



Susana Otero

Edmund Husserl

El análisis fenomenológico de la memoria

ei ediciones del ICALA

A la memoria de mi madre

Presentación de la presente obra por Daniel Graneros

El título de la presente obra de la Dra. Susana Otero, *Edmund Husserl, análisis fenomenológico de la memoria*, no alcanza a dar cuenta de la amplitud de su trabajo, en cuanto que este representa un aporte tanto para la filosofía y la fenomenología, como para el pensamiento científico en general.

Por un lado, la autora nos ofrece un análisis fenomenológico del proceso del conocimiento, concentrado en los actos de la percepción (*Wahrnehmung*) y de la memoria-recuerdo (*Erinnerung*) “desde” el pensamiento de Husserl (sobre todo, Partes I y II). A partir de la descripción husserliana de los diversos estadios de la memoria en los actos de conocer, recordar y recordar con otros se incorporan los aportes de otros filósofos abocados al estudio de la fenomenología con los cuales comulga, tales como Gurwitsch, Casey, Aguirre, Walton, Lohmar y otros. Esta excelente descripción que se hace de la naturaleza intencional en las distintas operaciones de la memoria es fundamental para el trabajo interdisciplinario, abriendo campos de investigación y ofreciendo herramientas para distintos ámbitos de las ciencias humanas (historiografía, análisis narrativo, psicoanálisis, filosofía y teología de la historia, hermenéutica, neurociencias, etcétera).

Por otro lado, esta obra nos brinda un profundo conocimiento “de” Husserl en torno a la memoria-recuerdo como génesis de la identidad subjetiva, objetiva y/o intersubjetiva (Parte II y III), proporcionando un punto de vista fundamental para los estudiosos latinoamericanos de la fenomenología husserliana, al explicitar -tal como se pretende y declara, en la advertencia preliminar- la “confirmación y culminación en Husserl, de la línea de la concepción filosófica del recuerdo, como fenómeno de la vida” (Parte IV, pág. 11). Además, cabe señalar que el aporte que se nos brinda sobre la memoria “está profundamente ligado a la problemática del tiempo y muy especialmente, al momento presente, ya que, a partir de aquí, se articula el sentido del pasado y el futuro en un proceso constantemente continuo” (pág. 9). De allí que la lectura del presente trabajo invita al lector a la reflexión en perspectiva histórica, o cual es oportuno para el actual momento que vive la humanidad, en una época de profundo cambio y de constantes transformaciones.

Cabe destacar finalmente que la presente obra es una invitación al “juego intersubjetivo de comunicación” que motiva la contemplación como toda obra de arte. Ya que “si una obra no puede ser sin ser creada, pues necesita esencialmente de los creadores, tampoco puede lo creado mismo llegar a ser existente sin la contemplación” (Heidegger).

Susana Otero

Edmund Husserl.

El análisis fenomenológico de la memoria

Otero, Susana

Edmund Husserl : el análisis fenomenológico de la memoria
1ª. ed. - Río Cuarto : Ediciones del ICALA, 2022.

190 p.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-1318-47-6

1. Fenomenología. 2. Memoria. I. Título.

CDD 142.7

Fecha de catalogación: 20/072022

Tapa y diseño: Daniela B. Michelini

Primera Edición digital 2022

© Ediciones del ICALA

Río Cuarto - República Argentina

ISBN: 978-987-1318-47-6

Queda hecho el depósito que previene la ley.

INDICE

INTRODUCCIÓN

1. Advertencia preliminar sobre el tema de análisis	9
2. Enfoque histórico del problema	10
3. El tema en el pensamiento husserliano	11

PRIMERA PARTE

DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL RECUERDO (*ERINNERUNG*) COMO VIVENCIA CO-FUNDANTE

1. La percepción (<i>Wahrnehmung</i>) como presentación (<i>Gegenwärtigung</i>)	15
1.1 La percepción como modelo de constitución	15
1.2 La percepción trascendente e inmanente	19
1.3 Noema perceptivo y cosa real percibida en la fenomenología de la percepción, de A. Gurwitsch.....	20
1.4 La percepción como presentación (<i>Gegenwärtigung</i>)	25
1.5 La modalización como forma de modificación	26
1.6 Negación, duda, posibilidades problemáticas y abiertas	27
2. La presentificación (<i>Vergegenwärtigung</i>)	29
2.1 Estructura fundamental de la presentificación como modificación (<i>Modifikation</i>), y la retención como primera modificación pasiva de la impresión originaria (<i>Urimpression</i>) en la percepción	29
2.2 Retención (<i>Retention</i>) y protención (<i>Protention</i>)	30
2.3 Rememoración y espera	31
2.4 Fantasía	32
2.5 Presentificaciones complejas: la conciencia de imagen o retrato y la conciencia de signo	36

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA REMEMORACIÓN COMO PRESENTIFICACIÓN

1. La retención (*Retentio*) como recuerdo primario

1.1 La conciencia del tiempo como conciencia fundamental	40
1.2 El tiempo absoluto como flujo, el tiempo subjetivo inmanente de la conciencia, y el tiempo objetivo trascendente a la conciencia	42
1.3 El presente viviente como momento estructural del tiempo	43
1.4 La intencionalidad peculiar de la retención	44
1.5 La protención como recuerdo primario	45

2. Rememoración como recuerdo secundario

2.1 Conciencia del recuerdo	45
2.2 Modificación reproductiva de la percepción	46
2.3 Diferencia entre retención y rememoración	47
2.4 Estructura intencional de la rememoración	48

3. Recuerdo en el recuerdo

3.1 La conciencia en sí del recuerdo escalonado	50
3.2 Claridad gradual de rememoraciones diferentes	50

4. Rememoración y fantasía

4.1 Análisis fenomenológico del recuerdo en E. Casey	52
4.1.1 El recuerdo en su fase-acto	52
4.1.2 El recuerdo en su fase-objeto	56
4.2 El recuerdo como reconocimiento en E. Casey	61
4.3 Análisis fenomenológico de la imaginación en E. Casey	65
4.4 Rememoración y fantasía	73
4.5 Carácter posicional del recuerdo	74
4.6 Modificación de neutralidad en la fantasía	74
4.7 El sueño como representación	77

TERCERA PARTE

PASAJE DEL TIEMPO SUBJETIVO AL TIEMPO INTERSUBJETIVO

1. Estructura del yo recordante

1.1 La constitución del alter ego en la intersubjetividad trascendental	80
1.2 Empatía (<i>Einfühlung</i>) como aprehensión analogizante	83
1.3 Analogías y diferencias entre recuerdo (<i>Erinnerung</i>) e empatía (<i>Einfühlung</i>)	84
1.4 Las personalidades de orden superior y las habitualidades sociales	86
1.5 Diferencias entre rememoración (<i>Wiedererinnerung</i>) y habitualidad	89
1.6 La pregunta por el otro como hilo conductor para el recuerdo (histórico) común	91

2. El problema intencional histórico en “El origen de la geometría”

2.1 La tradicionalidad de la geometría como el tradicionar en general	98
2.2 La existencia mundana de la formación ideal como condición de la posibilidad del ser tradicionalada	99
2.3 La retención (<i>Retentio</i>) como tradición y la rememoración (<i>Wiedererinnerung</i>) como reactivación	100
2.4 La retropregunta histórica y el problema de la estructura apriorística de la historia. Institución, sedimentación y reactivación del sentido	101
2.5 La retropregunta dirigida a la fundación arcaica como desvelación de una historicidad oculta	103

CUARTA PARTE

PRESUPUESTOS HISTÓRICOS Y SISTEMÁTICOS DE LA MODERNIDAD

EN EL PENSAMIENTO DE E. HUSSERL

1. La resonancia de las preocupaciones cartesianas	105
1.1 El pensamiento de R. Descartes (1596 – 1650)	105
1.2 El pensamiento de E. Husserl (1859 – 1938)	108
2. La influencia del origen de las representaciones y la concepción del lenguaje en John Locke	110
2.1 El pensamiento de John Locke	110
2.2 El pensamiento de E. Husserl en <i>Experiencia y juicio</i>	113

3. Asociación de ideas en la esfera prepredicativa	116
3.1 Asociación en Hume como principio general de la conexión de representaciones (Psicologismo)	117
3.2 Asociación en Kant como necesidad trascendental de la síntesis (Objetivismo unilateral antipsicologista)	121
3.3 Asociación, en Husserl, como síntesis pasiva originaria temporal	127
3.3.1 Asociación	128
3.3.2 La protoasociación (<i>Urassoziation</i>) como síntesis originaria de la conexión temporal (<i>Retentio, Urimpression, Protentio</i>) (forma)	130
3.3.3 La asociación como síntesis de unificación homogénea y heterogénea de los datos sensibles en los campos del sentido (<i>hyle</i>)	131
3.3.4 La asociación como síntesis de la unidad de la multiplicidad de los modos de darse el objeto de la percepción (<i>nóema-nóesis</i>) en la esfera prepredicativa	133
3.3.5 La asociación reproductiva como síntesis de la unificación del objeto y sus determinaciones en la explicación	134
3.3.6 La doble función de la asociación como despertar (<i>Weckung</i>) asociativo del recuerdo	136
3.3.7 El nivel superior de la teoría de la asociación como génesis de las esperas	138
3.3.8 Conocimiento, recuerdo y asociación	138
 CONCLUSIONES	 142
 BIBLIOGRAFÍA	 149
 ANEXOS	
Anexo 1: Sociología y Religión, un análisis fenomenológico	159
Anexo 2: Explicitar lo Implícito, en las reflexiones sobre el pasado histórico después del giro lingüístico	169

INTRODUCCIÓN

1. Advertencia preliminar sobre el tema de análisis

El interés de esta investigación se dirige al análisis fenomenológico de la memoria en el pensamiento de E. Husserl, sin embargo, ya en la actitud natural, nos encontramos con un saber a partir de la propia experiencia de la vida, que gira en torno a la memoria. Desde el despliegue natural de nuestra vida, podemos decir que nos vivenciamos en el presente, nos recordamos en el pasado y nos podemos ver proyectados en un futuro. En este modo natural de vivenciar nuestra propia vida ya está implícito también un saber evidente del tiempo en sus tres dimensiones. Con esto se pone de manifiesto, que ya en la actitud natural, el tema de la memoria está profundamente ligado a la problemática del tiempo y, muy especialmente, al momento presente, ya que, a partir de aquí, se articula el sentido del pasado y del futuro en un proceso constantemente continuo.

En esta comprensión subjetiva del tiempo, del presente en el modo de la percepción, del pasado en el modo de la memoria y del futuro en el modo de la espera, nos podemos dar cuenta que el presente no es inmóvil, sino que está constantemente hundiéndose en el pasado, mientras es sustituido continuamente por un nuevo ahora, el cual, viniendo del futuro, le sigue los pasos hacia el pasado. Pero, en la actitud natural, también sabemos que este hundimiento en el pasado no significa el olvido completo, ya que, en virtud del recuerdo, podemos recuperar lo vivido, querámoslo o no.

Al abordar el concepto filosófico del recuerdo, es importante señalar la distinción entre memoria (*mneme/Gedächtnis*) y recuerdo (*anamnesis/ Erinnerung*). La memoria puede ser considerada una facultad que encierra un modo del saber, en el que está guardado un pasado vivenciado en forma encubierta. El saber de la memoria es un saber encubierto del pasado. Frente a esto, el recuerdo (*Wiedererinnerung*) es una conducta de realización (*Leistung*), un acto por medio del cual yo descubro el saber encubierto y retenido del pasado, conforme a la memoria. Este descubrir rememorativo del saber encubierto memorioso del pasado tiene el carácter de una presentificación (*Vergegenwärtigung*) intuitiva. Esta distinción objetiva ha de ser firmemente sostenida, porque ambos conceptos son utilizados equívocamente en la historia de la filosofía.

2. Enfoque histórico del problema

En general se pueden señalar dos líneas de pensamiento planteadas históricamente en torno al recuerdo¹: por un lado, se destaca una interpretación metafísica especulativa (Platón, Descartes y Hegel) y, por el otro, una concepción del recuerdo como fenómeno de la vida (Aristóteles, San Agustín y Locke), dentro de la cual será Husserl quien represente el punto culminante de su interpretación contemporánea.

La primera línea alude, como es sabido, al concepto filosófico del recuerdo en Platón, como anamnesis, el cual es caracterizado como reminiscencia o rememoración. En esta primera definición del recuerdo se muestra la rememoración no como un fenómeno de la vida familiar, sino como modo de saber metafísico de la esencia (idea) del ser. Esta rememoración es un buscar y aprehender que conduce a un saber anterior de las ideas.

Bajo el influjo platónico, Descartes comprende el descubrimiento de las ideas innatas de tal modo, “que [...] no tanto parezca aprehender algo nuevo, cuanto recordar aquellas cosas que ya antes sabía”². En Leibniz, “la memoria es la que guarda los conocimientos innatos, y la reminiscencia la que nos lo representa, como ella hace frecuentemente si es necesario, pero no siempre”³.

Dentro del idealismo alemán, Hegel proporciona una definición dialéctica especulativa del recuerdo, con vistas a la doctrina platónica de la anamnesis. En sus clases sobre historia de la filosofía dice que “el recuerdo es, en un sentido, una expresión inadecuada en la que uno reproduce una representación, que uno ya ha tenido en otro momento. Pero el recuerdo tiene también otro sentido, que le da la etimología (*Erinnerung*), éste es el interiorizarse, el ir dentro de sí, que es el sentido profundo de la Idea. Así se puede decir que el reconocimiento del universal nada es, sino un recuerdo, un ir dentro de sí”⁴. Hegel concibe el recuerdo como el devenir del espíritu que se despliega en la historia. Si bien esta determinación hegeliana del recuerdo marca un punto culminante en la historia del concepto metafísico del mismo, sin embargo, será duramente criticado por Dilthey y Nietzsche.

En contraste con la definición metafísica especulativa del recuerdo, la interpretación, que concibe el recuerdo como fenómeno natural de la vida, alcanzó en el medioevo el punto culminante en San Agustín, con su famoso análisis de la memoria, en el libro X, de *Confesiones*. Pero ya Aristóteles había dedicado un pequeño escrito acerca de la memoria y reminiscencia, en el cual desarrolla objetivamente el recuerdo, en relación con la percepción, porque la facultad de la memoria puede conservar y vivificar las

¹ Cfr. Seong-Ha, Hong en, *Phänomenologie der Erinnerung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.

² Descartes, R., *Oeuvres et Lettres*, Ed. Gallimard, 1983, Bruges, Belgique, *Meditations* V, 310.

³ Leibniz, G. W., “Nouveaux essais sur l’entendement”, en: *Die philosophischen Schriften*, Bd V, ed. de C. J. Gerhardt, Berlin, 1882, 73.

⁴ Hegel, G. W., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, Sämtliche Werke, T. XVIII, Stuttgart, 1928, 204.

representaciones de la percepción, en un contexto temporal. El recuerdo de lo pasado se vincula a la percepción, puesto que el recuerdo no puede ser realizado sin la percepción.

San Agustín reformula esencialmente la concepción aristotélica del tiempo, en un análisis del tiempo que sigue al de la memoria. Allí son destacadas las tres actitudes espirituales del tiempo: *la mirada* (que significa la intuición de lo presente), *la memoria* (que significa el recuerdo de lo pasado) y *la expectación* (que significa la espera de lo futuro). Para San Agustín, ser y esencia del tiempo se encuentran en la interioridad del alma. Se distingue de Aristóteles en que éste tematiza el tiempo, ante todo, como el tiempo de la naturaleza y no como tiempo inmanente al alma. La memoria tiene en Agustín tres significados: *saber de la memoria* (como un saber encubierto del pasado), *retención* (retiene lo que recién ha sido) y *rememoración* (actitud, que descubre de acuerdo a la memoria el saber retenido de lo pasado). Este descubrir rememorativo tiene el carácter de la presentificación intuitiva husserliana.

Entre las elaboraciones filosóficas del recuerdo, como fenómeno de la vida, se encuentra también la definición moderna de Locke, quien ha unido estrechamente el recuerdo con la percepción: “Pues recordar es percibir algo con la memoria o, con la conciencia de esto, que ha sido conocido o percibido antes”⁵. Esto se realiza de un modo doble: “primero guardando la idea” que es traída a la vista en ella, por algún tiempo realmente, y es llamada contemplación. La otra forma de retención es “el poder revivir nuevamente en nuestras mentes, lo que fue dejado de lado”, y así hacemos cuando concebimos el color o la luz, el objeto es removido. Esto es la memoria, el lugar del stock de nuestras ideas⁶.

Esta interpretación del recuerdo, como fenómeno de la vida, alcanzará su punto culminante en la concepción fenomenológica husserliana del fenómeno del recuerdo.

3. El tema en el pensamiento husserliano

El propósito de esta investigación es abordar la temática de la memoria en el pensamiento de Husserl, y confirmar si culmina con él la línea de la concepción filosófica del recuerdo, como fenómeno de la vida, ya que se concibe la interioridad agustiniana del espíritu en la comprensión del tiempo, como la inmanencia de la conciencia (en sus tres actitudes, intuición del presente, recuerdo del pasado y expectación del futuro). El carácter intuitivo del recuerdo está ligado indefectiblemente a la percepción y a la concepción en sus dos instancias de “recuerdo primario” o “retención” y “recuerdo secundario” o “rememoración”, como ya fue puesto de manifiesto en el realismo aristotélico de la antigüedad y en el empirismo inglés de la modernidad. Pero es el ámbito fenomenológico trascendental del análisis husserliano lo que va a justificar, muy especialmente, el cuestionamiento filosófico

⁵ Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 98.

⁶ Locke, J., *op. cit.*, 161.

del recuerdo, en lo que respecta a su función en el conocimiento y en la identidad, tanto del objeto constituido como de la subjetividad constituyente del mismo.

Cabe señalar que se evidencian algunas variaciones en el despliegue del tratamiento husserliano del recuerdo. Pues, en una primera explicación que responde al esquema materia-forma⁷, Husserl consideró que había un dato temporalmente neutral (materia) interpretado, según diferentes tipos de conciencia (forma). Sin embargo, con esta explicación, se impedía escapar del presente. Recién cuando se advierte que el dato no es en realidad temporalmente neutral, sino que es lo temporalmente presente, y lo pasado no se nos puede presentar más que indirectamente, la *impresión* se convierte en la fase actual del objeto o en el esbozo de la fase transcurrida.

En esta segunda etapa, Husserl muestra que el esquema materia-forma se encuentra sedimentado de tal modo en la experiencia, que no necesita ser reactivado, y considera que en el recuerdo se revive una parte o trecho pasado del curso de vivencias, de modo que la rememoración implica dos “ahoras”, uno de los cuales se encuentra incluido en el otro. La rememoración no tiene nada que ver con la conciencia de imagen o dato presente, que implica una sola vía temporal con un solo *ahora*, sino que, por el contrario, implica dos vías o trechos temporales con dos *ahoras*. Ya que, cuando uno rememora un suceso, también se rememora a sí mismo, en tanto “yo” percibiendo ese suceso.

En el primer período, el fenómeno del recuerdo, considerado en su estructura fundamental de conciencia de imagen, es elaborado por Husserl preponderantemente en las *Investigaciones lógicas*. Esta concepción del recuerdo como conciencia de imagen es sometida a crítica y abandonada, más tarde, por Husserl, en su período de *Ideas de una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y de *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, en virtud de lo que él mismo ha escrito, en sus cursos sobre “Fenomenología y teoría del conocimiento” (1904/5): “La esfera completa del recuerdo y, con esto, también todos los problemas de una fenomenología de la intuición originaria del tiempo son aquí, en *Investigaciones Lógicas* silenciados. Las extraordinarias dificultades, que hay aquí, quizás las más grandes de la fenomenología, yo no pude superarlas y dado, que yo no me quiero comprometer de antemano, más bien, guardo silencio completamente” (Ms, F I 9, 4).

En virtud de lo dicho, consideramos específicamente el análisis fenomenológico husserliano del recuerdo como *presentificación reproductiva* (*reproduktive Vergegenwärtigung*), desde y en el ámbito de su filosofía trascendental, pues el tema del recuerdo sólo es profundizado en

⁷ Brough, J., “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writing on Time-Consciousness”, en: Frederick A. Elliston y Peter Mc Cormick, *Husserl Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977; y Robert Sokolowski, en: *Husserlian Meditations. How Words Present Thing*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1974.

conexión con la conciencia interna del tiempo, la cual se constituye como base para la descripción inicial del mismo.

En la primera parte, nos ocupamos de un análisis fenomenológico de la percepción (*Wahrnehmung*) externa como presentación (*Gegenwärtigung*) originaria, en tanto estructura básica de toda vivencia intencional en general, en razón de que la exposición y determinación de la noción de representación (*Vorstellung*), a través de las nociones de presentación (*Gegenwärtigung*) y presentificación (*Vergegenwärtigung*) es la columna vertebral y el hilo conductor que lleva, por un lado, a la función cofundante de la retención en todo proceso perceptivo, y, por el otro, a una fundamentación fenomenológica del recuerdo (*Erinnerung*) como presentificación (*Vergegenwärtigung*) intuitiva, que se diferencia de las otras presentificaciones, tanto simples (imaginación, espera) como complejas (conciencia de imagen, conciencia de signo).

En la segunda parte, el análisis detallado del fenómeno del recuerdo como presentificación exige -a partir de la explicitación de la conciencia del tiempo, como conciencia fundamental, y del presente viviente, como momento estructural del tiempo- una distinción significativa del fenómeno, en *recuerdo primario* o *retención* (*Retention*) y *recuerdo secundario* o *rememoración* (*Wiedererinnerung*). Con el propósito de reivindicar la autoridad y el valor de la memoria humana en su propio dominio, se examinan los modelos clásicos de intencionalidad (recuerdo e imaginación), según E. Casey⁸, y se señalan una serie de rasgos eidéticos primarios (búsqueda y olvido, persistencia y pasado, actualidad y virtualidad) y secundarios (estructura cuasinarrativa, esquematicidad, reminiscencia) básicos y distintivos de la memoria. Incluimos, en esta parte, la consideración del recuerdo como reconocimiento, en tanto uno de los modos mnémicos examinados por E. Casey, con el carácter de factor externo a la mente, para ampliar, con ello, nuestro propio análisis del mismo. El análisis fenomenológico de la imaginación, según E. Casey, pone de manifiesto seis rasgos básicos de su estructura eidética (control-espontaneidad, contenido-evidencia, indeterminación-pura posibilidad), permitiéndonos profundizar las diferencias planteadas, por E. Casey, entre la rememoración y la fantasía. Finalmente, definimos estas diferencias por el carácter posicional del recuerdo y la modificación de neutralidad propia de la fantasía, en el pensamiento husserliano.

En la tercera parte, llevamos a cabo un pasaje de la consideración del tiempo subjetivo al tiempo intersubjetivo, a través de la constitución del *alter ego* en la esfera de la propia interioridad. Analizamos las analogías y diferencias entre el recuerdo y la empatía, y desde las personalidades de orden superior, las diferencias entre la *rememoración* y la *habitualidad*. El fenómeno del recuerdo, en el último período del pensamiento de Husserl, se amplía ante todo con los conceptos del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) e historia

⁸ Casey, E., en: *Remembering, A Phenomenological Study*, Indiana University Press, 1987.

(*Geschichte*), elaborados preponderantemente en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. De este modo, abordamos el yo que recuerda y la pregunta por el otro, como hilo conductor, en la reminiscencia 'como contar uno los recuerdos con otro' en E. Casey, y entramos en el cuestionamiento del recuerdo histórico común, como una especie de recuerdo de la comunidad. El problema histórico es abordado, fundamentalmente, desde y en *El origen de la geometría*. La consideración del tradicionar en general pone de manifiesto a la *retención (Retentio)* como tradición y a la *rememoración (Wiedererinnerung)* como reactivación. Finalmente la retropregunta histórica y el problema de la estructura apriorística de la historia (institución, sedimentación y reactivación del sentido) nos conducen a la desvelación de una historicidad oculta.

Finalmente en la cuarta y última parte, nos dedicamos a explicitar los presupuestos históricos y sistemáticos de la modernidad en el pensamiento de E. Husserl. En primera instancia nos ocupamos de las preocupaciones cartesianas y su resonancia en el planteo husserliano. Luego ponemos de manifiesto la influencia empírica del origen de las representaciones y la concepción del lenguaje, de John Locke, en el pensamiento de E. Husserl, las cuales están explicitadas en *Experiencia y juicio*. En tercera instancia, a partir de la consideración de la asociación, en Hume y en Kant, como el camino previo hacia la asociación husserliana, ponemos de relieve las similitudes y diferencias que hacen considerar a la asociación, en Husserl, en la función propia del recuerdo, como síntesis pasiva originaria temporal y como síntesis activa reproductiva-anticipativa, tanto en la configuración del conocimiento pre-predicativo y predicativo, como en la de la propia subjetividad.

Para concluir, quiero expresar mis más sinceros agradecimientos a quienes contribuyeron a la realización de este arduo trabajo: al Dr. Roberto Walton, por sus primeras y agudas lecturas. Muy especialmente agradezco a la Dra. Susana H. Maidana, tanto por su dirección y sugerencias varias, en el giro planteado hacia los presupuestos histórico-sistemáticos de la modernidad en el pensamiento husserliano, como por la dedicación minuciosa de su lectura y de sus apreciaciones en la confección definitiva del trabajo de tesis. También agradezco al Dr. Prof. Antonio Aguirre, quien a partir de una beca por tres meses, otorgada por el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), en 1997, me ha recibido y permitido discutir, tanto en sus seminarios como fuera de los mismos, cada una de las dudas que me han surgido en el desarrollo del mismo. Extiendo mis agradecimientos a la Dra. Lucía R. Piossek de Zucchi y a la Dra. Griselda C. Barale por haber participado en las discusiones como integrantes de la comisión de supervisión, a los profesores de la Facultad de Filosofía y Letra de Tucumán, Dr. Roberto Rojo, Dra. Mercedes Risco de Pagani y Dr. Samuel Schkolnik, con quienes pude compartir varios de mis seminarios de doctorado.

PRIMERA PARTE
DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL RECUERDO
(ERINNERUNG) COMO VIVENCIA CO-FUNDANTE

1. La percepción (*Wahrnehmung*) como presentación
(*Gegenwärtigung*)

1.1 La percepción como modelo de constitución

En el contexto de la problemática de la constitución⁹ y del esclarecimiento de toda interpenetración de las operaciones subjetivas, que conduce a la configuración del mundo en la conciencia como fenómeno del sentido¹⁰, el análisis de la percepción (*Wahrnehmung*) nos proporciona el modelo de constitución (*Konstitutionsmodell*) o caso normal (*Normalfall*) de vivencia en general, para el análisis fenomenológico del recuerdo.

En la percepción se presenta, para Husserl, la estructura básica de conciencia intencional en general¹¹. El carácter esencial de la percepción está en su aprehensión (*Auffassung*) de lo originario, en su forma originaria (*Urform*) de actividad. Según Husserl, este modo originario del darse, es un tener presente o presentación (*Gegenwärtighaben*, '*Gegenwärtigung*'), que se diferencia de las distintas posibilidades de presentación, como son por ejemplo, el recuerdo (*Erinnerung*), la fantasía (*Phantasie*), la conciencia de imagen o de signo, llamadas presentificaciones¹² (*Vergegenwärtigungen*), que consisten en ser modificaciones de la percepción.

Con respecto a la estructura esencial de toda vivencia intencional "dirigida a", Husserl afirma que "en la esencia de la vivencia misma entra no sólo el 'ser conciencia de', sino también de qué lo es y en qué sentido más o menos preciso lo es"¹³. En la vivencia no todo tiene el carácter de 'ser conciencia de', ya que los datos de la sensación en el caso de la percepción, son sostén de intencionalidad, pero no son ellos mismos intencionales. Los

⁹ E. Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-1980. De aquí en más utilizaremos la sigla Hua, seguida del tomo y la página correspondiente. Husserl (Hua XI, 24) dice: "si el tema de la constitución es dar a entender el modo como se lleva a cabo la propia constitución intencional de la percepción, su donación de sentido, y cómo se constituye el sentido óptimo del objeto a pesar de presentarse siempre solo relativamente, el tema de los análisis genéticos pertenece al desarrollo de la esencia de todo flujo de la conciencia que a la vez es el desarrollo del yo y de aquellos sistemas intencionales cumplidos según los cuales puede aparecer a la conciencia y al yo, el mundo exterior".

¹⁰ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985; a partir de aquí utilizaremos la sigla EU, seguida de la página correspondiente, 50. Cfr. K. Held, *E. Husserl, Phänomenologie der Lebenswelt*, Stuttgart, Reclam, 1986, 7.

¹¹ K. Held, *E. Husserl, Phänomenologie der Lebenswelt*, 13.

¹² K. Held, *op. cit.*, 14.

¹³ Hua III/I, §36, 64.

datos sensibles se dan como materia (*hyle*), a consideración de las formas intencionales o donaciones de sentido, de grado y cualidades diferentes. El material *hylético* (sensación) de un acto de conciencia pertenece a la realidad efectiva de la misma y hace posible la intención. Esto no significa que sea objeto aprehendido, sino que la forma o animación del contenido primario de aprehensión es lo que se denomina *nóesis*. Las intenciones nada pueden hacer sin una base sensorial¹⁴, pues el acto surge de la fusión de la intención y la sensación. La forma de aprehensión es lo que designa el carácter del acto en unión con los contenidos inmanentes correspondientes. La distinción esencial entre los actos proviene de las intenciones, es decir, de la caracterización de lo que constituye la distinción entre la *presentación* (*Gegenwärtigung*) y la *presentificación* (*Vergegenwärtigung*). Por lo cual, en toda vivencia, es importante tener en cuenta la distinción que se hace entre el contenido real-inmanente (*reell*), como acto intencional, y el objeto intencional, como correlato intencional del acto. Es decir, en la inmanencia pura de la conciencia hay un compuesto de momentos reales (*reell*) (noéticos e *hyléticos*) y momentos no reales o noemáticos (*real*). En el conjunto del dominio fenomenológico, esta dualidad y unidad remarcable de *hyle* sensible y de forma intencional juega siempre un rol dominante¹⁵.

La percepción es conciencia originaria de algo. En la percepción externa¹⁶ se da una escisión extraña, en la cual la conciencia original sólo es posible en la forma de un tener consciente original real y propiamente de los lados dados, junto a un tener co-presente consciente de otros lados, que no están ahí originariamente presentes. La percepción externa es una pretensión constante de realizar algo, que ella misma por esencia propia es incapaz de realizar. Según Husserl, esto inabarcable es la percepción de la cosa en la totalidad de sus lados, en la totalidad de las cualidades, que le convienen y la constituyen en cosa sensible¹⁷. Así, como es impensable, por un lado, que la percepción exterior agote la forma de la cosa sensible, también es impensable, por el otro, que un objeto de la percepción sea dado, según la totalidad de sus características intuitivas sensibles. En este sentido, Husserl señala que “a la esencia originaria de la correlación percepción exterior y ‘objeto’ corporal, pertenece esta separación fundamental de lo percibido propiamente y lo no percibido propiamente”¹⁸. Viendo la parte anterior de una mesa podemos representarnos el curso reproductivo de sus aspectos (*Verlauf von Aspekten*), por medio del cual, un lado no visto de la cosa deviene representado (*vorstellig würde*). De lo que se trata es de la presentificación de su curso de percepción. El percibir es, noéticamente hablando, una

¹⁴ EU, 76: la forma no es sin el contenido.

¹⁵ M. M. Saraiva, *Imaginación según Husserl*, Paris, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970, 37.

¹⁶ Cfr. EU, 66. Husserl estudia, a partir de los actos de percepción externa, en qué consiste la esencia de la operación cognoscitiva pre-predicativa y cómo se construyen sobre ella las síntesis predicativas. Cfr. Hua XI, 3: a lo que primero prestamos atención, es a lo dado, el matiz perspectivista en que aparece el objeto espacial.

¹⁷ Cfr. Hua XI, 3.

¹⁸ Hua XI, 4.

mezcla de exposición o representación (*Darstellung*) real originaria e indicación vacía, que remite (*verweist*) a nuevas percepciones conforme a lo dado unilateralmente. Así, todo percibir es, noemáticamente¹⁹ hablando, un sistema de remisiones (*Verweisen*) con un núcleo de aparición, en el que todas tienen su apoyo (*Anhalt*). Todo aspecto individual del objeto en sí mismo remite a un continuo de posibles nuevas apariciones.

En todo momento, el sentido objetivo es simplemente el mismo respecto del objeto, pues lo que aparece de la cosa está rodeado por un área de horizonte intencional vacío conforme a la aparición. Este vacío tiene el carácter de una indeterminación²⁰ determinable (*eine bestimmbare Unbestimmtheit*) o de un esbozo (*Vorzeichnung*) vacío consciente de un sentido, que hay que llenar. La percepción externa es un flujo temporal, que se presenta, por un lado, como una trama sistemática permanente de cumplimiento progresivo de intenciones y por el otro de vaciamiento de intenciones plenas. En el transcurso de su cumplimiento constante, con los aspectos particulares que lo determinan²¹, pretende crear una unidad del conocimiento originario, por la cual el objeto se convierte en una adquisición originaria y posesión permanente del mismo. El proceso de cumplimiento particularizante es no sólo un proceso de conocimiento, sino, a su vez, un proceso de retención en el que permanece habitualmente el conocimiento, que deviene.

Observamos por anticipado que la retención contribuye originariamente en la cohesión del proceso perceptivo siempre continuo, pues lo que desaparece del campo perceptivo, permanece mantenido retencionalmente (ya se trate de un nivel pretemático, como temático). Por eso, en todo proceso de percepción, si bien el objeto se presenta unilateralmente, se tiene en la percepción el sentido objetivo del mismo, como unidad de las multiplicidades infinitas de sus posibles apariciones, que llevan más allá del matiz

¹⁹ Al respecto, Antonio Aguirre, *Interpretationen - Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Reclam, 1986, 60-61, nos dice: que ya en la 3ra. y 4ta. sección de *Ideas I* encontramos una temprana teoría de la constitución de la cosa (*Ding*) como objeto de la experiencia. Husserl llama "lo percibido como tal" ("*Wahrgenommene als solches*") "nóema". La cosa (*Ding*) como supuesto (*Vermeintes*) intencional tiene una existencia noemática, a la que contraponen los momentos reales de la conciencia. En la 3ra. sección, Husserl bosqueja la duplicidad real de datos de sensación (*Empfindungsdaten*) y la aprehensión (*Auffassung*) solamente como hyle sensible y forma intencional, o materia y forma. Para esta forma, Husserl introduce también el concepto de noesis, como aquello a través de lo cual la vivencia intencional tiene la propiedad (*Eigenschaft*) para rescatar "un sentido" ("*einen Sinn*") y eventualmente sentido múltiple en sí (*mehrfältigen Sinn in sich*); su función es la de "dar un sentido" ("*Sinngebung*"). En virtud del dar sentido, el yo se dirige al objeto. La aprehensión (*Auffassung*), que puede ser realizada en la forma de aprehensión de percepción, de recuerdo, de fantasía, etcétera, da sentido a la multiplicidad no intencional. Cfr. También, Luis Rabanaque, *El nóema en la fenomenología de E. Husserl*, tesis de doctorado inédita, Universidad de Buenos Aires, 1994, 192ss.

²⁰ Cfr. D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1998, 237. Esta indeterminación se puede entender también como el ámbito de la generalidad indeterminada de la anticipación. Y cfr. EU, 34: con la forma originaria de la aprehensión 'objeto en general' como de un algo que 'es de alguna manera' explicable, cognoscible, y que deberá cumplirse en el recubrimiento de sentido sólo a través de una 'particularización' (en el modo del esquema empírico kantiano *KrV*, A 142 B181).

²¹ Hua XI, 4.

perspectivista en que aparece el objeto espacial. Una vez que el objeto sale del campo de percepción, en general se tiene de él una retención totalmente vacía, pero esta conciencia del vacío tiene ahora un dibujo del sentido articulado y sistemático, que antes, y sobre todo al comienzo de la percepción, no existía. Lo que entonces era un mero marco de sentido ahora es una particularización articulada plena de sentido, que libremente espera en la ulterior experiencia, aceptar aún contenidos más ricos de conocimiento, como contenidos de determinación. De este modo, se pone de manifiesto por un lado, el carácter unilateral de lo percibido, y, por el otro, el carácter indeterminado y abierto de la percepción, por cuanto de un lado como del otro de la correlación, en el proceso de la percepción, se está apuntando a un más allá del mismo. En esto reconocemos la estructura teleológica²² de la conciencia y la pertenencia a toda percepción externa de una idea del objeto (no completamente determinado), que está en el infinito y es inalcanzable (idea en el sentido kantiano).

En la vivencia perceptiva externa, lo dado en la percepción es lo que sirve para definir el ser trascendente, del cual lo dado es aparición. El contenido sensible de los datos de la percepción es algo diferente de la cosa verdadera y existente por sí, es el sustrato de las determinaciones vacías y plenas. En la percepción de la mesa, por ejemplo, todas sus determinaciones son un sistema de perspectivas, y en cada una de ellas la mesa no es propiamente el lado ahora visto, sino precisamente la cosa plena (*Voll Ding*) siempre la misma, la que “para la conciencia, que la aprehende uniendo sintéticamente el recuerdo y la nueva percepción, está ahí, como siendo la misma a pesar de la interrupción en el curso continuo de la percepción actual”²³. Más adelante²⁴ ampliamos el tratamiento de esta diferencia, en el nóema perceptivo y cosa real percibida, siguiendo la concepción de Aron Gurwitsch en su análisis fenomenológico de la percepción²⁵.

En toda vivencia, el cuerpo funciona constantemente como un órgano de percepción, por lo que, en todo proceso de percepción, al horizonte intencional perceptivo le corresponde también un horizonte práctico kinestésico. Las kinestesis llamadas ‘sensaciones de movimiento’ (*“Bewegungsempfindungen”*)²⁶ (movimiento de los ojos, de la cabeza, del cuerpo, etcétera) son procesos subjetivos activos (aun, cuando no acciones voluntarias en un hacer previo a la orientación), que transcurren durante la percepción, y ellas no están sólo paralelamente ahí con las apariciones perceptivas, sino que pertenecen a la esencia de la percepción²⁷.

²² Cfr. Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Die Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserl.* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, 194.

²³ Hua III/I, 75.

²⁴ Primera parte, 1.3.

²⁵ A. Gurwitsch, *El campo de la conciencia*, versión castellana de J. García-Gómez, Madrid, Alianza Ed., 1979.

²⁶ Hua XI, 14.

²⁷ EU, 90-91.

1.2 Percepción trascendente e inmanente

En general, Husserl distingue entre percepciones o actos trascendentes e inmanentes. A las vivencias intencionales de referencia inmanente les corresponden objetos intencionales pertenecientes a la propia corriente de vivencias, es decir, son actos dirigidos a otro acto del mismo yo. En estos casos la conciencia y su objeto forman una unidad individual inmediata, en donde el objeto es separable del percibir sólo por abstracción²⁸.

Una distinción esencial resalta así entre el “ser como vivencia” sólo posible, como vivencia, y no como algo espacial, y el “ser como cosa”, donde lo escorzado o matizado sólo es posible, como espacial, y no como vivencia. El “ser como vivencia” es, por principio, ser perceptible en percepción inmanente; en cambio, el “ser como cosa” es, por principio, ser perceptible en percepción trascendente. Pero la percepción inmanente y la percepción trascendente no sólo se distinguen, porque el objeto de las mismas, sea inmanente una vez en el percibir, como ingrediente, y en la otra no, sino, que se distinguen también, por el modo de darse de sus objetos.

Una vivencia no se matiza ni escorza. La percepción de vivencias es un simple unir algo que se da (o puede darse) como ‘absoluto’ y no como algo idéntico de los modos de aparecer por medio de escorzos. Aunque la vivencia tampoco es completamente percibida, pues por esencia es un flujo constante: sólo por la retención, o también por una forma de rememoración retrospectiva, se puede tener conciencia de lo que acaba de fluir; sin embargo, esta imperfección inherente a la percepción de vivencias es distinta de la inadecuación, que radica en la esencia de la percepción trascendente por medio de escorzos. A la esencia del mundo de las cosas es inherente que en toda percepción, por perfecta y vasta que sea, se deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista. La ley esencial de la que se desprende el carácter contingente del mundo (lo trascendente), frente al carácter absoluto del yo (lo inmanente), dice: “Toda cosa dada en persona puede no existir, pero toda vivencia dada en persona no puede no existir”²⁹.

El objeto inmanente tiene en cada *ahora* sólo un modo posible de darse en el original: siempre aparece la misma fase del negro en cada caso, sin que la presentación signifique un más allá. Es decir, el ser consciente en lo original y ser, “*percipi*” y “*esse*”, coinciden en

²⁸ Cabe señalar aquí la particularidad que se da en la percepción inmanente como en la fantasía, el carácter temporal simultáneo de la percepción y el percepto, y en el caso de la fantasía, el fantasear y lo fantaseado, cosa que no ocurre por ejemplo con el recuerdo (*Wiedererinnerung*), en donde el recordar es actual y lo recordado es presente-pasado, es decir no hay simultaneidad entre el acto y el objeto del mismo, como tampoco se da esta simultaneidad en la retención ni en la protención, ni en la espera. Observación hecha por Rudolf Bernet, *Texto zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, 154, a la comparación de la percepción con la fantasía y el recuerdo.

²⁹ Hua III/I, 87.

los objetos inmanentes, y, por cierto, en cada *ahora* se tiene conciencia de algo que se bosqueja originariamente. En los objetos trascendentes, en cambio, se separa el *esse* del *percipi*, y en ningún momento es dado en su mismidad originaria: él aparece por presentación aperceptiva, que lleva en la progresión de sus horizontes vacíos siempre algo nuevo a la presentación originaria. Husserl considera que la constitución de un objeto, como del sentido, es una realización peculiar de la conciencia, pues “para todo modo de fundamento de objetos se exige, en principio, una estructura intencional diferente”³⁰, por cuanto es absurdo exigir para un objeto espacial, la estructura general de una percepción inmanente y viceversa, exigir para un objeto inmanente la estructura de una percepción trascendente.

1.3 Noema perceptivo y cosa real percibida en la fenomenología de la percepción, de A. Gurwitsch

A. Gurwitsch, a partir de un análisis de los conceptos fundamentales de la fenomenología constitutiva, así como de los conceptos y resultados descriptivos de la teoría de la forma, sienta las bases para elaborar una teoría fenomenológica de la percepción.

Gurwitsch señala dos modos de acceso a la conciencia: 1) un análisis psicológico sobre la base de las relaciones causales o funcionales de dependencia entre los actos de la conciencia y los procesos fisiológicos, que a su vez son producidos por ciertos procesos físicos; 2) un análisis fenomenológico, que tiene por objeto la clarificación³¹ y justificación fundamental del conocimiento (teórico-científico, pre-científico). Cualquiera sea su nivel, el conocimiento se alcanza por medio de actos y operaciones de la conciencia, que tienen una función presentativa y objetivante con respecto a objetos de la más variada especie³² (objeto en su sentido más amplio, en tanto pueda llegar a ser asunto de cualquier forma posible de discurso, pensamiento o aprehensión).

A partir del segundo de sus análisis, se ve que Gurwitsch analiza, desde dos puntos de vista (dinámico y estático), el proceso de la percepción, tanto en su totalidad, como en función de las fases del mismo. En virtud de la naturaleza dual de la conciencia, su estudio gira tanto sobre el acto perceptivo, como sobre lo que aparece a la conciencia perceptiva mediante un acto dado exactamente tal, y cómo aquello se presenta a la conciencia, es decir, la

³⁰ Hua XI, 20.

³¹ A. Gurwitsch, *El campo de la conciencia*, versión castellana J. García-Gómez, Madrid, Alianza Ed., 1979, 194.

³² A. Gurwitsch, *op. cit.*, 195. El fin último de la fenomenología es “dar razón de objetos de todo tipo y especie, y de todo sentido objetivo que podamos concebir en términos de la subjetividad, o sea, en base de los actos de la conciencia, que tengan una función experiencial y presentativa con respecto a dichos objetos”.

apariciencia perceptiva o nóema perceptivo, en términos de Husserl³³. Por la reducción fenomenológica, el nóema ocupa un lugar de prominencia, pues el fenomenólogo no se concentra en las cosas en cuanto existentes reales, sino que adopta una actitud reflexiva respecto de los actos de la percepción y de la modalidad de la presentación. En este sentido, los objetos en cuanto existentes reales se tienen por objetos mentados, experimentados, y correspondientes a los actos intencionales, es decir, como fenómenos.

Gurwitsch señala que la dualidad *hylé* y *morfé* afecta la totalidad de la vida consciente³⁴. En Husserl, la *hylé* refiere tanto a las impresiones sensibles, como a las de dolor, placer, y a las de los impulsos o apetitos³⁵. Las impresiones son datos que se dan simplemente y se integran como componentes en los actos intencionales, que poseen una función presentativa y objetivadora. Un acto intencional es un compuesto de datos *hyléticos* y de formas noéticas, por medio del cual se mienta un objeto, y al cual corresponde éste intencionalmente, según una u otra modalidad (percepción, recuerdo o imaginación, o, en cuanto imagen o signo de otro objeto). En el caso de la percepción, los datos sensibles reciben forma noética y mediante el acto así constituido hace su aparición la cosa material (la casa o el árbol), según la modalidad de la presentación perceptiva. En los actos de percepción, se fundan los actos que confieren el significado (aquello que mentamos), en el sentido propio del término (en un sentido objetivo). Los datos funcionan como portadores de significados, pero no forman parte del significado mismo³⁶. Al ser interpretados y aprehendidos, los datos sensibles entrarán a formar parte -en cuanto *componentes* o *constitutivos*- del sentido o nóema perceptivo, o sea del objeto percibido tal y como se presenta mediante el acto de la percepción³⁷. Los datos *hyléticos* en sí mismos son amorfos y carecen de organización, de modo que toda estructura y organización que presente el nóema perceptivo, es producto de los factores noéticos³⁸. El nóema perceptivo abarca, tanto lo que se da explícitamente en la experiencia sensible, como lo que se da implícitamente en función de experiencias anteriores y que pertenece al horizonte interno, como unidad compleja del significado perceptivo.

Gurwitsch presenta la teoría fenomenológica de la percepción a través de conceptos tales como los de coherencia o cohesión estructural e importancia funcional. Mediante el uso de estos conceptos da razón, por un lado, de la unidad y coherencia del proceso perceptivo, y

³³ A. Gurwitsch, *op. cit.*, 216: Apariciencia perceptiva o noema perceptivo en el sentido que le da Husserl, se considera no como sustituto de la cosa material, sino que se refiere a una modalidad determinada de presentación de la cosa percibida a diferencia de la totalidad de aspectos posibles según los cuales la cosa podría presentarse.

³⁴ *Ibid*, 309.

³⁵ Cfr. Hua III/I, 172.

³⁶ *Ibid*, 312.

³⁷ *Ibid*, 315.

³⁸ Gurwitsch ilustra esto con el fenómeno del conflicto y la duda perceptiva (persona-maniquí) en los análisis de Husserl, cfr. EU, 99.

por el otro, de la estructura interna del nóema perceptivo; análisis que sirven de base para la formulación de una teoría de la implicación perceptiva.

La distinción entre apariencia³⁹ de la cosa y la cosa misma es la que hay entre la modalidad determinada y particular de la presentación de la cosa y la totalidad de todos los aspectos posibles en que la misma cosa podría presentarse. La cosa percibida se ofrece mediante cada percepción particular, en cierto aspecto, de acuerdo a una orientación determinada, es decir, según una modalidad unilateral de la presentación. Toda percepción particular hace referencia a un sistema de percepciones de la cosa misma, a través de las cuales la cosa en cuestión es susceptible de aparecer desde distintos lados, variados aspectos y desde diversas orientaciones. El rasgo fenomenológico propio del carácter unilateral y delimitado de la percepción particular, consiste precisamente en esta referencia más allá de sí misma, que experimentamos. Es decir, por un lado, toda percepción particular se refiere necesariamente a otras percepciones, que la complementan, la continúan y de ese modo la convierten en fase de un proceso, y por el otro, los nóemas perceptivos en cuanto apariencias múltiples de una cosa idéntica necesitan estar organizados, según el principio de continuación apropiada, formando un sistema de coherencia estructural cuyos miembros están en interdependencia funcional.

Según Gurwitsch, se debe cumplir con el requisito de coherencia entre las múltiples percepciones particulares, para que se de un correlato idéntico (como conciencia de esa identidad) que corresponda a todas y cada una de las percepciones particulares. Así, la percepción particular del frente de una cosa que presenta una superficie esférica, nos hace esperar que la parte no vista de la misma también sea esférica. De modo que cada apariencia conserva algo de lo que se presentó en la apariencia anterior y sugiere o vislumbra algo similar para la presentación en una apariencia ulterior. En este sentido se extiende el carácter continuo del proceso perceptivo de presentación.

Los nóemas perceptivos particulares se organizan y forman un grupo coherente y sistemático en los que ellos también se continúan y complementan. Junto a la formación de un sistema coherente de nóemas perceptivos particulares, tiene lugar la integración de los determinados fragmentos de la cosa percibida a modo de fases y sólo se puede trascender el carácter unilateral de su presentación particular en el curso del proceso perceptivo mismo. Desde el punto de vista noético aparecen las referencias, como anticipaciones y expectativas en una percepción particular actual. La conciencia de la identidad de la cosa percibida depende de la actualización de la anticipación de la misma en el proceso perceptivo, es decir, depende del proceso de cumplimiento del mismo. Por cuanto, la

³⁹ A. Gurwitsch, "Towards a Theory of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXX, N° 3, 366. A perceptual noema is not a representative of the thing perceived nor an intermediary of some sort between the perceiving subject and the thing perceived. Rather it is the very perceived thing itself as appearing under a certain aspect and from a certain side.

condición necesaria, mas no suficiente de tal proceso “es la coherencia, el acuerdo, el ajuste de la continuación armónica de las apariencias y las presentaciones”⁴⁰, pues, la unificación de los actos, que producen las apariencias y presentaciones, pone de manifiesto “una estructura u organización invariable, que debe presentar el proceso perceptivo a fin de que sea aprehensión perceptiva posible de una cosa material”⁴¹.

El proceso perceptivo se presenta con el carácter de secuencia infinita abierta, sujeto a la condición de que las apariencias que se actualicen en las fases posteriores del mismo concuerden y conformen, tanto entre sí, como con las apariencias actualizadas en fases anteriores. La posibilidad de completar la experiencia ulterior exige la corrección y revisión continua con respecto al mundo perceptivo en general.

La tesis de que la existencia de las cosas materiales es sólo un supuesto, concuerda perfectamente con el hecho de que la aprehensión de dichas cosas, mediante cualquier segmento delimitado de un proceso perceptivo, sea esencialmente incompleto e inadecuado. Con todo, es posible concebir la idea de una aprehensión completa y adecuada de una cosa material, pese a la imposibilidad de llevar a cabo de hecho dicha aprehensión. Esta idea, dice Gurwitsch, es, en sentido kantiano, la idea de un proceso infinito cuya coherencia intrínseca es inquebrantable. Si la aprehensión perceptiva completa y adecuada de la cosa material es una idea en sentido de Kant, análogamente la cosa misma, en cuanto existencia real, es el correlato del “equivalente en la conciencia”. “La cosa material es la idea misma de un sistema infinito o de un continuo de apariencias, que se dan sin excepción en la experiencia sensible actual”⁴².

Desde el punto de vista noemático es preciso dar razón del fenómeno de las referencias, de la posición que dichas referencias ocupan en la estructura del nóema perceptivo particular. En el seno de la estructura del nóema perceptivo, es preciso distinguir entre lo que se da de hecho a los sentidos (contenido material) y lo que sin presentarse en la experiencia sensible, juega un papel importante en la relación de la percepción y el nóema perceptivo correspondiente (modalidad). A toda percepción de una cosa material corresponde un sentido o significado perceptivo propio, que es el resultado de la co-determinación producida por la presencia e intervención en la percepción dada de unidades, que no se ven. “Tanto los datos que vemos, como los que no vemos, forman una unidad y en conjunto constituyen el sentido perceptivo en cuestión”⁴³. En conformidad con Husserl, se caracteriza el noema perceptivo como el significado perceptivo (en sentido lato) o la significación de la

⁴⁰ *Ibid.*, 250.

⁴¹ *Ibid.*, 250. Y en *On the Intentionality of Consciousness*, III, IV. Pone en evidencia que la temporalidad de los actos de conciencia y la correspondencia que existe entre tales actos (tomados como hechos temporales) y los nóemas son precisamente estructuras invariables universales de la conciencia. A base de lo cual propugna una concepción de la conciencia según la cual ésta es de índole correlativa.

⁴² *Ibid.*, 265.

⁴³ *Ibid.*, 267.

percepción⁴⁴. Se interpreta el percepto en su totalidad (de índole homogénea), como unidad compleja de significado. “Lo que se da directamente en la experiencia sensible se coloca en el seno de un horizonte de carácter más o menos indeterminado, o se halla rodeado por éste último. Se trata de lo que Husserl llamara horizonte interno”⁴⁵.

Lo que se describe desde el punto de vista noemático, como interdependencia y modificación recíproca de los constitutivos del nóema perceptivo, hace su aparición desde el punto de vista noético, como lo que apunta a percepciones ulteriores, que complementan la experiencia perceptiva de la cosa percibida, más allá de lo que nos comunica la percepción del momento presente.

La relación que existe entre la percepción particular y las anticipaciones es de naturaleza más íntima que la mera simultaneidad, pues el hecho de que anticipaciones ulteriores impregnen una percepción, resulta ser el equivalente noético de una estructura noemática. No sólo las anticipaciones de percepciones ulteriores se refieren a la misma cosa, que la percepción actual, sino, que además y principalmente, lo que se anticipa son percepciones mediante las cuales se darán “aspectos, propiedades, atribuciones, etcétera, que co-determinan el significado perceptivo de la percepción del momento presente”⁴⁶.

Toda percepción puede ser sometida a un proceso de explicitación, mediante el cual el significado perceptivo no se modifica materialmente, lo único que se hace es desplegarlo. Este proceso de clarificación y dilucidación es aplicable a cualquier significado perceptivo y también a cualquier significado en general.

La apariencia perceptiva (ante el sujeto) suscita un interés en el objeto que aparece, y los constitutivos del horizonte interno de la percepción dada (especialmente los de carácter indeterminado), que desempeñan una función de estímulos, buscan cumplimiento mediante la experiencia sensible directa, de lo que en la percepción del momento presente sólo se da implícitamente y por anticipación.

Así como la conformidad, armonía y continuidad apropiada entre las apariencias perceptivas son las condiciones necesarias (trascendentales) de la posibilidad de la experiencia de una cosa material como idéntica, la confirmación recíproca de sus percepciones particulares, es la condición trascendental suficiente de la existencia de la misma. De modo que la

⁴⁴ *Ibid*, 364. As usually understood, the term meaning is related to verbal or, more generally, symbolic expressions. However, the term can be so generalized as to become synonymous with the term “sense” or noema. If it is thus generalized, the term meaning denotes an object or state of affair of any kind, as that object or state of affair is meant and intended through a certain act of consciousness, perceptual or other, as the object or state of affair presents itself to, and stands before, the experiencing subject’s mind. Meaning in the narrower and proper sense, equivalent to signification, prove to form a special class of noemata or meaning in the wider sense.

⁴⁵ *Ibid*, 277. Al estudiar el proceso perceptivo desde el punto de vista dinámico, se puso de manifiesto que una condición a priori de la posibilidad de una cosa material (con respecto a la unidad e identidad de ésta) es la coherencia, la concordancia y el acuerdo entre las diversas apariencias perceptivas. Ahora se ve que el horizonte interno es el origen fenomenológico de dicha condición. Cfr. EU, 28.

⁴⁶ A. Gurwitsch, *op. cit.*, 331.

existencia de una cosa material depende de las percepciones mediante las cuales se presenta y del proceso de cumplimiento de sus anticipaciones, que se organizan y se integran en la unidad del proceso perceptivo mediante una “síntesis de identificación”, es decir, en “la unidad de la conciencia, que es conciencia de una unidad”⁴⁷.

En el estudio fenomenológico de la percepción, de A. Gurwitsch, los puntos de vista estático y dinámico se complementan mutuamente, pues, por un lado, tenemos el hecho de que la percepción particular se refiere esencial e intrínsecamente al proceso del que forma parte, en virtud del papel que juega el horizonte interno, y, por el otro, estamos ante el hecho de que lo que se despliega durante dicho proceso, es aquello que se da en la percepción particular de modo implícito y en estado naciente.

1.4 La percepción como presentación (*Gegenwärtigung*)

Hay una tendencia a confundir la representación, como acto, con el contenido de lo representado, que depende del modo de comprender estas dos expresiones. Un intento de esclarecer este equívoco⁴⁸ se encuentra en *Ideas I*, §99ss., donde Husserl plantea una distinción entre la presentación (*Gegenwärtigung*) y la presentificación (*Vergegenwärtigung*), como caracteres o modos de ser del género representación (*Vorstellung*). Así la percepción es un acto de presentación en la que el objeto es dado “en carne y hueso”, como puro presente; en cambio, el recuerdo y la fantasía son actos de presentificación, que consisten en ser modificaciones simples de la percepción y refieren al objeto en sí mismo aunque éste no se dé en su misma presencia (“en carne y hueso”). Aquí Husserl considera que, junto a estas representaciones o modificaciones simples de la percepción -como el recuerdo, la expectativa, las fantasías etcétera, en la que lo representado puede ser en cada uno de estos tipos, y todo ello a su vez en distintos grados (como el recuerdo de recuerdo, la imagen de imagen, etcétera)- están las presentificaciones de tipo complejo, que son las representaciones en las que el objeto es presentado por intermedio de una imagen o por intermedio de un signo, como el caso, por ejemplo, que da Husserl, cuando dice que un nombre le recuerda su visita al Museo de Dresden, en la que va recorriendo una de las salas de cuadros y se detiene frente a un cuadro de Tenier, que a su vez representa una sala de cuadros⁴⁹.

Husserl analiza la estructura de la representación en vista de la distinción de la concepción que pre-yace a esto de la representación conceptual (en donde el objeto existe, como lo pensado sin recurrir a la existencia o no del mismo, por ejemplo, el cuadrado redondo) y la

⁴⁷ *Ibid*, 339.

⁴⁸ Fink, E., *De la phénoménologie*, trad. francesa Didier Franck, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, §1, 15-16: hace referencia al equívoco entre representación e imagen, cuya elucidación deviene el tema de su análisis fenomenológico.

⁴⁹ Hua III/I, 211.

representación intuitiva (en la cual el objeto está efectivamente presente ante nosotros y se pregunta, cómo el objeto de la representación se relaciona con su contenido o sentido)⁵⁰.

El acto conceptual o categorial de sentido está fundado, para Husserl, en el acto intuitivo de representación. Así, el primado de la percepción sensible se ve explicitado⁵¹ allí donde Husserl pone de relieve la dependencia del orden lógico respecto de aquella, y la dependencia del juicio predicativo respecto del ámbito de lo pre-predicativo.

En el acto de percepción sensible el objeto nos es dado, en un primer nivel, en la presentación o autodación originaria; en cambio, el objeto nos es dado en otro nivel en la representación o presentificación, como imagen, fantasma o signo. Husserl explicita esta diferencia entre presentación (*Gegenwärtigung*) y presentificación (*Vergegenwärtigung*), mediante la caracterización de lo que los constituye como tales, con la ayuda del concepto de modificación.

1.5 La modalización como forma de modificación

El origen de la modalización expuesto detalladamente en *Experiencia y Juicio*⁵² “está en el ‘impedimento’ (*Hemmung*) del interés o ‘tendencia’ (*Streben*) inmanente de la percepción”⁵³, ya en el ámbito de lo pre-predicativo⁵⁴. Es decir, estas tendencias, junto a las intenciones vacías protencionales, buscan su realización en un proceso continuo de motivación actualizadora (espera) y cumplimiento constante de expectativas. Cuando el interés propio de una intuición es desplazado temáticamente por otro, se produce una obstrucción o impedimento en el desarrollo de su completo cumplimiento. Esta situación y otros modos de obstrucción pueden dar lugar a los casos de las diferentes modalizaciones, como modificaciones.

En Husserl, la modalización, como forma de modificación, consiste en ser una modificación del modo de creencia correspondiente al darse del ser en el sentido de la realidad (existencia), y el modo originario a partir del cual se van a dar las modificaciones del mismo, es el de la certeza, que corresponde al darse del ser en “carne y hueso” o “en persona”. En este sentido, el ser posible, que es un modo de darse (modificado del real) referido al futuro en el que una intención vacía (como la protención) puede alcanzar o no el cumplimiento (*Erfüllung*) de lo esperado, le corresponde el modo de la creencia (modificado) conjetural.

⁵⁰ Ya en Kant, *KrV*, la representación se toma como un término genérico tanto para la intuición como para el concepto, el juicio o representación de representación y la idea, cuyas diferencias se planteaban en relación al contenido de la representación.

⁵¹ Hua XVII, 124, 145.

⁵² EU, 93ss.; Hua XI, 25-51.

⁵³ Aguirre, A., *art. cit.*, n.33.

⁵⁴ EU, 2da. Parte, Cap. III, se ocupa de las modificaciones y modalizaciones del juicio, en la esfera predicativa.

1.6 Negación, duda, posibilidades problemáticas y posibilidades abiertas

En el caso normal de la percepción se realiza un proceso (presentación, retención y protención originaria) de autoconfirmación continua que se prolonga en el cumplimiento (*Erfüllung*) constante de las expectativas. Cuando se interrumpe el proceso perceptivo, ya sea porque el objeto desaparece del campo perceptivo o es ocultado, porque otro se interpone, se puede mantener un interés más o menos insatisfecho. Pero hay otros modos en que la obstrucción persiste y entonces se presenta una decepción (surge la conciencia de lo otro, que decepciona la expectativa) “no rojo, sino verde” y surge así un conflicto. La transformación noemática irradia hacia atrás en forma de un anulamiento retroactivo hacia la esfera de la retención y modifica su aporte de sentido, que procede de las fases perceptivas anteriores. Correlativamente, en la orientación noética se forma una segunda aprehensión, que se encuentra por encima de la anterior y entra con ella en conflicto. Este es el fenómeno originario de la negación, de la nulidad o del anulamiento del “de otro modo” y que presupone la constitución normal originaria del objeto, pues algo tiene que existir para poder ser negado o modificado originariamente. La negación es una modificación de la conciencia, que se anuncia como tal y consiste en la cancelación parcial sobre el terreno de una certeza de creencia. La negación, dice Husserl aquí, no sólo es cosa del juicio predicativo, sino que en su forma primaria, se presenta ya en la esfera de la experiencia receptiva. La diferencia en el conflicto entre las dos creencias (la anterior y ahora su negación) consiste en que para la conciencia, se conserva la aprehensión anterior pero sólo con el carácter de anulada⁵⁵.

La conciencia de duda es un modo transitorio hacia la anulación negadora pero también puede ser un estado permanente (maniqui- hombre)⁵⁶ donde uno y el mismo complejo de datos sensoriales constituyen la base común de dos aprehensiones superpuestas una sobre otra. Pero ninguna de las dos es anulada, se hallan en conflicto recíproco. El modo de creencia del ser se torna cuestionable, dudoso, conflictivo. Así como en la negación, el conflicto aquí es esencialmente retroactivo hacia las fases ya transcurridas.

En el recuerdo puede decirse lo mismo. En virtud de la retroradiación hacia la retención y, por lo tanto, hacia la reminiscencia explicativa, también en ella se realiza una modalización. Mientras el recuerdo normal por ser reproducción de una percepción normal hace consciente algo, que en verdad existe, y lo reproducido es en el modo de la validez de la certeza, sin embargo otro recuerdo es capaz de escindirse de aquella retroradiación, y puede ofrecer el modo cambiado de validez por el de lo “cuestionable” (si ha sido, como

⁵⁵ La eliminación en la conciencia de imagen, de la percepción de experiencia, para dar lugar a la percepción de fantasía, en unidad de conflicto, no debe confundirse con la negación activa que vemos aquí.

⁵⁶ EU §21, b).

hombre o como maniquí). Como en la negación, en lo dudoso se encuentra algo que obstruye el curso del cumplimiento de la tendencia del interés perceptivo o reminiscente.

El acto perceptivo (y/o el rememorativo) con su certeza de creencia, se modaliza en los actos correspondientes de suposición de creencias (*Glaubensanmutungen*). En el conflicto de las inclinaciones de creencias o entre suposiciones de ser tiene origen el concepto de posibilidad (fenómeno que, como la negación, ya aparece en la esfera pre-predicativa). Las posibilidades problemáticas son las que se hallan en el conflicto surgido de la duda. A estas posibilidades podemos referir también la probabilidad.

De las posibilidades problemáticas se destaca la posibilidad abierta, que se funda en la estructura del proceso perceptivo y que se desarrolla sin obstrucción. El pre-señalamiento dado por las partes no vistas es un pre-señalamiento general indeterminado o pre-mención (*Vormeinung*) de la percepción con su modo de conciencia, que es lo indeterminado (*Unbestimmtheit*), es decir, se pueden variar libremente los colores, pero siempre se tratará de colores y no de otra cosa.

La conciencia modalizadora tiene por ambos lados un origen fundamentalmente diverso. En la posibilidad problemática existen inclinaciones de dos creencias en conflicto motivadas por una misma situación perceptiva. En la posibilidad abierta dentro del marco determinado de la generalidad, están abiertas de la misma manera todas las posibles particularizaciones.

A la esencia de la duda pertenece la posibilidad de la solución en virtud de una toma de decisión activa por parte del yo, con respecto a la conciencia de indecisión generada por la duda. La decisión implica una negación activa de uno de los miembros del conflicto. Por cuanto, al hablar de decisión en sentido propio, lo que implica una toma de posición espontánea del yo, se está más allá del ámbito de la receptividad. Sin embargo, todos estos casos de modificación en el ámbito pre-predicativo “como algo que obstruye el desarrollo del interés perceptivo originario”, constituyen el origen y el motivo de la formación de las modificaciones y modalidades del juicio predicativo. Con lo cual se revela también que “la más simple certeza de creencia es la forma primaria”, y que todas las demás formas (negación, posibilidad, duda), se producen como modalizaciones de ella⁵⁷.

⁵⁷ EU §21. Cabe señalar aquí que, además, Husserl se ocupa del objeto como modificación de sí mismo, en EU, del *alter ego* como modificación de mí mismo, en Hua I, Vta MC, y del mundo extraño como modificación del mundo familiar, en Hua XV, 430.

2. La presentificación (*Vergegenwärtigung*)

2.1 Estructura fundamental de la presentificación como modificación (*Modifikation*), y la retención como primera modificación pasiva de la impresión originaria (*Urimpression*) en la percepción

Con el término modificación (*Modifikation, Wandlung, Abwandlung*) se alude, en Husserl, a un fenómeno universal de conciencia y a un modo de ser de fundamental importancia⁵⁸, dado que, en cada uno de los diferentes ámbitos del conocimiento tiene lugar una representación con el carácter de una modificación de algo dado originariamente y de su correspondiente modo de ser (creencia de certeza, duda, posibilidad, etcétera). Husserl nos habla en principio de las modificaciones⁵⁹, cuando nos dice que la reflexión es la primera gran modificación de la percepción, y, que toda clase de reflexión es una modificación de la conciencia. Pero la reflexión es una modificación muy especial, ya que la reflexión, es un acto y todo acto de la conciencia sufre a su vez el proceso modificador de la retención.

Con esto queremos decir, que ya en el ámbito de la pura pasividad o del pre-darse pasivo anterior a toda actividad del yo, se da la retención como la primera pasiva modificación de la impresión originaria (*Urimpression*) sin la intervención del yo. La intención retencional es en esencia una modificación constante del ahora presente, en el ahora presente pasado, y éste, en el ahora presente pasado pasado, y así sucesivamente, produciendo un continuo temporal infinito hacia el pasado (ley de la modificación retencional). En el continuo de la retención, impresión y protención, la retención será modificada en retención de retención, y el proceso mismo de la percepción, en el recuerdo o en la imaginación. A su vez, todo tipo de vivencia (sea ésta originaria o una modificación), podrá ser modificada en la reflexión (o modo de aprehensión de toda experiencia inmanente) sobre la misma.

De todos modos, la percepción es la base a la que remiten todas las otras modificaciones, ya sean simples (el recuerdo o la imaginación) o complejas (la conciencia de imagen o de signo). En cada uno de estos casos, la modificación no se limita al carácter noético o noemático en las correspondientes presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*) (simples o complejas) de la percepción, como presentación (*Gegenwärtigung*), sino que la modificación aparece también con el carácter de modalización⁶⁰, donde el modo de ser de la certeza puede modificarse en el modo de ser de la posibilidad, de la duda, de la probabilidad, etcétera⁶¹. Además, cabe señalar, que así como el objeto intencional, uno e idéntico vivido

⁵⁸ Cfr. A. Aguirre, "Posibilidad lógica y posibilidad práctica", en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, N°15-16, 1985, 28.

⁵⁹ Hua III/I, 62, 67, 79, 83, y sistemáticamente 145;147-148.

⁶⁰ En este trabajo, explicitado especialmente en: Primera parte, 1.5.

⁶¹ Hua III/I, 214 como también se encuentra claramente abordado en, 82 ss. de EU, y en Hua XI, 25-51.

en el “como de sus determinaciones”⁶² permanece en constante modificación, lo mismo ocurre con el *alter ego*, que se presenta⁶³ como una modificación del *ego* mismo y con el mundo extraño⁶⁴, que se presenta como una modificación del mundo familiar. En *Experiencia y juicio*, segunda parte, capítulo III, también se plantea Husserl las modificaciones del juicio y sus modalizaciones correspondientes.

2.2 Retención (*Retention*) y protención (*Protention*)

A partir de *Las lecciones sobre el tiempo*⁶⁵ en la consideración de la percepción, como un proceso continuo, es posible distinguir la protoimpresión (*Urimpression*), como la fase preeminente de presentación originaria, que instaura permanentemente un nuevo punto temporal, un puro ahora presente, que constantemente se transforma en un ahora presente pasado permaneciendo en la retención, de un modo no intuitivo hasta hundirse finalmente en un pasado indiferenciado. En la percepción, acto originariamente constituyente y autodador del objeto, la impresión originaria (*Urimpression*) es el principio absoluto de toda producción constante y tiene lugar por una génesis espontánea⁶⁶. La impresión originaria no es producida, sólo el comienzo de ésta es sin retención, pero ya en el continuo hay en cada impresión, retención y protención.

Retención y protención implícitos en el curso mismo de la percepción, no son propiamente presentaciones ni representaciones, sino que son denominados despresentaciones (*Entgegenwärtigung*) o momentos dependientes en todo acto intencional cumplido en el presente (percepción, recuerdo o imaginación). La esencia de toda despresentación⁶⁷ es, en general, el “ser conciencia de horizonte”. Retención y protención constituyen así los horizontes temporales vacíos de toda vivencia en el presente. El presente de la percepción y de toda vivencia no es un ahora puntual, sino, que se temporaliza o produce (*zeitigt sich*) en una multiplicidad de fases impresionales de modo, que los mismos actos se modifican retencionalmente y tienen a su vez un horizonte protencional del advenir, por la dependencia y la reciprocidad que tienen con el presente. Retención y protención se ponen en evidencia como una “retrospección” (*Rückgriff*) y una “anticipación” (*Vorgriff*), al alcanzar su cumplimiento intuitivo en la rememoración (*Wiedererinnerung*) y en la espera (*Erwartung*) respectivamente con el sentido determinado del ser “como si”. Por cuanto, la distinción entre

⁶² A. Aguirre, *art. cit.*, 28

⁶³ Hua I, Vta de las MC, 92.

⁶⁴ Hua XV, 433.

⁶⁵ Hua X.

⁶⁶ Hua X, Beilage I, 450.

⁶⁷ Fink, E.: *De la phénoménologie*, 40. Las despresentaciones son intencionalidades no dadoras de sentido, que constituyen así, las “condiciones de posibilidad” de toda objetividad: “son los horizontes del tiempo a partir de lo cual cada cosa como un objeto en tanto identidad perdurante puede presentarse en el flujo de las fases del curso del tiempo”.

despresentación y representación radica en la esencia del sentido intencional mismo⁶⁸ y su particular correlato.

2.3 Rememoración y espera

Husserl señala entre los modos fundamentales⁶⁹ de presentificaciones, la presentificación del pasado (*Vergangenheits-vergegenwärtigung*), como rememoración o recuerdo retrospectivo, y la presentificación del futuro (*Zukunftsvergegenwärtigung*), como espera o pre-recuerdo. La rememoración y la espera están en relación estrecha con el término reproducción. Así, como la rememoración es la conciencia del ser sido percibido, el pre-recuerdo es la conciencia de lo que va a ser percibido, es decir, en la espera secundaria es presentificada una percepción futura.

La rememoración es una vivencia en la cual el ego presente accede a su propio pasado, él “repite” reproduce la vivencia de su propia experiencia anterior. El proceso de la rememoración reproduce el proceso perceptivo en todas sus fases y grados, lo presentifica en el modo del símil, por eso tiene el carácter de una re-presentación (o percepción de nuevo). El recuerdo, como rememoración se caracteriza por ser repetición de una constitución ya realizada, y que permanece oscura en el horizonte del pasado retencional (de ahí reconstitutiva)⁷⁰. Mientras la percepción se edifica en la sensación, la reproducción lo hace en el fantasma. El objeto en la rememoración, que se da posicionado en algún lugar del horizonte intencional del sujeto, está ya determinado, por eso distingue Husserl entre el carácter indeterminado y abierto de la protención en una percepción y la protención en una rememoración, en donde, está dirigida hacia delante, como hacia un futuro ya puesto⁷¹.

Con respecto al fenómeno de la espera, Husserl nos dice⁷², que en la estructura del presente viviente, la espera puede establecer su propia huella (*Einzeichnungen*) llenando o desatando el advenimiento de un fenómeno ulterior. Con la espera accedemos a las raíces genéticamente más originarias de la modalización. Con el horizonte de espera es inmediatamente copresente aquí un horizonte de futuro. Hay una modificación prefigurada, pero según el mismo estilo de modificación que se da en el curso continuo del presente. La presentificación de la espera es caracterizada como una representación de segundo grado o copia (*Nachbildung*) de la representación originaria del pasado. Es decir, esto que es anticipado, lo es conforme a esto, que ha sido su imagen original o modelo (*Vorbild*), de esto

⁶⁸ Fink, E., *De la phénoménologie*, 38.

⁶⁹ Seong-Ha, Hong, *Phänomenologie der Erinnerung*, Germany, Königshausen & Neumann, 1993, 140.

⁷⁰ Hua VI, Beilage III, 377: se pone de manifiesto como reactivación de la formación originaria del sentido, en su doble sentido, de reactivación del acto de efectuación y de la evidencia producida correspondiente.

⁷¹ Hua X, 411.

⁷² Hua XI, 185.

que existe en el ser efectivo. Cada pasado en el continuo y de manera unificado, que ha devenido vacío, se proyecta en el futuro, como espera en la continuidad de la experiencia. En el presente viviente, el futuro es esperado en virtud de su semejanza con el pasado, que ha tenido lugar, como ya en el caso originario de la protención (pre-recuerdo) constante. Esta espera asociativa presupone manifiestamente la asociación, como la relación que despierta y retro-activa del recuerdo, que desde el presente se dirige al pasado. Correlativamente, en virtud de lo que adviene en circunstancias análogas a las anteriores es posible inferir “inductivamente” de manera perfectamente evidente esto, que viene al presente y le es semejante. A la evidencia de la motivación de esto, que viene, como cualquier cosa, que es anticipada en la espera pertenece el origen de la modalización. Pues la motivación de la espera es lo que Husserl llama⁷³ la posibilidad abierta, que se produce llevando a otra cosa o la causalidad motivacional de la espera, cuya función es la formación de configuraciones futuras. La autodación de lo esperado es caracterizado por la falta aún de corporeidad, mientras lo percibido es existente corporalmente presente. Las fuerzas típicas y la legalidad de la espera, son enteramente dependientes de la fuerza típica y la legalidad de la asociación reproductiva, mediatizadas por la fuerza típica y legalidad misma de la asociación originaria en la esfera del presente fluyente de manera viviente.

La distinción esencial entre la rememoración y la espera, yace ante todo en el modo de cumplimiento. La espera se cumple en una intuición conforme a la percepción por la vivencia actual de la impresión, el recuerdo en la conexión intuitiva de la reproducción. Mientras la intención rememorante se cumple en el sentido del cumplimiento de nuevo, la intención prevista de la espera, lo es por la síntesis de lo meramente intencionado con el objeto correspondiente cumplido. La espera posee también una posibilidad de desengaño, que en el cumplimiento parcial ocurre. Cuando preface ante nosotros una esfera roja y nuestra intención anticipante de espera es decepcionada, al ver que el lado no visto de la esfera es verde y no rojo⁷⁴.

2.4 Fantasía

La imaginación se funda en la percepción, pero la imagen se constituye por una actitud específica de la conciencia. La conciencia confiere significación de imagen a un objeto, que no está presente y que sin ella aparecería de forma puramente perceptiva. El objeto de la representación, de la intención es y significa el objeto representado, es decir, el objeto intencional (poco importa, que sea inmanente o trascendente, imaginado o absurdo), en cuanto tal es el correlato de los actos. En este sentido, la imaginación comparte con la

⁷³ Hua XI, 184-185.

⁷⁴ Seong-Ha, Hong, *Phänomenologie der Erinnerung*, Germany, Königshausen & Neumann, 1993, 141-143; EU §21, a).

rememoración, el dar la significación de imágenes mentales a los objetos intencionales correlatos de sus actos, pues, tanto lo imaginado, como lo recordado, son modificaciones de la impresión denominados fantasmas o imágenes⁷⁵.

En Husserl, toda aprehensión de un objeto sensible como imagen, es ya una conciencia imaginativa, y el proceso de base que interviene necesariamente en toda forma de conciencia imaginativa, es la presentificación (*Vergegenwärtigung*)⁷⁶. Esta presentificación puede ser posicional o neutra, según que se mantenga o no el modo de creencia originario. Cuando es neutra, interviene una segunda modificación imaginativa (*eingebildeter*) y se trata de la neutralización estética. Por lo que un camino posible para aclarar la estructura fenomenológica de la imaginación, consiste en elucidar lo común a toda especie de imaginación, es decir, el de ser intuición, presentificación y neutralización⁷⁷.

La imaginación tiene así una doble función, una en general, que es producir imágenes mentales (como intuición), y la otra, que es remitir a partir de un objeto-imagen a otra realidad sujeto-imagen, que en algunos casos es presentificación *cuasi posicional*, y en otros, es no posicional o neutralizada, como en la reproducción completamente libre de la pura fantasía (presentificación neutra).

Según Husserl, al mismo tiempo que se propone fijar⁷⁸ un género particular de representación de imagen (*Bildvorstellung*), en tanto, que representación de imaginación (*Bildlichkeitsvorstellung*), considera preciso ampliar más esta esfera, pues “en la esfera de la imaginación, no sólo tenemos las representaciones de imágenes internas 'representaciones de fantasía', representaciones por imágenes del espíritu, sino también las representaciones por imagen en el sentido corriente de la palabra, es decir, las representaciones en las cuales un objeto percibido es determinado y cualificado como imagen, por evocar (*vorstellig zu machen*) a otro semejante, como el de una imagen física, que evoca (*vorstellig macht*) el original”⁷⁹. En la fantasía el objeto no aparece, como presente, sino que aparece en imagen presentificado en el modo del cuasi presente (*imaginatio*). La representación de fantasía parece presuponer así un nuevo carácter (doble) de la aprehensión, como un poner en imagen (*Verbildlichung*)⁸⁰, que se diferencia de la presentación de la percepción, y que

⁷⁵ Hua III/I, 227, Hua XXIII, 265. La *hyle* de la imagen se designa con el nombre de fantasma y es “por esencia la imagen del dato correspondiente”.

⁷⁶ M. M. Saraiva, *op. cit.*, 163; para Sartre hay dos teorías, una la comprendida como presentificación que es desarrollada en Hua X, y la otra es la que se explica por la teoría de la síntesis activa. En ambos casos se trata de una conciencia espontánea a diferencia de la intuición sensible donde se descarta actividad salvo en la receptividad. En Hua I, la ficción es producto de una síntesis activa mientras toda percepción es a partir de una síntesis pasiva. Por cuanto la distinción entre ficción y percepción radica en la estructura de la síntesis intencional.

⁷⁷ M. M. Saraiva, *op. cit.*, Introducción, 23.

⁷⁸ Hua XXIII, 1.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Hua XXIII, n 1, 16. Husserl precisa “queremos ensayar en lo posible el punto de vista de la imaginación y la opinión según la cual la representación de fantasía se deja interpretar como representación de lo imaginado.

puede ser distinguida (en cuanto a su remitir de un objeto a otro) de la función del recuerdo, como reconocimiento⁸¹, tratado explícitamente, según E. Casey, en la Segunda Parte, D, b). Husserl considera, que si bien es más complejo el caso de la representación por imagen física, que el de la representación de fantasía, hay sin embargo, en ambos casos, un objeto-imagen que representa a un sujeto-imagen, y al “evocarse dos objetos se deben poder distinguir fenomenológicamente en la unidad de la representación de la imagen, dos direcciones o componentes de la aprehensión”⁸². En este sentido la representación de fantasía presenta dos aprehensiones, que se construyen una sobre otra, a saber, la de la imagen de fantasía que aparece (objeto-imagen) y la del objeto figurado (sujeto-imagen) o evocado, como se puede ver en el ejemplo que da Husserl “yo me represento el castillo de Berlín, es decir, yo lo evoco en mí mismo en esta imagen, la imagen flota delante de mi espíritu pero yo no veo la imagen. Una segunda aprehensión es fundada en la aprehensión de la imagen y le imprime una nueva característica, que le confiere una nueva relación objetual. La imagen no es ella misma el castillo, ella remite al castillo, la imagen presentifica, me muestra el castillo por semejanza y lo que intenciono no es sólo aquello a lo que me dirijo en el presente, el objeto-imagen por él mismo, sino, a lo que por él me es representado de modo analogizado”⁸³.

El doble correlato objetivo, el objeto-imagen y el sujeto-imagen, que responde a una doble aprehensión de la vivencia intencional en la representación de fantasía, pone de manifiesto el carácter mediatizador del representar de la fantasía, que se diferencia de la presentación de la percepción. La mediatización no instaura una separación abrupta entre dos aprehensiones, sino, una duplicidad de la misma aprehensión, que hace más compleja la representación de imagen, que la presentación de percepción. Esta doble objetividad tiene lugar también en la duplicidad de la aprehensión en sentido estricto de la representación por imagen física. Por ejemplo, dice Husserl, “una fotografía en la que se presenta un niño, el niño en miniatura, que aparece en una coloración gris-violeta desagradable, no es naturalmente el niño mismo presente, sino, una imagen fotográfica. Si hablamos de la imagen y referimos, que se parece o no en tales o cuales aspectos, no estamos viendo naturalmente la imagen física. La fotografía como cosa, es un objeto real (*wirkliches Objekt*) intencionado, como tal en la percepción”⁸⁴. La imagen física suscita la imagen 'de espíritu', el

⁸¹ En el recuerdo como reconocimiento la referencia a un otro (no presente) está junto a y es parte del contenido dado en el presente (lo presente y lo no-presente están asociados de tal modo que la diferencia entre ambos es constitutiva de su mutua relación), solo que aquí, las dos direcciones se asocian y se fusionan en lugar de mantenerse separadas.

⁸² Hua XXIII, 21.

⁸³ Hua XXIII, 24.

⁸⁴ Hua XXIII, 19. Pero podemos distinguir así en la imagen física, la imagen representante, el objeto-imagen que aparece y que tiene la función figurante (*abbildende*) por la cual el sujeto-imagen es lo figurado, es decir, tenemos tres objetos, 1) la imagen física, 2) el objeto figurante, representante (*repäsentierende*) objeto-imagen (*Bildobjekt*), y 3) el objeto figurado, representado (*repäsentierte*), sujeto-imagen (*Bildsujet*).

objeto-imagen, que vemos en la conciencia imaginante y que reenvía hacia otro objeto, el sujeto-imagen que está en él mismo ausente. En este caso, como en la representación de fantasía, es más cuestión de duplicación de la aprehensión, que de dos aprehensiones diferentes una de la otra.

La intención imaginativa en la representación de fantasía y en la representación por imagen física, concuerda en que el interés apunta al sujeto-imagen a través del objeto-imagen mismo. En cambio, en la representación estética, el interés apunta al objeto-imagen en el cual se da la presentificación del objeto. Husserl confronta al mismo tiempo, la imagen estética a la imagen física y a la imagen simbólica. La representación de la imagen con la representación simbólica⁸⁵ tienen en común, que no son representaciones simples, pero se distinguen en que en la primera el desplazamiento es a través de la imagen misma (*durch < sich > selbst hindurch*) (*auf des Bild hingewiesen*), y en la segunda la remisión es proyectada fuera del símbolo (*von dem Symbol hinweggewiesen*).

En la fantasía, el objeto-imagen no existe ni fuera ni dentro de la conciencia, los contenidos de sensación son los contenidos de la imagen física espacial y son también, los contenidos del objeto-imagen como ficción. Los mismos contenidos son interpretados ya como yeso (imagen física espacial) ya como forma humana blanca (objeto-imagen). La aprehensión del objeto-imagen recubre la aprehensión de la cosa percibida. La cualificación del carácter de la realidad presente (*gegenwärtigen Wirklichkeit*) y de la irrealidad (*Unwirklichkeit*) no resuelve la oposición latente, sino, más bien, pone en escena el verdadero conflicto entre la cosa percibida y el objeto-imagen. El conflicto entre la presentación propia de la percepción real del yeso (imagen física espacial) y la presentación impropia de Napoleón (sujeto-imagen) en la figura humana (objeto-imagen), una nada (*einem Nichtingen*) de la percepción irreal del objeto-imagen con el carácter de un no ahora en el ahora (*Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt*).

En un caso, a) el conflicto es entre la imagen, como cosa-imagen (*Bildding*), el ahora de la percepción (*Jetzt-Wahrnehmung*) y el objeto-imagen que la recubre (yeso y figura humana), y en el otro, b) el conflicto es entre el objeto-imagen y el sujeto-imagen, que se entrelazan (*verschlingenden*), “la conciencia del ‘ser otro’ (*das Bewusstsein des ‘Andersseins’*) del objeto visto”⁸⁶ (en la representación de fantasía donde la imagen física - objeto imagen – figura humana- evoca un original sujeto-imagen –Napoleón-). En la imaginación libre hay una indiferencia completa con respecto al campo fenomenológico, tanto de la realidad (percepción real) como también de la irrealidad (ficción), pues la indiferencia imaginativa implica un completo desinterés posicional (neutralidad).

⁸⁵ Laurent Van Eynde, “Husserl et le rôle de l’imagination”, *Recherches husserliennes*, Belgique, Facultés universitaires Saint-Louis, 1999, Vol.11, 111. Husserl opone la duplicidad de la aprehensión en la representación de la imagen, a la aprehensión perceptual y a la aprehensión simbólica.

⁸⁶ Hua XXIII, 51.

2.5 Presentificaciones complejas: la conciencia de imagen o retrato la conciencia de signo

Las fantasías perceptivas referidas por Husserl a la conciencia de imagen o de signo, constituyen las llamadas presentificaciones complejas, es decir, son dos casos de presentificaciones en los que tampoco se da el objeto en sí mismo, sino en un elemento mediador en el cual se representa algo, que no aparece en sí mismo. La conciencia de imagen⁸⁷ o retrato implica la percepción de un objeto-imagen retratante, es decir, como representante de algo retratado, que no es percibido y que de ese modo es representado indirectamente. Ahora bien, para que el objeto percibido aparezca como una imagen, debe ser (neutralizado) cuasi posicionado. La conciencia de imagen es una cuasi posicionalidad aplicada a la percepción o presentación, que le sirve de base. No se percibe la estatua, como una figura de piedra, sino, como imagen de una persona, no se está dirigido a la imagen como a un objeto de percepción, sino a la realidad imaginada o retratada en él. Esto mismo pasa en una pieza de teatro, que es una ficción puramente perceptiva, donde todo lo que ocurre tiene el carácter de 'como si', tanto los hombres actores, muebles, ambiente etcétera, "representan", "todo ello sirve para trasladarnos a la ilusión artística"⁸⁸. En este ejemplo, se dan dos objetos perceptibles (uno real y otro ilusorio) así como también dos aprehensiones perceptivas (una real y una ilusoria), que están continuamente en unidad de conflicto. La percepción ilusoria modifica en el modo de la eliminación su tesis de experiencia originaria. En la representación teatral todo lo "visto" tiene el carácter real correspondiente pero eliminado, en esta eliminación no se lleva a cabo una negación activa, como en la conciencia de la realidad de la experiencia en la que nos son dados los hombres actores y las cosas presentadas, como realidades. En esto no se trata, para Husserl, de alternar entre realidad y apariencia, sino simplemente lo que ocurre es que lo real funciona constantemente como oculto, sólo como no intuitivo. Pues, desde el comienzo nos disponemos en el ámbito de la intuición de fantasía y preferimos sólo un miembro del conflicto. De este modo, percibimos activamente, juzgamos, tememos, amamos, odiamos, etcétera, pero todo esto en la fantasía, en el modo del 'como si'. En este mundo de la imagen las personas y las cosas de la ficción se encuentran posicionadas, pero no con el carácter de la posición real, sino, que se trata de una posición fantaseada. Así, el arte nos ofrece una multiplicidad de ficciones perceptivas, y, por cierto, también de ficciones de

⁸⁷ A la cual estaba en un principio referido el recuerdo en Hua XVIII (I. L.). En Hua XXIII, el curso sobre fantasía y conciencia de imagen constituye la 3ra parte de las lecciones consagradas a los elementos principales de la fenomenología y de la teoría del conocimiento. En el 4to capítulo de Fantasía y conciencia de imagen: diferencia entre representación de imagen común y representación de fantasía (43-54).

⁸⁸ Hua XXIII, N° 18, 509.

reproducción puramente ficticias. En este sentido sólo el artista creativo tiene libertad⁸⁹ y la practica en unión con el ideal estético en su creación, pero para los espectadores de las fantasías producidas por aquél resultan ser impuestas análogamente, como las cosas en la realidad (de ahí el carácter de intuición). Lo mismo pasa con el arte narrativo, las fantasías resultan ser impuestas en las palabras habladas o escritas.

En estos casos de fantasía perceptiva hay una percepción real del objeto-imagen (actor), que remite a una percepción de fantasía (ilusión) o sujeto-imagen (Enrique IV), que elimina a aquella, no de forma activa, sino, que pasivamente es apresentada, como no intuida. Es decir, se da una suerte de doble situación, tanto perceptiva como aprehensiva (experiencia real - experiencia ilusoria) en unidad de conflicto, en donde se implica la eliminación de la percepción de base y predomina sólo la vivencia de la percepción de fantasía. Lo mismo pasa en el caso de la copia, donde es eliminada la percepción de la figura de cera y se vivencia en ella sólo la figura de Napoleón. En este sentido consideramos, que no hay diferencia entre la conciencia de copia y la conciencia de imagen.

La diferencia, que se plantea entre el reino de la experiencia y el reino de la fantasía está dada, según Husserl, en que lo desconocido es considerado empíricamente determinable en la experiencia, mientras que en el mundo de la fantasía todo es considerado indeterminado y no determinable de antemano, como el ejemplo que da Husserl, en el caso, que se quiera precisar, 'qué comerá el centauro en la mañana siguiente del mundo ficticio'⁹⁰.

Otro tipo de presentificación compleja es el signo. A diferencia de la imagen, el signo no exige semejanza con lo designado. La diferencia entre la imagen y el signo está en el carácter arbitrario del signo. Por ejemplo, la bandera es el signo por medio del cual nos presentificamos un país. La percepción de la bandera es una presentación con carácter de presentación depositaria de una intención, que va más allá de ella a la caracterización, como signo del país.

En la conciencia de signo sucede algo similar a lo que sucede en la conciencia de imagen, pues los signos (*Zeichen*) o el símbolo, por un lado, son experimentados como cosas reales (signo sensible, hablado o escrito) y por el otro, son considerados portadores de significación (*Bedeutung*) espiritual o sentido (*Sinn*), que transportan a un mundo espiritual. Por cuanto las palabras y los signos no valen por ellos mismos, sino, que su valor radica en el ser representante⁹¹ o en su carácter de mediación simbólica, que en el uso artístico está sujeto a la misma unidad de conflicto, que entre la percepción real (imagen física, signo-palabra) y la percepción ilusoria, llamada aquí significativa. En la conciencia de imagen, la imagen funciona por medio de tres componentes, el soporte físico (*das Bild als physisches*

⁸⁹ Cfr. Con el carácter de independencia y autonomía de la imaginación, según E. Casey, como lo vemos en este trabajo, en la Segunda parte, 4.3.

⁹⁰ Hua XXIII, N° 18.

⁹¹ Hua XXIII, 25.

Bild) dado en el modo perceptivo, la imagen mental o la imagen-objeto (*Bildobjekt*) percibida como manifestación (*Darstellen*) de otra cosa, y la imagen-sujeto (*Bildsujet*)⁹² o la otra cosa referida.

En el primer capítulo de la primera de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), Husserl distingue, entre signos (*Zeichen*) en el sentido de indicación (*Anzeichen*) y expresiones (*Ausdrücke*), cuando el signo tiene una significación (*Bedeutung*) o sentido (*Sinn*). De esto se desprende, que el signo, por un lado, es índice o señal (*Anzeigen*), y, por el otro, es expresión (*Ausdruck*), es decir, signo con significación, que cumple la función de notificación (*kundgebende Funktion*) en el discurso comunicativo⁹³. Husserl puntualiza, 1) el sentido o significado de un término (que en *Investigaciones Lógicas* prefiere *Bedeutung*); 2) el objeto (*Gegenstand*), que el nombre puede designar en el caso de que exista el objeto -la referencia; y 3) la presentación (*Vorstellung*) de tal objeto (esta aclaración no se refiere a la objetividad ideal del significado, aquí no se confunde el significado con *Vorstellung* y ello testifica una conciencia como contrastada con la subjetividad de la presentación (*Vorstellung*)⁹⁴). Esta distinción aplicada a los actos expresivos será generalizada, como esquema universal, para describir todos los tipos de actos, mediante los cuales la subjetividad constituye trascendentalmente su mundo⁹⁵.

El problema que posee la mediación lingüística es más complejo, que la de la imagen o del fantasma en la medida, que el lenguaje no tiene una función de presentación⁹⁶ similar a lo presentificado. La intención significativa es vacía, el acto de significación no da las cosas a la conciencia; mientras los actos intuitivos dan los objetos y realizan la referencia objetiva, la palabra, el signo o el símbolo son la expresión de un pensamiento vacío, que se da a través de ellos. El acto de significación tiene un lado corporal (físico) y un lado espiritual (significación), entre la expresión (literal) y su significación, se ha de admitir una unidad más íntima, y cuando la significación encuentra su plenificación en un acto intuitivo de percepción, imaginación o recuerdo, ella ejerce una función de conocimiento.

Entre la percepción real del signo y la percepción de su representación simbólica, existe una diferencia esencial infranqueable⁹⁷, que radica en el carácter del significado al que nos remite toda forma simbólica y con lo cual se pueden implicar o no otros sujetos fuera de nosotros. En esta perspectiva, la cultura es la expresión más clara de esta implicación

⁹² Hua XXIII, 21ss.

⁹³ Hua XIX/I, 40.

⁹⁴ Hua XXII, 11-12. Cfr. E. Schröder, "*Vorlesungen über die Algebra der Logik, I*". 'Besprechung'.

⁹⁵ A. Raggio, "Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl".

⁹⁶ Pol Vandeveld, "Vergegenwärtigung et présence originale chez Husserl", *Recherches husserliennes*, Belgique, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, Vol. 6, 103. "El signo es arbitrario en el sentido saussureano del término, es decir, él no es motivado por las cosas y no mantiene similitud con esto que por él es visto. Es una pura convención o un sistema. El signo debe ser entendido y comprendido como signo, él debe ser interpretado".

⁹⁷ M. M. Saraiva, *op. cit.*, 89-90.

intersubjetiva, pues las obras de la cultura son obras de carácter material, que llevan en sí la expresión de un (doble) sentido (literal y simbólico).

El fenómeno estético se revela por su neutralidad existencial y su carácter de representación, como vivencia de imaginación. Para ilustrar la consideración y la demanda fenomenológica general, la obra de arte sirve en varias ilustraciones de la idealidad. La obra musical no existe más que a través de múltiples interpretaciones y reproducciones, pero ella no es ni una ni la otra, ni la suma de todas, ella no existe en el sentido empírico ordinario y lo mismo va para el hombre sin cualidades en el grabado de Durero "El Caballero, la Muerte y el Diablo". Si la actitud fenomenológica se compara a ésta del artista o simplemente al hombre en la contemplación estética, 'la obra de arte' puede ser objetivable, también de otro modo, pues ella es esto, que es dado a la percepción, pero no sólo a la percepción sensible, sino también, a la percepción valorativa, axiológica⁹⁸, etcétera.

⁹⁸ F. Caeymaex, "Questions sur la phénoménologie de l'image de Husserl", *Recherches husserliennes*, Belgique, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, Vol. 6, 22.

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA REMEMORACIÓN COMO PRESENTIFICACIÓN

1. La retención (*Retentio*) como recuerdo primario

En *Las lecciones sobre el tiempo*,⁹⁹ Husserl aborda el recuerdo en su relación con la constitución del tiempo y plantea una distinción fundamental entre el recuerdo primario o retención y el recuerdo secundario o rememoración (*Wiedererinnerung*).

1.1 La conciencia del tiempo como conciencia fundamental

El tiempo en su unidad es la forma única de toda objetividad individual dada a un yo en percepción, recuerdo o imaginación. La unidad temporal es instituida en la esfera de la pura pasividad, es decir, de la sensibilidad; como ya lo planteó Kant, “el tiempo es la forma de la sensibilidad y es la forma de todo modo de experiencia posible”, sólo que, según Husserl, Kant tuvo a la vista el problema de la constitución de una objetividad mundano-espacial, de una objetividad trascendente a la conciencia. Su pregunta fue acerca de “qué modos <de> síntesis deben estar subjetivamente en realización, para que las cosas de la naturaleza deban poder aparecer y así algo natural en general”¹⁰⁰. Pero más profundamente está y precede, conforme a la esencia, para Husserl, el problema de la objetividad, puramente inmanente de lo interno, el problema de la constitución del flujo de las vivencias del sujeto como existente por él mismo y como campo de todo ser perteneciente e inherente a él. Dado que ahí se constituye, conforme a la conciencia, el mundo espacial, la teoría de las estructuras necesarias generales y las formas sintéticas posibles en general de la inmanencia están presupuestas ya en el problema constitutivo del mundo. Por lo tanto, aquí en la inmanencia es donde hay que buscar principalmente las síntesis más generales. Lo anterior constituye, según Husserl, su tarea propia, esto es, la unidad de las vivencias constituyentes de las objetividades, la vivencia de la percepción (*Wahrnehmung*), del recuerdo (*Erinnerung*), de la imaginación (*Phantasie*).

⁹⁹ Hua X.

¹⁰⁰ Hua XI, 125-126.

Husserl, en el análisis fenomenológico de la conciencia temporal¹⁰¹, parte ya de la suposición de un tiempo, a saber: el tiempo inmanente del transcurso de la conciencia. Considera que los datos fenomenológicos son aprehensiones temporales (*Zeitauffassungen*), es decir, vivencias en que aparece lo temporal ya sea como fases vivenciales, que fundan de manera especial las aprehensiones del tiempo (*Urimpression, Retention, Protention*), o como contenidos específicamente temporales en sentido objetivo (presente, pasado, futuro)¹⁰². Para Husserl, “los mismos actos que constituyen el tiempo son los que también constituyen el presente y el pasado” del objeto de los mismos, pues toda percepción de una configuración temporal, tiene ella misma su configuración temporal en el modo de lo originariamente constituyente¹⁰³. Por esto, en la aprehensión de un objeto temporal al contraste entre percepción, retención y protención, le corresponde en el objeto el contraste entre el ahora, el pasado y el futuro.

La percepción es un acto, que tiene el carácter de un proceso continuo, es una continuidad de acto (impresión - retención – protención) en el que se destaca la posesión de un límite ideal, pero la continuidad misma carece de límite ideal. La percepción (impresión), es la fase que constituye el ahora puro; el recuerdo constituye, en cambio, cualquier otra fase de la continuidad, la transcurrida (retención = pasado) o por venir (protención = futuro). Así, por ejemplo, en una melodía, mientras resuena el primer tono, el que un trozo de la misma sea objetivable, se debe a la memoria; y el que una vez llegado el tono respectivo, no se presuponga que esto es “todo”, se debe a la expectativa anticipadora. Por lo tanto, se oye en cada caso solamente la fase actual del tono y la objetividad del tono perdurante total, se constituye en un continuo de actos, que por una parte, dice Husserl, “es recuerdo, por otra parte más pequeña, puntual, es percepción, y por una tercera parte, es expectativa”¹⁰⁴. Así, Husserl distingue, por un lado, el objeto inmanente perdurable, como un todo idéntico (melodía), y, por otro, este objeto mismo consciente en el cómo actualmente presente o pasado, es decir, en el cómo unilateral de su aparición temporal (tono)¹⁰⁵. Los puntos de una continuidad existen sólo dentro de un transcurso total. Los modos transcurivos de un objeto temporal inmanente poseen un principio, un punto-fuente por medio del cual comienzan a existir y se caracteriza como ahora. Así, los puntos de la duración temporal de un objeto inmanente se van distanciando de la conciencia actual, de modo análogo a cómo en el

¹⁰¹ Hua X, 369.

¹⁰² Hua X, 371: Consideramos importante tener en cuenta la distinción que hace Husserl, entre dato temporal “sentido” (*“empfundenenes” Zeitliches*) y dato temporal “percibido” (*wahrgenommenenes Zeitliches*) que es el tiempo objetivo mismo, cuya constitución ya tendrá el esquema contenido aprehensivo- aprehensión. Si bien para Sokolowsky, *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970, 177ss: Husserl renuncia al esquema de la aprehensión y del contenido de aprehensión en la fenomenología genética, consideramos que dicho esquema está aquí sedimentado, de tal modo, que no necesita ser reactivado.

¹⁰³ Hua X, 399. Cfr. el principio supremo kantiano dice “las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de la posibilidad del objeto de las mismas” *KrVB197 A158*.

¹⁰⁴ Hua X, 385.

¹⁰⁵ Hua X, 388.

espacio, se distancian los puntos del objeto externo trascendente en reposo cuando el yo se aleja de él. Así como un objeto externo mantiene su lugar, igualmente un objeto inmanente (como el tono) mantiene su punto temporal, aunque se hunda en el pasado lejano, el tono va a seguir siendo uno y el mismo siempre idéntico, aunque en el modo del ahora presente o del ahora pasado o del ahora por venir.

La experiencia perceptiva del presente, la presentación (*Gegenwärtigung*) es el fundamento de toda conciencia del tiempo y el punto cero de toda orientación temporal. En el curso de una percepción cada momento implica una conciencia retencional al considerar presente la duración transcurrida del objeto, y una conciencia protencional al anticipar la serie siguiente de la duración del objeto. En cada instante de la percepción está ya dada una duración del objeto temporal y en el curso de la percepción, es posible seguir al objeto temporal en su despliegue continuo y viviente. Pero esta descripción de la duración de la percepción, que hace aparecer la duración presente del objeto temporal, forma sólo el primer nivel de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Las determinaciones temporales del objeto tienen su origen en los actos intencionales de percepción y secundariamente en los actos de rememoración y espera. Por cuanto, resta comprender de dónde estos actos intencionales tienen sus propias determinaciones temporales. La cuestión del origen conduce a Husserl a fundar estas vivencias intencionales en un estrato último de la conciencia absoluta constitutiva del tiempo, donde una situación temporal absoluta las une unas a otras por relación a un antes, a un después y a lo simultáneo¹⁰⁶.

1.2 El tiempo absoluto como flujo, el tiempo subjetivo inmanente de la conciencia y el tiempo objetivo trascendente a la conciencia

Desde la conciencia absoluta constitutiva del tiempo, es posible distinguir tres niveles: el flujo de la conciencia absoluta del tiempo, el flujo de las vivencias u objetos inmanentes y el objeto trascendente a la conciencia; o lo que es lo mismo, el tiempo absoluto como flujo, el tiempo subjetivo inmanente de la conciencia y el tiempo objetivo trascendente a la conciencia.

El tiempo inmanente del curso de la conciencia está ya en toda vivencia intencional que se dirige a la determinación temporal de un objeto inmanente. En virtud de la correlación entre la vivencia y el objeto, cada determinación temporal de un objeto debe ser dado en un acto intencional propio, un objeto presente es un objeto de percepción, un objeto pasado se da en un acto de rememoración, y un objeto futuro es anticipado en un acto de espera. Sin

¹⁰⁶ Hua X, 430, el tiempo absoluto del instante 2do párrafo final. En *EU*, 76, y 188, señala que toda objetividad (trascendente o inmanente) presupone una conciencia de unidad, una conciencia de identidad, y la conciencia del tiempo es una conciencia instauradora de esta forma general, es el lugar originario de la constitución de la unidad de la identidad en general.

embargo, estos tres modos de correlación intencional no son independientes unos de otros. Pues esto que parece mantenerse en el pasado ha sido anteriormente percibido. Lo mismo va para el objeto futuro de una espera presente, que será ulteriormente aprehendido como objeto presente de una percepción. En este orden, lo mismo que ocurre con las determinaciones temporales del objeto tiene lugar con los actos intencionales correspondientes, a saber: lo que liga y anuda estas fases del tiempo en una trama continua es siempre el presente. Este privilegio del presente, el cual se explica por el recuerdo que remite a lo que ha sido presente y que, por la espera, anticipa lo que adviene en un nuevo presente. Lo anterior resulta así del hecho de que todo acto intencional se relaciona al presente, ya sean actos de percepción, de recuerdo o de expectación, pues éstos se cumplen siempre y necesariamente en el presente de la conciencia.

1.3 El presente viviente como momento estructural del tiempo

El análisis husserliano nos conduce al presente viviente del flujo absoluto de la conciencia (límite ideal), como la condición de posibilidad de toda constitución, dado que éste es la instancia última, que opera en todos los momentos temporales (subjettivos – objetivos). El presente viviente, como momento estructural del tiempo, es la forma pura que permanece fluyendo a partir de la cual se temporaliza la conciencia.

De este modo, el presente viviente de la conciencia absoluta es irreductible a la temporalización de las vivencias intencionales que se constituyen en él, dado que en el presente viviente fluyente de la conciencia absoluta se presenta, se retiene y se anticipa, tanto el transcurso constante de los objetos intratemporales, como el de la conciencia de los mismos (un origen no puede depender de esto, que él da nacimiento, él debe ser absoluto). Pero si nos dirigimos con Husserl a la conciencia absoluta bajo la forma retencional, en tanto momento dependiente del presente¹⁰⁷, y consideramos la retención como un acto cofundante en el proceso perceptivo, vemos que en el presente de la conciencia absoluta se da a la vez la retención del pasado de un objeto temporal inmanente y la retención de las fases transcurridas del flujo de la conciencia del mismo. La conciencia, en virtud de la retención, retiene el objeto pasado en el presente y se retiene en esto que ella ya no es. Así es posible ver que en el presente de la conciencia absoluta opera permanentemente (la retención), por un lado, una intencionalidad transversal (*Querintentionalität*) dirigida al objeto para constituirlo, como presente, pasado y futuro, la cual se sustenta en una intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*), orientada hacia las fases del curso al que constituye, como un continuo de modificaciones, protoimpresión, retención y protención.

¹⁰⁷ R. Bernet, "Origine du temps et temps chez Husserl et Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 85, 1987, 506.

Ambas intencionalidades forman una unidad indisoluble, enlazadas una a la otra¹⁰⁸, es decir, como aspectos de una y la misma síntesis pasiva de la retención, en tanto condición de toda temporalización (subjettiva - objetiva).

La conciencia (ya sea originaria o modificada)¹⁰⁹ se temporaliza en virtud de la doble intencionalidad de la retención (transversal-longitudinal) y el doble efecto de la afección (primaria de la impresión externa y secundaria de la sedimentación interna). Pues no hay forma sin contenido, dice Husserl¹¹⁰, por cuanto, no hay registro del ahora sin una afección que pueda ser retenida. La forma temporal del presente no le debe su ser a la forma pasada de la retención, pero sí le debe a ésta, constantemente, el poder volver y reflexionar sobre él. Si bien la forma pura no le debe su ser al contenido, sí le debe a éste el poder ser registrado o percibido como temporalizado.

De modo que la síntesis temporal, marco universal de toda síntesis y punto de partida de toda posible objetividad, no es suficiente para dar cuenta de la unidad del contenido. Las síntesis que conciernen al contenido temporal son las síntesis asociativas de las que nos ocuparemos más adelante.

1.4 La intencionalidad peculiar de la retención

La retención es un acto intencional por medio del cual es posible la modificación permanente y continua del ahora; como despresentación (*Entgegenwärtigung*)¹¹¹ mantiene lo producido y cofunda el proceso temporal continuo infinito hacia el pasado. En la percepción es una parte del flujo absoluto de la conciencia, el nivel en el cual la experiencia del acto y la sensación tienen lugar¹¹², en el continuo constante cada punto ulterior es una retención con respecto a cada punto anterior. La retención es una conciencia originaria de pasado, que se une a cada fase presente de la impresión y es una certeza incancelable de la misma, como recién presente pasado¹¹³. El carácter peculiar de la intencionalidad retencional radica en el ser 'conciencia de horizonte' y como tal, condición de posibilidad de toda objetividad, pues gracias a la retención es posible la protención, la rememoración y toda reproducción en general.

La retención en el proceso continuo rememorativo, por un lado, es el ahora pasado (del proceso de la percepción) intencionado, y por el otro, la modificación permanente y continua

¹⁰⁸ Hua X, 434ss. Cf. R. Bernet, *art. cit.*, 507. Según Bernet, Husserl instala una relación de fundación reversible en el corazón mismo del tiempo originario: el origen del tiempo está en el flujo de la conciencia absoluta, en el presente viviente del flujo en el cual ambas intencionalidades son enlazadas una a la otra como dos lados de una y la misma cosa.

¹⁰⁹ Primera Parte, 1 y 2.

¹¹⁰ EU, §16

¹¹¹ Explicitado ya en la Primera parte, 2.2.

¹¹² R. Sokolowski, *Husserlian Meditations*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, 140.

¹¹³ Hua XI, Beilage VIII, 371.

del ahora presente pasado de la rememoración. La retención, como tal es actual, pero no de un tono actual pasado, sino de un tono actual pasado reproducido, y es conciencia momentánea de lo transcurrido (del tono representado, como pasado).

1.5 La protención como recuerdo primario

La protención, conciencia originaria de futuro, constituye junto a la retención el horizonte temporal vacío de toda vivencia en el presente (percepción, rememoración). La protención, al igual que la retención, es una intencionalidad peculiar¹¹⁴ (cofundantes¹¹⁵ del proceso temporal continuo), que sólo mantiene lo prefigurado en la conciencia con el sentido determinado del ser “como si”. La intención protencional también es un despresentar en el que lo protendido es una expectativa de contenido sustraída, un ahora presente futuro, constituyendo el continuo temporal infinito hacia el futuro. Por cuanto, toda vivencia presente (originaria o reproducida) no es más que esto, lo extendido¹¹⁶ entre los horizontes del antes (retencional) y del después (protencional). En el cumplimiento actual de una percepción, se está dirigido hacia la impresión presente, en cambio en el cumplimiento actual de una rememoración, se está dirigido hacia el proceso perceptivo retenido.

Todo proceso constituyente está animado de protenciones, que anticipan y se actualizan en la impresión originaria, desapareciendo luego en el pasado. Husserl distingue entre la protención originaria (indeterminada) de las vivencias (originarias), que se constituyen en el flujo temporal actual del tiempo, y las protenciones (determinadas) de las vivencias presentificadas reproductivamente. Así, la conciencia rememorante contiene en sí una intención de espera en la forma de horizonte de futuro donde lo que viene no es completamente nuevo, sino algo ya conocido.

2. Rememoración como recuerdo secundario

2.1 Conciencia del recuerdo

La conciencia es siempre y necesariamente relación¹¹⁷; nos preguntamos aquí, como lo hace Husserl, por el rol que juega esta relación en la constitución de la conciencia del recuerdo¹¹⁸.

¹¹⁴ Hua X, Beilage IX, 472, no son propiamente actos que presenten la estructura de la duplicidad de *hyle* y aprehensión (*Auffassung*), y tampoco son actos reproductivos.

¹¹⁵ Hua XI, §2.

¹¹⁶ K. Held, *Phänomenologie der Lebenswelt*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1986, Texte II, Einleitung, 26: en donde habla del carácter extendido del presente, según la situación de la vivencia, como, por ejemplo, el espacio de tiempo de la redacción de algunas cartas.

¹¹⁷ Hua XXIII, N°12, 291.

¹¹⁸ Hua X, 417. EU, §16.

La conciencia del recuerdo aparece simplemente como una síntesis o relación, que Husserl expresa del tipo “algo remite a algo distinto”¹¹⁹, ya sea en la forma de ordenación universal simultánea en un mismo presente de los datos sensoriales entre sí, o ya sea en la forma de ordenación sucesiva entre dos presentes diferentes¹²⁰, pues tanto los datos sensibles como los objetos de experiencia externa, pueden recordar o remitir a otros datos u objetos de otras experiencias anteriores respectivamente.

El recuerdo en la percepción establece una relación (en un mismo presente) entre lo percibido y lo no percibido¹²¹, que no está dado por reproducciones explícitas, como en la rememoración y en la fantasía. Ver un objeto significa, que a lo visto por presencia real se agrega algo no visto por medio de presentificaciones en el presente de un modo puramente pasivo. Se trata de la retención y de la protención, que se necesitan para definir las impresiones. Esto es, toda impresión en sentido pregnante implica los componentes de retención o post-presentación (*Nachgegenwärtigung*) y de protención o pre-presentación (*Vorgegenwärtigung*) de la misma manera que ninguna post-presentación y pre-presentación es posible sin que la conciencia interna lleve a cabo también presentaciones (*Gegenwärtigungen*). De este modo, tanto en la percepción de lo externo¹²² como en la apercepción del *alter ego* se da el recuerdo, ya sea en un mismo presente¹²³ o en dos presentes o momentos diferentes¹²⁴.

2.2 Modificación reproductiva de la percepción

El recuerdo es una vivencia que tiene el carácter de ser representación, reproducción o modificación de una vivencia perceptiva del presente. De modo que la estructura que se da en la percepción (*Wahrnehmung*) de presente o impresión, pasado o retención, futuro o protención, se va a dar en todas sus modificaciones, como en este caso el de la rememoración.

En un recuerdo secundario, por ejemplo, se puede recordar una melodía recientemente escuchada en un concierto; todo fenómeno mnémico tiene, *mutatis mutandis*, exactamente la misma constitución que la percepción de la melodía. Como ésta posee un punto de preferencia con respecto al *punto-ahora* de la percepción, le corresponde un punto-ahora del

¹¹⁹Husserl en uno de sus manuscritos (I, 14, C) habla de lo general típico como un marco para todo lo que va apareciendo, aunque lo que va apareciendo puede también ser lo nuevo. Ese es el sentido genético que tiene la aprehensión (*Auffassung*) del recuerdo como la relación de lo que aparece ahora con lo que ya ha aparecido antes. Solo el marco es lo conocido pero no lo que de pronto aparece y me sorprende.

¹²⁰ Hua XI, 118, de la misma manera que la asociación.

¹²¹ Hua XI, §1-4.

¹²² EU, 122.

¹²³ Hua I, MC, §51. Cf. Held, K., *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

¹²⁴ Husserl en *La Tierra no se mueve*, trad. española de A. Serrano de Haro, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense 1995, 43: distingue entre la empatía como recuerdo en un mismo presente y el recuerdo histórico como recuerdo entre dos presentes diferentes.

recuerdo. Es decir, la melodía se recuerda en la fantasía, se oye “semejantemente” primero el primer tono, luego el segundo y así en adelante. Cada vez que un tono está en el punto-ahora, los tonos antecedentes se mantienen retenidos y los siguientes se encuentran prefigurados en la conciencia.

Al aprehender el tono que ahora aparece y que ahora es escuchado, se funde el recuerdo primario de los tonos recientemente oídos en el modo del símil y la expectativa (protención) respecto de los tonos aun deficientes. El punto-ahora posee para la conciencia un halo temporal pasado, el cual se va re-efectuando en una continuidad de aprehensiones mnémicas. En tal sentido, el recuerdo total de la melodía consiste en un continuo de tales continuos temporales y de los continuos aprehensivos. Todo es “igual” a la percepción y al recuerdo primario originario y, sin embargo, no es ello mismo ni percepción ni recuerdo primario. Pues no se oye realmente, ni se mantiene lo oído realmente, al hacer que se desarrolle una melodía tono por tono en el recuerdo. En un caso, se oye realmente; esto es, el objeto temporal es percibido él mismo; la melodía misma es objeto de la percepción. Del mismo modo están dados y percibidos los tiempos, como así también las determinaciones temporales y las relaciones o condiciones temporales mismas. Más aún, después de haber resonado no se tiene la melodía en la percepción como siendo presente, sino que se la tiene en la conciencia como melodía recientemente pasada, como un hecho que ha sido percibido y que ahora se lo está reproduciendo.

2.3 Diferencia entre retención y rememoración

La rememoración sostiene en sí la posibilidad del cumplimiento intuitivo de las “representaciones vacías” de la retención y, como repetición, hace posible la evidencia del cumplimiento establecido a través de la repetición misma. La diferencia de la rememoración con la retención radica en su ser re-producción, pero se relaciona con ella en la síntesis de recubrimiento o coincidencia, que tiene lugar entre el recuerdo fresco o retención y la reproducción del mismo como dado en el ahora¹²⁵. Todo proceso reproductivo, es una modificación que actualiza el proceso perceptivo llegando hasta las retenciones, aunque con el carácter de la modificación reproductiva o del símil. Lo retencionalmente dado se cumple en la reactualización propiamente dicha, en la que lo dado, que recientemente ha sido, se muestra como idéntico con lo rememorado. A pesar de las alteraciones significativas en la teoría de la memoria, Husserl mantiene su creencia en la rememoración¹²⁶, como fuente esencial de apodicticidad. Pues la rememoración es la fuente de evidencia esencial en el establecimiento de la identidad de todo aquello que subyace al cambio temporal, ya se trate

¹²⁵ Hua X, 418.

¹²⁶ Deborah Chaffin, E. “Husserl, The Apodicticity of Recollection”, trad. y comentario *en Husserl Studies* 2, 3-32, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985.

de la (certeza apodíctica de la) identidad del yo o de la (certeza apodíctica de la) identidad del objeto y, por lo tanto, del flujo mismo en el que éstos tienen lugar. La rememoración, como repetición, evidencia el cumplimiento de la retención (certeza incancelable del pasado reciente). La rememoración es la fuente de evidencia apodíctica del infinito pasado y futuro de la vida del yo idéntico¹²⁷.

La retención en la percepción está a la base de la vida absoluta con la forma necesaria del tiempo originario en el modo del pasado; en cambio, la retención en la rememoración (reactivación) posibilita no sólo la constitución de objetos sino también la posibilidad misma de la subjetividad¹²⁸, es decir, pertenece al curso de las vivencias inmanentes en el modo del presente pasado reiterado y, por la ley del tiempo, va proporcionando, tanto a la rememoración como a la espera, una forma de contenido apodíctico en el modo del pasado y del futuro respectivamente.

Husserl acuerda con Kant, dice Sokolowski¹²⁹, que la reproducción y el reconocimiento son requeridos para el sentido de la objetividad, pero es Husserl el que dice que estas capacidades son el trabajo de la rememoración y no de la percepción directa¹³⁰. Sin recuerdo no puede haber “vida en el espíritu” (*Geistesleben*), no hay reconocimiento, evaluación, valoración, etcétera (Esto se verá con mayor claridad en el análisis del recuerdo como reconocimiento, realizado por E. Casey¹³¹). La retención, que mantiene lo que se presenta a la percepción en la rememoración retiene la presencia pasada de lo que ha sido percibido y hace consciente la dimensión temporal del presente pasado pasado. El poder recordar trae la dimensión temporal pasada al foco de la atención y la hace posible de tematizar por nosotros, durante la presencia actual pasada de un objeto cualquiera.

La rememoración es una vivencia inmanente autónoma que reproduce el proceso perceptivo, mientras que la retención es una parte dependiente del proceso perceptivo originario y, como tal, condición y parte dependiente también del mismo proceso perceptivo modificado en la rememoración.

2.4 Estructura intencional de la rememoración

Todas las vivencias se cumplen en el presente, aunque cabe señalar la particularidad que se da en la percepción inmanente; esto es, como en la fantasía, tanto en el caso del fantasear y lo fantaseado se da el carácter temporal simultáneo de la percepción y el percepto, cosa que no ocurre, por ejemplo, en el recuerdo (*Wiedererinnerung*), en donde el recordar es actual y lo recordado es presente-pasado, es decir, no hay simultaneidad entre

¹²⁷ Hua XI, 370.

¹²⁸ Hua XI, 124.

¹²⁹ R. Sokolowski, *op. cit.*, 155.

¹³⁰ Hua XI, 327; Hua X, Beilage IX, 472.

¹³¹ E. Casey, *Rimembering*, Phenomenological Study. Indiana, University Press, 1987, 88.

el acto y el correlato del mismo, como tampoco hay simultaneidad en la retención, la protención y la espera¹³². Este carácter peculiar del recuerdo es el requerido para la posibilidad de toda identidad, es decir, del sentido tanto de la objetividad como de la propia subjetividad.

Husserl señala que la rememoración en su estructura, como presentificación (*Vergegenwärtigung*), se caracteriza por el doble aspecto de su intencionalidad, a saber: aquella que va hacia el objeto (por ejemplo, el teatro iluminado), y aquella que va hacia el acto¹³³ (por ejemplo, el acto de percibir el teatro iluminado). Husserl dice: “yo me soy dado apodícticamente, como yo trascendental o yo cogito en la autopercepción, como yo ahora percibiendo, yo ahora recordando”, etcétera, “pero también me soy dado a mí mismo a través de actos reproductivos (de la rememoración), como yo pasado percibiendo, yo pasado recordando”, etcétera.¹³⁴ Entre el recuerdo y la percepción impera una síntesis de identificación que describe al primero como repetición de la segunda. La rememoración reproduce lo que se dio ‘en persona’ en la percepción. El continuo morir del presente (retención) puede acompañar el continuo revivir (rememorar) del pasado, gracias a la unidad del proceso de la rememoración que atraviesa este flujo continuo. Es decir, el sentido del pasado descansa en la repetición y la repetibilidad de la rememoración misma.

La aplicación de la doble reducción fenomenológica o trascendental a la rememoración conduce, en una primera reducción, al objeto intencional pasado del recuerdo, a saber: algo que es percibido, como pasado, por ejemplo: “yo ahora recuerdo la canción - o yo ahora recuerdo el teatro iluminado-”, es decir, lo recordado constitutivo “del pasado” es igual a la presentación del pasado (la canción o el teatro iluminado). En este orden, una segunda reducción conduce a la vivencia misma que está implícita en lo recordado, en tanto que “yo en el pasado escuchando la canción – o yo en el pasado percibiendo el teatro iluminado-”; la rememoración, como repetición “de lo presente pasado”, es igual a la presentificación de lo presente pasado (“yo escuchando la canción o yo percibiendo el teatro iluminado”). Esto hace posible la síntesis de identificación entre el “yo ahora presente” que recuerda y el “yo ahora pasado” escuchando o percibiendo, implícitos en el recuerdo, como siendo uno y el mismo yo en ambos casos, es decir, hace posible la identidad del yo en toda objetividad temporal.

¹³² R. Bernet, *Texto zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), 154.

¹³³ Hua VI, Beilage III, 372. En el ‘origen de la geometría’, la función de la rememoración, como reactivación de la formación originaria del sentido, aparece también en su doble sentido, de reactivación del acto de la efectuación y de la evidencia producida correspondiente.

¹³⁴ Hua XI, Beilage VIII, 367.

3. Recuerdo en el recuerdo

3.1 La conciencia en sí del recuerdo escalonado

Las presentificaciones pueden ser presentificaciones de presentificaciones de uno o dos grados, como sucede con el recuerdo del recuerdo, la imagen de la imagen. En el recuerdo escalonado, recuerdo en el recuerdo, en virtud de la doble dirección de su intencionalidad (*objeto-teatro* y *acto-percepción del teatro*) se da una reflexión en el recuerdo. Husserl toma esta misma distinción a propósito de la imaginación, cuando estamos vueltos hacia un mundo imaginario (el de la obra de teatro) en donde se da también una reflexión en la imaginación¹³⁵; empero, esta reflexión en imaginación es precisamente la modificación universal neutralizante. En ella la modificación del “como si” es gracias a que la percepción real (actores, vestuario) ha sido pasivamente suprimida y nos encontramos deseando, sufriendo, juzgando etcétera, en el reino de la completa irrealidad, el cual no se confunde con la negación de la realidad en la experiencia. La coincidencia del tiempo del recuerdo con el tiempo de la experiencia real recordada es lo que mantiene el carácter posicional constitutivo del recuerdo y que lo diferencia de lo que se da en el caso de la imaginación. Es decir, en la fantasía no se da ninguna posición del *ahora reproducido imaginado* y tampoco se da coincidencia con el *ahora pasado imaginado*.

3.2 Claridad gradual de rememoraciones diferentes

Debemos considerar aún algo peculiar de la rememoración, como de toda presentación, esto es, el poder darse en diferentes grados de claridad.

La gradualidad de la claridad, reconocida en virtud de la propiedad de las rememoraciones, radica en que la serie posible de repetición en las rememoraciones de lo mismo hace posible penetrar en los niveles superiores de claridad y adquirir la evidencia de un límite que está en la realización perfecta. Esto es lo que Husserl llama el *recuerdo perfecto*¹³⁶. En general existe un límite dado en toda posible rememoración, si ella se realiza en general y alcanza la univocidad de la identidad del objeto.

Con respecto a la determinación o indeterminación del recuerdo, Husserl pone de manifiesto que se puede tener claro el fenómeno del recuerdo sin que esté determinado. En tal sentido, Husserl expresa:¹³⁷ “yo me represento la habitación de los niños y ante mis ojos está la alfombra roja con un dibujo, pero exactamente yo no veo el dibujo y de pronto centellea un azul oscuro, por momentos uno claro...”. Sin embargo, en este fluctuar hay continuamente

¹³⁵ Hua, XXIII, N°18; Cfr. Hua X, 456.

¹³⁶ Hua XI, 373.

¹³⁷ Hua XXIII, Beilage XXXIV, 316.

unidad de intención. Se puede fluctuar entre diferentes recuerdos respecto de lo mismo, pero siempre están unificados en un proceso mental. Entre las modificaciones, Husserl describe en principio el *imponerse* de los recuerdos unos con respecto a otros, el transformarse de un recuerdo en otro recuerdo bajo conflicto, la superposición de recuerdos (“el cisne en el negocio de chocolate en Berlín y el cisne negro del jardín zoológico”) y también el fenómeno de la modificación arbitraria de la imagen de la fantasía¹³⁸.

Ahora bien, en cuanto ellos son recuerdos, es preciso distinguir en las modificaciones en general entre lo que no es claro o lo que está enmascarado; lo anterior se puede experimentar en todas las presentificaciones según el contenido de los datos sensoriales y la gradualidad de una mayor o menor plenitud del contenido objetivo visto. Una cosa es la diferencia propia fenomenológica del grado del modo de darse normal y claro con su diferencia de cercanía y lejanía o aproximación y alejamiento, frente a la gradualidad de la aparición misma, que en el marco de la claridad (de la pura claridad) puede alcanzar la perfección, la aparición óptima de la cercanía absoluta en que lo que aparece cesa, porque ella es el término de la misma; por el contrario, cuando los datos son nebulosos, las apariencias mismas son nebulosas y “no claras”. Entonces lo que aparece, como si se diera nuevamente, también lo hace a través del velo o de la niebla¹³⁹.

Husserl dice que si es dado en la cercana rememoración, el uno mismo de lo recordado, según todos los momentos en un modo incancelable de ser, vale para esto también con la restricción constante, la posibilidad de la gradualidad de la ocultación, que no es un encubrimiento objetivo. Es decir, el “lejos” y el “cerca” de lo mismo tiene un doble límite: la absoluta claridad y la absoluta oscuridad. Esta segunda es un límite análogo al punto cero de la intensidad y como éste, una rememoración absolutamente oscura no será ya más una rememoración.

Tampoco debe confundirse la auténtica rememoración -a saber: el proceso de la conciencia del reconstituir reproductivo de algo- con lo que se renueva en el devenir, ni con aquello que se llama recuerdo vacío. Pues en la reproducción real, el motivo se juega constantemente desde el principio hasta el fin, o al menos en las partes. Así ocurre también en todas las esferas superiores de la conciencia (como en las deducciones lógicas, la conclusión exige mantener ligadas las premisas, como lo implica la expresión ‘de aquí se sigue’)¹⁴⁰. De este modo, puede llegar a destacarse especialmente una retención referida a un pasado, el cual puede datar de mucho tiempo, y, eventualmente, podrá determinar una vuelta de la mirada del yo sin que tenga lugar una rememoración real. También puede ser que,

¹³⁸ Hua XXIII, Beilage XXXIV, 319-320, donde Husserl dice: “flota ante mi un centauro y yo llevo a cabo un proceso mental posicionante, dirigido a esto que aparece y lo posiciono como existente en un espacio” con un trasfondo que también puede cambiar. Y “luego puede ser que se empujen desordenadamente las diferentes imágenes, entonces ya veo yo un centauro de barba, ya uno de cabellos rubios, ya uno gordo”, etcétera.

¹³⁹Hua XI, Beilage, X (zu §25), 384-385.

¹⁴⁰ Hua XXIII, 385.

momentáneamente, una rememoración centellee como intuición e, inmediatamente, desaparezca con la rapidez del rayo en la oscuridad. En tal sentido, por la noción de oscuridad se entiende que toda intuición puede suponer una merma de claridad hasta el grado cero de intensidad, de tal manera, que en el punto cero mismo tenga lugar una retención vacía idéntica de sentido.

4. Rememoración y fantasía

4.1 Análisis fenomenológico del recuerdo en E. Casey¹⁴¹

Al considerar E. Casey el recuerdo como un acto mental intencional en estructura, su análisis fenomenológico se lleva a cabo en los dos aspectos simultáneos del recuerdo en su *fase-acto* y en su *fase-objeto*. En la *fase-acto*¹⁴², el análisis en principio gira en torno a las dos formas genéricas del recuerdo (primario o retención y secundario o rememoración), pero luego se ocupa de un tercer grupo de actos en el que se ponen de manifiesto otros tipos principales de recordar, los cuales surgen a partir de la propia experiencia. Estos son el recordar simplemente, el recordar-eso-qué, el recordar-cómo, el recordar-a, etcétera. En la *fase-objeto*, el análisis consiste en describir el contenido específico (objetos, acciones, personas, estados de cosas), la estructura de lo recordado (núcleo, el carácter de su propia presencia, el espacio recordado, el tiempo recordado), el aura (margen, atmósfera) y el modo de darse (claridad, densidad, texturabilidad, dirección, rectitud). De este modo se desprenden, por un lado, los rasgos eidéticos primarios de la estructura intencional del recuerdo (búsqueda y muestra, encapsulamiento y expansión, persistencia y pasado, actualidad y virtualidad) y por el otro, los rasgos eidéticos secundarios (estructura cuasi narrativa, esquematicidad, y reminiscencias) de la misma.

4.1.1 El recuerdo en su fase-acto

El recuerdo primario es un modo continuo e imperceptible de permanecer conscientes de lo que ha ocurrido en nuestra experiencia. Lo que es retenido en la mente no se identifica con la actual prolongación, sino que constituye la persistencia de un momento de experiencia previamente presente (*solden gewesen*) como la 'cola de un cometa', la cual se arrastra hacia afuera o a lo lejos desde un núcleo del actual punto del presente viviente; un ejemplo de esto es el recuerdo reciente del sabor del té, como si todavía estuviera presente, aunque ya haya sido consumido.

¹⁴¹ E. Casey, *Remembering: A Phenomenological study*. Indiana, General Editor James M. Edie, University Press, 1987.

¹⁴² E. Casey, *op. cit.*, 48.

El recuerdo secundario es el recuerdo de experiencias después de su inicial ocurrencia. Rememorar es un modo de rescatar anteriores experiencias del olvido, las cuales son enteramente pasadas en contraste con el parcial lapso de tiempo del contenido del recuerdo primario. El rememorar es una actividad que implica la reintegración de aspectos o ítems que no están conscientes ahora en la mente. Se recuperan experiencias existentes en las percepciones o en la memoria primaria. De modo que es preciso distinguir entre la utilidad general, o validez del contenido previamente adquirido y almacenado, de la actual accesibilidad a un punto dado en el tiempo.

En este orden, todo lo que es disponible se vuelve accesible en actos particulares de recuerdo secundario por medio de los cuales recuperamos ítems de largo alcance. Esta recuperación puede ser instantánea (por ejemplo: cuando damos el propio número telefónico al ser solicitado por alguien) o trabajosa (cuando se trata del número de alguien con el que hemos perdido contacto). Ahora bien, la accesibilidad impone validez o disponibilidad, pero no a la inversa. Otro aspecto es el renacimiento o resurgimiento no meramente mecánico, el cual consiste en ser una re-experiencia, ya sea en forma representacional o simbólica. Cuando el contenido de la memoria primaria no ha sido lo suficientemente olvidado, como para ser requerido o recuperado y su contenido aún posee en sentido, entonces es experimentado sin necesidad de re-experimentar. Pero cuando la reactivación es requerida en el recuerdo secundario, revivirlos es darle una segunda oportunidad y una segunda vida, aunque ésta no es el equivalente estricto de la primera, ya que se puede revivir el presente, pero no puede ser dado otra vez. El recuerdo secundario es el medio principal a través del cual el presente y el no inmediato pasado, se reúnen cada uno con el otro en la experiencia humana.

Con respecto a los tipos principales de recuerdo, el *recordar simplemente* consiste en recordar algunas cosas en aislamiento de otras (eventos, tareas, sentimientos). En tal sentido, el recuerdo no necesita ser perceptual o público. Una idea, un sentimiento, fantasías, grupos de palabras, números -el propio número telefónico- no son dados a los sentidos, pero hay una inclinación a emplear un mismo símbolo presentado como vehículo de la memoria y así interpretar el despliegue mnemónico sensorial.

Recordar-eso-qué es un modo que tiene una estructura situacional en la que hay condiciones competentes, las cuales están subordinadas a lo arquitectónico del complejo constituido por su interacción, donde lo que se recuerda es más la estructura que las condiciones que ella misma tiene de "cuasi narrativa". Las condiciones giran en torno a la constitución de un único pero interno articulador del estado de cosas (el recuerdo de una película determinada) en donde tampoco se necesita estar presente de un modo sensorial. Por ejemplo, el caso de recordar que: "el frente popular llegó al poder en Francia antes de la segunda guerra mundial" es una situación en la que no se necesita haber estado presente

por sí mismo, y, sin embargo, son recuerdos que aún pueden estar presentes y no ser sensoriales.

El recordar-cómo es el recordar cómo efectuar un movimiento dado y existe en dos modos primarios, el recordar cómo hacer y el recordar cómo hacer eso sobre las bases de la habitualización (cómo ir a lo de un amigo), que equivale a saber cómo llegar allí. En el *habitual recordar cómo hacer* se actúa sin pensar acerca del actuar, sin reflexionar un momento -como, por ejemplo, cuando hacemos los cambios de marcha en el auto-. Tal recordar tiene un espacioso alcance de actualizaciones, que va desde muecas faciales hasta resolver ecuaciones en álgebra avanzada, las cuales no necesitan ser corporales (como nadar, andar en bicicleta). Su valor se encuentra casi enteramente en sus utilidades prácticas cotidianas. E. Casey considera al respecto tres puntos, a saber: 1) el recordar puede ser considerado como actuar o proceder de modo equivalente a no tener que reaprender la habilidad en cuestión; 2) en el recordar se encuentra un sentido de acción personal dirigido a un fin o propósito obtenido por medio de la práctica o destreza en cuestión; 3) el recordar no es asunto o cuestión de repetir una acción o movimiento en todos los detalles, sino de redactar un patrón o estructura de una acción o movimiento (cuando a pesar de alguna vez haber variado no se socava el recordar cómo hacer). Los anteriores pueden ser sensoriales o no, como sostener una raqueta de tenis o hacer un logaritmo.

Recordar-a, sus variedades incluyen recordar actuar, reflejar, sentir, juzgar, trabajar etcétera, en ciertas formas y circunstancias -por ejemplo, el recordar devolver los libros a la biblioteca en la fecha debida-. E. Casey señala tres aspectos básicos de recordar-a, esto son: 1) como en *recordar-cómo-hacer* se presupone un previo aprender, y hay un compromiso implícito (devolver los libros), que exige ser realizado en un lugar particular (biblioteca) y en un tiempo determinado (fecha). De este modo la circunstancia espacio temporal es esencial al recordar-a. 2) La dimensión temporal es crucial, no volviendo hacia el pasado, sólo presupuesto, como un período de aprehender y de compromiso o responsabilidad, sino que está dirigido hacia el presente o el futuro. Yo puedo recordar hacer simultáneamente con mi llevar a cabo lo que es así recordado. Tal presente y futuro orientados en el recordar-a, son raramente encontrados en otros tipos de recordar en donde éstos tienden a ser resueltamente retrospectivos. 3) La acción personal -como es el *recordar cómo -hacer*) es una característica distintiva de este aspecto del *recordar-a*. La acción que yo recuerdo llevar a cabo es en verdad algo que yo tengo que hacer. *Recordar-a* reúne otros tipos principales de recordar considerados en forma sensual o no, por ejemplo, cuando recuerdo pensar ciertas ideas o sentir en una forma particular. Es decir, yo puedo entrar de modo no sensual, pero estar sensualmente comprometido, cuando recuerdo percibir alguna cosa o ejecutar una acción concreta, tal como devolver los libros a la biblioteca. Además,

podemos recordar-a recordar. La reiterabilidad puede extenderse aún más lejos: recordar-a recordar... recordar etcétera.

En los análisis de E. Casey encontramos también cuatro tipos subsidiarios de recordar, por su relativa frecuencia. El *recordar-cómo*, el cual consiste en recordar algo o alguien como teniendo un cierto atributo o cualidad -por ejemplo: recuerdo que mi hijo 'Camilo' actuó de modo exuberante en su último cumpleaños-, donde el énfasis es puesto en la acción manifiesta y no en el sujeto que la lleva a cabo. *Recordar-qué* consiste, por ejemplo, en recordar lo que ocurrió el 20 de Diciembre del 2001. Es decir, en este caso, *recordar-qué* es recordar un estado de cosas o eventos, una situación en la cual los miembros de un complejo objetivo interactúan de un modo interno, articulados alrededor de una afirmación central. O caso de lo mismo es cuando se evoca una versión de ello en la forma de una *estructura qué*. Tal estructura permanece vinculada intrínsecamente al estado de cosas de las cuales ella es un reemplazo condensado -se recuerda a través de una nominación propia abreviada, como 'el cacerolazo'-. *Recordar-sobre-la ocasión-de* es recordar en ocasiones especiales (vacaciones, aniversarios, cumpleaños). El recuerdo está estrictamente en una circunstancia delimitada, lo cual le da a la experiencia una tonalidad emocional sea nostálgica, dolorosa o no. Esta sensación es una expresión de nuestro sentido de estar de vuelta en un asunto dado en el espacio y el tiempo (por ejemplo, la Plaza de Mayo). El considerable conmemorativo poder de recordar-en-ocasión-de no es necesariamente un acto expreso de conmemoración, esto es: recordar de este modo, en este lugar y tiempo, es, *ipso facto*, conmemorar experiencias pasadas que ocurrieron en este mismo lugar en otros tiempos. *Recordar el futuro* es un acto verdaderamente diferente. En el recordar-a ya encontramos un caso en el cual el tiempo futuro estaba explícitamente comprometido, al igual que una obligación o deber también se encuentra implícito. Pero hay otras situaciones en las que el recordar se relaciona con el tiempo futuro, por ejemplo, cuando recordamos un encuentro, un viaje o proyecto planeado para el futuro, la modalidad temporal difiere radicalmente del recordar-eso en la cual lo recordado está inequívocamente colocado en el pasado. Cuando se recuerda algo para hacer en el futuro, se recuerda algo como una proyección desde un pasado que es, en sí mismo, sujeto a recordar simplemente o recordar-eso. Al recordar una cita con el dentista se recuerda esto como un evento que tendrá lugar en un tiempo aún por venir.

En la constitución mental de la memoria en algunos recuerdos, los cuales pueden volverse sedimentados dentro de acciones habituales, se encuentran casos de memoria primaria filtrándose en la memoria secundaria, es decir, casos de recordar-eso mezclados con recordar-cómo, o casos de recordar-a mezclados con recordar simplemente y de formas subsidiarias fusionadas con cada una de las precedentes.

4.1.2 El recuerdo en su fase-objeto¹⁴³

Todo acto de recordar tiene un contenido hacia el cual se dirige. No hay acto sin objeto ni objeto sin acto por el cual lo obtenemos. Tal circularidad es propia de la verdadera circularidad de la intencionalidad en sí misma.

La presentación mnemónica es lo que recordamos sobre una ocasión dada. Lo que es recordado se manifiesta en sí mismo (en diferentes modos de darse) y su presentación es el modo de describir el objeto total del recordar. Todo eso que experimentamos como presentado a nosotros en el recuerdo puede dividirse en tres elementos diferentes muy importantes, a saber: a) el contenido específico (objetos, acciones, personas, estado de cosas), b) la estructura o marco de la memoria (world hood como núcleo), con la propia presencia del recordador (el espacio y el tiempo recordado), c) el aura o influencia psíquica (margen, atmósfera) y d) el modo de darse (claridad, densidad, texturabilidad, dirección, rectitud u orientación).

El contenido específico consiste en ser aquello sobre lo cual la atención se fija cuando recordamos. Es tal su alcance, que el aura y la estructura permanecen en último término para nuestra conciencia. En todo ejemplo simple o complejo, lejano o cercano, el contenido específico es precisamente lo que es recordado con la forma y la cantidad de detalles en que es presentado al yo, el cual recuerda en sí mismo y a sí mismo. Las principales clases de contenido específico de recordar son cuatro; se presentan en correspondencia estrecha con las principales formas de actos y cada clase de contenido puede ser presentado de un modo sensorial o no, aunque haya predisposición a favor de la primera. Así, 1) cuando se trata de objetos y eventos singulares (una cara, un gesto particular, estado anímico) es cuestión de lo que *recordamos simplemente*. 2) Cuando el contenido específico de *recordar-qué* es singular en estructura, es una cosa en particular o estados de cosas, ciertos eventos que ocurrieron, circunstancias o sucesos prevalecientes. El contenido consiste en una situación, en un esbozo de una estructura de situación en su pura cualidad. 3) En el *recordar-cómo* -por ejemplo, remar un bote- no se recuerda el ejercicio o destreza, sino el modo cómo tal ejercicio tiene lugar. El contenido específico está articulado alrededor del recordador, como realizando la práctica o destreza. 4) Finalmente, el contenido puede surgir en la forma de acciones para ser llevadas a cabo inmediatamente o en un futuro cercano, acciones como obligaciones (alimentar el gato) tales acciones pueden figurar en varias clases de contenidos, su especificidad consiste en la forma que están limitados por los compromisos, promesas o juramentos.

Estructura de la memoria es el modo en que el contenido es presentado y varía o cambia, según el contenido específico en sí mismo. La estructura no siempre es clara y a menudo no

¹⁴³ E. Casey, *op. cit.*, 65.

es tematizada (por ejemplo, en la memoria de los sueños). A pesar de esta variabilidad se pueden conocer cuatro factores básicos de su composición, el *world hood* o núcleo, la presencia propia del recordador, la espacialidad y la temporalidad.

World hood o núcleo es un hecho universal constante de la constitución (sentido de mundo pasado presente). Si falta lo sólido e inabarcable que se encuentra en el mundo percibido, el mundo de lo recordado exhibe consistencia y persistencia como parte de una estructura de memoria dada. Ello actúa como un campo de presentación subyacente para el contenido específico recordado. Tal *world hood* de la estructura de memoria tiene dos componentes, por un lado, la escena de acción, que dentro de lo recordado ocurre o aparece. Puede ser espacial o temporal o ambos a la vez, es el lugar de presentación del contenido. Por otro lado, están los alrededores, es decir, la vecindad, que rodea y sitúa la escena, lo que provee una arena en la cual la escena y el contenido específico pueden surgir y desenvolverse. Tal contenido puede estar formado por co-recordadores, 'socios contiguos' en unidad de constelación.

La presencia propia del recordador es concomitante a lo anterior. Donde hay *world hood*, la propia presencia del recordador es un componente notable de la fase-objeto del recuerdo. Tenemos evidencia interna de que nosotros estuvimos allí en el verdadero centro de lo recordado. El haber estado allí puede cambiar o variar, ser parte dominante -por ejemplo, la nostalgia de haber estado en la biblioteca de filosofía, en Marburg-, donde mi trabajo allí es el foco casi exclusivo de la memoria marcada. En contraste, ninguna familiaridad figura propiamente en nuestras imaginaciones, que frecuentemente son *impresionales*. Sin embargo, muchos recuerdos no incluyen la propia presencia, especialmente cuando recordamos hechos, que nunca fueron experimentados por nosotros en primera persona.

Recordar espacio, la espacialidad y la temporalidad de la presentación mnemónica son correlatos indisolubles. El cuándo y dónde están intrínsecamente conectados son medios primarios de situar el contenido específico. La espacialidad inherente en la presentación mnemónica aparece en muy diversas formas: 1) en la cara de un amigo -por ejemplo, el número telefónico-, donde no hay escena ni alrededores, el espacio presentacional carece de articulación con el propio espacio circundante, su configuración es interna. Tal estrecho espacio excluye todo lo demás dejando lugar para presentar el contenido específico recordado, como diciendo esto y nada más. 2) Algo más espacioso tiene lugar en el corto término del recuerdo de saborear el té. Los múltiples ítems traen con ellos una correspondiente presentación espacial. El orden de complejidad va aumentando con la multisensorial naturaleza de la experiencia. El espacio recordado no sólo fue visual, sino gustativo con decidida locación bucal -refleja la complejidad y multiplicidad de una experiencia kinestésica en sí misma-. 3) El sentido de remover la distancia entre el recordador y lo que recuerda es más pronunciado en relación a los recuerdos de largo

alcance (con episodios del pasado distante). Tal distancia puede ser observada en casi toda memoria de la infancia. 4) En otros tiempos puede, por el contrario, haber una fusión de la presencia del recordador con lo recordado -por ejemplo, una jugada de tenis- y la espacialidad es confinada al propio movimiento del cuerpo dirigido a su meta en la actividad fija o circunscripta.

Recordar tiempo, la presencia de considerable indeterminación se da en locuciones tales como 'el año pasado', en mi infancia etcétera, ayer, esta mañana. Se usan términos inexactos como índices temporales más que designaciones precisas como 10,01 pm. La imprecisión no es en cuanto al evento ocurrido, sino en convenir la inherente temporalidad del material recordado en sí mismo, especialmente su duración la cual puede ser muy difícil de determinar con precisión. Lo que denominamos fecha de un evento es la forma más precisa en la cual la matriz temporal de la estructura de la memoria se cristaliza. La fecha unida a un recuerdo caracterizado puede ser ambivalente respecto a lo que yace dentro de sus límites, pero definido lo que está más allá de los mismos (1986 excluye 1985 y 1987). Por lo general no se está muy consciente de la fecha exacta, sino de un sentimiento orientado al pasado en el tiempo. En el caso de un recuerdo, que emerge de repente sin poder ubicar el período particular del pasado, no obstante su vaguedad, para los propósitos de la estructura de la memoria, basta saber que ocurrió en algún tiempo pasado. Otra característica de los términos temporales es cuando el contenido específico recordado se emparenta con otros eventos pasados, por ejemplo, yo recuerdo dónde estaba en el tiempo del asesinato de Kennedy. Tales eventos o asociaciones contiguas son compañeros auxiliares cuando se busca un recuerdo particular y constituyen el marco inmediato del contenido específico recordado. Tales eventos recordados en asociación tienen la función de situar este contenido en un contexto más grande, por ejemplo, "el trágico destino de la familia Kennedy". Dispuesto en una serie ordenada, el evento focalmente recordado está constituido en una relación de antes o después, como ocurre en un plan mnemónico. Una consecuencia de esta estrategia es extender el tiempo en forma lineal hacia adelante y hacia atrás, la cualidad temporal experimentada varía de ser aprehendida en un repentino instante (como instantáneo) y sin apreciable duración (número telefónico) o prolongado, como el recuerdo de 'haber escuchado una conferencia', en donde el tiempo tiene una forma cuasi narrativa. Una clave de heterogeneidad surge del contraste entre el tiempo de recordar y el tiempo recordado, no se puede volver al presente dado otra vez, como presente, aunque sí se puede retornar a un lugar perdurable. Somos propensos a un efecto de alienación, cuando somos conscientes de un profundo abismo temporal entre lo propio de quien está presentemente recordando y lo propio del ser recordado. El tiempo en el cual lo último propio existió, ha pasado definitivamente y para siempre (es un tiempo muerto). Yo experimento el recuerdo de mí misma, como primitivo-original, como extrañada de ésta, que

ahora, más vieja, está recordando. Subrayar esta diferencia es el hecho básico¹⁴⁴. El período de tiempo en el cual yo recuerdo está sujeto a una medición cronológica (medible por el reloj) en contraste con el tiempo que es recordado (que se resiste a ser medido). No es la distinción entre un presente puntual y un pasado no puntual: ningún tiempo experimentado es puntual, sino que se constituye como formas de duración, las cuales permiten una interpretación puntual en un caso, y otra distinta, en otro caso, lo cual niega tal interpretación.

Aura es el tercer componente de la presentación mnemónico o zona de indeterminación, pero que cumple un rol muy importante, caracteriza la memoria en dos formas distinguibles, 1) se presenta en la forma de un margen borroso rodeando el contenido específico en su estructura de memoria. Se trata de la vasta y oscura zona alrededor del recuerdo, que emerge y le sirve de apoyo o soporte. Es un marco oscuro sin horizontes, ni límites. El aura o margen es eso en que el contenido imaginado o recordado se disuelve aunque su término permanezca sin la determinación de sus dimensiones. Esto tiene que ver con el diferente estatus óntico de las dos clases de contenido, el contenido recordado es actual en estado y ha ocurrido en alguna ocasión previa, en cambio el imaginar es puramente posible en estado, ello es algo, que podría haber ocurrido o que podría ser en un futuro. Siendo lo imaginado puramente posible, yo no estoy absorbido en ello como tal, mi atención vaga libremente más allá de este contenido en sus alrededores y más particularmente en su margen. 2) La otra forma del aura es la atmósfera. Esto es, así como el margen rodea el contenido específico y la estructura de la memoria, la atmósfera es experimentada como esparciéndose por la presentación misma. La atmósfera es dada como una presencia sentida por todo. Nuestro recordar presente propio es alcanzado por esta misma atmósfera. El recordador y lo recordado es lo más característico del aura; como atmósfera, ello disuelve dualidades y funde términos desiguales. Sin el aura, como margen y como atmósfera, la presentación podría volverse una mera colección de partes dispersas o difíciles de distinguir de una fantasía o imagen. La estructura se unifica en términos de tiempo, espacio y mundo, pero lo que retiene o sostiene la estructura misma y le permite jugar su rol situado es el aura (identidad y estabilidad).

Modo-de-darse lo recordado puede ser dado diferentemente en diferentes tiempos y circunstancias, de golpe o lentamente, claro o confusamente. Tal variabilidad prueba o justifica la libertad de recordar más allá de nuestro inmediato interés. La presentación mnemónica se nos da de cuatro formas principales. *La claridad* tiene dos clases: 1) la claridad firmemente decreciente, con lo cual una experiencia se hunde en memoria primaria y se va debilitando en retenciones de retenciones. 2) Hay variaciones de claridad que no surgen de tal cuasi automático debilitamiento, sino de los diferentes efectos de varias partes

¹⁴⁴ Esta diferencia temporal básica (entre el acto y el correlato) es lo que también se pone de manifiesto en Bernet como propio del recuerdo a diferencia de la percepción y la fantasía.

de la presentación mnemónica. La consecuencia de tales efectos es una serie de instancias que distinguen en grados, el repentino recuerdo del número telefónico es diferente en presentación (transparente y sin ambigüedad en la claridad de lo especificado), al recuerdo de Culligan¹⁴⁵ (oscuro por las imágenes, que lo acompañaban) con híbrida claridad. La vista inicial del parque en el recuerdo de los Campos Eliseos, en París, dada de un modo más lucido por la percepción más tarde de las fotografías, y los detalles visuales siguientes más confusamente dados. *La densidad* se trata de la sensible solidez o firmeza de lo recordado. Un grado bajo de densidad sería un recuerdo sutil y sin profundidad, difícil de distinguir de una fantasía, la cual pasa. Cuando son de alta densidad están concentrados, pesados y sólidos desde el comienzo. La densidad no es determinada sólo por el contenido específico; puede resultar de observaciones telescópicas de muchas memorias dentro de una memoria central, cuya densidad es en sí misma una expresión de extrema comprensión, que ha ocurrido. También el carácter de verdad, la fecha reciente, aumenta la densidad de un recuerdo (saborear el té, el gusto del té, la mirada de objetos, sonidos sostenidos, como densas presencias con gran solidez sensible), asimismo, la densidad puede reflejar la fecha o locación, puntos nodales espaciales o temporales con el que se funde otro material recordado aumentando la densidad (fechas claves, dirección propia, teléfono, etcétera). Así, la densidad no depende de la presentación sensorial, sino que puede consistir en ecos o resonancias dándole la consistencia que no poseería de otro modo. La *texturabilidad* está estrechamente relacionada con la densidad y correlacionada con ella. De todos modos, es distinguible por referirse específicamente a la forma en que la superficie de la presentación mnemónica es experimentada. Se trata del sentimiento particular, de su implícita palpabilidad. La texturabilidad puede dominar en la descripción (té) o ser débilmente operativa (Culligan, número telefónico). Sin embargo, los números y las palabras no están faltos de texturabilidad, ya que, por ejemplo, en las líneas de poesía la texturabilidad juega un rol suavizado pero distinto. *La dirección-rectitud-orientación*, las principales son sus propias diferencias de grado: 1) la recta participación personal en la acción recordada, la propia presencia en la forma de decidir o resolver, en punto extremo se da en el habitual recordar-cómo-hacer en el cual el recordador y lo recordado se vuelve uno con otro. 2) Ocurre en el modo de haber sido testigo de un objeto, evento o estado de cosas, que está siendo recordado. La misma presencia como testigo, es dada como co-presente, como habiendo estado allí también, aunque sobre los márgenes de la escena recordada. 3) Un modo de darse indirecto surge en instancias en los que en los hechos recordados, uno pudo no haber sido testigo (Declaración de la Independencia), sin embargo, podemos recordar

¹⁴⁵ E. Casey, *op. cit.*, 3, refiere a un ejemplo de recuerdo, en el cual “discutiendo con un vecino la posibilidad de tener un purificador de agua instalado en casa, de pronto la única palabra que le viene a su mente es ‘Culligan’, y se da cuenta inmediatamente que es el nombre del purificador ubicado en el sótano de la casa de su infancia”.

tales hechos con completa claridad. 4) Otro modo indirecto de darse un hecho aprehendido es *recordar-por apoderado o legado* -por ejemplo, recordar las vicisitudes del inmigrante contadas por mi abuelo-, al identificarme con él en su referencia a esta situación -y con sus vivencias, que son prestadas-. Lo anterior constituiría el *recuerdo del recuerdo de mi abuelo*. De los análisis anteriores surge, como rasgo central del carácter intencional del recordar, la correlación entre los ocho rasgos eidéticos y las ocho estructuras intencionales, que serán situados en un gráfico dentro de la estructura intencional en su fase acto y objeto¹⁴⁶. A pesar de la diversidad, que representa el gráfico revela cierto patrón definido correlativo, cuya finalidad no es más que una aproximación fenomenológica, que reclama una completa adecuación al fenómeno mental intencional del recordar. Pero el recuerdo es más que un asunto de mente (más allá de la superficie de la psiquis) si pretendemos asir la memoria en su completa amplitud. De modo que lo hemos de explicitar siguiendo a E. Casey en los análisis de los modos mnemónicos¹⁴⁷.

4.2 El recuerdo como reconocimiento (*Recognizing*)

En la segunda parte del análisis de la memoria¹⁴⁸, E. Casey examina tres formas de recordar, cuya adecuada descripción no puede ser confinada a un análisis puramente mentalístico, pues tienen el carácter de fenómenos transitorios entre el polo de la reflexividad y el polo de la mundanidad de la memoria¹⁴⁹. Tales modos mnemónicos son los

¹⁴⁶ E. Casey, *op. cit.*, 87.

Estructuras intencionales Búsqueda/muestra encapsulamiento/expansión persistencia/pasado actual/virtual

<i>Fase Acto</i>								
Estructuras intencionales	búsqueda	/muestra	encapsulamiento	/expansión	persistencia	/pasado actual	/virtual	
Recuerdo simplemente	C	n	n	n	n	n	n	n
Recordar-eso-qué	C	n	n	n	n	n	n	n
Recordar-cómo	m	C	C	C	C	C	C	m
Recordar-a	m	C	m	n	m	C	m	m
<i>Fase objeto</i>								
Contenido específico	C	n	n	n	n	C	n	n
Estructura de memoria	C	C	m	C	C	C	n	n
Aura	m	m	C	n	m	m	C	C
Modos de darse	m	n	n	m	m	C	m	m
m: mudo-silencioso n: apariencia u ocurrencia normal C: conspicuo (apariencia u ocurrencia notable)								

¹⁴⁷ Cfr. Segunda Parte, 2.4, y Tercera Parte, 1.6.

¹⁴⁸ E. Casey, *Remembering*, Phenomenological Study. Indiana, University Press, 1987, 88.

¹⁴⁹ P. Ricoeur, *La Mémoire, L'Histoire, L'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 45.

recordadores físicos (*Reminding*), el concreto discurso de la reminiscencia (*Reminiscing*) y otros objetos de reconocimiento (*Recognizing*) perceptual.

Entre los modos mnemónicos, analizados por E. Casey, la experiencia del reconocimiento¹⁵⁰, de la que nos ocupamos en este momento, está orientada al presente - del cuasi reconocer a alguien- y da paso instantáneamente a otro momento presente -al de reconocer a otro actualmente. Cada momento está absorbiendo-todo, y es ocupado sin resto por un acto de cuasi- o real reconocimiento. El acto sirve para puntualizar el presente, es decir, le da los límites inmediatos al contenido especial. Hay una definida fijación sobre el presente, como sentida actualidad de la experiencia misma. La actualidad es tal, que carece de una explícita orientación hacia el pasado o el futuro. El pasado en particular está “extrañamente” ausente, es decir, la experiencia pasada de objetos reconocidos es presupuesta, aunque ello no sea manifiesto, como tal en la experiencia misma y ningún recuerdo específico de este pasado necesite surgir. La referencia al pasado está junto-a y es parte-de su verdadero contenido en la actualidad de la experiencia¹⁵¹. Esta inmanencia en el presente permanece operativa aun cuando reconozco algo, como a punto de ocurrir. El “apunto de” es un rasgo intrínseco del objeto reconocido en sí mismo. La propensión a la inmediata forma futura, el activar hacia adelante del “modo de vivir-presente”, tiene el carácter de la anticipación de lo porvenir en el sentido de tiempo de Husserl. La actualidad exhibida en el sentido de suceder en el presente, dominándolo y haciéndolo prevalecer sobre el pasado y el futuro, recibe sin embargo la ayuda de éstos en la constitución del presente mismo, al contribuir con dos factores básicos al presente, la “disponibilidad” y la “consolidación”, es decir, la disponibilidad de lo retenido y la consolidación en la reiterabilidad de lo producido (habitualidad y sedimentación, en términos husserlianos¹⁵²).

La disponibilidad nombra la forma en la cual el reconocimiento sirve para interpretar aspectos accesibles en nuestra experiencia, o positivamente identificables (lo desconocido a partir de lo conocido). El aspecto de acrecentar especificidad es el trabajo del reconocimiento. Este segundo factor es menos obvio, pues el reconocimiento contribuye a la constitución del presente, y manifiesta su propia actualidad al permitir, que el objeto reconocido venga adelante, como ello mismo y gane su propia identidad y estabilidad.

Disponibilidad y consolidación juegan un rol determinante, dado que contribuyen de modo esencial a la actualidad. Todo esto ocurre en un proceso temporal ininterrumpido. El reconocimiento sucede en el contexto inmediato de percepción, por ello es una actividad profundamente orientada en el presente. Reconocer lo que veo es verlo “como” alguna cosa. La naturaleza del acto básico de ver-como es perceptual y limitado al presente.

¹⁵⁰ E. Casey, *op. cit.*, 122.

¹⁵¹ E. Casey, *op. cit.*, 123, En la terminología de Heidegger, la “estructura-como” en su naturaleza es aquí hermenéutica existencial y no apofántica, que expresa una inherencia del pasado en el presente.

¹⁵² Términos explicitados más adelante, en la Tercera parte, 1.5.

El presente no está necesariamente limitado al presente, y el pasado se concibe, como una corriente subyacente. Ambos modos presente y pasado están relacionados en situaciones de reconocimiento (el pasado no está abiertamente en el presente, y aunque es inútil invocarlo, sin embargo, su presencia no se puede negar): consisten en estar asociados de tal modo, que la verdadera diferencia entre ambos es constitutiva de su mutua relación. La diferencia intrínseca está en suspenso, las dos fases temporales se asocian mutuamente en lugar de mantenerse separadas. El modelo para abarcar la relación de pasado y presente en el reconocimiento es el de su fusión. Por su fusión se entiende, que lo que es de otro modo distinto se combina y mezcla al punto de la indistinguibilidad. El pasado del reconocimiento se funde con su aprehensión presente completamente. Pero no sólo pasado y presente, sino que lo manifestado y la manifestación, lo significativo y el vehículo de la significación, identidad y fenómeno, todo se fusiona en el reconocimiento decisivo, es decir, los anteriores pares de términos se interfunden en el punto terminal del reconocimiento mismo. El proceso de su fusión en su forma básica trae junto lo percibido con lo recordado¹⁵³, y, lo percibido, se pierde en lo recordado.

La clarificación es un efecto crucial de su fusión, lo percibido se vuelve fusionado con el pasado al producir un reconocimiento en el presente, de este modo la percepción gana luminosidad y clarifica una situación ambigua. La verdadera claridad alcanzada por reconocimiento, también proporciona una sombra inherente tanto al origen como a su acción de iluminación presente, en donde es difícil establecer cómo el ahora-objeto reconocido ha sido clarificado.

La actualidad -con sus dos subcualidades de *disponibilidad* y *consolidación*- y la fusión - caracterizada por su *unir* y *clarificar*- son los caracteres primarios del reconocimiento. El reconocer se presenta como un fenómeno dudoso situado en alguna parte entre el recuerdo y la percepción, entre el pasado y el presente, pero su estado dudoso no es por vacilar entre tales pares de términos, sino por asociarlos, juntarlos en su actualidad y su fusión.

El reconocimiento se da en un número diferente de modelos y formas verdaderas, ocurre en y a través de emociones lo mismo, que por medio de percepciones. Las circunstancias de reconocimiento varían considerablemente y pueden alterar el carácter del acto, como así también la clase de objetos de reconocimiento es inmenso, desde caras concretas, números abstractos, al estilo específico de un pintor respecto del predominio de un color o el reconocimiento de un músico por el tenor de una canción.

E. Casey estudia varios tipos de reconocimiento en su propio derecho, muchos de los cuales ocurren lentamente y son oscuros desde el comienzo al fin, otros, por su parte, son incompletos y se despliegan hacia un reconocimiento específico. La crítica diferencia entre

¹⁵³ Hua I, 150. como sucede según Husserl en el caso de la *impatía (Einfühlung)*, la fusión entre percepción y presentación, constituyendo la "comunidad funcional de una percepción". Ver más adelante en Tercera parte, 1.2.

uno confuso y otro actualmente iluminado, puede residir en el factor del contexto de modo, que los factores históricamente entrelazados, constituyen un valioso marco para el reconocimiento, pues ayudan a completar una búsqueda, que pudo haber empezado de modo confuso. Dos son las formas señaladas por E. Casey, que tienen lugar como si fueran dos fases de una y la misma actividad, el reconocer-en y el reconocer-como.

El *reconocer-en* una cosa otra -por ejemplo, en una fotografía del padre ver los rasgos del hijo mayor-. Las semejanzas en el contexto familiar son de ocurrencia ordinaria. Pero también se puede dar que el estilo de un músico o pintor se encuentre en otro músico o pintor. Si bien esto tiene bases diferentes, sin embargo, es posible encontrar, que algunos aspectos en determinadas situaciones sean “indirectamente presentados” o apresentados, como en el modo de la apercepción analogizante de Husserl¹⁵⁴. Este reconocimiento que también se da en otros dominios de la experiencia humana presenta una diferencia con el carácter mediador del representar de la imaginación en las fantasías perceptivas analizadas en la Primera Parte, 2.5.

El *reconocer-como* presenta una afinidad entre el reconocimiento ordinario y el ver-como. La sombra del pasado se siente en la forma de una discrepancia entre constituyentes presentes y no presentes (discrepancia ausente en el ver-como). Varios son los subtipos de reconocer-como, señalados por E. Casey, pues el reconocer se une prácticamente con toda otra actividad. La misma ambivalencia y dificultad que se da para distinguir el reconocer del percibir, se detecta cuando se piensa el reconocer en relación al imaginar, sentir, pensar y aún más en otras actividades humanas básicas. Pero en todos estos subtipos de reconocimiento¹⁵⁵, la discrepancia entre lo presente y lo no presente surge en verdadera gradualidad con el proceso de reconocimiento, que se desarrolla. El momento de auténtico reconocimiento, esta precedido por una etapa que no está presente, en relación al momento actual del reconocer como. El enlace con el pasado confiere una peculiar profundidad temporal, que contrasta con la palidez de la actualidad y la confusión de su fusión.

Esta discrepancia (de lo presente y lo no presente), característica del recuerdo como reconocimiento nos pone en presencia de un nexo o unión entre la actualidad de una

¹⁵⁴ Cfr. Tercera parte, 1.2.

¹⁵⁵ E. Casey, *op. cit.*, 130. En el *Reconocer lo general* -por ejemplo, reconocer un animal en una nube o una figura en una grieta en la pared- se trata de un reconocer genuinamente objetos y no simplemente percibirlos. Estamos reconociendo como teniendo estos modelos o apareciendo en la forma de tales objetos. Se reconoce alguna cosa general en su verdadera generalidad, en lugar de algo singular, reconocemos un modelo o forma general de un objeto (al modo del tipo en Husserl). El reconocerse uno mismo en un espejo no es ningún ejemplo meramente contingente, ello integra el verdadero proceso del propio reconocimiento. En la edad posterior, el reconocimiento propio al mismo tiempo es altamente diversificada (en innumerables formas, en hábitos, en formas de pensar, sentimientos, tendencias, y no solamente en imágenes visuales del cuerpo) y radicalmente internalizadas dependiente de señales externamente percibidas, pero que se han vuelto intrínsecas a nuestra existencia personal. El reconocimiento propio es crucial a la propia identidad. Tener una identidad personal requiere la habilidad de reconocerse a sí mismo, como sí mismo, en todo lo que se hace. J. Lacan arguye que la formación del primer sentido de identidad propia de uno depende de verse uno mismo en un espejo al principio de la vida.

percepción (imagen física-objeto imagen) y el no presente (sujeto-imagen) del pasado en el ahora, y posibilita el planteo de una diferencia entre el recuerdo perceptivo y las fantasías perceptivas. En ambos casos encontramos el carácter mediador de las representaciones y la duplicidad de la aprehensión, solo que en el recuerdo perceptivo se trata de dos aprehensiones temporalmente diferentes, que se fusionan en una y la misma actividad, mientras que en las fantasías perceptivas, se trata de una duplicación de la aprehensión, que tiene lugar a partir de una y la misma actividad aprehensiva, y no de dos aprehensiones diferentes una de la otra.

El reconocimiento y los otros tres modos mnemónicos, considerados por E. Casey, operan por intermediación entre la mente y el mundo, entre el conectar la mente con el cuerpo y el cuerpo con el mundo, incluyendo el mundo de los otros. Estos modos son formas que componen un “complejo instrumental”, que media entre mi propio presente y todas las cosas, que no son un inmediato componente de este mismo. Los recordadores, las reminiscencias y los reconocimientos co-constituyen nuestro medio ambiente próximo, el dominio de nuestros compromisos o responsabilidades y tareas de preocupación sobre nuestros diversos pasados y de todo lo que tiene valor reconocitivo. El ejercitar estos modos de memoria nos permite estar más allá del confinamiento de la mente sobre formas más radicales de recordar en y a través del mundo¹⁵⁶, las cuales amplían nuestro análisis del recuerdo.

4.3 Análisis fenomenológico de la imaginación en E. Casey

E. Casey comienza el estudio fenomenológico de la imaginación por la presentación y el análisis de tres ejemplos del acto mismo de la imaginación¹⁵⁷. En los ejemplos se ponen de

¹⁵⁶ E. Casey, *op. cit.*, 144.

¹⁵⁷ E. Casey, *Imagining, A phenomenological study*, General Editor James M. Edie. Indiana University Press 1979, las traducciones a cargo de S. Otero. Ejemplo 1: E. Casey imagina entre cinco y diez delfines que juegan haciendo cabriolas en el agua -es consciente de sus movimientos pero no de sus rostros-. De pronto, en una segunda escena -visualizada desde arriba-, los delfines se aproximan a un simple bote de madera, el cual, inexplicablemente, se transforma en un gran buque de carga; los delfines nadan alrededor y debajo del casco. En un tercer episodio, los delfines se aproximan a una isla desierta, juegan cerca de las playas y luego vuelven al mar. En una escena final, como desconectada de las anteriores, los delfines juegan entre ellos, pero Casey los ve con más detalle -sus rostros graciosos, sus sonrisas burlonas, sus movimientos violentos-, Casey se siente cerca de la escena de acción. La secuencia llega a su fin, pero Casey siente que podría continuar, si lo deseara. Págs. 26-27, ejemplo 2: Casey está consciente del deseo de imaginar algo auditivo y no sólo visual. Trata de imaginar cómo podría sonar el grito de un flamenco -no familiarizado-. Tiene dificultades en separar la visión del ave, del sonido que hace. Muy pronto, Casey se encuentra «audializando» el grito del animal que empieza con una nota alta y aguda y desciende a una baja y melodiosa -cadencia rítmica-. El sonido en sí mismo tiene un sentido definido de localización -emanado del ave visualizada desde un indeterminado espacio sonoro-; hay un casi sentido visual de la forma del sonido -una clase de arabesco lineal- trazado según el curso recorrido por el sonido. Luego Casey trata de imaginar un sonido diferente, más familiar, en el cual se impone el rugido de un anfibio que se agrega al grito del flamenco, produciendo un dúo de sonido casi simultáneo. Casey nota que el rugido del anfibio es una nota

manifiesto seis rasgos básicos de la estructura eidética de la imaginación¹⁵⁸. El principio que provee la base coherente y completa de la descripción de la imaginación es la intencionalidad. Por este motivo se analiza la imaginación en su fase acto y en su fase objeto. Los dos análisis de la imaginación como actividad intencional, por un lado, y los aspectos eidéticos, por el otro, están estrechamente relacionados, esto es: el principio del orden significativo de los rasgos eidéticos es provisto por la variada estructura intencional de la imaginación. De modo que los aspectos eidéticos resultan ser verdaderamente co-esenciales y ocupan posiciones particulares en la intencionalidad intrínseca de la imaginación. Además, se ve en la autonomía de la imaginación la ejemplificación de los dos factores fundamentales de la mente, la independencia y la libertad.

La imaginación, como todo acto mental, es de carácter intencional, pero esto no quiere decir que su forma de intencionalidad sea la misma que tienen otros actos mentales. Hay un modo particular de intencionalidad en cada caso¹⁵⁹. Al considerar la imaginación como

fuerte, vibradora, de un solo tono, bajo grave. Trata de imaginar un coro de sonidos de diversos animales, pero logra un sonido vago y discordante, pues no hay ningún ritmo o repetición básica de sonidos que faciliten su continuación. Finalmente imagina melodías de composiciones musicales en dos fases: a) evoca el tema principal de *Petrouchka*, de Stravinsky, ballet visto por él la semana pasada, en el cual, el tema surge sin dificultad y lo repite varias veces; b) Casey ahora trata de imaginar una sinfonía ficticia -situación genuina de una sinfonía imaginada-. Esto no es fácil al principio, pero pronto un grupo de sonidos o notas surge sin forma, movimiento ni ritmo definido. Ellos parecen estar suspendidos en un espacio audializado. Aquí termina la experiencia. Págs. 28-2, ejemplo 3: Casey comienza a imaginar lo que podría ocurrir esa tarde en el seminario de la teoría de la justicia, de Rawls, dado en la Universidad de Oxford, por Dworkin. Casey imaginó que estaba en una sala medieval oscurecida, la cual estaba situada arriba del patio central del colegio. Casey siente que es un miembro de la audiencia entre otros. Consciente de un grupo mal definido, cuya atención, al igual que la suya, está concentrada sobre los tres conductores del seminario, sentados en torno a una mesa de conferencia. Estas figuras son indistintas. Esta situación cambia cuando uno de ellos, R. Dworkin, se para detrás de un pequeño atril, en medio de la mesa, y empieza a hablar. Casey había visto a Dworkin una vez, pero tenía una vaga impresión -cara cuadrada, cabellos cayendo sobre los ojos y lentes-. Dworkin empieza a decir: "este es uno de los libros más importantes en la historia filosófica. Los tres creemos oportuno ofrecer un seminario sobre él, nos alternaremos en presidir los encuentros. Hoy empezaré por revisar brevemente varias teorías anteriores sobre la justicia. Platón en la República...". Mientras la charla de Dworkin siguió, Casey visualizó la nota «...» que parece indicar la inspección de un terreno familiar. Luego de un lapso de tiempo, Casey pensó insertar un cuarto director no filósofo sino un letrado legal -deseo instantáneamente logrado, aunque sin rostro definido-. Casey focaliza los rostros y visualiza a Hampshire -el cual era parecido a B. Russell; a Hart, como un calvo erudito con lentes; a Dworkin, como lo describió antes, y la nueva figura, como un cuarentón rubio sonriente, muy vivaz, con voluntad de contribuir a la discusión. Luego percibe un grupo de estudiantes ansiosos, americanos, de cabello corto, ocupados en tomar notas. La audiencia está completa: no hay asientos vacíos. Dworkin interpela si hay alguna pregunta, y alguien parecido a Casey -de su edad y con *sweter* rojo como él- se levanta y pregunta: "¿es realmente digno de estudiar este libro después de todo?". Hay una educada, pero desconcertante carcajada alrededor. Uno de los directores -Hampshire- replica que "sí; en efecto, es digno e importante". En esto el seminario se interrumpe, Casey sale con la mayoría de los otros velozmente hacia el patio de abajo y luego hacia la calle cercana.

¹⁵⁸ *Ibid*, 33. Los rasgos son tomados en el orden en que surgen en el curso de los ejemplos, sin imponer la forma sobresaliente ni el aspecto genérico de los mismos.

¹⁵⁹ *Ibid*, 39.

actividad intencional se la analiza en su fase-acto y en su fase-objeto. Los elementos de la fase-acto responden a los factores de la fase-objeto y viceversa¹⁶⁰.

Siguiendo a E. Casey, señalamos tres formas primarias de imaginación, a través de las cuales se pueden imaginar: el simple imaginar, el imaginar-qué y el imaginar-cómo.

Imaginar es formar una presencia imaginativa de objetos o eventos, cuyo contenido posee una modalidad sensible específica -visualizada, audializada o ambas combinadas-. La especificación de la imaginación en una modalidad sensorial particular, -por ejemplo estrictamente visualizada- es evidente cuando Casey imagina delfines en término de ciertos colores, figura corporal y movimiento. Cuando imagina sonidos de animales y melodías musicales, lo hace de modo primariamente audializada. En un tercer ejemplo hay una combinación de modalidades sensoriales, pues imagina una conferencia, que es vista y oída por él. La forma más habitual y frecuente de imaginar es la visualizada, pero Casey considera un error tomar este modo particular por la imaginación, como un todo; hay al menos dos clases de imaginación más, cada una de las cuales tiene diferencias importantes entre sí, y así también, de la simple visualización.

Imaginar-qué. Cuando imaginamos no sólo se puede proyectar objetos o eventos, sino también los objetos o eventos constituyendo una circunstancia o situación, es decir, un estado de cosas imaginadas o empíricamente reales. Tal presentación imaginativa puede estar en un número de relaciones posibles, procedencia temporal, contigüidad espacial, conexión causal y varias clases de modificaciones y cualificaciones. Cuando imaginamos, lo que imaginamos a veces está cubierto por una modalidad sensible y en otras ocasiones no¹⁶¹, como ejemplo del primer caso, Casey da un objeto complejo, que podría transcribirse lingüísticamente, como (yo imagino-que) “un indefinido número de delfines estaban nadando a través del mar”¹⁶². Un ejemplo del imaginar-qué en modo no sensorial es dado por Casey cuando a través de las diferentes escenas visualizadas en la sala del seminario, Casey continuó imaginando que Dworkin estuvo aun conferenciando, parado delante de la clase. Tal imaginación aquí no fue especificada sensorialmente, pero no por ello deja de ser tan genuina como la otra. Ambas presentaciones imaginativas -sensorial y no sensorial concreta- son posibilidades esenciales de la experiencia imaginativa.

Imaginar-cómo. Así como somos capaces de imaginar (objetos o eventos), e imaginar-qué (estado de relaciones obtenidas), también podemos imaginar-cómo sentir, pensar o hacer

¹⁶⁰ *Ibid.*, 40. Aunque esto no reclama un paralelismo en todos los aspectos considerados en cada fase, como en la noción de Husserl que todo momento de la noesis corresponde a un preciso momento del noema e inversamente.

¹⁶¹ *Ibid.*, 24. El *eidos* o esencia pura puede ser exhibida por medio de ejemplos tomados de los datos de la experiencia, es decir, de la percepción, memoria, etcétera, pero también de los meros productos de la imaginación. Esto es porque en orden a asir una esencia en forma definitiva, podemos comenzar con intuiciones empíricas apropiadas, pero también con intuiciones que no tengan relación con la experiencia (sensorial): intuiciones no postuladas, las cuales son “meramente imaginadas”. Párrafo citado por Casey de Husserl, Ideas I, §70.

¹⁶² *Ibid.*, 43.

ciertas cosas. El imaginar-cómo frecuentemente ocurre en conjunción de otras clases de actividades mentales, como la memoria -en el recuerdo de la sinfonía- o la anticipación de cierta situación, que ha de ser dada -en el seminario-, aunque la función propia del imaginar-cómo no necesita ser recordada o anticipada. El imaginar-cómo tiene alguna similitud con el imaginar-qué, pero en cada caso la similitud está acompañada por una diferencia distintiva. El imaginar-cómo consiste en un complejo dinámico de varios ítems, y el imaginador ocupa un rol participante y activo, que no se encuentra en el propio imaginar-qué. El imaginar-cómo es proyectar un estado de cosas en el cual el imaginador también se ha proyectado él mismo, como un ser activo, que, de alguna manera, participa sintiendo y pensando en el modo 'como si'¹⁶³. Tanto el imaginar-qué y el imaginar-cómo pueden ser sensibles o no sensibles, pero hay una distinción básica en los dos tipos de imaginación, a saber: a) en el imaginar-cómo en la forma sensorial -me visualizo atando mis botas- el imaginador experimenta el desarrollo de una cualidad interna mental, que está ausente en los casos del imaginar-qué sensible -es decir, el estado de cosas no es experimentado con el mismo sentido del movimiento interno-, sino que el estado de cosas es juzgado desde una posición externa al estado de cosas mismo; b) en el imaginar-cómo no sensible, aunque el estado de cosas no esté especificado sensorialmente, sin embargo, posee un ritmo y movimiento con el cual el imaginador se identifica -por ejemplo, a la hora de resolver un problema matemático sin recurso sensorial detallado-. En cambio, en el imaginar-qué, el estado de cosas no especificado sensorialmente se obtiene en cierta forma estática. La diferencia entre ambos tipos de imaginación, radica en el sentido del desenvolvimiento mental interno en la mente del imaginador, éste juega un rol activo dado en el imaginar-cómo, que está ausente en el imaginar-qué.

Las tres formas primarias de imaginar pueden darse relacionadas, es decir, empíricamente puede haber una combinación entre diferentes modos de imaginar y en este caso se habla de una secuencia compleja y prolongada en forma indefinida. Sólo una posibilidad es excluida: la concurrencia simultánea de dos o más formas de imaginación en un mismo momento dado. Estructuralmente los tres modos de imaginar se relacionan en forma diferente. En lugar de formar combinaciones contingentes en una secuencia imaginativa dada, ellos se relacionan en virtud del lugar, que ocupan en el esquema¹⁶⁴. Casey no considera que estas tres alternativas diferentes de imaginar sean las únicas posibles, sino que son concernientes con las formas características en las cuales el acto de imaginar ocurre en la experiencia imaginativa.

¹⁶³ *Ibid.*, 45.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 48. Esquema estructural de las formas de imaginar. Según: los tipos de contenido (objetos o eventos-estados de cosas-estados de cosas e imaginador como agente), estatus sensorial (imaginar-imaginar qué-imaginar cómo) y no sensorial (-imaginar qué-imaginar cómo) respectivamente.

La experiencia imaginativa involucra siempre una fase-objeto o correlato intencional, que corresponde al acto de imaginar¹⁶⁵. Lo que imaginamos puede entrar en la experiencia imaginativa en dos formas, de modo sensorial o no sensorial. El imaginador puede imaginar objetos, eventos y estados de cosas; el análisis está aquí dirigido hacia 'lo que es imaginado', puntualizando tres factores, a saber: el contenido imaginado, el margen imaginal y la imagen, con lo cual se constituye la fase-objeto, como un todo.

El contenido imaginado es el aspecto de la presentación imaginativa total sobre la cual se concentra nuestra atención. En la presentación imaginativa cada ítem específico del contenido, ocupa una posición dentro de la presentación, es decir, un espacio y un tiempo imaginal. En el ejemplo de los delfines, éstos nadan en un mar circundante, situados en un medio espacial abierto y fluido, que involucra el mar y el cielo. En el ejemplo de los sonidos, el grito del flamenco traza una trayectoria en un espacio sonoro o audializado. Al igual que en el ejemplo del seminario, esta secuencia se desarrolla en un espacio acentuado por la posición externa del patio, afuera y debajo de la sala del seminario. Cada tipo de espacio está determinado en sí mismo y de ningún modo interconectado con otros, como para formar un solo espacio en el mundo. Las variedades espaciales son elementos intrínsecos al contenido imaginado, las cuales sirven de base para la localización de las entidades individuales imaginadas (objetos, eventos y estados de cosas) en un espacio imaginal.

La marca temporal está más bien ausente y no se da un sentido genuino de la duración dentro de los ejemplos dados. El sentido veloz del tiempo establecido por el carácter repetitivo del grito del flamenco, contrasta con el adagio de la sinfonía ficticia. En cada instante hay como una vaga posición de ítems dados dentro de un lapso de tiempo suficientemente amplio para admitir la emergencia de patrones rítmicos libres. Sin embargo, como en el caso del espacio, en la experiencia imaginativa algo remueve la posición temporal.

Espacio y tiempo de un contenido imaginado constituyen una estructura inmanente de varios ítems, que procuran el contenido imaginado en su especificación. Pero ni el espacio imaginal ni el tiempo imaginal, representan un marco coherente en el que puedan ser dadas determinadas localizaciones. Ello no forma parte de un espacio y tiempo del mundo, con posición determinada por un sistema de coordenadas universalmente aplicables.

El margen imaginal refiere al límite exterior del contenido específico imaginado, a diferencia del marco del mundo, no es inmanente a lo que imaginamos, pero tampoco está presente, como un factor externo o trascendente al contenido imaginado. En realidad el margen imaginal no sólo no es tematizado (como lo son espacio y tiempo imaginal), sino que no es tematizable, pues es tan inespecífico y sin forma, que el imaginador para notarlo, tiene que intensificar su mirada mental. Pero a pesar que el margen imaginal sea radicalmente

¹⁶⁵ *Ibid.*, 49. Casey elude ciertas dificultades en este punto, al no tener en cuenta el estatus ontológico de los objetos imaginados.

indefinido, permanece como parte de la presentación imaginativa y no puede ser eliminado de una explicación continua.

La imagen quiere decir el modo de darse la presentación imaginativa total. Este modo de darse al imaginador puede ser de varias maneras. Casey escoge tres de ellas para comentar: a) La presentación imaginativa puede darse en diferentes grados o tipos de claridad -el grito del flamenco es dado con claridad de tono, melodía y ritmo, pero el sonido discordante del animal imaginado es dado en una mezcla de sonidos confusos-. Estos grados de claridad pueden diferir dentro de una misma secuencia imaginativa. b) Hay distinciones en la calidad de la texturabilidad o superficie; tal carácter en una presentación imaginativa puede variar desde la tosquedad y desigualdad de la secuencia del delfín, a la suavidad y uniformidad en la calidad de algunos sonidos imaginados. c) La forma de darse de la presentación imaginativa puede variar con respecto al grado de direccionalidad de la misma -los directores del seminario aparecen en principio enfrentados directamente a él, y, al final, cuando van surgiendo, las mismas figuras parecen presencias remotas dadas atrás de la sala. La imagen es altamente variable con respecto al modo de darse, sin embargo, cumple un rol indispensable en cualquier análisis adecuado de una fase-objeto al imaginar, pues es el modo cómo el contenido es presentado o dado a la conciencia del imaginador¹⁶⁶. Sin este factor, no habría distinción entre la conciencia y el contenido imaginado, distinción que es marcada por la estructura intencional de toda experiencia imaginativa.

El contenido imaginado, el margen imaginal y la imagen son partes esenciales de la fase-objeto -correlato intencional completo del acto de imaginar-. Siendo ellos esenciales a la fase-objeto, difieren del tipo de esencialidad de las tres formas de imaginar de la fase-acto. Pues en cada una de éstas, el imaginador es libre de imaginar de una u otra forma, aunque eligiendo una forma, excluye las otras. En cambio, en la fase-objeto, el imaginador no es libre de imaginar una presentación imaginativa sin contenido o sin margen imaginal, o sin algún modo de darse. La fase-objeto debe contener indefectiblemente estos tres factores. La libertad, que en la fase-acto está referida a la opción de uno u otro acto de imaginación, en la fase-objeto, se encuentra en relación al contenido particular, que se imagina, como en la forma particular, el margen imaginal desaparece del contenido o del modo en que una presentación es dada. Tales particularidades de contenido, margen y modo, presentan las posibilidades esenciales de variaciones en las detalladas invariantes estructurales, que son necesarias en carácter. Mediante la esquematización de la fase-objeto se hace conciente la complejidad estructural de la misma¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 56. Factor de *Gegebenheitsweise* como lo llama Husserl.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 57. Diagrama de la fase-objeto. A la presentación imaginativa: lo que imaginamos, corresponde la imagen: cómo es dado lo que imaginamos. Dentro de la presentación: (1) al contenido propio imaginado, que abarca a) contenido específico (objetos, eventos o estado de cosas), b) marco del mundo (espacio y tiempo imaginal), corresponde a grado de claridad, b. texturabilidad, y c. dirección y otros; y (2) margen imaginal.

Los dos análisis de la imaginación, como actividad intencional y los aspectos eidéticos distintivos -*espontaneidad y control, contenido y evidencia propia, indeterminación y pura posibilidad*- están estrechamente relacionados. La imaginación es espontánea cuando surge en forma inesperada, y puede ser indeterminada en ciertos aspectos, aunque en otros no. Cada rasgo es local y limitado en carácter. En cambio, la naturaleza intencional de la imaginación, no muestra ninguna localización, la imaginación es intencional en todos sus aspectos. Ningún elemento deja de pertenecer a su estructura intencional, ya sea a su fase-acto, a su fase-objeto, o a ambos. Así, la red intencional provista hace posible la comparación y clasificación de los rasgos esenciales en la correlación de los mismos¹⁶⁸.

Los rasgos esenciales de *espontaneidad y control* están presentes en todos los pasos, aunque con un grado diferente de énfasis en cada uno. El control es más conspicuo en la fase-acto que en la fase objeto -se induce el acto de imaginar para realizar la presentación imaginativa que se busca; lo anterior no niega, necesariamente, que se pueda controlar lo que se imagina. El carácter controlable de la imaginación se da básicamente en la iniciación, en la guía y la terminación del acto imaginativo. La espontaneidad, en cambio, está más presente en la fase-objeto -se refleja en el surgimiento repentino en forma no solicitada-. Las secuencias imaginativas se generan sin cumplimiento de intenciones concientes. El acto de la representación también puede emerger espontáneamente, pero de una manera menos conspicua, que la representación misma.

El contenido y la evidencia propia son rasgos que se manifiestan en estas estructuras con énfasis equivalente, en cada fase-acto y en todos los aspectos de la fase-objeto. El contenido -debilitado por el interés del imaginador, discontinuo, con respecto a otros actos mentales, inexplorable, pues es dado todo a la vez al imaginador-, se presenta en una forma transparente y con una evidencia -que presupone el contenido, es no corregible en sentido convencional, y apodíctico-, determinada en carácter o estructura.

Los rasgos de indeterminación y pura posibilidad son limitados en su apariencia a la fase-objeto. La indeterminación es uno de los aspectos más esenciales, es decir, lo que

¹⁶⁸ *Ibid*, 59. Estructura de la intencionalidad.

<i>Fase-acto</i>				
Rasgos esenciales	control espont. conten.	Evidencia	indeterminación pura posibilidad	Estructura intencional
1. Imaginar	C	n	n	n
2. . Imaginar-qué	C	n	n	n
3. Imaginar-cómo	C	n	n	n
<i>Fase-objeto</i>				
1.contenido				C
2.margin imaginal				n
3. imagen				n
n: apariencia normal. C: apariencia conspicua.				

imaginamos es estrictamente indeterminado en cada uno de sus componentes -contenido, margen e imagen-; introduce la indefinición de sus límites dados. La pura posibilidad es el primer carácter tético de la fase-objeto en toda su integridad como expresión del estatuto existencial de esos objetos, los cuales son puramente posibles, esto es, su estatuto óntico es independiente de su estatus actual. La pura posibilidad -cualidad tética- sirve para distinguir la imaginación de otros actos mentales; abre el desarrollo de una variación infinita, solamente limitado por el contenido particular de la presentación dada. El acto de imaginar no es ni indeterminado ni puramente posible, sino que es a la vez determinante y actual; el correlato intencional del acto imaginativo es indeterminado -más conspicuamente en el margen imaginal-, y puramente posible -con mayor énfasis, en el contenido imaginado-.

La multiplicidad de los lugares refleja la proclividad de la mente para expresarse polimórficamente, resistiendo la reducción a los esquemas monísticos y estructurales. La pluralidad de posiciones es correlativas a una forma regular y no meramente casual. El principio del orden significativo de los rasgos eidéticos es provisto por la variada estructura intencional de la imaginación. Los aspectos eidéticos son verdaderamente co-esenciales y ocupan posiciones particulares en la intencionalidad intrínseca de la imaginación.

La autonomía de la imaginación consiste en el modo autónomo de funcionar, desconectado del mundo de la praxis o mundo de la vida¹⁶⁹, el cual apunta a completarse como acto y no hacia una percepción o acción más eficaz dentro del mundo¹⁷⁰. La diferencia imaginativa implica básicamente todo un desinterés por el compromiso tético -posicional- con la presente o pasada realidad, que es inseparable de los actos de percepción, memoria y alucinación. Al suspender la creencia en la realidad de lo imaginado se logra un estado de no-compromiso con el mundo de la vida. La imaginación es autónoma en su insustancialidad. La autonomía consiste en su estricta independencia -temporal causal, de contexto, contenido y uso- de los otros actos mentales, y en la libertad de la mente, lo cual únicamente la imaginación es capaz. La libertad de la mente es la libertad autogenerada de apariencia psíquica, la cual surge en forma independiente y desconectada de intenciones y motivos explícitos. Las variaciones con que la imaginación muestra ser un acto libre, ejemplifica la multiplicidad de la mente, como forma específica de variabilidad.

La independencia -no determinada por factores anteriores, contiguos de la experiencia imaginativa- y la libertad de la mente -proclividad por el libre movimiento y por la falta de fin en la variación- son las dos formas fundamentales asumidas por la autonomía imaginativa. Hay una relación interna entre estas dos formas de autonomía de la imaginación, a saber: la *independencia* es un requisito para la *libertad* de la mente, y la *libertad* de la mente, aunque

¹⁶⁹ *Ibid.*, 189. Mundo de la vida, término tomado de Husserl, Hua VI, §33-34.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 189. La diferencia de la autonomía de la imaginación representa un modo deficiente de preocupación (*Sorge*), y de solicitud (*Fürsorge*) en la dimensión fundamental del ser-en-el-mundo de Heidegger, en *Ser y Tiempo*, §12, 26, 41, 42.

basada en la *independencia*, tiene una actividad propia. La actividad imaginativa es propiamente autónoma, es decir, es generadora, reguladora y sostenedora de sí misma en el ámbito de la mente.

4.4 Rememoración y fantasía

A partir de los análisis fenomenológicos del recuerdo y de la imaginación en E. Casey se puede sostener que las representaciones son productivas de sus presentaciones específicas (mnemónicas e imaginativas), imágenes mentales o fantasmas (modificaciones de la sensación) no modificadas, pues no existen fantasmas de segundo grado¹⁷¹. Por otro lado, el recuerdo como reconocimiento, a partir de una percepción actual, remite de una imagen-física (objeto-imagen) presente a un sujeto-imagen ausente o no presente (pasado) en el ahora, de lo que se desprende el carácter mediador de su representación, como la duplicidad de su correspondiente aprehensión¹⁷², diferente de la imaginación perceptiva en Husserl.

Siguiendo los análisis de E. Casey, los caracteres o factores propios del recuerdo se distinguen de los de la imaginación, con respecto a la estructura (en la fase-objeto) en el factor tiempo, es decir, el carácter tético-posicional y comprometido del recuerdo con el mundo de la vida, contrasta con el carácter posible, no tético o cuasi posicional (y neutro en el fenómeno estético) de la autonomía e independencia de la imaginación con respecto al mundo de la vida. En relación al aura (margen y atmósfera), la diferencia se plantea en la región marginal de presentación imaginativa, que es menos notable que en el caso de las mnemónicas, donde se tiende a dominar los factores marginales por completo. Además, las presentaciones imaginativas son experimentadas de modo aislado respecto de los alrededores inmediatos y en un contexto de independencia, mientras en el recuerdo las presentaciones mnémicas se dan de modo continuo con el contexto mismo. La atmósfera se despliega en el recuerdo por la presentación mnemónica, y en nosotros mismos, los recordadores, se caracteriza por una particular emoción o grupo de emociones en una dominante tonalidad (recuerdos tristes o alegres), mientras el margen imaginal se presenta indefinido, inespecífico y no tematizable. Con respecto al modo de darse, la diferencia radica en el alto grado de densidad, que caracteriza a la presentación mnémica, ya que, de lo contrario, sería difícil de distinguir de una fantasía. Por último, señala E. Casey que el recuerdo presenta un rasgo eidético secundario, como la estructura cuasi narrativa, que no se da de ninguna manera en la imaginación. Así se destaca el carácter autónomo propio de

¹⁷¹ Hua X, Beilage III, 456. La aprehensión del recuerdo simple es diferente a la del recuerdo del recuerdo en el que el recuerdo recordado se refiere a un ahora recordado como punto de actualidad.

¹⁷² Cfr. Segunda Parte, 4.2.

la imaginación (su estricta independencia, temporal causal, de contexto, contenido y uso), lo cual distingue a esta de los otros actos mentales, especialmente del recuerdo.

4.5 Carácter posicional del recuerdo

Así como el tiempo objetivo es a los objetos del mundo real, el tiempo inmanente es a sus actos constituyentes de la percepción, del recuerdo o de la imaginación, por cuanto toda vivencia constituyente se une en el flujo de la conciencia y tiene en éste su posición temporal absoluta. Esto es así, tanto para los actos posicionales del recuerdo, como para los actos no posicionales de la imaginación.

En la estructura del recuerdo, el correlato mnémico es una imagen mental en el sentido de una aparición intuitiva imaginante (*Phantasieerscheinung*)¹⁷³, común tanto al recuerdo, como a la imaginación. De ahí que hay cierta ambigüedad verbal, cómo lo recordado flota en la imaginación (*in der Phantasie*) o es presente a la conciencia en la forma de una imagen de fantasía (*in Form eines Phantasiebildes*), pero ello mismo no es un mero producto de la imaginación. En el recuerdo, lo recordado tiene el carácter de un fenómeno imaginario, pero con un modo de creencia que lo caracteriza como posicional. La cualidad o modo de creencia tiene referencia explícita al modo de existencia del objeto correspondiente (real, posible, dudoso etcétera).

En el recordar el objeto es reproducido y su posición lo sitúa en relación al ahora actual y a la esfera del campo temporal originario, al cual el recordar mismo pertenece. El recuerdo¹⁷⁴ posee ya estas intenciones dirigida, ya hacia el pasado o hacia el advenir, esto es, él es el recuerdo de un ahora acabado, una cuasi percepción. Y al igual que el acto perceptivo originario, el recuerdo, siendo su modificación, posee una conexión temporal bajo la forma de un halo retencional y protencional, aunque en el modo del símil.

4.6 Modificación de neutralidad en la fantasía

La imaginación tiene una estructura temporal (ella es un acto, que dura, y su objeto se da en una sucesión de aspectos) pero en ella es abolida la referencia a un pasado concreto y por consecuencia, la referencia al ahora actual. El emplazamiento en un horizonte temporal, que une el pasado al presente, desaparece, y en esto consiste su inactualidad. La noción de inactualidad es bastante próxima a aquella de neutralización. Estas dos nociones de inactualidad y de neutralización se reúnen y recubren. La inactualidad es la neutralización vista, según la perspectiva propia de *Las lecciones sobre el tiempo*, la cual será replanteada y profundizada en *Experiencia y Juicio*, donde Husserl sostiene la tesis que las

¹⁷³ Hua X., 439.

¹⁷⁴ Hua X, Beilage III, 456.

presentificaciones posicionales son el recuerdo, la espera y la impatía, mientras que la presentificación neutralizada es la imaginación en su doble forma de imaginación libre y de conciencia de imagen¹⁷⁵.

La diferencia entre la actualidad (de la rememoración) y la inactualidad (de la imaginación) es la diferencia entre la presentificación posicional (con orientación temporal) y la no posicional (sin orientación temporal), en donde lo presentificado no es ni ahora, ni sido, ni llegará a ser. Husserl hace referencia también aquí al sueño¹⁷⁶, como conciencia inactual de presentificación (sin precisión temporal). Sin embargo, la modificación de neutralidad no debe confundirse con la negación, la duda y la hipótesis de la experiencia.¹⁷⁷

E. Fink considera¹⁷⁸ que una comprensión fenomenológica efectiva presupone un análisis de la modificación de neutralidad, que Husserl ha puesto en evidencia por primera vez en las *Investigaciones Lógicas* (como 'modificación cualitativa') y sobre todo en *Ideas I* (como 'modificación de neutralidad').

En todo acto es preciso distinguir, desde el punto de vista analítico, entre: 1) el contenido consciente en él mismo, el *quid* y 2) la materia en que él es consciente o, en terminología husserliana, el 'núcleo de la esencia noemática' y sus 'caracteres téticos'. Esta diferencia, cambia la diferencia ontológica entre esencia y existencia en diferencia fenomenológica. Los caracteres téticos en torno a todo núcleo de sentido noemático son las modalidades dóxicas de ser cierto, posible, dudoso etcétera. Sin duda los actos dóxicos objetivantes prevalecen, pues todos los actos no dóxicos son fundados sobre ellos. La modificación de neutralidad parece ser desde el comienzo una modalidad específica de la creencia en la experiencia, una creencia en el modo del 'como si'. Así todas las modalidades dóxicas pueden ser cambiadas por esta modificación del 'como si'. La conciencia constituyente que se desarrolla en las modalidades dóxicas es una conciencia 'constituyente de ser' (donde la negación no es más, que un caso excepcional), mientras la conciencia neutra es constituyente, pero en el modo del 'como si'. La conciencia neutra posee así su vivencia, su objetividad en el modo del 'como si'. Pero no se ha de confundir el 'como si' neutro, con aquel que juega un rol esencial en el análisis de la modificación universal de toda representación en general.

Para Fink, las vivencias de neutralidad se dividen en dos clases fundamentales, ligadas por una comunidad regional: 1) neutralidad del cumplimiento, 2) neutralidad del contenido.

¹⁷⁵ Hua XXIII, N°13, 300. Sin embargo, Husserl considera que la imaginación como conciencia de imagen o de signo puede ser cuasi posicional cuando hace referencia al ser real –por ejemplo, Napoleón en la figura de cera, o Enrique III en la representación actoral-, y sólo es neutralizada la imaginación libre o estética.

¹⁷⁶ Hua XXIII, n° 13, 300. Las fantasías que no tienen referencia determinada al mundo actual, sin embargo, pueden tener un ordenamiento indeterminado en un pasado "lejano" o en una "lejanía de realidad" con el carácter de una lejanía espaciotemporal indeterminada o "cuasi realidad". Husserl hace alusión también aquí a una imagen que presentifica un original, como una presentación inactual unida a una presentificación analogizante. De igual modo a lo que ocurre con una cosa como signo (*Zeichen*) que recuerda o remite a algo designado.

¹⁷⁷ M. M. Saraiva, *op. cit.*, 196.

¹⁷⁸ E. Fink, *De la Phénoménologie*, 82-83.

La neutralización del cumplimiento, o neutralidad cualitativa, es una constitución aparente. El *ego* vive en las vivencias con indiferencia existencial, que no es una modificación atencional, ni una falta de interés del *ego*. La neutralidad del cumplimiento tiene un carácter decisivo señalado por Husserl, que es el no poder ser reiterable. El modo de existencia aparente (*Scheinexistenz*) del *ego* en sus actos no puede ser repetido e igualmente no se puede exhibir el encadenamiento reiterativo en lo noemático. La producción constitutiva de la neutralidad de cumplimiento deviene por así decir en lo 'subjetivo' y no tiene ninguna fuerza objetivante.

Lo que indica Fink con la expresión *neutralidad del contenido* remite a un correlato intencional específico. La modificación de neutralidad del contenido no es una modificación cualitativa, sino, más bien, una modificación de la 'materia' (*Materie*), es la constitución de la 'apariencia'. Los momentos neutros penetran en la esencia material y no en los 'caracteres téticos'. En esta neutralidad específica no existe ninguna relación de fundación entre un acto posicional y un acto neutro, que transcurra. No hay aquí ninguna fundación, sino simplemente un cambio interno en la estructura de la esencia intencional de un acto unitario. Todos los actos de esta naturaleza presentan según una plenitud intuitiva, una 'irrealidad' en un noema originario, así es, por ejemplo, la conciencia de imagen, la apercepción del juego, etcétera. En tales actos se puede distinguir de manera abstracta entre esto, que en el contenido noemático es la simple realidad, y la 'irrealidad' simultáneamente co-dada, asible solamente en tanto momento dependiente. Y así como es esencial a la neutralidad del cumplimiento no poder ser reiterado, la posibilidad de reiteración es esencial a la 'neutralidad del contenido'.

Según Husserl, en la imaginación, la posición temporal absoluta de los actos no es correspondiente a sus objetividades, pues éstas son puras ficciones que no existen en ningún tiempo objetivo real. De modo que los objetos de la imaginación son determinados temporalmente en virtud del tiempo originario de cada acto de la imaginación (*Einbildungszeit*), pero en los objetos correspondientes, el tiempo objetivo es en el modo del 'como si' no posicional. Lo mismo pasa con las relaciones espaciales y las cualidades sensibles, que tienen, como tales el modo del 'como si'¹⁷⁹. El centauro, que imagino ahora, el hipopótamo, que imaginé anteriormente, y la mesa que percibo en este momento, no tienen ninguna conexión recíproca, ninguna relación temporal. Los objetos de la imaginación carecen totalmente de posición temporal, pues ellos han sido desafectados de su coeficiente de existencia. Literalmente ellos no aparecen en el mundo real. No hay relación temporal ni entre ellos, ni entre ellos y los objetos de la percepción. No pertenece a la esencia de la imaginación el aparecer en una conexión continua¹⁸⁰, que como unidad sea continuidad de

¹⁷⁹ Cfr. unidad de las intuiciones perceptivas e imaginativas, en: EU, §42, c.

¹⁸⁰ Carácter señalado por E. Casey como rasgo eidético secundario, propio del recuerdo, a diferencia de la imaginación (Cfr. Segunda parte de este trabajo).

imaginación. Los actos separados de imaginación, no tienen ninguna conexión necesaria y en general no la tienen en nuestra experiencia efectiva. Los actos de imaginación, son siempre presentificaciones pero no siempre son no posicionales o neutros.

La conciencia de imagen o de signo es posicional, cuando tiene referencia a los objetos reales -por ejemplo: la figura de cera de Napoleón- y el carácter de creencia que pertenece a la percepción originaria no es modificado. Lo propio de la neutralización imaginante, se da cuando se flota entre el mundo de la realidad empírica y el mundo de la irrealidad de la fantasía, sin tomar posición en uno ni en el otro. El mundo estético tiene, como correspondencia en la imaginación, una presentificación neutralizada (representación teatral, la novela), la reproducción y el pasaje a la irrealidad es lo propio de la ficción (mediante la supresión pasiva de la realidad)¹⁸¹.

Entre las presentificaciones, las diferentes modalidades de creencias son las que se han de tener en cuenta para distinguir el recuerdo (posicional) de la imaginación (no posicional o neutra). Es decir, como se dijo anteriormente, la modificación de los modos de aprehensión y de sus correlatos se pueden repetir al infinito, pero cuando la modificación es del modo de la creencia o la neutralización de la misma, esta última modificación no se puede repetir¹⁸².

4.7 El sueño como representación

Fink afirma,¹⁸³ para comenzar, que el sueño no es más que una imaginación consumada (absorbida), que no puede esencialmente cumplirse más que en este ser presente al ego soñante, como sueño. La cuestión de saber si el sueño es una presentación o una representación no habría de ser examinada, sino sobre el fondo de un análisis fenomenológico del sueño. Pero el análisis fenomenológico del sueño no hace más, que desplegar una comprensión -primitiva- en la cual nos movemos, cuando examinamos la posibilidad o imposibilidad de su tematización. Ello hace tomar en consideración, la retencionalidad del sueño considerado, como unidad temporal presentante, indiferenciado en el flujo actual de la vida del ego. Se podría decir que el sueño es una 'vivencia' de un yo soñante en correlación con lo soñado, aunque en la marcha unitaria de la constitución del mundo real el sueño tenga el carácter de una pausa inexplicable de la vida de la experiencia. El sentido constitutivo de una 'ausencia del mundo' (*Weltlosigkeit*) al dormir es un modo determinado de la posesión del mundo: la posición del mundo del sueño. Si bien en el abandono del mundo impresional hay siempre un 'perdersse a sí mismo' o una ausencia

¹⁸¹ Pero no se debe confundir la modificación de neutralidad, con la negación, la duda y la hipótesis de la experiencia (Hua XXIII, N°18, 508. Cfr. M. M. Saraiva, *op. cit.*, 196).

¹⁸² Hua XVIII, Investigación Vta §39. Husserl formula distingue la modificación cualitativa de la modificación representativa. La imaginación como objetivación representativa se puede repetir indefinidamente; en cambio, como modificación cualitativa no se puede repetir (Saraiva, *Imaginación según Husserl*, Paris, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, 40-48).

¹⁸³ E. Fink, *De la Phénoménologie*, §26, 77ss.

del ego (asir descriptivamente), sin embargo, hay siempre un comportamiento en la consideración de... El sueño es la actitud del ego actual absorbido en su mundo en un grado extremo, pero esto no es un 'ser en el mundo', sino una suerte de pura y simple inmanencia sin orientación constitutiva del sentido hacia el 'mundo' real en el modo de un 'haber perdido el mundo'¹⁸⁴.

El sueño es, según la tesis de Fink, una representación que se cumple en el ser presente del ego durmiente, es decir, soñante. El sueño presenta toda la estructura que es puesta de relieve en las representaciones. Lo que hace posible distinguir en la vivencia del sueño, en tanto unidad constitutiva en el ser presente del sueño, el mundo del sueño con el yo del mundo del sueño que le pertenece. El ego del mundo del sueño es siempre y esencialmente un ego que vive despierto y experimenta en su 'mundo real'. Sin embargo, esta experiencia del mundo del sueño no tiene que ser necesariamente unitaria, la incoherencia misma del devenir confuso del mundo del sueño, revela la coherencia de un mundo caótico. Lo fantástico de un mundo del sueño es, para el ego del mundo del sueño, una experiencia mundana, que se desarrolla en una constitución originariamente pasiva¹⁸⁵. Esto es en verdad, para Fink, el caso de la imaginación (cumplida en el sueño). Pero el mundo de la imaginación es la libre creación del ego imaginante, enteramente librado a su arbitrio, aunque esta libertad de poner en escena se reduce, a medida que la absorción o consumación aumenta¹⁸⁶. En el sueño, el ego absorbido es sustraído a su voluntad propia y produce en una absoluta pasividad disimulada.

En tal sentido, según Fink, el sueño es una representación y no una presentación, pues es posible reiterar el sueño, si bien esta reiterabilidad es sustraída al arbitrio del ego soñante. Aunque el yo pueda también, en algunos casos, inducir el sueño y/o a veces continuar con lo que se estaba soñando, la realidad del mundo del sueño, sin embargo, se puede revelar como una nueva realidad, como 'puro y simple mundo del sueño', y el yo del mundo del sueño existente, aparecer como puro y simple yo soñante. Los niveles reiterativos no están en una relación de fundación, sino, que la 'fundación' se constituye de un golpe por la constitución del nuevo sueño. Esta serie reiterativa podría, si ello fuera fácticamente posible, conservar el enlace de la intencionalidad, y proseguir al infinito sin que se llegue jamás a un

¹⁸⁴ Julia V. Iribarne, *Edmund Husserl, La Fenomenología como Monadología*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, 384. "Fink sostiene acertadamente que al soñar no hay pérdida del mundo sino un modo diferente de tener mundo, el modo de la inmersión".

¹⁸⁵ L. Rabanaque, Tesis de doctorado inédita, 245 (D 14,5). Con respecto al hundimiento contínuo de la retención 'pasiva' en el ámbito de la intencionalidad 'oscura' de lo inconciente sedimentado, lo sedimentado aparece en el contexto de la interpretación del sueño, y Husserl advierte en relación a esta *Ichlosigkeit* de la pasividad que también "aquí se presenta en forma inmediata el problema de la muerte" y refiere al proceso del olvido como proceso que inhibe la recuperación por medio de la rememoración, de la totalidad de lo sedimentado. Además, 'pasivo' quiere decir sin hacer del yo, ya sea que el yo esté despierto, y esto quiere decir "yo que hace", el curso acontece, el curso no proviene de un hacer del yo, como si el yo estuviera dirigido a efectuarlo, como si se efectuara a partir de un hacer, 238 (C, 17, IV, 1).

¹⁸⁶ Julia V. Iribarne, *Edmund Husserl, La Fenomenología como Monadología*, 385.

sueño fundante de la 'conexión defundación'. Ahora bien, los sueños se pueden encadenar, pero sólo en una conexión de fundación soñada. Por cuanto, según Fink, es posible interpretar la presencia del sueño, pero se cuestiona la posibilidad de poder suministrar la justificación fenomenológica del mismo¹⁸⁷.

A partir de lo dicho, consideramos que el sueño es una aparición intuitiva imaginante (*Phantasieerscheinung*), común al recuerdo y a la imaginación. Si bien la posición temporal del yo soñante es el presente, en virtud de la posición temporal absoluta, que une en el flujo a todo acto constituyente, tanto posicional, como no posicional, el soñar, según Husserl, es conciencia inactual de presentificación (sin orientación temporal). Es decir, por un lado, en el sueño, como vivencia, hay una percepción del mundo real pasivamente suprimida, y sin embargo el yo soñante, se encuentra percibiendo, deseando, sufriendo, etcétera, como si fuera el mundo real, sólo que en un ámbito completamente irreal (tanto en su fase acto, como en su fase objeto), en el modo de una modificación universal de neutralidad. Por otro lado, el sueño, como vivencia, también es representación, como dice Fink, ya que puede repetirse por inducción del yo soñante y/o continuar con lo soñado. En este sentido, para nosotros el sueño es un fenómeno imaginario en el modo de la neutralidad, es decir, el caso concreto de un acto neutro de la imaginación, según Husserl, y correspondiente a lo que Fink llama neutralidad del cumplimiento, en lo subjetivo y sin fuerza objetivante.

¹⁸⁷ *Idem*, 393. Esta afirmación, dice J. Iribarne, concierne a lo que ocurre en el plano del yo narrante del sueño, "cuando en la vigilia hago referencia a mi sueño, lo recuerdo, en esa medida me presentifico a mí como sujeto de ese sueño y soy un pseudo-yo". De este modo, no acepta la diferenciación entre yo soñante y yo soñado, asumida por Fink, porque, al hacerlo, se sitúa en el segundo momento de la consideración del sueño.

TERCERA PARTE

PASAJE DEL TIEMPO SUBJETIVO AL TIEMPO INTERSUBJETIVO

1. Estructura del yo recordante

1.1 La constitución del alter ego en la intersubjetividad trascendental

La fenomenología de Husserl es un idealismo, que consiste en la explicitación del sentido de todo tipo de ser que el *ego* sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia¹⁸⁸ de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general.

La teoría fenomenológica de la constitución hace evidente el solipsismo trascendental con un propósito puramente metodológico¹⁸⁹, ya que conforme a su propio sentido, la reducción trascendental al *ego* trascendental conduce a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, en cuanto se trata de explicar la objetividad universalmente válida del mismo mundo para todos. La objetividad así entendida exige, como primer análisis, la constitución de la intersubjetividad no sólo en cuanto posibilidad de un conocimiento objetivo para todos los sujetos, sino también en cuanto reconocimiento de un sujeto cualquiera por parte de los otros sujetos¹⁹⁰.

Ahora bien, si toda validez procede de la dinámica inmanente al sujeto y toda objetividad constituida debe ser convalidada por el Otro, entonces es en el ámbito de la fundamentación radical del conocimiento -es decir, en la conciencia trascendental, en el yo puro- donde se debe imponer indubitablemente la presencia del Otro. Es decir, si sobre la base del *ego* trascendental se anuncia y verifica el *alter ego*, tenemos que ver, dice Husserl, cómo, en qué intencionalidad, en qué síntesis, en qué motivación se configura el *alter ego*, y en qué experiencia concordante de lo extraño se verifica, como siendo e, inclusive, como estando

¹⁸⁸ Husserl, E., *Gesammelte Werke-Husserliana*, Den Haag Martinus Nijhoff, 1950-1980. A partir de aquí utilizaremos la sigla Hua, con indicación del volumen I, y de la página; también se corresponde con la sigla MC, e indicación de párrafo, a E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Introducción, traducción y notas de M. A. Presas), Madrid, Ed. Paulinas, 1979, §41, 141: "La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser."

¹⁸⁹ J. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*, T. I, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1988, 34.

¹⁹⁰ MC§43: "yo tengo experiencia de los otros, en cuanto otros que realmente son, en las multiplicidades variables y concordantes de la experiencia", por un lado, los experimento como objetos psicofísicos del mundo, que como tales (los otros) están "en" el mundo, y por otro, los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo como experimentando ese mundo y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo (tal como yo experimento el mundo y en él, a los otros).

presente ahí él mismo en un modo, que le es propio¹⁹¹. Por lo tanto, hay que empezar con el desarrollo sistemático de la intencionalidad abierta e implícita, en que el ser de los otros se hace presente al yo y se explicita respecto de su contenido legítimo de plenificación. El problema, en primer lugar, es el del “ahí” para mí (*für-mich-da*) de los otros y el de la empatía¹⁹² (*Einfühlung*), como tema de una teoría trascendental de la experiencia de lo extraño, con lo que también se cofunda una teoría trascendental del mundo objetivo.

Mediante la reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la propiedad se lleva a cabo una epojé temática de toda efectuación constitutiva de la intencionalidad referida a la subjetividad extraña y se delimita el nexo total (intencionalidad actual y potencial), donde el *ego* se constituye en su propiedad, pues la vida psíquica entera del yo no es afectada por la supresión de lo extraño. El yo encuentra su mundo propio, como en el interior, y se encuentra a sí mismo, como miembro de las exterioridades del mundo, distinguiendo así entre él y el mundo exterior¹⁹³. Todo lo que el *ego* trascendental constituye en la esfera de su propiedad le pertenece, como un componente inseparable de su ser concreto. Dentro de y con los medios de este ser propio, el *ego* constituye el mundo objetivo, como universo para él extraño, pero en primer lugar, lo extraño en el modo del *alter ego*¹⁹⁴. En esta preeminente intencionalidad se da y constituye el sentido de un ser, que va más allá del *ego* monádico en su misma propiedad, es decir, el sentido de un *alter ego*, como el reflejo de sí mismo o el *analogon* de sí mismo (aunque no en el sentido habitual)¹⁹⁵.

Ego y *alter ego* son dados siempre en un originario apareamiento (*Paarung*)¹⁹⁶, forma originaria de la síntesis pasiva, que en oposición a la de identificación se designa como *asociación*. La asociación y apercepción del *alter ego* por el *ego* tienen lugar cuando el otro (el *alter ego*) entra en el campo perceptivo (del propio *ego*), y el cuerpo físico (del *alter ego*), por transferencia de sentido, toma de inmediato el sentido de cuerpo orgánico (el del propio *ego*). En la aprehensión analogizante del cuerpo físico (del *alter ego*), como cuerpo orgánico, el original de la instauración originaria está siempre presente y viviente (el propio

¹⁹¹ MC §42.

¹⁹² MC §43, 153.

¹⁹³ MC §48: Como resultado de la reducción a la propiedad, también se pone de relieve el sustrato intencional del *factum* de la experiencia de lo extraño, en el que se muestra un mundo reducido como trascendencia inmanente, trascendencia primordial que también es parte determinante del ser propio y concreto como *ego*.

¹⁹⁴ MC §45.

¹⁹⁵ MC §44. Cfr. R. Walton, “Fenomenología e intersubjetividad: el papel de la analogía en la apercepción de los otros”, en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 3, Buenos Aires, 1983, 287. “Interesa destacar el papel de la analogía en la forma de una ‘intuitivación analogizante’ (*analogisierende Veranschaulichung*) como caso de una transferencia aperceptiva que ya opera con anterioridad a la experiencia del *alter ego* en la percepción de las cosas”.

¹⁹⁶ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 292. “En tanto base motivacional para la experiencia del otro, el ‘apareamiento’ (*Paarung*) es una modalidad de la síntesis pasiva de asociación que responde a una semejanza en la conducta y las apariciones de ambos cuerpos”.

ego siempre actuando y viviendo)¹⁹⁷. Pero lo presentado por esta analogía jamás puede llegar efectivamente a la presencia, es decir, a la percepción en sentido propio¹⁹⁸.

Toda experiencia está referida a ulteriores experiencias, que plenifican y confirman los horizontes apresentados. Pero con respecto a la experiencia de lo extraño, su progresión verificadora y plenificante sólo puede ocurrir por medio de nuevas presentaciones, que transcurren de un modo sintético y concordante¹⁹⁹. El cuerpo orgánico extraño se anuncia realmente y de modo continuo, como tal, sólo en un comportamiento siempre concordante, es decir, su lado físico indica lo psíquico presentándolo, y ese comportamiento es el que tiene que presentarse en una experiencia original plenificante. Esta especie de accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible funda el carácter de lo extraño. Todo lo que es experimentado en el modo primordialmente (originario) no plenificable es lo extraño. Esto sólo es concebible, como *analogon* del propio ego en su propiedad, como modificación de su sí mismo por el apareamiento contrastante, que necesariamente tiene lugar. De este modo, en la propia monada se constituye representativamente la otra monada.

En relación al sentido de una comunidad humana y al del hombre, que ya como individuo posee el sentido de miembro de una comunidad está implícito un mutuo ser uno para otro, que entraña una equiparación objetivante de la propia existencia con la de todos los otros, es decir, yo y cada uno de los otros, como la de un hombre entre los otros hombres. Es decir, así como su cuerpo físico-orgánico se encuentra en mi campo de percepción, también mi cuerpo físico-orgánico se encuentra en su campo de percepción y en general él me experimenta inmediatamente, como un otro para él, tal como yo lo experimento, como un otro para mí. A esta comunidad corresponde, en el plano trascendental concreto, una respectiva comunidad abierta de las monadas, a la que Husserl denomina *intersubjetividad trascendental*. Si bien ella está constituida puramente en mí a partir de las fuentes de mi intencionalidad, también lo está en cada una de las monadas -constituidas en la modificación "otros"-, sólo que con otro modo subjetivo de aparición, y como portando necesariamente en sí el mismo mundo objetivo²⁰⁰.

¹⁹⁷ MC §52. El ego aquí implicado es el constituido en su primordial propiedad y de un modo único, como unidad psicofísica, como yo personal gobernando inmediatamente en su cuerpo orgánico (*Leib*), y actuando también de modo inmediato sobre el mundo circundante primordial; sujeto de una concreta vida intencional, de una esfera psíquica relacionada consigo mismo y con el mundo.

¹⁹⁸ MC §51.

¹⁹⁹ R. Walton, *art. cit.*, 292. "Mientras que el fundamento de la transferencia aperceptiva se encuentra en el apareamiento, su verificación se produce en el curso sintético y concordante de las presentaciones. El comportamiento del cuerpo físico lo manifiesta como un cuerpo propio tan solo si mantiene una concordancia a través de las alteraciones. Podemos aprehender con legitimidad un alter ego mientras tengamos una percepción coherente de sus movimientos y expresiones corporales. Esta confirmación configura un segundo estadio en la experiencia del otro con respecto al cual Husserl se refiere a un "modo de accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible".

²⁰⁰ MC, §56.

1.2 Impatía (*Einfühlung*) como aprehensión analogizante

La impatía es un modo peculiar de presentificación, que presenta algunas similitudes y diferencias con la percepción, el recuerdo y la fantasía, analizados en su conjunto a partir de la distinción entre presentación y presentificación (en la primera parte, 2.). En un sentido amplio, la impatía es una presentificación, aprehensión o apercepción, que sólo es posible a partir de una percepción, por eso, tanto en el caso particular de la percepción de las cosas, como en la percepción del cuerpo físico del *alter ego*, evoca o recuerda algo semejante motivado por lo efectivamente dado y de este modo transfiere un sentido configurado en una experiencia anterior, hacia la experiencia actual que tiene lugar. Sólo que la transferencia de sentido en la experiencia de las cosas es en el ámbito de lo propio, mientras en la experiencia del *alter ego* es entre el ámbito de lo propio y el ámbito de lo extraño. La impatía²⁰¹, en tanto que presentificación, cumple la función de co-presentar, similar a la presentificación del presente o presentificación concomitante, sólo que en el caso de una percepción externa, lo co-presentado puede haber estado presente anteriormente o ser presentado en el futuro, mientras que lo co-presentado en la percepción del cuerpo físico del *alter ego* no puede por sí alcanzar la presentación efectiva. En este último caso, la percepción y la presentificación están fusionadas de tal manera, que constituyen “la comunidad funcional de una percepción”²⁰² (y en esto radica su diferencia con las presentificaciones complejas). En la percepción externa del cuerpo orgánico extraño se presenta la interioridad psíquica, que será verificada mediante síntesis concordantes. Según Husserl²⁰³, la apercepción puede ser definida como “una conciencia, que no sólo tiene consciente en sí algo en general, sino que, a su vez, lo tiene consciente, como motivante para otra cosa; una conciencia que, por lo tanto, no tiene meramente algo consciente, y además otra cosa implicada en él, sino que alude a este otro algo, como inherente a él, motivado por él”. De modo, que la apercepción del *alter ego*, en un sentido estricto, es un acto en virtud del cual se da algo a la conciencia, que no está presente, pero que no llega en sí mismo a la presentación, sino que se limita a enlazarse con lo efectivamente presente²⁰⁴. La impatía es una apercepción analogizante fundada en un apareamiento en el cual los elementos, que se aparean y llegan a ser conscientes al mismo tiempo y como diferentes a la vez. El apareamiento es una síntesis pasiva de asociación que se produce como respuesta a la similitud dada entre ambos (el *ego* y el *alter ego*). Y como

²⁰¹ Husserl, en *La Tierra no se mueve*, trad. Española de A. Serrano de Haro, Madrid, ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, N.13, 24. Como conciencia intuitiva de otros sujetos puede adoptar la forma de un “recuerdo de presente”; me represento como durando en el presente -y por tanto como perceptible- a una persona que de hecho no percibo, como si mi intención diera al recuerdo pasado de esa persona crédito y valor de actualidad. Hua X §29.

²⁰² Hua I, 150 (tr. 90). Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 297.

²⁰³ Hua XI, 338. Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 290-291.

²⁰⁴ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 290.

resultado de esta coincidencia se efectúa la transferencia aperceptiva²⁰⁵ de sentido entre los elementos apareados, es decir, que uno de ellos (el *alter ego*) es apercebido con el mismo sentido del otro (el del propio *ego*)²⁰⁶. *Ego* y *alter ego* son dos aprehensiones simultáneas, que se aparean sin fusionarse.

1.3 Analogías y diferencias entre recuerdo (*Erinnerung*) e impatía (*Einfühlung*)

En el presente viviente de la corriente de vivencias, toda posibilidad del “yo puedo” de la previsión o retrovisión le pertenece al *ego*, como algo propio y esencial a él mismo. En el presente viviente en el ámbito de la percepción interior, el pasado se constituye en virtud de los recuerdos concordantes, que ocurren en ese presente. Del mismo modo, gracias a las presentaciones concordantes que aparecen en la esfera primordial, se puede constituir en el *ego* un *ego* extraño; es decir, en presentificaciones de un nuevo tipo, que tienen como correlato un *modificatum* del *ego* propio, en una nueva clase. Así como el pasado recordado trasciende su presente viviente en cuanto su modificación, de modo semejante el ser extraño presentado trasciende su ser propio en la impatía. En ambos casos (recuerdo e impatía),²⁰⁷ la modificación inherente al sentido mismo, como uno de sus elementos, es un correlato de la intencionalidad, que la constituye. El modo del ‘como si’ en el recuerdo y en la impatía no es el de una mera fantasía (libre), sino que está exigido constantemente y de un modo determinado por la percepción, ya sea del ahora presente pasado en el recuerdo o del cuerpo físico del otro²⁰⁸ en la impatía.

La fenomenología de las presentificaciones exhibe actos, que a su vez entrañan actos en forma de implicación intencional. En la rememoración, el yo que recuerda no está él mismo en el contenido intencional del acto, y, sin embargo, forma parte de él, como el yo actuante en el pasado recordado. Para exhibir esta segunda conciencia, implicada en la primera,

²⁰⁵ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 291: Con la noción de transferencia aperceptiva se modifica el modo de concebir la captación del objeto que Husserl había desarrollado en el ámbito de la fenomenología estática.

²⁰⁶ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 292.

²⁰⁷ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 301. “Más que con el recuerdo (*Erinnerung*) en el sentido de la rememoración (*Wiedererinnerung*), la comparación puede establecerse con la interiorización o memoración (*Erinnerung*) en el sentido de la memoración de presente (*Gegenwartserinnerung*) o memoración concomitante (*Miterinnerung*) en tanto modo de ilustración intuitiva de intenciones vacías que se refieren al presente en lugar del pasado. La impatía se asemeja a esta co-presentación que plenifica las intenciones que configuran el horizonte de simultaneidad con la diferencia de que no puede ser sustituida por la presentación de lo mentado en ellas”. Husserl, en *La tierra no se mueve*, trad. española de A. Serrano de Haro, Madrid, ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995: distingue entre la impatía como recuerdo en un mismo presente y el recuerdo histórico entre dos presentes diferentes.

²⁰⁸ Hua XIV, 500. Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 299. Cfr. R. Walton, “Problemas de verificación en la endopatía”, en: *Anuario de filosofía jurídica y social*, 1984, Buenos Aires, 279: También cfr. A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, Darmstadt, T. 175, 153ss., quien critica la posición de Held y sostiene que Husserl, cuando refiere al carácter del ‘como si’ de la impatía, éste no se identifica con el de la mera fantasía.

hace falta realizar una doble reducción. La primera desvela el objeto presente pasado (como lo vimos en: Segunda parte, 2.4), y la práctica de una segunda reducción hace aparecer una segunda conciencia diversa a aquella por su modalidad temporal, pero una e idéntica con la anterior²⁰⁹. En la experiencia impática en la primera reducción aparece la conciencia de un *analogon* o modificación del yo actual impatizante, y con la segunda reducción aparece la otra conciencia como coexistente en la misma modalidad temporal de la simultaneidad con aquella, aunque diversa de ella, pues lo es en el modo de un otro yo.

Otra similitud entre el recuerdo y la impatía se encuentra en el carácter de la verificación: mientras la rememoración deriva su legitimidad de la percepción presente pasada, y el pasado se legitima en la concordancia de los recuerdos coherentes en el presente, la impatía deriva de la percepción actual del cuerpo propio del *alter ego*, y la verificación de su experiencia del otro tiene lugar mediante presentaciones concordantes ²¹⁰ de su comportamiento.

En virtud de las kinestesis y el posible cambio de las orientaciones se constituye también en la esfera primordial la naturaleza espacial única del cuerpo propio, como punto cero de toda referencia intencional. El cuerpo propio orgánico tiene el modo de darse del aquí central; en cambio, todo otro cuerpo físico se da en el modo del allí. El otro se apercibe representativamente, como el yo de un mundo primordial originariamente constituido en el modo de su aquí absoluto con un centro funcional de su gobierno. La asociación constituyente del modo "otro" no es inmediata. El cuerpo físico extraño en el modo del allí entra en una asociación aparente con el propio cuerpo físico en el modo del aquí. Tal apercepción representativa de lo extraño no exige ni admite su plenificación por medio de una presentación, pero al ofrecer contenidos representativos siempre nuevos se comprende una posible verificación consecuente. Por ejemplo, la conducta exterior del que está colérico o alegre se comprende a partir del propio comportamiento en situaciones similares. Toda comprensión actúa abriendo nuevas asociaciones y nuevas posibilidades de comprensión; e, inversamente, toda asociación aparente es recíproca o sea, que dicha comprensión descubre también mi propia vida anímica en su similitud y diferencia al otro, y por nuevas aprehensiones distintas la hace fecunda de nuevas asociaciones, también para y en el otro.

²⁰⁹ J. Iribarne, "La Fenomenología como Monadología", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1985, N° 15-16, 72-73. "El procedimiento de la doble reducción se ejercita en el contexto de un enfoque estático. Por su intermedio se desvela mi 'comunidad conmigo mismo' al aplicarse a la experiencia del yo del ahora actual que recuerda, tanto como al aplicarse a la experiencia impática se desvela la comunidad con el que es Otro para mí, a pesar de la discontinuidad de la vida actuante de cada yo-polo".

²¹⁰ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 301.

1.4 Las personalidades de orden superior y las habitualidades sociales

Si bien el *ego* no puede identificarse con el *alter ego*, “el mundo de uno y otro puede y debe ser identificable”²¹¹. La superposición y recíproca corrección de perspectivas en un proceso continuo son lo que constituyen el mundo objetivo uno y el mismo para todos. En la comunidad abierta de *yo*es o intersubjetividad trascendental se configura mediante una “intencionalidad constituyente comunalizada”²¹², primero la naturaleza objetiva, y luego las comunidades propiamente humanas con sus contenidos y significaciones culturales. Así se llega a la *impatía* de contenidos determinados de la esfera psíquica superior²¹³.

Lo primero que se constituye en forma de comunidad, y como “fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad”, como ya hemos dicho, es el ser común de la naturaleza²¹⁴ en la comunidad del cuerpo orgánico extraño y el del propio *yo* psicofísico. Junto a ésta se da también la comunidad temporal de las monadas constitutivamente interrelacionadas y de modo indisoluble, porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo²¹⁵.

Con respecto a los diferentes ámbitos de la esfera psíquica, que se manifiestan en los modos de comportamiento del cuerpo propio, Husserl establece una gradación: “el aspecto psicofísico o fisiopsíquico en relación a sensaciones o tendencias (sensibles o instintivas) del cuerpo propio, el aspecto ideopsíquico en relación a la misma psique, como agudeza, convicciones o sagacidad, y el aspecto intersubjetivo del comportamiento humano en el ámbito del derecho, la moral, la religión, etcétera. En este tercer nivel se plantea la *impatía* con respecto a los contenidos de la vida social y espiritual que amplía el conocimiento de lo extraño”²¹⁶.

El sentido de comunidad, dado en el primer encuentro con el otro, se va transformando, de modo que el sujeto, en tanto persona (consciente de ser un *yo*-polo centro de habitualidades), dispone de un mundo circundante inherente a sus respectivas actividades. Y así como el cuerpo propio es el punto cero en toda orientación espacial, el mediador entre el *yo* y el mundo, el propio mundo espiritual es el ‘miembro cero’ en torno al cual giran todos

²¹¹ Hua XIV, 381. Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 302.

²¹² Hua I, 137 (tr.172).

²¹³ MC, §53.

²¹⁴ R. Walton, *art. cit.*, 302. “El primer paso es la constitución del otro, y el segundo es una acumulación de sentidos en mi mundo primordial que de ese modo se convierte en la aparición de un mundo objetivo que es uno y el mismo para todos”.

²¹⁵ MC, §55.

²¹⁶ Cfr. Hua IV, 134ss. Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 294. Y R. Walton, “La consideración interior de la historia en la fenomenología trascendental”, en: *Escritos de Filosofía*, N° 31, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1997, 137, donde se pueden confrontar y ampliar los diferentes modos de *impatía*.

los otros puntos de partida en la relación entre lo propio y lo extraño, correspondiente a las comunidades intersubjetivas²¹⁷.

El sentido de una transformación (de la vida práctica concreta a la vida teórico-abstracta, de la predicción a la profecía, de lo real a lo posible, de lo emotivo a lo proposicional) se pone de manifiesto en todas las fases de la vida cultural. Esto se explicita en la capacidad de prever sucesos ulteriores y de prepararse para necesidades futuras. La idea teórica del futuro -requisito previo a todas las actividades culturales superiores del hombre- corresponde a su pasado simbólico y guarda estrecha analogía con él. El poder simbólico del hombre radica en el atreverse a ir más allá de su existencia finita²¹⁸. El estímulo o la motivación no responde al apremio presente del momento, sino que pertenece al porvenir, el cual, para poder manifestarse de este modo, tiene necesariamente que adelantarse de una forma u otra. Esta representación anticipada del futuro caracteriza todos los actos humanos. El principio del simbolismo con su universalidad, su movilidad, su validez y aplicabilidad general, es lo que da acceso a un mundo específicamente humano, como es el mundo de la cultura.

La experiencia con respecto a una cultura extraña consistirá en ser pre-captada como determinada desde antes, en virtud de la apercepción anticipativa o tipificante²¹⁹ de los objetos. Pues aperecimos y esperamos lo no familiar en el modo de lo familiar. Por cuanto, con respecto al sentido del mundo de la cultura extraña, se ha de poder alcanzar con el proceso de ampliación de la configuración del propio sentido del mundo cultural familiar, siguiendo el modelo de la “constitución orientada” desde el punto cero de toda orientación, que es el cuerpo propio²²⁰, y/o en este caso, el ‘miembro cero’, que es el propio mundo espiritual.

Cada mundo circundante es el marco u horizonte universal, dentro del cual tiene lugar toda tematización en particular y hace “esperar lo desconocido a partir de lo conocido”²²¹, lo cual, en el transcurso de la experiencia, podrá ser decepcionado o no lo ya anticipado, aunque siempre quede un plus que permanecerá inaccesible, tanto con respecto al *alter ego* como con respecto al sentido del mundo de la cultura extraña. En el encuentro con las personas de un mundo extraño, se puede observar que el sentido se nos oculta o sustrae tras el darse sensible de sus objetos y de su accionar en este su mundo. “Los objetos reales son

²¹⁷ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 304; Hua I, 162 (tr 205-206).

²¹⁸ Hua XI §41: en la protención se da la génesis de la modalización, y la anticipación inductiva de la espera cobra una mayor relevancia en la determinación del contenido, en virtud del recuerdo.

²¹⁹ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1998, 236. El tipo funciona en modo comparable a los esquemas de Kant, para dirigir el proceso de la conexión de una presentación intuitiva.

²²⁰ Cfr. D. Lohmar, “La experiencia de lo extraño”, trad. G. Ralón y R. Walton, *Escritos de Filosofía*, N° 29-30, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1996, 25: “El modelo de la constitución orientada es adecuada para esclarecer la experiencia de la extrañeza”. Cfr. K. Held, “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, en: *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 1991, 305-337.

²²¹ Hua XV, 430.

pensados en una apercepción cultural, es decir, son representados, como unidos a un 'sentido espiritual', que en el mundo familiar extraño puede ser distinto, que en el nuestro"²²². Pues este 'sentido espiritual' de los objetos es adquirido por el sujeto al crecer y vivir dentro de un mundo familiar propio. De modo que en la penetración y en la participación de una cultura extraña es posible observar, fenomenológicamente, los signos de una constitución intersubjetiva del sentido por medio de gestos, acciones y valoraciones, que pueden contradecir o no nuestro *ethos*, pero que coinciden con el *ethos* de la supuesta comunidad extraña.

Lohmar señala que los elementos comunes entre las comunidades humanas, como fundamento de la comprensión antes de toda comprensión lingüística, son el darse sensible de las cosas y la acción común según necesidades antropológicamente fijadas²²³, que Husserl caracteriza, como lo "protogenerativo" (*das "Urgenerative"*)²²⁴ (Hua XV, 432). Si bien Lohmar la considera controvertida, nosotros compartimos esta afirmación husserliana de que la sensibilidad exhibe un estrato de la experiencia, que es inmediatamente accesible de igual modo para todos los hombres, e independiente de la cultura de los mismos. La adquisición del sentido en el propio mundo cultural familiar es el presupuesto para la adquisición del sentido de un mundo cultural extraño. Pues por una transferencia analogizante de sentido, al menos podemos suponer que en él hay un sentido espiritual, así como esperamos también que haya una constitución intersubjetiva de este mundo extraño, como si fuera un todo con sentido, aunque se nos presente distinto al nuestro o simplemente, se nos sustraiga.

El mundo social y el cultural son históricos y se constituyen también a partir de la propia experiencia de la historia en la vida intercomunitaria. En el mundo social también "un primer paso es la explícita unión viviente con el otro en la comprensión intuitiva de su experiencia, de su situación vital, de su hacer, etcétera. Y a partir de ahí la comunicación por medio de la expresión y el lenguaje"²²⁵. Todo hombre en tanto persona²²⁶ mediante actos comunicativos, establece una unidad de conciencia de orden superior, que tiene el carácter de 'un mundo

²²² D. Lohmar, "La experiencia de lo extraño": Husserl considera esta adquisición como un presupuesto para la comprensión de culturas extrañas. "Así como al ser niño fui educado dentro de mi mundo generativo de hombre, así también, cuando quiero entender a los chinos debo ser introeducado (*hineinerzogen*) debo introviviendo (*hineinlebend*), adquirir para mí las apercepciones del mundo familiar extraño, como quiera que, y hasta donde ello sea posible..." (Ms AVII 9, tr. 15). Cita que debo a Lohmar, n. 9.

²²³ D. Lohmar, "La experiencia de lo extraño", en: 29: nos dice que B. Waldenfels ha adherido al punto de vista de Merleau Ponty de defender la tesis que emerge a raíz de Leví Strauss de la 'región salvaje' como último fundamento de comprensión recíproca.

²²⁴ Cf. K. Held, "La experiencia generativa del tiempo".

²²⁵ Hua VI 307. Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 305.

²²⁶ Hua IV, §50: como persona soy lo que soy en cuanto sujeto de un mundo circundante... Así a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que, a la vez, varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante en común.

social' con 'significación espiritual'²²⁷ y 'objetividades sociales de orden superior'. El concepto de 'sociedad' alude al *factum* de la intersubjetividad, como una asociación de hombres en un recíproco intercambio, obrando 'racionalmente' lo mejor posible²²⁸. En las comunidades humanas, el hombre se encuentra en un contexto intersubjetivo de habitualidades sociales, que tienen lugar en virtud de la sedimentación en conjunto de actos sociales (comunalizados entre las personalidades de orden superior), mediante el proceso continuo de unos con otros (*Miteinander*) y de unos en otros (*Ineinander*). De modo que el hombre también es miembro de la comunidad histórica a partir de su ser temporal en conexión con los otros de su generación. Ser una persona es poseer el horizonte abierto y sin fin de la humanidad presente a la conciencia a partir de lo cual se constituye. En efecto, cada hombre, en tanto que vive como yo-sujeto para un mundo, "es por ello una persona en la conexión generativa abierta sin fin en el ensanchamiento y la ramificación de las generaciones"²²⁹.

El carácter específico de la persona humana consiste en que el hombre tenga conciencia permanente del horizonte histórico, y viva consciente del horizonte de su generación. No hay sólo un presente de contemporáneos, sino un pasado y un futuro generacional. De modo, que el presente histórico proviene de pasados históricos y encierra ese porvenir en sí mismo; el presente y el tiempo histórico total que él implica son la edad de una humanidad histórica única, por medio de la cual se da un saber horizóntico universal implícito, pero que hay que explicitar sistemáticamente.

1.5 Diferencias entre rememoración (*Wiedererinnerung*) y habitualidad

Husserl dice:²³⁰ "el yo centrante no es un polo vacío de identidad, sino que en virtud de la génesis trascendental gana toda propiedad real y permanente", lo que para nosotros no es otra cosa que la llamada habitualidad desarrollada, adquirida por una cierta génesis sometida a leyes esenciales²³¹. Pues en virtud de la doble intencionalidad (transversal-longitudinal), así como se va transformando el sentido que el mundo tiene para mí, yo mismo me voy transformando junto con él. Al constituirse el yo a sí mismo a partir de la propia génesis activa, como sustrato idéntico de las propiedades permanentes del yo, se constituye también como yo personal estable y permanente. En la constante transformación de las modalizaciones acredita su identidad personal, tanto con respecto al proceso de sedimentación de conocimiento, convicciones, etcétera, como con respecto a la adquisición y sedimentación de sus correspondientes habitualidades. De este modo, como dice

²²⁷ Hua XIII, 98.

²²⁸ Anexo XIX.

²²⁹ Hua XV, 178. Cfr. E. Housset, *op. cit.*, 181.

²³⁰ MC, §32.

²³¹ MC, §37.

Husserl²³², el nuevo análisis genético no niega la necesidad del primer enfoque “estático”, sino que, más bien, lo profundiza, con un movimiento que va de la correlación general conciencia-mundo, a las efectuaciones últimas que constituyen a la conciencia misma en su temporalidad. El análisis intencional genético examina “el nexa concreto y totalmente entero, en que en cada caso está toda la conciencia y su objeto intencional en cuanto tal”, sin descuidar, por lo tanto, “las remisiones” o “referencias” intencionales, que corresponden a la situación en que se encuentra el que ejerce la actividad respectiva (percepción, juicio, etcétera). Al proceder de tal suerte, incluye en el examen “la unidad inmanente de la temporalidad de la vida, que en esa temporalidad tiene su “historia”; “toda vivencia particular de conciencia al presentarse temporalmente tiene su propia “historia”, es decir, su génesis temporal”²³³.

Para Husserl,²³⁴ la forma de unidad del fluir tiene la forma de una motivación, que todo lo enlaza y domina en cada particularidad, y es la legalidad formal de una génesis universal, que va más allá de la formación del tiempo (subjetivo-objetivo). Toda construcción por actividad presupone como grado inferior una pasividad pre-donante, que es la de la constitución por la génesis pasiva y su historia, que se anuncia en ella misma. Por eso en el yo, como sustrato de capacidades o habitualidades (adquiridas), se implican habitualidades instintivas pre-dadas (“innatas”) con anterioridad a toda génesis posible²³⁵ en una dimensión pre-egológica. En este sentido, también la temporalización de la intersubjetividad presupone una pre-temporalización intersubjetiva, que “retrotrae a lo radicalmente *pre-egológico*”,²³⁶ en donde se anuncia la habitualidad originaria (instintiva), que antecede a las adquiridas, y a las habitualidades sociales intersubjetivas. Esta referencia a los instintos es una novedad con respecto a las *Meditaciones cartesianas* y significa que la experiencia del otro no se produce primariamente por medio de la apercepción, sino a través de un impulso originario, que se refiere al otro, encuentra en él una satisfacción y es la condición de posibilidad de la analogía²³⁷.

La asociación es la que expresa, según Husserl,²³⁸ la legalidad intencional del reino a priori de lo innato, sin lo cual no es concebible un ego puro, como tal. Gracias a la fenomenología de la génesis, el ego se comprende como nexa infinito de efectuaciones sintéticamente congruente ligado en la unidad de una génesis universal. La edificación gradual, como sistema permanente de formas de apercepción y objetividades constituidas, se conserva en el ego desarrollado, siendo ese mismo conservarse, a su vez, una forma de la génesis.

²³² EU, §11.

²³³ LFT, 278. MC, n.30, §34.

²³⁴ MC, §37.

²³⁵ Hua XV 152. Cfr. R. Walton, *art. cit.*, 306.

²³⁶ Hua XV, 594.

²³⁷ R. Walton, *art. cit.*, 306.

²³⁸ MC, §39.

La memoria, en tanto retención y rememoración, es el presupuesto 'innato' y condición formal de toda sedimentación y de toda habitualidad. Sedimentación y habitualidad están sujetas al proceso continuo de la conciencia, es decir, a la ley de la modificación retencional y a la posibilidad de su reactivación en la rememoración. Las habitualidades (individuales o sociales), en tanto disposiciones, capacidades, 'horizontes del poder'²³⁹ emergen a partir de una génesis (habitualidad impulsiva), y remiten a partir de la historia sedimentada del sujeto a un advenir futuro. En un nivel intersubjetivo, lo proto-generativo,²⁴⁰ como la implicación del tiempo, está en una sedimentación en la que la mera rememoración se sustituye con la subsistencia concreta de una convicción. La habitualidad en este caso se diferencia de la rememoración, porque podemos rememorar también aquello cuya vigencia o validez ya no compartimos. Sólo las convicciones vigentes se mantienen como habitualidades sociales, que instauran una memoria de validez concomitante, que da lugar a un nuevo sentido de identidad respecto del que se asocia con la mera rememoración.

Consideramos que, tanto en el ámbito de lo individual como en el de lo social, la habitualidad²⁴¹ tiene que ver con la reactivación de lo propio, real y permanente de la identidad (propia del yo o de una sociedad), por cuanto la renovación constante de lo habitual es lo que hace al continuo de la identidad y en este sentido, la función propia de la rememoración es la condición formal de su concreta y constante reactivación.

1.6 La pregunta por el otro como hilo conductor para el recuerdo (histórico) común

"(...) Cuando a partir de una percepción yo soy conducido a mi pasado por intermedio del recuerdo, este pasado es precisamente el mío, el pasado del mismo sujeto presente y viviente. Y el mundo circundante pasado, que yo recuerdo ahora como perteneciente al mismo mundo al que pertenece el mundo en el cual yo vivo actualmente, solamente que él

²³⁹ Hua XV, 619.

²⁴⁰ Cfr. R. Walton, "Horizontes de la memoria y la identidad", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia de Ciencia, N° 37-38, 2000, 304. Y según L. Rabanaque, "El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 29-30 1996, 115, en ambas (sedimentación y habitualidad) se da la doble estructura de hundimiento en el pasado, fondo general de la conciencia (XVII 318) y de reactualización. Se diferencian nítidamente, en la medida que la habitualidad implica una pervivencia de la validez, que no es necesaria en el caso del mero recuerdo. Es decir, puedo recordar vivencias, juicios que ahora no comparto, mientras que la característica que define la habitualidad respecto del recuerdo, es seguir participando de la convicción efectuada en el pasado conservada en la reactivación.

²⁴¹ L. Rabanaque, "El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 29-30 1996, 111. Según Rabanaque, para Husserl, todo acto del yo que transcurre deviene *habitus*, es decir, posesión del yo y contribuye a la constitución de su identidad como tal. N. 7 Husserl deja bien claro que este *Habitus* no debe entenderse en sentido psicológico, como un 'habito de costumbre' (*gewohnheitsmässiger Habitus*), que depende de las disposiciones de un sujeto empírico, sino como habitualidad del yo puro. Cf. Hua IV, 111. Cfr. E. Fink, *VI Cartesianische Meditation, Teil II, Ergänzungsband. Husserliana –Documente* (Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academie Publishers, 1988), 234-235: tipos de habitualidades.

es presentificado en un segmento de su pasado”²⁴². Si se tiene en cuenta la dimensión intersubjetiva, se puede igual establecer una unidad profunda entre los mundos circundantes de diferentes sujetos, que se relatan sus recuerdos. Todos estos mundos forman parte de un solo y mismo mundo objetivo. “Este mundo en el sentido más amplio del mundo de la vida de una humanidad, que un acuerdo posible reúne en comunidad, es nuestra tierra, que encierra en ella todos los diferentes mundos circundantes para los hombres, que eventualmente los habitan”²⁴³.

En busca de un mayor esclarecimiento del fenómeno de la memoria, intentaremos mostrar la reminiscencia (*reminiscing*), como uno de los modos mnemónicos extramentales junto a otros²⁴⁴ fuera del contexto “mentalista”²⁴⁵, siguiendo la interpretación que hace E. Casey en su estudio fenomenológico del recuerdo²⁴⁶. En este caso nos limitaremos a la exposición del discurso concreto de la reminiscencia, como “contar uno sus recuerdos con otro”, ya que con éste nos acercamos al otro, como hilo conductor para el recuerdo (histórico) común.

La reminiscencia es considerada como un modo de recordar, en el cual no se implica ninguna de las otras formas de memoria primaria discutidas por E. Casey, tales como recordar-qué, recordar-cómo, recordar-desde, recordar sobre la ocasión de, etcétera, es decir, no significa recordar en imágenes visuales y por uno mismo, sino que se trata de un co-recordar, ya que es un recordar ‘contando uno sus recuerdos con otros’, recordar, que tiene lugar entre dos interlocutores comprometidos en una actividad enteramente conjunta, que se lleva a cabo en palabras y no en imágenes, siendo de esta forma eminentemente verbal y social. Por esta razón, se considera que hay una notable ausencia de ‘mentalismo’ en el co-recordar, pues todo lo que ocurre en el recordar tiene lugar entre los interlocutores y no dentro de sus mentes tomadas aisladamente una de la otra. La memoria entra en la forma de lo que el lenguaje alemán designa como *Zweisprache*, que literalmente es ‘hablandos’, el recordar tiene lugar en el dominio interpersonal del lenguaje concreto. La reminiscencia es consistentemente social en origen y operación, pertenece a lo que

²⁴² EU, 178, §38.

²⁴³ EU, 179, §38.

²⁴⁴ Cfr. E. Casey, *op. cit.*, 88-89. De este modo, E. Casey asume una posición abierta en el mundo de la percepción, del signo y del discurso común. Pues cada uno de estos modos mnemónicos es situado a medio camino entre la mente y el mundo circundante. Mientras cada uno de estos modos sirven como una entrada energética dentro del mundo, cada uno permanece atado a un polo mental, sea en el modo de recordatorios psíquicos, autoreminiscentes, o el reconocimiento de los actos mentales propios de uno. Tratados en la Segunda Parte, 4.2.

²⁴⁵ Cfr. E. Casey, *Remembering, A Phenomenological Study*. General Editor James M. Edie. Indiana University Press, 1987. De este modo, E. Casey utiliza como guía el epígrafe de Platon, en *La República*, libro II: “Si los seres humanos no pueden confiadamente observar la estructura interior de la Justicia en la profundidad de la psiquis humana [él sugiere], que miren a donde la Justicia aparece en ‘grandes caracteres’.” E. Casey toma por ‘mentalismo’ la vista de las mentes humanas que proveen el último lugar lo mismo que el primer límite de la experiencia humana, y una consecuencia crítica de esta vista es que todo eso que nosotros vivenciamos debe volver a ser representado en el recipiente de la mente si ello es contar absolutamente con una experiencia.

²⁴⁶ Cfr. E. Casey, *Remembering, A Phenomenological Study*, General Editor James M. Edie. Indiana University Press, 1987. La reminiscencia como ‘contar uno sus recuerdos a otro’.

Heidegger llamaría ser-con-otro (*Mitsein*), pues ella surge como conversación en la compañía de otros, usted conmigo y (como caso límite) yo conmigo mismo. En la reminiscencia no contamos directamente algo, sino que contamos acerca de algo, y en tal situación asumimos una posición activa en contacto con el pasado.

Hay una diferencia fundamental entre recordar viejas historias y contar uno sus recuerdos, tan básica y clara, como la que hay entre recordar un viaje que hice al Partenon por recibir una postal de Atenas, y contar sobre o acerca de ese mismo viaje con la persona que me acompañó. La primera es una situación pasiva, instantánea e involuntaria, la última es diacrónica y voluntaria, toma tiempo, esfuerzo y es *ipso facto* una actividad co-participante.

En el relatar o contar historias se está tentado a subsumir el recordar viejas historias bajo la forma de recontar. El recontar es rededir para dar cuenta de eventos y experiencias en palabras escritas o habladas. El recontar implica siempre una forma narrativa regulativa, que permite preservar el orden original lo cual es crucial en este caso. En cambio, en el contar recuerdos con otro, no es necesario que sea narrativo, en su forma, ni está restringido a repetir el orden original de los eventos, tampoco tiene, que rededirlos en la frecuencia de su ocurrencia actual. Esto no es negar la presencia de profundas afinidades entre el relator de historias y el contar recuerdos con otro, pero la tendencia a asemejarlas no establece la equivalencia entre las dos actividades “la verdad es, que todos pueden recordar viejas historias sin contar historias y contar historias sin recordar”²⁴⁷.

E. Casey distingue cuatro características básicas, que distinguen el fenómeno del contar recuerdos en su propio derecho. Tales características son revivir el pasado, reminiscencia, ansia-deseo o melancolía, y el aspecto público de su discurso.

Recordar es revivir el pasado, pero sin ningún propósito utilitario, simplemente por la alegría de revivir el pasado por sí mismo, somos inducidos a re-entrar en mundos irrevocablemente pasados, no del modo como ellos eran -lo que es estrictamente imposible- sino cómo ellos son ahora, memorables en y a través de la reminiscencia. Esto también puede ocurrir cuando re-experimentamos cierta disposición de ánimo para la cual no hay imagen correspondiente. Además, tampoco necesitamos re-sentir los elementos afectivos originales *per se*. La reminiscencia puede ocurrir en la ausencia correspondiente de emociones. Dos viejos soldados pueden estar reviviendo el pasado sin tener una imagen mental del evento ni experimentar el horror original, como si ello fuera sentido otra vez²⁴⁸. El pasado no es revivido, como desdoblado en estricta sucesión, sino solamente como ciertos sucesos mantenidos firmes, y que fueron remarcados en el tiempo. Se trata de un apropiarse del tiempo, en el cual es posible disponer de lo propio de uno mismo, acompañados o no por

²⁴⁷ Cfr. E. Casey, *op. cit.*, 144-145. En esta parte del análisis E. Casey pone énfasis en los aspectos que Heidegger podría llamar “la cabeza mundana del mundo”, cuya intencionalidad implícita es más bien heideggeriana que husserliana, comprometida con los modos particulares del ser-en-el-mundo, incluyendo los modos instrumentales atribuibles al reino de la disposición a la mano.

²⁴⁸ Cfr. E. Casey, *op. cit.*, 106-107.

compañeros inmediatos. Esto es la comodidad de este disponer entre el presente mismo y sus experiencias pasadas, que a la vez necesitamos (como precondition) y buscamos para fortalecer el vínculo entre los dos. En la reminiscencia se intenta revivificar una experiencia previa. Por revivificar, E. Casey quiere decir, el modo en el cual revivir el pasado es realizado. Ello consiste en tres factores distinguibles, 1) yo mismo, como relator de historias entro en reminiscencia con la expectación de ser refrescado por la experiencia, a pesar de no necesitarlo de un modo deliberado. 2) Lo que se recuerda acerca de ella vuelve a la vida (y no justamente a la mente), en la actividad de contar sus recuerdos, los cuales son revividos de un modo vívido. 3) Yo mismo, en relación a lo recordado acerca de, cuando la reminiscencia es realizada, hay una momentánea unión de mi conocimiento mnemónico con eso, que es recordado en el sentido de volver uno con lo que yo recuerdo. Cuando los tres factores están en juego e interacción, cada revivificación ocurre en su forma completa. Cada factor sirve para validar los otros dos en el revivir por reminiscencia del pasado. Cuando nosotros contamos nuestros recuerdos no volvemos al pasado para reconstruirlo, como un objeto de investigación, sino que retornamos más bien, como personas cuyos presentes, intereses y necesidades, son completamente encontradas por recordar viejas historias. Yo hago reminiscencia no con el objeto de volver al pasado, sino por causa de mí mismo, esto es por el placer de lo bueno, que ello efectuará en el presente. Revivificar del pasado, es al mismo tiempo un revitalizar del presente en el cual acontece el contar recuerdos.

El meditar acerca del pasado a veces puede ser provocado por algún factor externo, que actúa, como sostén conmemorativo. Lo que puede ser llamado "reminiscencia" incluye alguna cosa, que sobrevive desde la época, que es recordada (cartas, fotografías, reliquias, etcétera). Cada uno de estos sirve, como una ayuda memoria, que actúan como inductores de reminiscencias, pero tales suplementos no son preconditiones, ya que podemos contar recuerdos en ausencia de los mismos. Un ulterior significado de reminiscencia es saber, que lo que ahora es pasado, ha huido para siempre y no puede ser recapturado en su forma original, entonces nos adherimos en compensación a lo que aparece con existencia trivial comparado a la pasada presencia en sí misma tratando de mantenerlos dentro del corrosivo paso del tiempo, pues al menos estos recursos significan el hecho, que había ese particular mundo pasado desde el cual ellos hacen frente.

Otro aspecto de la misma circunstancia es la peculiar ansiedad-deseo-melancolía, que ello nos inspira. Nos volvemos anhelantes por la no recuperabilidad de ciertas experiencias, y nuestra reminiscencia acerca de ella expresa al mismo tiempo esta disposición de ánimo y representa un esfuerzo asociarlo constructivamente. Uno de los principales significados de anhelante (*wistful*) en sí mismo es "reminiscentemente evocativo"²⁴⁹. La aguda melancolía, que ellos pueden ocasionar, constituye un reconocimiento de inevitable transitoriedad de la

²⁴⁹ Cfr. E. Casey, *op. cit.*, 108.

experiencia humana, transitoriedad con la que rivalizamos por comprometernos en la reminiscencia misma. Anhelante (*wistful*) deriva de deseoso (*wishful*), este deseo básico en juego es *per impossible* fundirse completamente con el pasado acerca del cual recordamos. Lo que sabemos es que no podemos efectuar en realidad este anhelar, y ante tal reconocida imposibilidad se vuelve completa y naturalmente ambivalente en carácter. Por un lado, la tristeza frente a experiencias, que han finalizado, y el no cumplimiento reflejan la verdadera pasividad del pasado con su estar irrevocablemente terminado y hecho. Por el otro, el anhelo de retornar a y estar todavía presente en este ahora transcurrido pasado, representan ambas acciones, la ambivalente mezcla de desesperación y esperanza, tan características de la reminiscencia anhelante. La ambivalencia es tal, que podemos estar anhelantes aún respecto de eventos dolorosos, pues ello algún día puede ser una alegría recordarlo, siendo el dolor transformado en el placer peculiar de recordar acerca de ello. Tal placer intrínseco a reminiscencia, poco tiene que ver con el hedonismo; el placer está compuesto igualmente de una aceptación de dolor pasado y de una determinación de no ser superado por ello. La realización de tal recordar se experimenta como una actividad “amarga-dulce”, sentimiento ambivalente, que también se encuentra en el fenómeno complejo, que llamamos nostalgia. La dulzura hace frente desde el placer básico, que percibimos al recolectar cosas situadas en el pasado -pasado que nos permitimos saborear por su distancia desde el presente-, mientras la amargura conduce sobre el hecho de transitoriedad, sobre la inmutable solidez del pasado. También es evidente que combinamos lo amargo con lo dulce, apreciando y honrando un pasado que podríamos, sin embargo, lamentar.

La señal más notable inherente al aspecto comunal-discursivo de recordar es el mero hecho que florece en compañía de los otros: tiene lugar en lo social y es activamente solicitado por tal situación. Si los presentes son parientes, amigos, meros conocidos o extraños, ellos deben todos participar en algún grado de las experiencias acerca de las cuales se recuerdan. La reminiscencia evoca y sostiene ciertas experiencias comunes, que el recordador y los co-presentes no necesitan literalmente haberlas tenido.

Según E. Casey, se pueden distinguir tres circunstancias: una comunalidad estricta de experiencias pasadas, una comunalidad difusa de la época y el ambiente, y una falta de comunalidad estricta o difusa. 1) La comunalidad estricta de experiencias pasadas es una condición solamente de la co-reminiscencia, en la cual, eventos experimentados conjuntamente, forman el verdadero tópico de la reminiscencia. Uno de los motivos primarios del co-recordar es la correspondencia con la memoria de los otros en vista de diferir en modos y perspectivas experienciales. 2) La comunalidad difusa de la época y el ambiente permiten que los co-recordadores puedan compartir una época de sus vidas, por ejemplo la experiencia conjunta del “clima político en Francia con De Gaulle”, y tener así una

participación común no en eventos particulares, sino con respecto al ambiente o atmósfera conectada a la época en cuestión, que, por difuso que pueda ser el ambiente, es el medio y el tema explícito del co-recordar. Además, esta atmósfera no es independiente de eventos particulares acerca de los cuales podemos co-recordar. 3) La falta de comunalidad estricta o difusa es dada cuando los miembros del grupo no estuvieron ni participaron de lo recordado, pero, sin embargo, al escuchar pueden compararlo con alguna escena o atmósfera similar significativa en su propia experiencia, o también imaginar la escena o atmósfera vívidamente suficiente para sentir, que ellos podrían haber estado allí. De una u otra forma el que escucha es arrastrado dentro de la reminiscencia y asume su contenido específico, como si fuera su propia experiencia, aunque sin volver al punto de creer, que ello fue así.

Por diferentes que sean en estructura las tres situaciones planteadas, son, en su naturaleza, interpersonales. Cada una implica una mínima unidad del que recuerda con el que escucha y esta unidad es extensible hasta donde ambos (recordador y escuchador) pueden ser en número plural. Además, cada parte se vuelve a la vez recordador para, y escuchador del otro, por lo cual se realiza un interjuego de roles en una igualdad de status. Los que hacen reminiscencias buscan naturalmente compañeros que no sólo sean escuchadores, sino contribuyentes activos del proceso de recordar. Este aspecto de la tendencia comunitaria intersubjetiva es lo que sirve para distinguir decididamente la reminiscencia de toda otra forma de recordar. El hacia otro es el aspecto primario; es más, co-recordar es lo normativo para la reminiscencia, como un todo. De lo cual se desprenden dos corolarios, a saber: la reminiscencia está dirigida principalmente a otros y la reminiscencia es realizada completamente en el lenguaje. El estar dirigido a otro de la reminiscencia pone de manifiesto un compromiso con otros recordadores en persona presentes- en el caso ideal u otros ausentes, pero implicados al ser invocados de otro modo “querido apartado conductor, que recordamos su presencia entre nosotros”.

La realización completa de la reminiscencia en el lenguaje se debe a que el discurso es el modo principal en que los seres humanos se transmiten mutuamente sus experiencias. En el discurso el ser-con (*Mitsein*) se vuelve explícitamente compartido. La reminiscencia, como co-recordar involucra re-compartir experiencias ya compartidas y su forma verbal discursiva ayuda en el cumplimiento completo del re-compartir. Las palabras proporcionan el marco colectivo y masivo para la comunicación, la expresión y clarificación de los significados. El lenguaje verbal es la “articulación de inteligibilidad”. Tal articulación es el modo primario por el cual una experiencia pasada viene a ser comprendida por reminiscencia²⁵⁰.

²⁵⁰ Cfr. E. Casey, *op. cit.*, 116. Finalmente, el autor se cuestiona si este recordar (como un discursivo y anhelante revivir el pasado que prospera en compañía de otros) puede suceder también en privado. De este modo se considera que hay una ‘autoreminiscencia’ cuando yo me estoy tratando a mí mismo como un otro que se escucha a sí mismo. Así, la auto-reminiscencia es discurso proto-comunal, pues cuando yo hablo del pasado afuera de mí mismo en autoreminiscencia, establezco una intradable comunidad dentro de mi propia alma. El modo óptimo de realización es la palabra

De este modo, podemos decir que la reminiscencia, como contar uno sus recuerdos a otro, tiene lugar en (se encuentra en) una situación intersubjetiva cuyos miembros están comprometidos y solicitados en un modo activo e involuntario a revivir el pasado. La reminiscencia evocativa -en tanto que disposición anímica, anhelante y ambivalente- patentiza la irrevocabilidad del pasado terminado y el inevitable reconocimiento de la transitoriedad de la experiencia humana, por cuanto la reminiscencia se comprende como revitalización del presente, mediante la “articulación de la inteligibilidad” en el lenguaje concreto.

2. El problema intencional histórico en “*El origen de la geometría*”²⁵¹

“*El origen de la geometría*” es un escrito del año 1936, período en el cual Husserl intenta dar una visión conjunta de sus investigaciones filosóficas y planea una sistematización de lo que iba a representar el balance de toda su vida. De esta obra fundamental de la filosofía fenomenológica ha sido publicado solamente un trozo, de carácter introductorio, bajo el título: “*La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*”. Dentro de los distintos proyectos de continuación de esta obra, “*El origen de la geometría*” muestra con toda claridad el sentido peculiar de la problemática “histórica” en Husserl.

La idea de una nueva fundamentación de la filosofía por medio del método fenomenológico, estrechamente vinculada a su propósito reiterado de una filosofía científica, se comprende aquí como demanda de una situación histórica. Esta confrontación, que pretende abarcar toda la historia e incorporar la idea objetivante de la ciencia en la filosofía, tiene su motivación y su punto de partida en lo que Husserl considera la crisis de las ciencias europeas, es decir, la oscuridad de los fundamentos sobre los cuales se apoyan las poderosas construcciones cognitivas de las ciencias objetivas. La “tecnificación” y el “vaciamiento de sentido” en éstas son los síntomas en los que se revela esta impotencia de

escrita, por su carácter esencialmente público, completamente visible como término medio. Así, un gráfico, diarios o periódicos, sean publicados o no, son instancias de autoreminiscencias en las que se fijan y estabilizan un entendimiento del autor, de su vida, tanto para él como para otros. En la autoreminiscencia de diarios y periódicos podemos detectar la forma de la propia-dirección intrapersonal, una esencial tendencia interpersonal del discurso con otro.

En el caso de autobiografías y memorias se trata de dar cuenta de la propia vida de uno dirigiendo el discurso de uno, no a sí mismo, sino a otros. La tendencia tácita en autoreminiscencia de diarios y periódicos se vuelve aquí explícita desde la publicación de la misma.

²⁵¹ Hua VI, Beilage III, 365. Cfr. E. Fink, “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional historisches Problem”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, N° 2. J. San Martin (“La Theorie Husserlienne de l’Histoire comme moyau d’une Philosophie Phenomenologique de la Cultura”, *Recherches Husserliennes*, Bruxeles, Vol. 11, 1999, 79-92, Centre de recherches phenomenologiques, Fac. Saint Louis) sostiene que Husserl expone en este manuscrito su teoría de la historia y, a la vez, el principio fundamental de su Filosofía de la Cultura.

retornar a los propios fundamentos que determinan el sentido, el origen y los motivos que condujeron en el mundo pre-científico a “fundar” las ciencias respectivas²⁵².

En este manuscrito se ofrece una exposición de esta problemática con respecto a la geometría. Si bien la retropregunta auténtica no se efectúa, sin embargo, tiene importancia por las reflexiones de Husserl sobre la metodología de la retropregunta dirigida a la institución originaria del sentido y a su concepto de la historia.²⁵³

2.1 La tradicionalidad de la geometría como el tradicionar en general

En “*El origen de la geometría*”, el cuestionamiento que se hace Husserl, en principio, es: “cómo es que una formación como la ‘geometría’, constituida de manera intrapsíquica deviene en tanto objetividad ideal a la especificidad de un ser intersubjetivo?”

El ámbito de la fundación del sentido originario de la geometría, dice Husserl, “nos es presente a partir de la tradición, como una adquisición total de producciones (*Leistungen*) espirituales, que en el proceso de una elaboración se extiende por medio de adquisiciones nuevas a nuevos actos espirituales”²⁵⁴. Pero ello no es sólo un movimiento procedente sin cesar de adquisiciones en adquisiciones, “sino una síntesis continua en la cual todas las adquisiciones que persisten en su valor forman toda una totalidad, de tal suerte que, en cada presente la adquisición total es, se podría decir, premisa total para las adquisiciones siguientes”²⁵⁵.

Del análisis husserliano se desprende que todo lo tradicional deviene, como tal, a partir de una producción humana. Por cuanto la objetividad ideal²⁵⁶ de la geometría, como así también la objetividad ideal de la totalidad de los productos del mundo de la cultura (no sólo científicos, sino también del arte y la literatura) tienen un comienzo histórico por su origen en un acto productor humano, es decir, en una formación de sentido espiritual primitivo. En tanto se trata de la efectuación de un proyecto (realización de una posibilidad) resultan evidentes para el sujeto activo y en tanto es lo efectuado por un acto se hace ello mismo

²⁵² Husserl pretende realizar esto en forma ejemplar con las matemáticas (con la lógica desarrolla algo análogo en: “*Lógica formal y trascendental*”). Pero junto a la estructura de la ciencia objetiva, quiere mostrar que la evidencia matemática, modelo para toda evidencia y norma o ideal metódico para la filosofía, está basada en fundamentos oscuros e incomprensidos.

²⁵³ La forma externa del manuscrito no tiene ninguna articulación, pero seguimos el esquema propuesto por E. Fink, pues nos facilita la disposición implícita del mismo; a) la tradicionalidad de la geometría (el tradicionar en general); b) las condiciones de la existencia mundana de la formación ideal como condición de la posibilidad de su ser tradicionada (Identidad de la formación, del lenguaje, y del signo gráfico); c) la tradición y el problema de la reactivación (condiciones de una reactivación auténtica y completa); d) la retropregunta dirigida a la fundación arcaica como desvelación de una historicidad oculta; y e) el concepto de la retropregunta histórica y el problema de la estructura apriorística de la historia.

²⁵⁴ Hua VI, 366.

²⁵⁵ Hua VI, 367. Cfr. R. Toulemont, *L'Essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, 164. Es el rasgo característico de la ciencia y la filosofía, pero no del arte.

²⁵⁶ Hua XVII, §63: (las objetividades ideales) son lo que son realmente “a partir” de una producción original.

presente, como evidencia originariamente. Este proyecto y esta efectuación tienen lugar en la subjetividad del inventor, pero ni la geometría ni las demás disciplinas que configuran el mundo de la cultura, tienen existencia psíquica, sino existencia objetiva para todo el mundo, es decir, después de su profundación (*ihrer Urstiftung*) tienen una existencia específicamente supratemporal y accesible a todos los hombres. Si bien las formas de la objetividad ideal²⁵⁷ no tienen una individualización espacio temporal, como toda objetividad sensible, tienen de alguna manera una existencia objetiva en el mundo, en virtud de la doble estratificación (acto productivo y evidencia producida) de esas repeticiones y la incorporación sensible de la “carne lingüística” en las mismas.

La presencia original y en persona en la actualidad de la primera producción, es la “evidencia” originaria, que da lugar a una adquisición persistente, que puede tener existencia objetiva. La evidencia misma es transitoria y la actividad deviene así en pasividad de la conciencia fluyente. Finalmente esta “retención” se hunde, pero el pasaje continuo de retención y el pasado “hundido” no son una nada para el sujeto considerado, pues ellos pueden ser revelados por medio de un recordar en el cual el pasado vivo es como revivido activamente de parte en parte. Una actividad de producción efectiva se presenta necesariamente en solidaridad con el recordar activo del pasado y al mismo tiempo en un recubrimiento originario brota la evidencia de identidad, esto que es originariamente efectuado ahora, es la misma cosa que ha sido evidente antes, se encuentra así fundada la facultad de repetir a voluntad la formación en la evidencia de la identidad (recubrimiento de identidad) a través de la cadena de sus repeticiones²⁵⁸.

2.2 La existencia mundana de la formación ideal como condición de la posibilidad del ser tradicional

En la conexión de la comprensión mutua por el lenguaje²⁵⁹, la producción originaria y la producción de un solo sujeto puede ser recubierta activamente por los otros. Como en el recordar, aquí tiene lugar una cooperación específica y presente en la actividad

²⁵⁷ Hua XVII, § 57, b: los procesos mentales que las forman son temporales, pero las formaciones irreales del espíritu por esencia excluyen la extensión espacial... mediante signos del lenguaje adquieren existencia espacial secundaria pero en nada cambia la distinción entre lo real y lo irreal (§59). Al actualizarse, la recordación procura por vez primera la certeza original de un objeto subjetivo llamado dato psíquico, al cual podemos volver “una y otra vez” y reconocer como el mismo objeto reactualizándolo.

²⁵⁸ Como se indica, en suma: los tres rasgos fundamentales de la ciencia y la filosofía, para Husserl, son la reiterabilidad idéntica, el ser un presupuesto para la producción de niveles superiores y un carácter relativo en tanto aproximación a polos infinitamente lejanos (Hua VI, 324). Cfr. Hua X, §30.

²⁵⁹ Como se ve, la valoración del lenguaje es otro de los aspectos de la fenomenología generativa en relación con la empatía, en la constitución de expresiones comunicativas y en la narración del devenir histórico, puesto de manifiesto por Husserl (Hua VI, 307, Hua XV, 472-473 y 145 respectivamente).

presentificante, pero al mismo tiempo también la conciencia alcanza la evidencia de la formación espiritual en las producciones de aquello que recibe, y de aquello que da comunicación. En la unidad de la comunidad comunicante no se tiene conciencia de la formación productiva de forma iterativa, como de una formación semejante, sino como de la única formación universal. Así, la objetividad de tal formación ideal marca la presencia perdurante de “objetos ideales”, que persisten en el tiempo más allá de la vida de sus inventores. Esta es la función decisiva del lenguaje escrito: hacer posible la comunicación sin alusiones personales. Los signos gráficos, considerados en su pura corporeidad, son objetos de una experiencia simplemente sensible²⁶⁰ y se encuentran en la posibilidad permanente de ser en comunidad objetos de experiencia intersubjetiva. La evidencia de la formación viene a enunciación, se sedimenta, pero el lector puede hacerla de nuevo evidente, él puede reactivar la evidencia.

2.3 La retención (*Retentio*) como tradición y la rememoración (*Wiedererinnerung*) como reactivación

La comprensión pasiva de la expresión se distingue entonces de su puesta en evidencia por reactivación del sentido. El pensar, que se pone en la pasividad pura, acoge de forma receptiva y no opera más que con los significados pasivamente comprendidos y asumidos sin esta evidencia de la actividad originaria por reactivación del sentido. La pasividad en general es el dominio de las uniones y fusiones asociativas en las cuales el sentido brotante es formación de conexión pasiva. El peligro de la comprensión pasiva de la sedimentación inevitable se previene no sólo por la reactivabilidad efectiva, sino también por el retroceso a la profundación.

La ciencia deductiva es una herencia en formación de sentido vivo documentado por sedimentaciones de producciones anteriores. También es claro, que la producción de idealidades originarias a partir de los datos precientíficos del mundo de la vida debieron haber sido formulados por escrito, para que existieran las ciencias respectivas. La capacidad de pasar de la comprensión mecánica a la reactivación de su sentido evidente, debió haber sido tradicionalizada. Se han heredado las proposiciones y los métodos para construir lógicamente nuevas proposiciones, pero la capacidad de reactivación (*Vermögen der Reaktivierung*) de la fuente arcaica no se ha heredado, con ello las ciencias carecen de sentido originario arcaico²⁶¹. Según Husserl, la pérdida de sentido originario de verdad fue notada tan poco, que hay que tratar de despertar la necesidad de una retropregunta dirigida a la evidencia arcaica y de descubrir el problema en su sentido auténtico. De modo que el

²⁶⁰ Cf. Hua IX, Beilage IX.

²⁶¹ Hua VI, 376s.

problema de la reactivación de las tradiciones del saber, concierne a todas las ciencias deductivas y en forma similar a toda ciencia en general.

A partir de lo dicho, vemos que tanto la retención como tradición, y el recuerdo (*Wiedererinnerung*), como reactivación, son las condiciones de posibilidad, tanto de la historia interna de la conciencia individual, como de la historia externa del mundo, como de la historia universal de la humanidad cuyo a priori histórico universal tiene lugar a partir de aquella. Hay una proyección del planteo temporal de la conciencia individual en el proceso temporal histórico del despliegue teleológico de la humanidad. Gracias a la retención, como tradición, condición de toda historicidad en general es posible una mirada retrospectiva sobre lo transcurrido. Se retiene o tradiciones todo aquello que es histórico, porque es un producto del acto creador humano y puede ser reactivado a través del tiempo en virtud del lenguaje y la rememoración, con el mismo sentido objetivo originario. Pues la retención no es un acto, sino una intencionalidad peculiar, que al retener la fase transcurrida hace posible el volver de la reflexión o rememoración sobre la misma. De este modo, todo ahora presente temporal individual o histórico universal puede convertirse en objeto, sólo después de haber transcurrido por el camino indicado, mediante la retención y la reflexión (o reproducción).

2.4 La retropregunta histórica y el problema de la estructura apriorística de la historia.

-Institución, sedimentación y reactivación del sentido

La pregunta dirigida a la historia intencional de sentido es un problema histórico, pues toda tradición del saber, en tanto hecho histórico, tiene su estructura de sentido, y toda historia de hechos se queda en incomprendibilidades, porque no tematiza el terreno del sentido sobre el que se apoyan sus deducciones. Sólo la desvelación de un tiempo histórico concreto en su estructura total general y esencial, que abarque todo ente, puede hacer posible comprender realmente el oculto suelo universal del sentido en la historia universal misma. A lo que hace referencia Husserl aquí es el a priori cultural que abarca a toda producción humana, es decir, el modelo histórico de la estructura humana dadora de sentido, de cuya historicidad interna depende la historicidad externa del mundo. Sólo mediante el recurso al a priori histórico - formación de sentido, sedimentación, reactivación y transformación- es posible captar, dice Husserl, el sentido de nuestra problemática, la conexión de sentido entre la subjetividad que lo produce, y sus producciones mismas.

Husserl advierte que las diferentes formas de historicismo reinante no tienen una comprensión de la historia que vaya más allá de la historia corriente de los hechos, y se puede objetar la ingenuidad de pretender mostrar un a priori histórico con validez absoluta y supratemporal después de tanta prueba de la relatividad de lo histórico²⁶². Pero el

²⁶² *Idem*, 382.

relativismo histórico, dice Husserl²⁶³, se hace evidente como primera, pero no como última palabra del conocimiento científico del ser humano, como existente real y en el mundo. Esto anuncia que ha de ser la fenomenología trascendental, ciencia radical de la subjetividad, la ciencia que ha de descubrir la evidencia universal como enigma, como problema en el único modo posible de una autorreflexión radical, haciéndola comprensible científicamente. Tal vez las nuevas publicaciones puedan mostrar esta fenomenología como un hiperracionalismo que supere, por insuficiente, al viejo racionalismo²⁶⁴.

Toda puesta de problemas históricos en sentido vulgar, y su mostración ulterior, presupone la historia como horizonte universal de todo preguntar, como horizonte de certeza implícita, que a pesar de su indeterminación es condición de toda determinabilidad y de toda intención, que se proponga buscar y constatar hechos determinados. Históricamente lo primero en sí es nuestro presente, como tiempo vivamente vivenciado. Vivimos en un mundo rodeado de un horizonte infinito y abierto de realidades desconocidas. La certeza de este horizonte debió ser dada para poder ser interpretada temáticamente.

La concepción de la historia, el sentido de la historia en general, el sentido de la historicidad de la conciencia individual o de la conciencia colectiva de la sociedad esta ligado en Husserl a la concepción de la temporalidad²⁶⁵. La temporalidad de la conciencia individual no significa sólo un proceso continuo y sucesivo de fenómenos de conciencia, sino también la conciencia de este flujo y su unidad en la síntesis continua en el presente fluyente. La diferencia entre la historia individual y la historia de la sociedad es que en esta última la unidad es de orden superior y va más allá de la duración del individuo humano, conservando su identidad a través de las generaciones sucesivas. El hombre es histórico porque es un ser temporal, pero el grado de historicidad, tanto individual como colectivo, varía, según Husserl, en virtud de la conciencia y compromiso temporal del mismo. Husserl, en Carta a Lévy-Bruhl, refiere a la diferencia entre una humanidad ahistórica, como la de los primitivos, en donde la posición humana frente al mundo de la vida sólo es presencia fluyente, en el modo de una razón operativa; y la humanidad histórica, en donde la posición humana frente al mundo de la vida esta orientada hacia el futuro por realizar, y comprende su pasado, como un futuro realizado, en el modo de una razón refleja. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, tal facticidad impide pasar por alto, señala Husserl, que la formación del sentido en cada una de ellas (concreto-práctico o abstracto-teórico) tiene lugar en virtud de una correlación de la vida espiritual y su mundo, el problema trascendental de la fenomenología. Cualquiera sea la mentalidad, cada uno tiene su lógica y su *a priori* a partir de lo cual el

²⁶³ Husserl, "Carta a Lévy-Bruhl", Er, *Revista de Filosofía*, 19, 174; Hua VII, 156-159.

²⁶⁴ Hua VI., 348. En la *Conferencia de Viena*, Husserl dice que el fracaso aparente del racionalismo no se halla en la esencia del mismo sino en su "enajenamiento", en su absorción dentro del "naturalismo" y el "objetivismo".

²⁶⁵ R. Toulemont, *op. cit.*, 133s.

mundo tiene un sentido. El *factum* del primitivo es una manifestación de la razón absoluta en la vida precientífica²⁶⁶.

El hombre que tiene una historia individual, entra en la historia de la sociedad y en la historia universal. El carácter específico de la persona humana consiste en que el hombre tenga conciencia permanente del horizonte histórico y viva consciente del horizonte de su generación. No hay sólo un presente de contemporáneos, sino un pasado y un futuro generacional, y esto sólo porque hay un presente histórico, que le pertenece, como un momento de la historia. De modo que el presente histórico proviene de pasados históricos y encierra ese porvenir en sí mismo; el presente y el tiempo histórico total, que él implica, son la edad de una humanidad histórica única.

2.5 La retropregunta dirigida a la fundación arcaica como desvelación de una historicidad oculta

La consideración del método en función de la naturaleza de las consideraciones históricas conduce a la comprensión de la teleología²⁶⁷, como devenir histórico de la filosofía, especialmente de la moderna, de la que Husserl mismo, como filósofo, se siente portador y responsable de llevarla a cabo. Por cuanto, toda crítica de la historia tiene lugar, según Husserl, a partir de la comprensión de la propia historia, pues el filósofo, como funcionario de la humanidad, es heredero y coportador de la voluntad que atraviesa la historia²⁶⁸. La reflexión histórica del filósofo es la que ha de tratar de reactivar el sentido oculto, es decir, el conjunto sedimentado de conceptos que constituyen obviamente la base de su trabajo privado y ahistórico. Así, cada fundación originaria corresponde a una formación última confiada al proceso histórico. Cada etapa es un pasaje permanente hacia nuevas etapas. Cada filósofo histórico consume su autorreflexión en el debate con los filósofos del presente y el pasado, pero nada sabe de la unidad oculta de una interioridad intencional única, conformadora de la unidad de la historia. Sólo en la fundación final se revela esto y resulta comprensible lo pensado, como jamás los pensadores mismos lo hubieran podido comprender. La única verdad de una “consideración teleológica de la historia” es la verdad

²⁶⁶ Cf. J. San Martín, “Husserl and Cultural Anthropology”, “Commentary on Husserl’s Letter to Levy-Bruhl”, en: *Recherches Husserliennes*, Brujeles, Vol. 7, 1997. Centre de recherches phenomenologiques (Fac. Saint-Louis).

²⁶⁷ Hua XXIX, 399, 404: “la explicitación de la historicidad interior” se asocia estrechamente con la “exhibición metódica de la teleología interior” en tanto “una teleología que rige ‘internamente’ la historia de los hechos”.

²⁶⁸ Hua VI, 200s. Es decir, “una ciencia universal verdadera y auténtica a partir de una fundamentación última”. La fenomenología trascendental, la ciencia radical de la subjetividad trascendental en su historicidad universal, es la encargada de desvelar el “enigma” y “es el filósofo el responsable de continuar con la tradición y la reactivación del sentido teleológico del mismo, como el de una ‘filosofía perennis’”.

que se muestra sólo en la evidencia de una visión crítica de conjunto, que permite vislumbrar tras los “hechos históricos” una armonía final llena de sentido.

La autoconstitución de la subjetividad trascendental, existiendo en su forma mundana, está orientada hacia un fin: configurarse a sí misma y consigo, a su mundo, en un sentido verdadero. Igualmente el proceso teleológico del ser de la intersubjetividad trascendental (como humanidad) lleva en sí una “voluntad de vida” universal, dice Husserl²⁶⁹, en su manuscrito titulado “Teleología”. Al desarrollarse tal voluntad patente (en algunos sujetos individuales o colectivos históricos) se abre un horizonte latente, que deviene el horizonte de la humanidad auténtica. Esta idea de la humanidad auténtica puede convertirse en la idea que dirige a la voluntad, como meta en la forma de un fin de la totalidad de todos los fines (individuales y supraindividuales, intersubjetivos de toda la humanidad). Así, la voluntad en el yo verdadero, como la voluntad de una verdadera comunidad, la voluntad de una verdadera humanidad, como la de la cultura europea,²⁷⁰ está orientada hacia una meta absoluta en su infinitud.

Para Husserl, la teleología articula el ser universal de la subjetividad trascendental. El despertar de la subjetividad trascendental a la teleología inmanente, como la forma de todas las formas en que ella existe es, en sí misma, una forma particular dentro de la universalidad. Una ontología completa, dice Husserl, “es teleología, pero ella presupone el *factum* de que yo existo apodícticamente, y apodícticamente lo hago en la creencia en el mundo. Para mí, en el *factum* de la mundanidad es descubrible la teleología trascendental”²⁷¹. Esta teleología tiene la condición de su posibilidad, en relación con los *facta* primordiales de la *hyle* en el sentido más amplio. Sin ellos, ningún mundo sería posible, ni ninguna subjetividad trascendental global.

²⁶⁹ E. Husserl, Manuscrito de noviembre de 1931, titulado: “Teleología”, editado por I. Kern, en: Hua XV, n° 22, 378-386.

²⁷⁰ Hua VI, 13-14: La cultura europea que lleva en sí “una idea absoluta” en virtud de la filosofía y la ciencia que constituyen “el movimiento histórico de la patentización de la razón universal, ‘innata’, en esa humanidad como tal. Para Husserl, la humanidad europea es la portadora de la auténtica historicidad, porque en ella el telos se ha hecho conciente.” Cfr. E. Housset, *op. cit.*, 213: “La humanidad europea revela directamente el problema del sentido absoluto de la historia y entonces el de la metafísica como la ciencia de la facticidad de la historia”... Es la que conduce directamente a la cuestión propia de la humanidad en su universalidad. Cfr. Toulemont, *op. cit.*, 136-137. “Husserl describe tres niveles de historicidad: ‘arte, ciencia y fenomenología’. El tercer nivel de historicidad es el de la fenomenología, pues por ella la historia alcanza su sentido absoluto”.

²⁷¹ En el Manuscrito citado, titulado “Teleología”, 51 a.

CUARTA PARTE

PRESUPUESTOS HISTÓRICOS Y SISTEMÁTICOS DE LA MODERNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE EDMUNDO HUSSERL

1. La resonancia de las preocupaciones cartesianas

Si bien resultan familiares algunas semejanzas entre las preocupaciones de R. Descartes y las de E. Husserl, nos interesa señalar aquí, en principio, la común manifestación de la necesidad de una fundamentación de la Filosofía. Esto es, “la necesidad de alcanzar un principio absolutamente indubitable” sobre el cual erigir el edificio de la Filosofía, en R. Descartes, y “la necesidad de alcanzar un principio absoluto” sobre el cual fundamentar la *Filosofía como Ciencia estricta*, en E. Husserl. En segunda instancia, el carácter terapéutico (ya sea con respecto al dogmatismo en un caso como con respecto al cientificismo en el otro) de la actitud escéptica (metódica) como punto de partida del método, en la duda cartesiana, y en el carácter de la *epoche* husserliana respectivamente. Finalmente, la necesidad de salir de la subjetividad para garantizar la verdad, en la existencia de Dios, para Descartes, y en la intersubjetividad, para Husserl.

1.1 El pensamiento de R. Descartes (1596-1650)

R. Descartes, considerado el primer racionalista moderno, fundador del idealismo moderno y el hombre del método, sostiene que todos los hombres están igualmente dotados para alcanzar la verdad, todos poseen por naturaleza una y la misma facultad de distinguir la verdad y la falsedad, que es el buen sentido o la razón²⁷². La diversidad de nuestras opiniones no se debe a la capacidad de esta facultad ni a los diferentes intereses que nos orientan hacia las cosas, sino, con respecto al buen o mal uso que hagamos, en la aplicación, de dicha facultad. El propósito cartesiano es alcanzar un principio absolutamente indubitable sobre el cual erigir el edificio de la Filosofía (ideal único de ciencia universal), garantizando así la evidencia contra el error.

²⁷² R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Belgique, Editions Gallimard, 1983, *Discours de la Méthode*, Première Partie, 126.

El carácter escéptico de la duda cartesiana se presenta con un sentido terapéutico, como cura de la enfermedad del dogmatismo²⁷³. La duda metódica se convierte en el órgano primario de la seguridad intelectual, haciendo caer todo conocimiento adquirido (por autoridad, por tradición y por opinión) bajo los embates de la duda. En este proceso sólo va a quedar firme una cosa: la duda misma. Es decir, que se puede dudar de todo pero no se puede dudar de que se está dudando: “si dudo pienso, y si pienso existo”. La duda, en última instancia, conduce a Descartes a su propia existencia como lo absolutamente indubitable, el famoso ‘*Cogito ergo sum*’, principio de la Filosofía. Todo podrá no existir (incluso el cuerpo), pero el propio imaginar, soñar, pensar, es, existe, por lo tanto, yo existo indubitablemente²⁷⁴. La certidumbre absoluta que encuentra Descartes descubre así un nuevo ámbito de realidad, el yo como conciencia, la pura subjetividad.

Una vez alcanzado el principio de la Filosofía, la *ratio cognoscendi*, Descartes se ocupa de mostrar en qué radica el criterio de verdad (claridad y distinción) del *ego cogito*. Esto se pone de manifiesto en el carácter de realidad único en que se presenta. El *ego cogito* es el único caso en que la idea y la realidad ideada coinciden ontológicamente, pensar y existir son una y la misma cosa (principio del racionalismo). No hay tránsito entre la idea y la realidad ideada. La idea de la propia existencia coincide con la propia existencia, se identifica con ella, porque la propia existencia consiste en idear (pensar). Ambas cosas, pensar y existir, se dan en una misma intuición inmediata y simultánea: no puedo pensar sin existir ni existir sin pensar. Para Descartes, las facultades necesarias para conocer son el entendimiento -que percibe, intuye las ideas innatas claras y distintas-, y la voluntad -que consiste en juzgar lo verdadero y lo falso-. En este sentido, la verdad o la falsedad, para Descartes, no está en la idea sino en el modo de operar de la facultad de la voluntad. En la medida que la voluntad opera con las ideas captadas por el entendimiento (innatas, claras y distintas), el conocimiento que nos proporciona es verdadero; en caso contrario, si opera con ideas adquiridas o ficticias (en las que interviene el cuerpo), el conocimiento que proporcione será oscuro y confuso. Descartes sostiene que todo lo que se percibe claro y distinto es verdadero a causa de que Dios ha puesto esas ideas en la mente del hombre (sustancia pensante -*res cogitans*- indivisible e inextensa, sustancia perfecta -Dios-, y sustancia corpórea divisible y extensa).

A partir de aquí, Descartes deberá ocuparse de demostrar la existencia de Dios, la *ratio escendi*, que es la garantía de toda verdad. Descartes plantea las pruebas de la existencia de Dios a partir de la consideración de la idea de Dios en sí misma. En la prueba ontológica,

²⁷³ Susana Maidana, “Sobre la duda o la supuesta respuesta de Descartes a las objeciones de Wittgenstein”, S. Maidana (comp.), *Los rostros de la modernidad*, Tucumán, Ed. Facultad de Filosofía y Letras. FNT, 1998, 11. Cfr. Salvio Turró, *Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1985. Se hace referencia al fin terapéutico como curarse de una enfermedad mental; considera que la duda le permite a Descartes desprenderse del renacimiento y también de los saberes del mecanicismo.

²⁷⁴ R. Descartes, *Oeuvres et Lettres, Meditations Troisième*, 285.

basada en el principio del racionalismo (pensar y ser son una y la misma cosa), la existencia de Dios se conoce por la sola consideración de la naturaleza o concepto de la idea de Dios en sí misma, ya que al concebir la idea o naturaleza de una cosa se concibe al mismo tiempo sus atributos esenciales²⁷⁵. Las otras pruebas basadas en el principio de causalidad (todo efecto remite a una causa, y todo efecto no puede ser mayor ni anterior a la causa), considera que la realidad objetiva de cada una de las ideas requiere una causa en la cual esté contenida esa misma realidad de modo actual y formal. De modo que un efecto perfecto como la idea perfecta de Dios reclama una causa perfecta²⁷⁶. La existencia de Dios se demuestra también porque existimos nosotros, que tenemos su idea, y así como la existencia depende de una causa que la conserva, dicha causa posee formal y eminentemente todo lo que hay y deja de haber en mí²⁷⁷. Mi existencia proviene de Dios, que es *causa sui*. (*Meditations*, III) De ahí concluye Descartes que Dios es garantía de toda veracidad²⁷⁸. La certidumbre y la verdad de toda ciencia depende sólo del conocimiento de Dios: nada se conoce antes de su conocimiento. Dios es causa creadora del mundo y conservador de todas las cosas. Es autor de la naturaleza y sus leyes, base de la ciencia del mundo sensible. Es causa y garantía de las ideas innatas (únicas verdaderas) y también garantía de juicios, procesos deductivos y demostraciones. Demostrada la existencia de Dios, se recupera la confianza en todos los conocimientos puestos en duda al comienzo. Descartes, en el resultado de sus meditaciones, resume y prefigura el destino de la Metafísica entera. Por un lado, abre la puerta al idealismo trascendental clásico, que en lo sucesivo hará recaer en el yo como puro pensamiento el todo de la realidad²⁷⁹. “El giro subjetivo cartesiano, operado de las cosas a su representación, de la realidad a la conciencia es la vía gracias a la cual se va construyendo un mundo a la medida de la finitud humana”²⁸⁰.

Por otro lado, podemos señalar la importancia y la valoración que se hace del lenguaje²⁸¹ en los tres pasos del pensar cartesiano. Pues el lenguaje es la expresión de su escepticismo, de su pensamiento y, por ende, de sus ideas. De modo que el sujeto cartesiano no es sólo un sujeto que duda, que piensa y que existe, sino también un sujeto que dice esa realidad que percibe y piensa²⁸². En este sentido podemos decir que en su ideal de ciencia única se

²⁷⁵ R. Descartes, *Oeuvres et Lettres, Secondes Réponses*, 383; *Les Principes de la Philosophie*, primera parte, 14, 577.

²⁷⁶ R. Descartes, *Oeuvres et Lettres, Les Principes de la Philosophie I*, 18, 579.

²⁷⁷ R. Descartes, *Oeuvres et Lettres, Secondes Réponses*, 370.

²⁷⁸ R. Descartes, *Oeuvres et Lettres, Meditations*, V, 313.

²⁷⁹ E. Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-1980. De aquí en más utilizaremos la sigla Hua, seguida del tomo y la página correspondiente. Hua VI, §19. Husserl hace referencia a que con Descartes comienza una filosofía de cuño enteramente nuevo.

²⁸⁰ S. Maidana, *art. cit.*, 10.

²⁸¹ Según la interpretación de S. Turró, en: *Del hermetismo a la nueva ciencia*.

²⁸² Cfr. Salvio Turró, *Del hermetismo a la nueva ciencia*: “El *sub-jectum* de la ciencia es un yo que pronuncia y concibe, que dice el mundo y lo piensa y que, aun imaginando la carencia de toda realidad, se reconoce a sí mismo diciéndose en la persuasión de que todo es dudoso y

sostiene la concepción de una misma razón, un mismo método para todo tipo de conocimiento y la existencia de un mismo lenguaje universal (matemático) que hace posible traducir en símbolos, el lenguaje del mundo, como *matesis universalis*. En Descartes, las ideas innatas son captadas por una intuición intelectual, y, en este sentido, la palabra es un signo, un instrumento que sirve para la expresión y la comunicación de esas ideas. Las ideas son verdaderos constitutivos de la materia del pensamiento, son hechos del pensamiento. La diferencia entre el hombre y el animal es que el habla humana tiene un sentido, mientras los animales no ordenan ni componen discursos, “lo que no ocurre porque le falten órganos..., y, sin embargo, no pueden hablar lo mismo que nosotros, es decir, atestiguando que piensan lo que dicen; (los hombres), tienen costumbre de inventar por sí mismos algunos signos por los cuales se dan a entender”²⁸³. “Descartes no duda de los procesos y estados mentales, ni del lenguaje del que se vale para expresar su escepticismo”²⁸⁴, es decir, en Descartes no hay conocimiento sin lenguaje y no hay lenguaje sin razón (S. Maidana²⁸⁵).

1.2 El pensamiento de E. Husserl (1859-1938)

E. Husserl, en su época, considera que la crisis de las ciencias se debe a una inversión en el sentido de su valoración, que no afecta a la cientificidad de las mismas sino al significado de las ciencias en general con respecto al sentido o sin sentido de la racionalidad²⁸⁶. A partir de aquí surge su propósito de establecer la Filosofía como ciencia estricta, es decir, como base y fundamento del sentido de la vida y del mundo que le es correlativo.

El intento de hacer de la Filosofía una auténtica ciencia, un saber sin supuestos, implica la búsqueda de un fundamento absoluto. Lo que se nos da con ese carácter es la conciencia pura. Husserl no busca, como Descartes, una premisa a partir de la cual deducir todas las otras verdades, sino que busca una evidencia tan rica, que su descripción nos muestre cómo en ella se funda todo orden de realidades -físicas, eidéticas, trascendentales-. Su ideal de ciencia estricta no es el de un ideal matemático (cartesiano), sino el de una ciencia descriptiva. Su búsqueda se orienta, como lo mostrará la exposición del método, hacia la conciencia trascendental, en la cual se constituye el sentido mismo del ser de lo real en cuanto tal y de toda objetividad.

pensándolo en esa misma persuasión... El sujeto cartesiano se define precisamente en sus actos de dicción de la realidad...”

²⁸³ *Discurso del Método*, Parte V.

²⁸⁴ S. Maidana, *art. cit.*, 11.

²⁸⁵ Curso de Doctorado: “El carácter terapéutico de la filosofía moderna: la crítica del lenguaje y sus resonancias actuales. Descartes, Locke, Berkeley y Hume”, a cargo de la Prof. Dra. Susana Maidana con la colaboración de la Prof. Mercedes Risco de Pagani.

²⁸⁶ Hua VI, § 2.

En el procedimiento intelectual de la reducción se distinguen la consistencia de la cosa -mundano, natural-, de la necesidad de un yo puro residuo de la reducción. La contingencia de la cosa y la necesidad del yo puro se definen por la ley de la esencia- que dice: toda cosa dada "en persona" puede no existir, pero ninguna vivencia dada "en persona" puede no existir²⁸⁷. El sentido mismo de la trascendencia es la verdadera significación puesta entre paréntesis; esta supresión expresa que el yo sigue siendo lo que es, la *epoche* da acceso a un nuevo modo de existencia, la trascendencia -intencionalidad- como existencia absoluta.

El residuo fenomenológico que resiste la reducción es la conciencia pura, objeto de la reflexión fenomenológica trascendental, que revela el verdadero sentido de la intencionalidad como un dirigirse a, un apuntar a, o referir a algo. Si la conciencia no tiene realidad alguna fuera de esa relación que establece, si su ser se agota en apuntar a algo que no es ella misma, le corresponde por esencia un objeto intencional, un correlato, y este es precisamente el mundo como horizonte de toda presencia temática. Todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, intenciona alguna cosa y lleva en sí misma, en tanto intencionado, su objeto respectivo. De este modo, todo es afirmado sin poner la existencia del mundo puesto que hemos suspendido nuestra creencia en él. Y no obstante lo hemos conservado, no en su facticidad real aceptada ingenuamente en la actitud natural, sino como "fenómeno del sentido"-objeto intencional-. Fenómeno: lo que se aparece, lo que se manifiesta tal como es en sí -*eidos*-. En la actitud natural, el mundo se percibe como existente en sí y por sí, independiente de mi conciencia. En la actitud fenomenológica el mundo se constituye en ese aparecer o manifestarse a la conciencia pura, y es lo que es sólo con referencia a la conciencia: no es que el mundo se constituya fácticamente en la conciencia; lo que se constituye es su "sentido" y en ello se agota su ser, al menos el que nos es dado a conocer. Es un objeto intencional con un sentido secundario y relativo a la conciencia. Todas las unidades reales son unidades ideales de sentido y esto presupone una conciencia que otorga sentido, por cuanto no hay objeto que no se constituya y que no reciba su sentido en la conciencia, en la intencionalidad que es la función constitutiva.

Por último, el problema de la intersubjetividad, en Husserl, refiere tanto a la posibilidad de un conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, como el reconocimiento por un sujeto cualquiera de los otros sujetos. El yo trascendental, al poner entre paréntesis la actitud natural, pone también la creencia en la existencia de otros sujetos, pero esto no desemboca en un solipsismo, porque lo que vale para mí en la experiencia trascendental vale para todos los otros hombres que hallo en mi mundo circundante -considero los otros yo-sujetos como a mí mismo y, por tanto, el mundo circundante existente es un mundo para todos nosotros. El yo trascendental constituye a los otros yoes, pero en cuanto partícipe de la misma comunidad intersubjetiva trascendental. El yo experimenta el otro como sujeto para

²⁸⁷ Hua III/I, 87.

este mundo y experimenta el mundo incluyendo a los demás sujetos como mundo intersubjetivo.

La evidencia del *ego cogito* es para Husserl sólo un comienzo y no un fin: toda verdadera objetividad es intersubjetiva. El mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia hecha posible por la empatía. La constitución de algo objetivamente verdadero requiere una comunidad intersubjetiva y, de este modo, la experiencia deja de ser solipsista y se convierte en intersubjetiva²⁸⁸.

En este sentido, podemos decir que el propósito cartesiano de fundamentación científica de la Filosofía, el punto de partida escéptico-metodológico y, finalmente, alcanzar la garantía de la verdad fuera de la subjetividad, se encuentran resonando desde sus comienzos en el pensar husserliano, lo que ha llevado a llamar 'cartesiano' a este primer período de su pensamiento. Sin olvidar que la salida fuera de la subjetividad en busca de garantía de la verdad se encuentra posteriormente en su obra *Meditaciones Cartesianas* (1931), en la que refiere también inmediatamente a la obra *Meditaciones metafísicas*, de Descartes.

2. La influencia del origen de las representaciones y la concepción del lenguaje en John. Locke

Observamos, por un lado, la influencia del empirismo de Locke (la prioridad necesaria de una afección externa para poder reflexionar sobre las operaciones internas²⁸⁹) en el principio husserliano ¡a las cosas mismas! presentes en la conciencia. En el proceso fenomenológico de la idealización de la conciencia, la intuición sensible es punto de partida y garantía de toda verdad. Por otro lado, consideramos que la importancia tanto de la percepción, como de la retención en el conocimiento y la función del lenguaje, según Locke (expresión externa de las ideas internas e instrumento de la comunicación entre los hombres), se mantienen vigentes en el pensamiento husserliano.

2.1 El pensamiento de John Locke²⁹⁰

John Locke (1632-1704), en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*²⁹¹, plantea la necesidad de indagar la capacidad y alcance de la facultad de conocer con el fin de

²⁸⁸ S. Otero, E. Husserl (exposición sintética), en: Tesis de Licenciatura en Filosofía, *Analítica existencial como Ontología Fundamental*, Universidad Nacional de Córdoba, 1975.

²⁸⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Félix Meiner Verlag, 1956. Sigla KrV., A B. Junto a esto, cabe mencionar la posición kantiana respecto a, que no hay prioridad del tiempo (forma del sentido interno) con respecto al espacio (forma del sentido externo), pues para que haya representación interna es necesaria la afección externa.

²⁹⁰ Abordados por la Prof. Mercedes Risco de Paganí en el Curso de Doctorado "El carácter terapéutico de la filosofía en la modernidad: crítica del lenguaje y sus resonancias actuales".

establecer el objeto, campo y límite del conocimiento, para evitar así el escepticismo y hacer progresar el conocimiento sin salirse fuera de los límites del mismo.

Locke, en sus conocidas objeciones a las nociones innatas de Descartes, considera que no existen principios especulativos ni prácticos innatos, pues el hombre por el simple uso de sus facultades naturales puede obtener todos los principios, el origen del conocimiento y alcanzar la certeza del mismo sin que tales nociones originarias sean consideradas innatas (L, I, 1, 48). Además señala que hay una gran parte de la humanidad que no las conoce (niños-idiotas-salvajes-analfabetos), por cuanto sería contradictorio que existan verdades impresas en el alma y que no se las perciba (p. 50), pues, para Locke, no hay conocimiento sin conciencia (L. II, 12, 110). La razón es la facultad de deducir verdades desconocidas a partir de principios o proposiciones conocidos, por cuanto nada es innato si es necesario el uso de la razón para descubrirlo.

Para Locke, tener ideas y percibir cosas son equivalentes (L. II. 2, 108), se piensa por medio de ideas, y el alma no piensa antes que los sentidos le hayan suministrado las ideas sobre las cuales piensa. El alma, al nacer, es una tabla rasa que por medio de la experiencia se llena de representaciones o ideas (L, II, 1, 2). Éstas se adquieren por sensación o por reflexión. La experiencia es el fundamento de todo conocimiento y de todos sus principios. En la experiencia externa o por sensación, los sentidos perciben las impresiones que en ellos causan los objetos exteriores y sus cualidades sensibles; en la experiencia interna o por reflexión el alma percibe sus propias operaciones sobre los datos sensibles, y obtiene las ideas de percibir, dudar, creer, conocer, etcétera²⁹². Se tiene idea cuando se tiene alguna sensación, pues sin ella el espíritu no podría reflexionar sobre sus propias operaciones.

El entendimiento es pasivo en la recepción de ideas simples²⁹³ (L. II.25, 118), no puede evitar la percepción de las mismas pero tampoco puede hacer otras nuevas. Una vez provisto de las ideas simples el entendimiento tiene la capacidad de ser activo y repetirlas,

²⁹¹ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, London, Edited Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1984.

²⁹² J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Con respecto a las ideas de las operaciones de la mente, la idea de percepción (con conciencia, propia del hombre) es la primera de toda facultad intelectual, el primer paso hacia el conocimiento. La idea de retención es la de conservar las ideas (atención y repetición) y procura el avance del mismo, la memoria es tan necesaria como la percepción (L. II, Cap. X, 149-155); la idea de discernir y otras hacen posible la evidencia y la certeza de las proposiciones. La idea de comparación proporciona las ideas de relación; la idea de composición surge de combinar ideas simples en ideas complejas L. II, Cap. XI, 155ss.).

²⁹³ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Las ideas simples (L II, Caps. II y III, 119ss.) son tales como lo enseña la experiencia: constituyen el material de todo conocimiento sugeridas o proporcionadas a la mente por un solo sentido (sonidos o colores), por más de un sentido (espacio o extensión, figura), por la sola reflexión (sus propias acciones sobre las ideas que tiene), por sensación y por reflexión (la idea de placer como opuesta a la de dolor, la idea de potencia, la de existencia, la de unidad -sugeridas tanto por cada objeto externo como por cada idea interna-, así también como la idea de la sucesión misma de las ideas).

compararlas, unir las en variedad infinita y formar nuevas ideas complejas. Pero su poder no va más allá de componer y dividir los materiales que están a su alcance²⁹⁴.

En el libro de las palabras²⁹⁵, Locke sostiene que el hombre tiene órganos adaptados a la articulación de sonidos y además es capaz de usar los sonidos como signos de sus concepciones internas. El lenguaje es un instrumento y constituye el lazo común de la sociedad, tiene como fin principal comunicar los pensamientos y servir para el progreso del conocimiento. Cuenta con términos generales por medio de los cuales una palabra es el signo de una multitud de existencias particulares. La mayor parte de los nombres son generales por una razón de utilidad y necesidad. La significación de las palabras son signos sensibles de las ideas necesarias para la comunicación, pero son las ideas las que le otorgan la significación. Los nombres son particulares cuando representan ideas particulares y se hacen generales cuando representan ideas generales. Las ideas son generales cuando se suprimen las circunstancias espacio-temporales u otras circunstancias que las determinen. Las ideas abstractas no pertenecen a la existencia real, lo general y lo universal son creaciones del entendimiento para su propio uso. Lo universal es la relación de capacidad que le otorga el entendimiento a una idea abstracta para representar muchas ideas particulares. Todas las palabras tienen su origen en ideas simples. Las ideas abstractas son las esencias de los géneros y de las especies. Las palabras generales son signos de ideas abstractas que existen en la mente por lo tanto la idea abstracta, significada por el nombre, y la esencia de la clase de géneros o especies de las cosas son una y la misma cosa. Locke distingue entre la esencia real, constitución real interna de la cosa, de la cual depende la colección de ideas simples coexistentes, y la esencia nominal que es la idea abstracta significada por el nombre general. La esencia real nominal es la misma en las ideas simples y en los modos, en cambio difieren en las sustancias (refieren solo a la nominal). Las ideas de sustancias son reales si corresponden a la realidad como combinaciones de ideas coexistentes en las cosas fuera de la mente, pero son fantásticas cuando son ideas que nunca han estado realmente unidas (ideas de centauro). Con respecto a las ideas verdaderas o falsas, Locke considera que la verdad o falsedad sólo atañe a las proposiciones, pues de las ideas como percepciones en la mente o del simple nombre de algo no puede decirse propiamente que sean verdaderas o falsas. Los nombres de estas ideas pueden estar mal aplicados pero esto no supone falsedad en las ideas. Así la referencia a la existencia de las cosas es falsa cuando unen ideas simples que en la existencia real no están unidas (caballo que ladre). Las ideas tal como son consideradas por

²⁹⁴ *Idem*, L. II, Cap. XXI, 236. Locke, cuando se ocupa de la idea de potencia, nos dice que el poder de la percepción es lo que llamamos entendimiento. Esta percepción como acto del entendimiento puede ser de tres clases, una es la percepción de ideas, otra es la percepción del significado de los signos y la tercera es la percepción del vínculo o repugnancia, del acuerdo o no que se halla entre cualquiera de nuestras ideas.

²⁹⁵ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, L. III, Cap. I, 402ss.

la mente en referencia a la significación propia de sus nombres (verdad verbal) o respecto a la realidad de las cosas (verdad mental) pueden ser llamadas rectas o erróneas según que concuerden o no con los modelos a que refieran. Todas las demás ideas son en sí mismas rectas, y el conocimiento sobre ellas es recto y verdadero.

2.2 El pensamiento de Husserl en *Experiencia y Juicio*

Desde el marco de *Experiencia y Juicio*²⁹⁶ se ve cómo cada etapa de la predicación es una transformación²⁹⁷ de lo que se encuentra ya en la experiencia pre-predicativa (perceptiva y explicativa)²⁹⁸.

Todo conocimiento, toda fundamentación, comienza con la experiencia en la pura pasividad a partir de lo dado, y sólo se puede predicar como originariamente cierto (verdadero) aquello que se ha dado, aprehendido y explicado en una intuición originaria (EU §49). La vida dóxica supone el proceso constante de una tendencia dirigida a la intuición, que se prolonga en la tendencia a su cumplimiento y a su verificación, con el carácter de lo que vale para el sujeto percipiente²⁹⁹. En el cumplimiento de lo meramente anticipado se prueba el ser verdadero o correcto de la opinión.

Toda evidencia, como verificación de la verdad, consiste en una adecuación o síntesis de identificación entre lo esperado y lo dado en el modo intuitivo. Las evidencias del curso pasivo del proceso perceptivo tienen una certeza momentánea incancelable (lo dado en carne y hueso) en el flujo de la percepción y retención, pero no en el infinito pasado y futuro del mismo. En estos casos, la certeza originaria viviente se puede verificar gracias a la rememoración, ya que ésta es la condición por la que se las puede hacer repetir y re-experimentar, o re-explicar con idéntica verdad. El carácter fundamental de la rememoración es la “reproducción” de la forma constitutiva de la percepción (impresión-retención-protención) de modo, que la certeza de la percepción se corresponde con la constatación de la misma en cada una de sus repeticiones por la rememoración. La reiteración del mismo pasado retencional del objeto mismo de la percepción o presente originario, renueva y refuerza constantemente el grado de claridad correspondiente, y la verificación se alcanza en la identidad de lo dado con lo recordado en sus múltiples repeticiones. En el poder ser

²⁹⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

²⁹⁷ D. Lohmar, “La Genése du Jugement Antépédicatif dans les *Recherches Logiques* et dans *Expérience et Jugement*”, en: *Phénoménologie et logique Études*, réunes et publicies sous la Direction Jean Francois Conotine, Presses da l'Ecole Normale Supérieure, 1996, Paris, 228. Transformación como modelo muy simple de la relación entre dos tipos de juicio.

²⁹⁸ D. Lohmar, “La Genése du Jugement Antépédicatif dans les *Recherches Logiques* et dans *Expérience et Jugement*”, (218-238). El interés de D. Lohmar es mostrar que el problema de la experiencia antepredicativa se encuentra ya en *Investigaciones Lógicas*, en la discusión de las formas vacías previas de conocimiento en la VIª Investigación, 234.

²⁹⁹ Hua XI, 109. Lo que se realiza luego en el conocimiento activo predicativo y teórico en grado sumo.

repetible e identificable, como lo mismo, radica el ser verdadero de lo recordado. Toda rememoración tiene intenciones que van más allá del propio contenido recordado, haciendo esperar lo conocido de antemano. Lo rememorado ciertamente es lo esperado, que en la unidad del recuerdo tiene el carácter de lo que debe absolutamente venir (Hua XI, §46), en cualquier nivel de la experiencia (tanto pre-predicativa como predicativa).

Desde la concepción husserliana, frente al interés *preliminar* de la percepción, en la predicación, tiene lugar un proceso de diferenciación abstractiva con una expresa participación voluntaria del yo y una finalidad que consiste en fijar e instituir objetivamente el sentido de la explicación en la percepción. De modo que la posesión habitual de la adquisición del conocimiento pre-predicativo, ligado al tiempo de su ser dado intuitivo, se transforma en una posesión permanente, transmisible y disponible en todo momento en el conocimiento predicativo. Los objetos categoriales se diferencian de los objetos simples de la percepción por el modo de complejización de los actos constitutivos en su dación. En oposición a la receptividad explicativa, el juzgar predicativo es una operación del entendimiento, que se caracteriza como espontaneidad productiva de las estructuras lógicas, correspondientes al mismo objeto dado y cumplido en la intuición sensible. Pues el proceso de la intuición categorial, las estructuras predicativas en general y sus modalidades, se originan y constituyen sobre los objetos y las operaciones de la percepción sensible cumplidas³⁰⁰. Las síntesis (intelectuales) categoriales en todas sus formas se corresponden con aquellas pre-predicativas³⁰¹. De modo, que la función del recuerdo se transfiere en las tres formas de pasividad 'secundaria' (modo de conservación retencional activa), que llevan a la realización de la predicación en sí, por medio de la "transformación" en juicios predicativos (o una realización de síntesis categoriales) claramente delimitados, de los juicios pre-predicativos.

De este modo, consideramos que junto a la transformación de la experiencia pre-predicativa se puede hablar de una modificación en la consideración del lenguaje. Pues, en *Experiencia y Juicio*, el lenguaje conceptual constituye el último estadio de un proceso que comienza con la percepción en la pura pasividad, se continúa en la explicación perceptiva y remata en la síntesis categorial del juicio con la expresión conceptual mediante significaciones. Lo mismo sucede en *El origen de la geometría*, donde el lenguaje garantiza el acceso a las

³⁰⁰ D. Lohmar, *Idem*, 254, n° 157. La intuición categorial es aquella que Kant criticó como "intuiciones intelectuales" en la filosofía racionalista. Cfr. *Idem*, 252. Según D. Lohmar, el conocimiento (*Kenntnis*) pre-predicativo y el conocimiento (*Erkenntnis*) predicativo se distinguen con respecto al interés propio de cada uno (perceptivo-predicativo), con respecto a la posesión del mismo (habitual-disponible), a la concepción del objeto (simple-categorial), a los diferentes niveles de la actividad (inferior-superior) constitutiva, y al modo de darse (subjctiva-objetiva) en la comunicación.

³⁰¹ Cfr. D. Lohmar, *Erfahrung und categoriales Denken*, 169. En la estructura del juzgar predicativo se presenta la misma triplicidad de la 'percepción principal o de conjunto' (*Gesamtwahrnehmung*), la 'percepción parcial o particular' (*Sonderwahrnehmung*) y la síntesis de recubrimiento o coincidencia.

objetividades de sentido, que otros actos no lingüísticos han constituido. En ambos casos, el peligro del lenguaje gira en torno a la pérdida de pureza y originalidad de una experiencia intuitiva que opera previamente a toda expresión y formación lingüística³⁰². De modo que la función decisiva del lenguaje (carne lingüística) radica en la institución y transmisión del sentido de la percepción en el enunciado comunicativo, con validez objetiva y disponibilidad intersubjetiva³⁰³. El lenguaje permite expresar, formular el sentido constituido en el proceso perceptivo, elevándolo a la esfera conceptual predicativa propiamente lógica. La productividad del lenguaje, según Husserl, “se agota en el expresar y en la forma conceptual” que interviene junto a éste³⁰⁴, donde se da también una función reproductiva, en virtud de su carácter de mediación simbólica, que nos remite de una instancia perceptiva real del signo, como soporte físico presente a otra instancia significativa irreal, que está como ausente en el presente.

Finalmente podemos decir que si bien las afirmaciones de Locke en torno a las representaciones o ideas como datos sensibles, es decir, como cosas presentes en la conciencia, se mantienen en el pensamiento husserliano, sin embargo, asistimos en Husserl a una completa y explícita diferenciación (esbozada, en principio, por Kant) entre las representaciones (presentación y sus modificaciones) y sus correspondientes ámbitos (el pre-predicativo y el predicativo) en el proceso cognoscitivo. Con respecto a la consideración del lenguaje observamos que el lineamiento planteado en Locke continúa vigente en Husserl, lo que le ha valido la inclusión, en la crítica a la Filosofía Trascendental clásica, de permanecer en un nivel pre-semiótico, según Habermas y Apel³⁰⁵.

³⁰² A. Raggio, “Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl”, *Cuadernos de filosofía*, año VIII, n° 9, enero-junio de 1968, 21/26, Buenos Aires.

³⁰³ Cfr. Hua VI, 368. Pues la evidencia de la formación del sentido, que tiene lugar en la subjetividad del inventor, después de su protofundación tiene una existencia supratemporal accesible a todos los hombres. Hua XXIII, 543. De modo que lo que se encuentra en el artista es una ‘idea individual objetiva’, que por su expresión lingüística misma se hace accesible e identificable intersubjetivamente.

³⁰⁴ En Hua III/I, §124.

³⁰⁵ D. J. Michelini, *La razón en juego*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 1998, 69-70.

3. Asociación de ideas en la esfera prepredicativa

En la antigüedad clásica ya se encuentra en Platón (en el *Fedón*, 73-74) y en Aristóteles (memoria y reminiscencia, 415b 18-20) la afección, la similitud y no similitud, como punto de partida del recuerdo. La asociación por similitud y por contigüidad, la rememoración y el origen del error son temas que permanecerán en el medioevo, pero considerados relativamente como un fenómeno secundario de la conciencia. Recién John. Locke, en la modernidad, se ocupará del concepto de “Asociación de ideas”, en su *Essay*³⁰⁶, en el capítulo 33 del libro II, donde trata los diferentes problemas de las representaciones, sus uniones (por voluntad o azar) y su fuente de error³⁰⁷. Husserl considera que el propósito de Locke es una fundamentación epistemológica de la objetividad de las ciencias (extensión, capacidad y grados de certeza del conocimiento humano), pero el verdadero problema cartesiano (trascendencia de las valideces *egológicas* sobre el mundo externo), está ausente y desplazado, en Locke, por el problema de la génesis psicológica de las vivencias reales de validez y de las correspondientes facultades. La intencionalidad pasa inadvertida, y el alma es como un espejo en el que se reflejan los datos sensibles, que vienen y van. La inferencia inductiva de unos datos sensibles con respecto a otros sólo es posible, como derivada de la asociación de ideas. En esta dirección, dice Husserl, es Hume el que llega hasta el final, sólo que, para Hume, toda idealización de lo intuitivamente dado son meras ficciones (tanto la identidad de los cuerpos, como la identidad experimentada de la persona, como los ideales éticos). Y al igual, que todo escepticismo e irracionalismo, Hume se aniquila a sí mismo al no desenmascarar las presuntas obviedades (como cuál sea y cómo sea la razón, cómo enlazan y cuáles son las reglas de la unión asociativa). Sin embargo, proporciona una interpretación psicológica de la unión asociativa de un objeto o acontecimiento, y su valor radica en considerar la asociación como algo que posibilita el conocimiento y que yace en el fondo del espíritu³⁰⁸. Husserl dice haber aprehendido más de Hume que de Kant³⁰⁹ y al final de su desarrollo encuentra un nuevo camino hacia Hume estableciendo la asociación, como el principio fundamental de la fenomenología genética³¹⁰.

³⁰⁶ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1984.

³⁰⁷ E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, 230.

³⁰⁸ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1998, 14.

³⁰⁹ D. Lohmar, *Idem.*, n.10, 15: Brief an A. Metzger 4.9.1919, Hua III/I, 133; Hua VII, 181; Hua VI, 89-99-100-211.

³¹⁰ D. Lohmar, *Idem.*, 15. Hua I, 113. Cfr. D. Lohmar, *Idem.*, 244.

3.1 Asociación en Hume como principio general de la conexión de las representaciones (*Psicologismo*)

El principio fundamental del empirismo, en Hume, radica en la necesidad de la prioridad de la impresión con respecto a toda idea. Si bien Hume no se ocupa propiamente de las impresiones, sin embargo, éstas son una especie de absoluto más allá de lo cual no se puede avanzar³¹¹. El objeto de Hume gira en torno a las ideas, sus relaciones y la creencia en ellas, basada en la fuerza de su derivación de las impresiones y en la costumbre. La originalidad humeana está en ocuparse de la inferencia causal en las cuestiones de hecho, pues es la única relación, que nos permite ir más allá de nuestra experiencia, y en la que se da una verdad diferente a la de las matemáticas, basada en la conexión necesaria de causa-efecto³¹².

En Hume todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos tipos diferentes de representaciones, que se llaman impresiones (*Impressions*) e ideas (*Ideas*). La diferencia entre ellas no radica en la naturaleza sino en los grados de fuerza y vivacidad con que afectan al espíritu. Las impresiones³¹³ (sensaciones, pasiones, emociones) son las que penetran con más fuerza y violencia, mientras las ideas son imágenes débiles de esas impresiones. Tanto las impresiones como las ideas pueden ser simples (no admiten división) o complejas (pueden ser distinguidas en partes). Todas las ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples, que les corresponden y representan exactamente. A pesar de que existe en general una gran semejanza entre las impresiones e ideas “complejas”, en estos casos, sin embargo, no son copias exactas unas de otras (como sucede, en el ejemplo de Hume con la idea, que se deriva de las impresiones de París)³¹⁴.

Las impresiones pueden originarse en la sensación (por causas externas desconocidas) o en la reflexión (derivadas internamente de las ideas). La impresión excita primero los sentidos y hace percibir el calor o el frío, el placer o la pena, etcétera. De esta impresión se forma una copia en el espíritu, que puede permanecer después que cesa la impresión, esto es, la idea. La idea de placer o pena, cuando vuelve al alma, produce las mismas impresiones de deseo y aversión, esperanza y miedo, y éstas se llaman propiamente impresiones de reflexión, porque se derivan de ella. A su vez estas impresiones de reflexión pueden ser copiadas por la memoria o por la imaginación y transformarse en ideas, dando

³¹¹ D. Hume, *Treatise on Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, (1888 and 1896), 83.

³¹² I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, 1783, Trad. española de M. Caimi, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1984, 16. Conexión necesaria que despierta a Kant de su sueño dogmático.

³¹³ D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge, M.A. Third Edition, Oxford, Clarendon Press, 1983. *Treatise*, 15, “donde hay algún accidente, las facultades, que ocasionan algunas impresiones son interrumpidas en sus operaciones, por ejemplo, cuando se nace ciego o sordo no solamente se pierden las impresiones, sino, además, sus correspondientes ideas...”.

³¹⁴ *Treatise*, 3.

quizás a su vez origen a otras impresiones e ideas. Así hay impresiones de sensación, ideas e impresiones de reflexión (pasiones, emociones, etcétera), que surgen de las ideas.

La memoria es una facultad por medio de la cual se reproducen las impresiones conservando orden, posición y el grado de vivacidad original en que fueron presentadas, mientras la imaginación reproduce, pero es completamente libre³¹⁵ para alterar y cambiar el orden, la posición, y la vivacidad de las mismas. Tanto la memoria como la imaginación toman sus ideas simples de las impresiones, pero nunca pueden ir más allá de esas percepciones originarias³¹⁶. Las ideas de la primera son más fuertes y vivaces que las de la segunda³¹⁷; además, una idea de la memoria puede debilitarse hasta el punto de ser tomada por idea de la imaginación, y, a su vez, una idea de ésta puede adquirir fuerza y vivacidad suficiente para ser tenida por idea de la memoria. Estos mismos efectos se dan con respecto a la creencia y el juicio, que acompañan esas ideas. Así, la creencia o asentimiento que acompaña siempre a la memoria o a los sentidos es más fuerte y vivaz (se basa en la vivacidad de las percepciones, que presentan esas facultades) que la que acompaña a la imaginación. Creer es sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esa impresión en la memoria. La fuerza y vivacidad de la percepción es lo que constituye el primer acto del juicio y pone la base para el razonamiento, que se construye sobre él. De modo que una conexión fuerte de la idea con la impresión presente, fortalece al mismo tiempo la creencia en la idea (la idea deviene conocimiento de una cosa real y no ficción). La impresión confiere claridad a la idea y ésta confiere claridad al razonamiento basado en ellas. Toda creencia es un acto mental, que tiene su origen en la asociación de ideas y surge de la costumbre, de modo que no es extraño, que la falta de semejanza pueda destruir lo que la costumbre ha establecido³¹⁸, pues Hume considera la diferencia como negación de la relación, ve la contrariedad como opuesta a la semejanza, y la diferencia como opuesta a la identidad³¹⁹.

Otra distinción importante, en Hume, es la que hace entre las 'cuestiones de hecho' y las 'relaciones de ideas', pues esta distinción permite eliminar las entidades, como ficticias, cuando su existencia no está basada en la experiencia. Así como las proposiciones sobre los hechos son contingentes y la verdad se basa en la experiencia, las proposiciones sobre relaciones son necesarias y la verdad se basa en la no contradicción. Esto se lo puede ver en tres de los casos básicos humeanos como son la idea de existencia, la idea de relación causal y la de sustancia. Tanto la idea de existencia como la certeza de ser se derivan de la

³¹⁵ *Enquire*, 18-20. "Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y ser unidas de nuevo en la forma que le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hagan, de algún modo, uniforme con ella misma en todos los tiempos y lugares", *Treatise*, 9-10.

³¹⁶ *Idem*, 85.

³¹⁷ *Idem*.

³¹⁸ *Idem*, 114.

³¹⁹ *Treatise*, 15.

impresión existente³²⁰, pero, en Hume, según Husserl, nada hay realmente presente a la mente, sino sólo sus percepciones³²¹, por cuanto no podemos concebir otra clase de existencia o idea de la misma más que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Éste es el universo de la imaginación y no tenemos más ideas, que las allí presentes³²². La idea de relación causal es copia de una impresión interna o impresión de reflexión, que es el sentido del hábito. La conexión causal necesaria entre hechos o acontecimientos sucesivos y contiguos, cuya sucesión es observada repetidas veces, engendra en el espíritu el hábito o la costumbre. Este hábito fortalece la conexión imaginativa y hace pasar el espíritu de una idea a otra reforzando la conexión y produciendo al mismo tiempo un grado mayor de creencia. La idea de sustancia, para Hume, es la idea de 'una colección de ideas simples unidas por imaginación', no se deriva de ninguna impresión, pues la 'sustancia' no existe como realidad³²³, sino que simplemente es el nombre que se le da a esa colección de ideas simples, y que siempre aparecen juntas. El principio unificador de las ideas, para Hume, es la asociación³²⁴ y ésta tiene lugar en virtud de tres cualidades, la semejanza, la contigüidad en el tiempo o lugar, y la causalidad³²⁵. La fuerza de toda unión asociativa, depende del número de experiencias similares que sean observadas. La asociación por similitud es quizás la forma más enigmática, sin embargo parece ser la más conocida, como la de un retrato y la persona retratada. La asociación por contigüidad, como la de una casa y sus espacios, una

³²⁰ *Treatise*, 66-67. Cfr. Hua VII, 230 ss. Las funciones del conocimiento mismo reclaman la descripción de las síntesis de la explicación y de la verificación que legitiman el derecho con que las ideas se derivan de una percepción anterior. Para Hume, y el positivismo que le sigue, todo lo que existe para mí o tiene el valor de existente se debe legitimar en mi conciencia.

³²¹ *Idem*, 67. Cfr. Hua VII, 165. La noción de impresión en Hume, dice Husserl, es el nombre epistemológico que designa las intuiciones llamadas a ejercer operaciones en la conciencia de la verificación de la evidencia. Es decir, en el sentido amplio del término, se trata de la intuición de la cosa misma en general concebida como sustrato de toda especie de evidencia, de toda especie de verificación (la intuición como garantía de toda verdad). Se puede ver, en Hume, que la verificación no lo es de la cosa misma sino de una intuición de la cosa misma, la percepción o el recuerdo de una realidad es la aprehensión de la cosa misma. En Hume, la impresión es conciencia de un objeto vivenciado que le es dado en persona, mientras la idea es conciencia de un objeto vivenciado, pero no dado en persona (anticipo de la distinción entre presentación y presentificación).

³²² *Idem*, 68.

³²³ *Idem*, 108. Hume llama *realidad* a todo individuo del sistema de ideas conectado con las impresiones presentes. Pero junto a este sistema hay otro conectado por la costumbre (o relación de causa-efecto) con el título de *realidades*. El primero constituye el objeto de la memoria y el segundo del juicio.

³²⁴ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1998, 16, n. 11. Hume introduce la asociación como un principio universal, que comprende el ámbito completo de la actividad del espíritu humano. Cfr. Hua VII, 159. Hume establece empíricamente las leyes de la asociación en tanto originarias de toda génesis intrapsíquica... El mundo entero con todas sus objetividades no es más que un sistema de productos quiméricos, de ficciones -que nacen en la subjetividad en virtud de leyes psicológicas inmanentes y la ciencia es una ilusión de la subjetividad o un modo de organizar útilmente las ficciones en función de fines vitales. Cfr. *Enquiry*, 18-19. *Treatise*, 93. Kant, en *Prolegómenos*, 14, señala, con respecto a la asociación, que el error de Hume consiste en haber tomado una necesidad subjetiva por objetiva.

³²⁵ *Treatise*, 11. desarrollada ampliamente en la parte III del tratado especialmente, 75 ss.

expresión y su significado, el objeto y sus propiedades. La asociación por causalidad está en el pasaje de un acontecimiento a otro, como el origen de una herida y la sensación de dolor, donde ambos acontecimientos están asociados en una recíproca serie temporal fija. La unión asociativa de una causa y el efecto, se origina por la reiteración de una misma experiencia, ya sea, que un acontecimiento a menudo (conforme a reglas) se anticipe o siga a otro. A la unión asociativa causal de representaciones en acontecimientos (y en existencias que duran) le son esenciales la contigüidad, la prioridad temporal de la causa con respecto al efecto, y la conjunción constante³²⁶. La causalidad es una unión dinámica en la que una representación despierta en su paso a la otra.

Cuando se infiere de las causas a los efectos, se debe establecer la existencia de esas causas por percepción inmediata de nuestra memoria o sentidos, o por inferencia mediata de otras causas³²⁷, pues sin la autoridad de la memoria o los sentidos, todo razonamiento sería quimérico, hipotético o una suposición³²⁸ (donde no hay impresión presente no hay creencia en la existencia real). Recordar toda idea particular suscitada por una palabra o sonido a la que normalmente unimos tal idea, y dar una explicación de este acto de la mente, consiste en aducir otros ejemplos análogos así como otros principios, que facilitan su actuación. Según Hume, resulta imposible explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales, pero basta con dar cuenta de ello por la experiencia y la analogía³²⁹.

En Hume, la imaginación hace posible el pasaje de una idea a otra, es decir, dos objetos se unen en la imaginación no sólo cuando uno es semejante, contiguo a otro, o su causa (conexión más segura en la fantasía)³³⁰, sino también cuando entre ambos se interpone un tercer objeto que tiene con ellos alguna de éstas relaciones (primos en cuarto grado). Dos objetos están situados en relación causal, tanto cuando uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro, como cuando el primero es causa de la existencia del último³³¹.

Según Husserl, en la experiencia empírica inductiva humeana radican las leyes explicativas fundamentales de su psicología inmanente inductiva (y de su teoría del conocimiento), llamada a ser la ciencia fundamental de todas las otras ciencias³³². Pues en la psicología

³²⁶ *Idem*, 94.

³²⁷ *Idem*, 83.

³²⁸ *Idem*, 84.

³²⁹ *Idem*, 22-23. Por ejemplo: La idea de mil, el poder producirla a partir del conocimiento de las decenas -y que son partes constitutivas de la misma-. Otro ejemplo es el hábito de revivir en una sola palabra: cuando se sabe de memoria un verso y no se consigue recordar el total, esto se logra a partir de revivir una palabra de su comienzo.

³³⁰ *Idem*, primera parte, 11.

³³¹ *Idem*, 12: No sólo están conectados dos objetos por la relación de causa y efecto cuando uno produce un movimiento o acción en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlo, éste es el origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación.

³³² Hua VII, 167.

inductiva se disimula el problema de la génesis de la conciencia y de la historia de la intersubjetividad³³³.

3.2 Asociación en Kant como necesidad trascendental de la síntesis (Objetivismo unilateral antipsicologista)

Una vía de acceso a la fundamentación interna del conocimiento a priori es la noción genérica de la representación (*Vorstellung*)³³⁴ como afinidad íntima, la cual hace posible la unión necesaria entre la intuición y el pensamiento para que haya conocimiento. La representación en un sentido formal y amplio es algo que indica, anuncia, presenta a otro, y esta representación puede ser tal³³⁵, en tanto y en cuanto se realice “con conciencia”. El representar, como acto, es un referirse a lo que se presenta en la representación como tal. Pero el representar, como acto, rara vez se hace consciente salvo a partir de lo producido por éste. El tiempo, como forma, sólo se hace consciente a partir de la afección organizada por éste.

En la representación intuitiva sensible recae el peso verdadero del conocimiento, ella es una representación derivada (B72), pues lo intuido se deriva de algo que existe ya por sí mismo. El carácter de la intuición sensible reside en la pasiva receptividad de la Sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Es decir, la intuición se verifica en cuanto lo que nos es dado afecta al espíritu de alguna manera. La representación singular intuitiva, para ser conocimiento, necesita siempre la determinación de lo intuido, como esto o aquello en general. Tal determinación es lo que se lleva a cabo en la representación conceptual, representación general (por notas comunes), que depende para ser comprendida de algo, que le corresponda en dicha intuición. El carácter productivo del concepto radica en la activa espontaneidad del entendimiento (*Verstand*).

La intuición (*Anschauung*) debe ser determinada por el concepto (*Begriff*), y el concepto depende de la intuición, “intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones son vacíos” (Kant, A51, B75). El conocimiento (producto del entendimiento y la experiencia) sólo es posible a partir de la unión de la intuición y el concepto; lo que los une es un acto de síntesis original y la unidad producida por este acto es el esquema. Intuición y concepto en cada caso son sólo partes de la determinación del objeto, ambos momentos, en cuanto intuición pura y concepto puro, se encuentran reunidos por primera vez en los esquemas trascendentales (Kant, A136, B175).

³³³ Hua VII, 182, una tal filosofía intuicionista y puramente inmanente no deja de ser una forma preliminar de la filosofía intuicionista auténtica, la fenomenología.

³³⁴ KrV., A B: Esta sigla corresponde, con indicación de las dos ediciones originales, a Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Félix Meiner Verlag, 1956. A76 B101.

³³⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. de Gred Ibscher Roth, México, F.C.E., 1954.

El esquema no debe ser pensado como una realidad mixta de intuición y concepto, sino como un procedimiento general de la construcción del objeto de conocimiento en general. A nivel trascendental, los esquemas, por un lado, no son otra cosa, que la determinación trascendental del tiempo (según el orden de las categorías como serie, contenido, orden y totalidad), y, por el otro, la determinación temporal de las categorías³³⁶ concretamente pensables y susceptibles de determinar lo diverso en la imagen - concepto, imponiéndose como principios de la construcción del conocimiento³³⁷. El tiempo, como imagen pura, y los esquemas trascendentales, como procesos, se encuentran en una relación recíproca de fundamentación. El carácter cuantitativo de esa imagen, por ejemplo, se funda en el esquema del número. La síntesis guiada por éste hace posible la intuición de la forma del tiempo como un flujo continuo y sucesivo de la multiplicidad de sus *ahoras*, y con ello el carácter del antes y el después, que permite una primera distinción de pasado, presente y futuro. Recíprocamente, el esquema se funda en el tiempo, pues el esquema como modo de unir se somete de antemano a la posibilidad de ser unido, que la naturaleza del tiempo encierra. Además, la conciencia de la realización del esquema es posible sólo si la intuición del tiempo acaece fácticamente. Pues el tiempo en sí mismo no puede ser percibido (A183), esto significa, que no podemos aprehender *ahoras* por sí solos. El tiempo es la forma de nuestra intuición empírica y sólo podemos intuir el tiempo junto con la aparición sensorial espacializada en él, es decir, en el flujo, que se muestra por el sentido interno (lo que se hace patente, también, en el esquema de la cualidad).

En ambos casos la representación del esquema incluye la conciencia del sintetizar, es decir, del aprehender (reproductivo y reconocitivo), el cual ocurre de un modo determinado, según la categoría³³⁸. La síntesis del tiempo, según esquemas trascendentales, es la condición de posibilidad de toda otra síntesis pura o empírica, pues el esquema trascendental no es sólo una regla para la imagen pura del tiempo, sino también para la imagen empírica. La categoría es fundamento de la unidad de la síntesis a través de su correspondiente esquema, por cuanto es fundamento de la unidad sintética de un múltiple puro o empírico (A162). Recíprocamente, las categorías no son posibles en tanto tales sin un múltiple a unificar, una actividad de síntesis, y procedimientos esquemáticos de la síntesis en la intuición.

Kant refiere a esta función de síntesis como acto de una facultad ciega del espíritu, que cumple con una función intermediaria entre las dos fuentes del conocimiento, porque comparte con la Sensibilidad la forma de lo diverso de la pasiva receptividad intuitiva, y con el Entendimiento la función de la producción activa y espontánea de la unidad del concepto. La receptividad (pasiva) sólo unida a la espontaneidad (activa) hace posible el conocimiento.

³³⁶ J. Bennet, *Kant's Analytic*, trad. de A. Montesinos, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 180.

³³⁷ A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1983, T. I., 184.

³³⁸ A. Rosales, *Siete ensayos sobre Kant*, Venezuela, Ed. Venezolana C.A., 1993, 30.

La espontaneidad³³⁹ es el fundamento de la triple síntesis, que se presenta necesariamente en todo conocimiento.

Esta facultad ciega e indispensable del alma (A78, B103) es introducida en §10 de la 1ra. Ed. de la *Crítica de la Razón Pura* como Imaginación, y la acción de la síntesis en general, como el mero efecto de ésta misma. La síntesis en sentido general es el acto que une diferentes representaciones, comprendiendo su diversidad en un contenido singular (A77, B103). En cuanto lo diverso a organizar, son representaciones a priori en una intuición pura (espacio y tiempo), es la síntesis pura de la Imaginación productiva pura. En cuanto une no representaciones, sino la síntesis pura de las representaciones (categorías), es función que corresponde al Entendimiento y hace posible el conocimiento propiamente dicho.

En la *Crítica de la Razón Pura* la Imaginación no se encuentra examinada en forma directa y aislada como ocurre con la Sensibilidad o con el Entendimiento (A22, B36, A62, B87), pero además cabe señalar la modificación del tratamiento de la Imaginación entre las dos ediciones de dicha obra. Si bien no se trata de una modificación esencial, nos obliga a analizarla por separado en cada una de ellas. Del estudio de la imaginación, en la primera edición, resulta que la imaginación como facultad de la triple síntesis pone de manifiesto en cada una de ellas, una función que otros filósofos llaman memoria³⁴⁰. Aunque el término memoria no pertenece al vocabulario de la *Crítica*, encontramos³⁴¹ en la deducción subjetiva una transposición de las tres fases del tiempo con relación a la percepción (y al recuerdo), aprehensión (presente), reproducción (pasado) y reconocimiento (futuro).

Toda intuición sensible contiene en sí lo diverso, que no sería representado como tal, si el espíritu no distinguiera el tiempo en la serie de impresiones sucesivas.³⁴² En tanto que encierra en un solo momento toda la representación, no puede ser jamás otra cosa que una unidad absoluta. La síntesis, que constituye lo diverso en “un momento” en una unidad absoluta, es la síntesis de la aprehensión -empírica, cuando le corresponde la sensación, y pura, cuando le corresponde la 1ra dimensión del tiempo, el presente³⁴³-. La Imaginación en

³³⁹ H. J. De Vleeschauwer, *La deduction Transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Universiteit te Gent, Werken Uitgegeven Door de Facukteit der Wijsbegeerte, en: Letteren Antwerpen, Paris, Sgravenhage, 1936, T. II, 360: “La spontanéité de la synthèse est la doctrine commune de la *Critique*. A causa de cela, Kant a pu dire que la synthèse ne se retrouve pas dans les données, mais que elle représente un pouvoir subjective qui dépasse la capacité même de la sensibilité.”

³⁴⁰ R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, T. II, 115.

³⁴¹ A102, 148^a, en donde hay una alusión al olvido: “si olvidase mis vivencias (*aus den Gedanken verlieren*) y no las reprodujera...”. La síntesis de la reproducción está ligada a (retención) esa posibilidad del olvido. Y, en A103, 150^a: “si contando me olvido (*vergesse*)... la tercera síntesis también obra de la imaginación para Kant, se la puede comparar con rememoración (*Wiedererinnerung*). En adelante, en la deducción va a llamar Kant a la reproducción ‘asociación’ como remedio contra el olvido.”

³⁴² H. J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, T. II, 243-244: “comme être donné est identique à être donné dans la conscience, la diversité est toujours successivement et jamais simultanément... les actes de prise de conscience ou de perception sont successifs; des lors, aussi leur diversité ou leur matière. Donc la intuition est constitué par une diversité de perception qui n'est diversité que par la soumission au temps”.

³⁴³ M. Heidegger, *op. cit.*, §33.

su aplicación al instante efectúa la 1ra. constitución del tiempo para la conciencia, proporcionando el presente en la síntesis como dimensión trascendental pura. Pero el momento presente empírico o puro no es suficiente para constituir el conocimiento, pues hace falta, que el presente pueda ser reproducido. Aquí es donde interviene la segunda síntesis de la Imaginación, que reproduce el presente dado y lo une a aquel presente que le ha precedido. Para que la síntesis reproductiva empírica sea ella misma posible, hace falta que sea fundada sobre una síntesis pura, que reproduce el presente al que condujo la síntesis de aprehensión. Tal síntesis reproductiva pura constituye la dimensión del pasado, como segundo momento trascendental del tiempo. Desde que son dados el presente y el pasado, es determinada la totalidad del tiempo. Pues la reproducción no es posible, si la aprehensión no es efectuada y el presente no es producido, además esto es así si está frente a un pasado al cual se adhiere. De modo que la aprehensión se efectúa en el seno de la reproducción, como la reproducción se cumple en el seno de la aprehensión³⁴⁴. El presente se regenera en el pasado, que surge en él de tal suerte que se obra la infinitud del tiempo. Ambas síntesis de la Imaginación, están inseparablemente ligadas y ponen de manifiesto la necesidad de una tercera operación para la constitución del tiempo. Esta es la síntesis del reconocimiento, en el concepto que expresa la regla de la producción de la síntesis y la asegura, estableciendo la identidad del acto de síntesis en su reproducción indefinida. Pues para que una síntesis sea pensada como acabada, hace falta que pueda ser pensada como reproducible (*Wiederholbarkeit*). Así, las síntesis matemáticas y físicas son indefinidamente reproducibles (por ejemplo, una experiencia, que confirma la ley). Por ello se ve que conviene ajustar a la síntesis una operación que asegure la reproducibilidad de la misma, -lo que Kant llama unidad de la síntesis-. Es el momento propiamente conceptual donde la síntesis es elevada a necesidad³⁴⁵. Sin la conciencia de la identidad de lo representado con lo aprehendido previamente, toda reproducción en la serie de representaciones sería vana³⁴⁶. El reconocimiento es la conciencia de la identidad entre esto, que nosotros pensamos ahora, y lo que hemos pensado en un instante anterior (de lo reproducido con lo aprehendido); como hay un intervalo de tiempo entre los dos instantes, el reconocimiento no es posible más que por un yo fijo y permanente, contemporáneo a todos los instantes. Tal yo no puede ser empírico, puesto que todo lo dado en el sentido interno ya

³⁴⁴ H. J. Vleeschauwer, *op. cit.*, T. II, 256. "Elles se distinguent dans leurs fonctions respectives, mais elles sont solidaires, parce qu'elles se supposent mutuellement dans la constitution synthétique de la représentation".

³⁴⁵ A. Philonenko, *op. cit.*, T. I., 154.

³⁴⁶ H. J. De Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano*, trad. de Ricardo Guerra, México, Universidad Autónoma de México, 1962, 90: "Kant coloca la naturaleza del reconocimiento en el reconocimiento de la identidad de lo reproducido con lo aprehendido. El resultado de esta última función es el concepto, y cuando explica la constitución del concepto pone el razonamiento sobre la vía de la apercepción, que es la comprobación de la unidad del yo en todos los actos que ha planteado, se reconoce aquí una de las grandes ideas kantianas que sirven de fundamento a la deducción psicológica y también a su teoría de la objetividad".

es en el tiempo, por lo tanto, este yo es a priori, puro o trascendental³⁴⁷. El espíritu concibe la identidad de sí mismo en la diversidad de sus representaciones en virtud de la conciencia de la identidad de su acción, la cual consiste, en cada una de sus representaciones, en someter toda síntesis de aprehensión a una unidad trascendental y hacer su composición posible, según reglas³⁴⁸ a priori (A108)³⁴⁹.

Kant adjudica el título de asociación al principio (subjeto) de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación (A115, A116) ante la apercepción, fundamento de la posibilidad de todo conocimiento. Pues antes que la imaginación reduzca a una sola imagen lo diverso de la intuición, es necesario que someta a su actividad las impresiones, es decir, que las aprehenda. Y esta aprehensión de lo diverso no produciría por sí sola imagen alguna, ni composición de impresiones, si no hubiera un principio subjetivo, una percepción (conciencia de la impresión) de la cual parte el espíritu para pasar a otra, después a la siguiente y exponer de ese modo la serie completa. Este principio subjetivo y empírico (A121) de la reproducción, según regla, es lo que se llama asociación de representaciones. Sin embargo, estas asociaciones referidas a una conciencia (apercepción primitiva) son asociables o no, según un principio objetivo comprensible a priori, antes que toda ley empírica de la imaginación, que consiste en tener a todos los fenómenos como datos de los sentidos en sí asociables, y sujetos a reglas universales de un enlace constante de la reproducción. Kant llama a este principio objetivo de toda asociación de los fenómenos, afinidad de los mismos (A123), que se encuentra en el principio de la unidad de la apercepción en relación con todos los conocimientos que le pertenecen.

La unidad objetiva de todos los actos (empíricos) de la conciencia, en una sola conciencia (la primitiva), es la condición necesaria de toda posible percepción y de la afinidad (próxima o lejana) de todos los fenómenos, en una consecuencia necesaria de la síntesis trascendental de la imaginación productiva. Pues la experiencia real, sólo es posible por ésta función trascendental de la asociación, según reglas, y por la afinidad de los fenómenos. Toda posibilidad del conocimiento existe en uno mismo, tanto su enlace como su unidad.

En la segunda edición de la *Crítica*, Kant reelabora el conjunto de la deducción trascendental y delimita la función de la Imaginación al uso trascendental de la misma (productiva a priori). Define la Imaginación como facultad de representar en la intuición un

³⁴⁷ H. J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, T. II, 289: "La conclusion que Kant tire de son analyse est la suivante: l'unité de la conscience est le fondement ou la condition transcendente de tous les concepts (empiriques et a priori d'espace et du temps était la condition des intuitions sensibles)".

³⁴⁸ H. J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, T. II, 290: "La regle est une condition générale selon laquelle une diversité peut être posée; la loi est pour Kant une semblable condition, mais une condition d'après laquelle la diversité doit être organisée de telle manière déterminée."

³⁴⁹ H. J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, T. II, 291: "On comprend aussi pourquoi Kant affirme ici une certaine priorité (logique bien entendu) à l'identité de la fonction sur l'unité de la conscience. La synthèse effective est la condition de possibilité de l'unité de la conscience".

objeto aunque no esté presente (B151)³⁵⁰. De este modo, la Imaginación se hace innecesaria como facultad propia y su función de síntesis es vista como un producto de la facultad del Entendimiento, origen de toda síntesis. “La síntesis trascendental de la Imaginación [es]...un efecto del Entendimiento en la Sensibilidad” (B152). El acto trascendental de la Imaginación es concebido como el influjo sintético del Entendimiento sobre el sentido interno (B154), es decir, sobre el tiempo. Es una y la misma espontaneidad que allí, bajo el nombre de Imaginación (*speciosus*), y aquí, bajo el nombre de Entendimiento (*intelectualis*), pone enlace en lo diverso de la intuición (B162 n.). La síntesis *speciosa* o figurativa es el nombre propio característico de la Imaginación Trascendental; se llama así en razón de que el Entendimiento se refiere a la Sensibilidad, y sin esta relación es síntesis *intelectualis*, en la que el Entendimiento refiere a la posibilidad del conocimiento en general.

Los análisis de Kant en la primera edición (A 99-110) muestran que toda síntesis de la imaginación es triple: aprehensión, reproducción y reconocimiento. Por darse lo múltiple como tiempo o en el tiempo toda síntesis de la imaginación debe tener sus tres momentos constitutivos. Esta triple síntesis puede dividirse, a su vez, en síntesis productiva y reproductiva. En la 1ra. Ed. de la *Crítica*, el representar como acto es la función de síntesis, que realiza la Imaginación, y la espontaneidad es el fundamento de la triple síntesis, que se presenta necesariamente en todo conocimiento (puro o empírico). La Imaginación como facultad sensible de la triple síntesis, pone de manifiesto, por un lado, en lo representado las tres fases del tiempo con relación a la percepción (y el recuerdo), aprehensión (presente), reproducción (pasado), reconocimiento (futuro), puro o empírico. Por otro lado, como acto, pone de manifiesto al yo fijo y permanente contemporáneo a todos estos momentos. Esta identidad numérica es la que Kant emplea para definir (la unidad de la conciencia) la persona en el tercer paralogismo como “Esto que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos” (A 449, B 408). Se trata de la conciencia pura como factor intemporal del conocimiento, pero sólo valuable en que las representaciones diversas (por ser sucesivas) son idénticas en cuanto a su contenido³⁵¹ (tal es el sentido mismo o la esencia del reconocimiento en los recuerdos³⁵²). En la 2da. Ed. de la *Crítica*, la Imaginación es la facultad de representar un objeto aunque no esté presente, y si bien su acto

³⁵⁰ A. Verneaux, *op. cit.*, T. II, 123-124: “La deuxième rédaction de la déduction transcendentale apporte deux retouches essentielles à la théorie de l'imaginatio. D'abord toute synthèse est attribuée à l'entendement; ensuite l'imagination est ramenée au plan sensible et devient une faculté d'intuition. Mais ces traits nouveaux, qui émergent en 1787, ne sont pas entièrement dégagés de ceux qui prévalaient en 1781”.

³⁵¹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant im Kontext, Werke auf CD-Rom, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza Editorial S. A., 1991, §3, n.a: “...el hombre solo puede ser conciente de estos cambios[internos del alma, de su memoria] representándose a sí propio en los varios estados como uno y el mismo sujeto, y el yo del hombre es sin duda doble por su forma [apercepción pura o empírica] pero no por su materia (por el contenido representado)”.

³⁵² A. Verneaux, *op. cit.*, T. II, 137-138.

trascendental es concebido como el influjo sintético del Entendimiento sobre el tiempo, sin embargo, en los esquemas trascendentales, el acto de la Imaginación (*speciosus*) al proporcionar la determinación trascendental del tiempo y la determinación temporal de las categorías pone de manifiesto, que la síntesis del tiempo es la condición de posibilidad de toda otra síntesis pura o empírica y la actividad espontánea es la fuente-función última del espíritu lo que hace a la esencia de la subjetividad del sujeto como tal.

En la *Antropología*,³⁵³ Kant considera que la Imaginación (*Einbildungskraft-facultas imaginandi*) como facultad de intuición sin presencia del objeto es productiva (*exhibitio originaria*) o reproductiva (*exhibitio derivativa*), distinción que corresponde a lo puro o empírico respectivamente. Pero la Imaginación productiva, aunque creadora, es incapaz de producir una representación sensible, que no haya sido dada a nuestra facultad de sentir, y proporciona realidad a los conceptos, en virtud de la analogía de sus intuiciones ficticias con las percepciones reales.

Cuando Kant habla de las facultades de representar lo pasado y lo futuro por medio de la Imaginación [recordar (*Erinnerungsvermögen*), prever (*Vorhersehungsvermögen*)], nos dice que la memoria (*Gedächtnis*) se distingue de la imaginación (reproductiva) en que puede reproducir voluntariamente la representación pasada. Pero también dice que fijar en la memoria, reproducir fácilmente y retener largamente, son las perfecciones formales de la memoria, ya por repetición, asociación o por la división de un sistema del pensamiento. El espíritu fantaseador en virtud de la falta de atención a lo presente debilita la memoria inevitablemente. Ambas facultades (recordar y prever), en cuanto sensibles, se fundan en la asociación de representaciones del estado pasado y futuro del sujeto con el presente, y si bien, no son en sí percepciones, sirven de enlace de percepciones en el tiempo para enlazar lo que ya no es con lo que todavía no es, por medio de lo que es presente en una experiencia coherente.

3.3 Asociación, en Husserl, como síntesis pasiva originaria temporal

La conciencia del mundo, presupuesta en toda praxis, es el horizonte o marco universal de toda realidad experimentada y experimentable, que está ya siempre pre-dado pasivamente con el carácter esencial de una generalidad indeterminada de anticipación en el modo de la certeza de creencia. Pero genéticamente más originaria que la orientación a su conocimiento como totalidad, está la que se dirige al ente individual, dado dentro de aquélla. Pues lo que despierta o motiva el “interés cognoscitivo” es una afección anterior a toda

³⁵³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant im Kontext, Werke auf CD-Rom, §28-§35.

aprehensión (*Auffassung*) de lo que se destaca en este ámbito (co-existente) pre-dado pasivamente antes de toda activación (*Betätigung*)³⁵⁴.

En *Experiencia y Juicio*, la experiencia, en sentido estricto, es una referencia inmediata a lo individual, a lo dado (*Gegebenheit*) en el ámbito pre-predicativo con el carácter de evidencia originaria última, que gira no en torno al qué de lo que se da, sino al cómo de lo que nos es dado. Pero en sentido amplio, la experiencia gira no sólo en torno al modo de darse por sí de lo existente individual con certeza entitativa, sino también a lo dado en el modo del “como sí” y a la modalización³⁵⁵ de la certeza de creencia, en conjetura, duda, probabilidad, etcétera,³⁵⁶ tanto en el ámbito pre-predicativo como en el predicativo.

A través del análisis genético husserliano en su doble forma (pasivo-activo) se advierte la articulación de tres niveles en el curso de la motivación³⁵⁷ y del interés cognoscitivo en la experiencia pre-predicativa, como origen y fundamento de la espontaneidad predicativa. Uno es el de la pura pasividad de la percepción como simple aprehensión, y los otros dos son en la receptividad (donde se articula la pasividad y la actividad) o percepción como explicación, ya sea del objeto y/o del ego en su horizonte interno y externo respectivamente.

3.3.1 Asociación

La asociación es una ley absolutamente necesaria, sin la cual no es posible la subjetividad³⁵⁸, cuestión ésta que, según Husserl, ya la vio Kant en la teoría de la necesidad trascendental de la asociación. La asociación, en Husserl, designa una forma de la ley de la génesis inmanente³⁵⁹, que en general pertenece por su naturaleza a la conciencia. La asociación es el nexo puramente inmanente de “algo recuerda a algo”, “uno despierta a otro”, vivencia en la cual uno aparece como lo que evoca y el otro como lo evocado. Toda asociación lo es según la similitud³⁶⁰, en diferentes grados, hasta el límite de la igualdad total. La resonancia³⁶¹ es una “asociación por similitud”, ya se trate de una asociación en la unidad pasiva sensible o de una asociación en la unidad pasiva-activa secundaria

³⁵⁴ EU §7. Sigla que utilizaremos para *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

³⁵⁵ Hua III/I, §102-103: La retención es la primera modificación. En: Hua XI: La protención es la génesis de la modalización. Y en EU, §21, Hua XI, §5-13: la modalización del modo de ser de la certeza en el modo de la posibilidad, la duda, la probabilidad, etcétera.

³⁵⁶ En EU, §6.

³⁵⁷ L. Van Eynde, “Passivité et réceptivité chez Husserl. Eléments pour une réflexion phénoménologique sur la Finitude”, Belgique, *Recherches Husserliennes*, Vol. 10, 99-128, 1998.

³⁵⁸ La explicación de las condiciones genéticas de toda posibilidad del conocimiento conduce, en Husserl, al análisis de la asociación (originaria y reproductiva), que concierne al problema fundamental de la subjetividad. Pues así como la asociación originaria (*Urassoziation*) concierne al presente concreto (*Urimpression*), la teoría de la asociación reproductiva, como despertar posible rememorativo, concierne a la constitución del pasado de la subjetividad (y por cuanto a la retención, Cfr. Hua, XI, 77), y, como asociación anticipativa inductiva, concierne a la constitución del futuro de la subjetividad (y por cuanto a la protención (Cfr. Hua XI, §27).

³⁵⁹ Hua XI, §26.

³⁶⁰ EU, §44, sigla utilizada para *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, 1985, Hamburg.

³⁶¹ Hua XI, Beilage, XVIII (zu §28).

reproductiva. La afección³⁶² despierta el interés haciendo resonar lo que ya está ahí. La asociación es despertar (*Weckung*) y el despertar no sólo es por resonancia. Pues lo que resuena despierta también algo en la total conexión de su coexistencia y sucesión, según normas de su inmediatez y mediatez. Es decir, lo despertado despierta necesariamente (por contigüidad temporal y espacial) su entorno (*Umgebung*), aunque no deje de ser privilegiado lo despertado. El despertar como tendencia a la reactivación³⁶³ es un hacer explícito lo implícito, que es “reproducción” en la forma de una presentación de nuevo (o sea, recuerdo)³⁶⁴, como despertar asociativo en la rememoración y como anticipación inductiva en la espera respectivamente.

En Husserl hay diferentes formas de unidad bajo el título de asociación por similitud. En la simple aprehensión o asociación originaria (*Urassoziation*)³⁶⁵, completamente pasiva (en la sucesión) del continuo (de las modificaciones retencionales) como retención y así mismo, completamente pasiva (en la simultaneidad) de la coexistencia continua en los campos sensibles de la pre-donación pasiva. La unión de similitud por resonancia, que puede tener lugar en un mismo campo de presente (cuando es simultánea), por afección inmediata externa (*hyle*), o entre dos presentes diferentes (cuando es sucesiva) por medio de una afección mediata interna en sedimentación natural. En la percepción (*Wahrnehmung*), como explicación o asociación reproductiva en sus dos niveles (horizonte interno y externo), cuando a partir de un presente destacado de percepción o recuerdo, hace resonar en el reino de la retención cercana, lejana o hundida lo que desaparece pasivamente (*Entschwindenden*), y lo “olvidado” (*Vergessenen*), bajo el reconocimiento constante en síntesis pasivas-activas de identificación (en un mismo presente o en dos presentes diferentes). La asociación en un sentido más amplio, es la síntesis de la unidad de la conciencia total de un yo (como la primera unidad total de la conciencia frente a la conciencia social).

La asociación es una continuación superior de la teoría de la constitución originaria del tiempo, pues la síntesis temporal, marca universal y punto de partida de toda posible

³⁶² EU §7. La afección que ejerce un estímulo en el yo y da lugar a que la atención como tendencia sea orientada hacia “eso” que lo afecta para darle un sentido (Cfr. Hua XI, 149). Es posible ver que, a la graduación del contraste, corresponde una graduación en la propagación de la afección y una graduación en la tendencia a la aprehensión de la misma.

³⁶³ Hua VI, Beilage III: reactivación que utiliza Husserl también para la rememoración.

³⁶⁴ Hua XI, §26. En el presente de la percepción de un objeto que se ve por segunda vez tiene lugar, según Husserl, junto al reconocimiento del objeto como representación (*Wiedergegenwärtigung*), el despertar de una retención vacía de lejanía que va hacia la reproducción intuitiva. Cfr. con lo que dice Husserl en Hua X, §30 y 31, sobre la identidad.

³⁶⁵ E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Martinus Nijhoff, 1972, Den Haag §7: la *Urassoziation* es la asociación como fusión constitutiva de la unidad afectiva y preafectiva en la esfera impresional del presente viviente. Ésta crea las unidades afectivas y múltiples que son presupuestas para la constitución del objeto. La asociación reproductiva nos conduce a la rememoración, al recuerdo del presente y a la espera del futuro.

objetividad³⁶⁶ (trascendente-inmanente), no es suficiente para dar cuenta del contenido. A través de la asociación se amplía la realización constitutiva a todos los ámbitos de la apercepción (apresentación).

3.3.2 La protoasociación (*Urassoziation*) como síntesis originaria de la conexión temporal (*Retentio, Urimpression, Protentio*) (*forma*)

En Husserl, la asociación por similitud completamente pasiva del continuo (en la sucesión y en la simultaneidad), y también las síntesis de contigüidad temporal y espacial respectivamente, refieren aquí a la forma temporal enlazante³⁶⁷ entre la serie de protoimpresiones, que empiezan y terminan, desde que para todas ellas rige la ley de la transformación del ahora en un no-más y del aún -no en el ahora, y también a la forma común del aquí y el allí como una igualdad general en el modo del coexistir. Estas formas se constituyen ambas correlativa e inseparablemente. Pues con las protoimpresiones se introduce el proceso retencional y se constituye originaria y simultáneamente, la configuración transversal de lo dado y la configuración longitudinal del sentido subjetivo de éste, pero también la conciencia del pasado (retención y la re-actualización) en que un dato temporal inmanente es consciente como anterior, por un lado, y el sentido de lo retenido y reproducido de la protoimpresión anterior, por el otro, lo que también vale para toda fluxión y toda coexistencia.

La asociación originaria, que se desarrolla exclusivamente en la esfera de nuestra sensibilidad *hylética*, tiene, sin embargo, en la estructura del presente viviente, las precondiciones asociativas del contenido³⁶⁸. Cada campo sensible edifica por sí un dominio propio y cerrado de tendencias afectivas, capaz de una unificación organizada por asociación³⁶⁹. De modo que las condiciones de posibilidad de las formaciones de la unidad *hylética* (objetividades *hyléticas* posibles), se ponen en evidencia por la forma temporal y local, al igual que el cumplimiento de éstas, en el contenido. Pues la formación de unidad efectiva de los datos y los grupos individuales *hyléticos* y existentes por sí dependen del factor de la afección, que resta ahora fuera de consideración³⁷⁰.

³⁶⁶ EU §16, 38.

³⁶⁷ Hua X, § 38.

³⁶⁸ Hua XI, 180-181. Que tienen lugar en los tres niveles pre-predicativos, como despertar afectivo, como despertar explícito de lo implícito, y como despertar reproductivo.

³⁶⁹ Hua XI, 152. Cada campo sensible es una unidad en devenir.

³⁷⁰ Hua XI, 153-154: La forma de orden sucesivo universal posee una significación afectiva particular en la medida en que todo se constituye en devenir, y la afección es el modo primario en el devenir constitutivo. El paso de un campo a otro, nulo de asociación, no se produce como asociación de la sucesión, sino por la conexión afín en el orden que le es propio. Que la afección y la asociación dependientes de las leyes esenciales de la formación de unidades, codeterminadas por las leyes de la esencia de un nuevo género, no hagan ellas posible desde el comienzo la constitución de objetos existente por sí, o que las unidades no tengan lugar sin la afección, son cuestiones difíciles de resolver, ya sea en la esfera del presente viviente o en la esfera del olvido y en el despertar

3.3.3 La asociación como síntesis de unificación homogénea y heterogénea de los datos sensibles en los campos del sentido (*hyle*)

Todo caso de afección, salvo un caso extremo y separado como una explosión, muestra en la posibilidad de su esencia, que es ya o puede ser ya alguna cosa, que afecta. Por ejemplo, dice Husserl, “paseando por lo alto del monte Loreto se vislumbra un reguero de luces en el valle del Rhin y se destaca esto afectivamente en su unidad (datos visuales), sin que la excitación conduzca a una conversión atenta”³⁷¹. El tintinear de las luces, que afecta como un todo, responde manifiestamente a las leyes preafectivas de la formación de unidad; al mismo tiempo, en el campo visual pueden otros grupos de luces afectar ahí como unidades particulares y destacadas. En este ejemplo, la unidad articulada de particularidades concretas destacadas es consciente en una afección inarticulada. Por otro lado, ella no viene despertada por el exterior, sino que es como el grado cero del despertar (semejante al cero aritmético, lo negativo del número considerado entre los números). Mientras que si una de las luces modifica con intensidad suficiente su color blanco en rojo, o si sólo modifica su intensidad, ella se vuelve más viva, particularmente afectiva y de esta manera afectiva, el despertar se torna más fuerte.

En este ejemplo, Husserl muestra que en el interior de cada presente viviente limitado a los datos sensibles, que se unifican en él, las afecciones se ejercen constantemente en ellos mismos y sin cesar como despertar afectivo de asociaciones. Así, también se nota una cierta oposición recíproca de la fusión y el contraste, en la medida que los datos (las luces) se destaquen fuertemente.

Las uniones más generales, determinadas por el contenido de lo destacado, son manifiestamente la similitud (*Ähnlichkeit*) o parentesco, y la no similitud (*Nichtähnlichkeit*) o extrañeza, las que pregnadamente (*prägnanter*) se llaman uniones de homogeneidad y uniones de heterogeneidad. Los datos (similares o iguales) tienen necesariamente una unidad por afinidad (*Einheit der Verwandtschaft*), que tiene su gradualidad, ya más fuerte o más débil, siendo la afinidad o similitud más perfecta, la de igualdad como la unión más fuerte de homogeneidad. En la comparación de la similitud se encuentran dos elementos que se destacan, el recubrimiento o coincidencia (*Deckung*), sintético en lo común y la oposición (*Widerstreit*), sintética de las particularidades de esto común, que se superpone recíprocamente en la coincidencia. La superposición quiere decir que uno encubre al otro, que lo encubierto (*Verdeckte*) tiende hacia el descubrimiento (*Aufdeckung*) e irrumpiendo, encubre pues lo anteriormente descubierto. Así, si hacemos coincidir un cuadrado rojo y uno

reproductivo. Se podría dar al conjunto de estas consideraciones el título célebre del “inconsciente”; en tal caso, se trataría de una fenomenología de esto que se llama inconsciente.

³⁷¹ Hua XI, 154.

azul visualmente existe similitud (*Ähnlichkeit*) en cuanto a la figura, pero no hay igualdad (*Gleichheit*), pues rojo y azul se oponen³⁷².

En este ejemplo de Husserl, el triángulo rojo puede estar en unidad con otros triángulos de diferentes colores y dar lugar a una comparación, que explicita a modo de pares, ya sea respecto de la figura o de los colores, y resultar finalmente, por una parte, que todas las figuras sean similares, y por la otra, que los colores sean similares. Así diferenciamos formalmente hablando lo “igual respecto de a” de “lo igual respecto de b” y lo mismo sucede para lo similar³⁷³. Con esto se puede ver que ya antes de toda comparación, pero en virtud de tales síntesis, se entrelazan de homogeneidad y/o heterogeneidad, se diferencia el color rojo, de la figura triángulo en uno y otro momento, ejerciendo una fuerza afectiva por sí, haciendo visible, que ya están preparadas las síntesis correspondientes en el primer nivel inferior de la pura pasividad. Las síntesis especiales ulteriores desde la homogeneidad y/o heterogeneidad, que igualmente son de importancia fundamental, corresponden a las gradualidades de la similitud y/o contraste, conforme a las cuales se producen los apareamientos y las uniones de los grupos mismos (y de grupos de grupos) fusionados más o menos fuertemente.

De modo que en los “fenómenos originarios” de la similitud y/o contraste, de la igualdad y/o el fenómeno de un acrecentamiento (*Steigerung*), según el color o el tamaño de la forma (*Gestaltgrösse*) como unidad de una serie (continua) de orden (*Ordnungsfolge*)³⁷⁴, hay remisión ante todo al fenómeno originario de sucesión y simultaneidad de la conciencia constituyente del tiempo, como si ésta no cooperara (*nicht mitwirkte*). Incluso (*Selbst*) lo que nosotros -en la coexistencia, por ejemplo, en el campo visual de las luces- llamamos graduación (*Abstufung*) constante según la cualidad o intensidad, como continuidad constante de similitud (*stetige Ähnlichkeitskontinuität*) sólo es representable (*vorstellbar*) en continuidad temporal. Pero la continuidad temporal no es cualquier cosa para pensar cubierta con contenido, pues no se pueden mezclar entre sí datos de colores y datos de sonidos en la unidad de un mismo dato temporal inmanente. Análogamente, al fenómeno de sucesión se da el fenómeno originario de orden de lugares (orden local visual). La gran diferencia es, que la sucesión es un encadenamiento único “lineal”, mientras en el campo visual nosotros no tenemos siempre un encadenamiento, de este orden, sino que pueden formarse originariamente encadenamientos diferentes de series, como sistemas de lugares de la localidad (arriba y abajo, izquierda y derecha, etcétera), que se muestran llenos una vez con éste y otra vez con aquél contenido objetivo, posibilitando el registro del orden dado de antemano. Así lo que vale (*gilt*) en el campo visual “vale” en el campo táctil y de todos los

³⁷² Hua XI, 130.

³⁷³ Hua XI, 132.

³⁷⁴ Hua XI, 134.

campos propios como tales, que son unidades de la localidad, pero no vale del campo auditivo-acústico, pues aquí falta (*fehlt*) toda posibilidad de ordenar lo existente³⁷⁵.

3.3.4 La asociación como síntesis de la unidad de la multiplicidad de los modos de darse el objeto de la percepción (*nóema-nóesis*) en la esfera prepredicativa

El análisis de la esencia y función de la experiencia pre-predicativa como acto originario y último de una aprehensión primitiva, nos revela cómo un objeto, que existe verdaderamente, es el producto de nuestra actividad cognoscitiva, y cómo para toda actividad semejante, siempre hay objetos que son pre-dados de antemano en un mundo circundante objetivo.

La más radical pasividad es lo pre-dado puramente afectivo (de la creencia pasiva en el ser), el mero estímulo. El detener (retener) lo dado en el fluir de la experiencia sensible es el nivel más ínfimo de actividad. La unidad de identidad (síntesis temporal) ya está pre-dada, pero sólo en la aprehensión del contenido es fijada como tal unidad idéntica y sin implicar aún actividad predicativa. En la simple aprehensión, el interés se dirige al objeto “en su totalidad” (horizonte interno y externo) no sólo como algo cognoscible en general, sino también en particular como algo determinado (cosa, animal, obra humana, etcétera) con sus respectivas expectativas protencionales. La síntesis pasiva de la retención (y la protención), es la condición para la configuración del sentido objetivo correspondiente a uno y el mismo objeto en la multiplicidad de sus apariciones³⁷⁶.

La unidad objetiva sólo es pensable como una continuidad (impresión-retención-protención) ordenada y extendida temporal y espacialmente, pues lo que procura al contenido objetivo precisamente continuidad interna objetiva y con esto unidad en primera línea, descansa (*beruht*) en la continuidad más originaria de la extensión temporal. Y en este sentido son similares las explicaciones de Husserl respecto de la localidad³⁷⁷, pues así como toda unidad objetiva es constituida en la sucesión de la multiplicidad de sus apariciones, toda unidad objetiva de coexistencia, es constituida simultáneamente en un campo local con una posición individual, que la hace algo irrepetiblemente único. Por cuanto, el lugar temporal y el lugar local (espacial) individualizan ambos toda objetividad concreta en la sucesión y la coexistencia respectivamente³⁷⁸. La formación extensional, según la figuración temporal y local, no es otra cosa, para Husserl, que la alcanzada por la síntesis figurativa en Kant³⁷⁹, donde la afección juega un rol esencial en la constitución de todas las objetividades.

³⁷⁵ Hua XI, 137.

³⁷⁶ Para una mayor explicitación de la constitución del sentido objetivo, nos remitimos a la Primera Parte, 1.1.

³⁷⁷ Hua XI, 143.

³⁷⁸ Hua XI, §30, 144. Cfr. Hua X, Beilage I, tiempo y espacio, principios de individualización.

³⁷⁹ Hua XI, 164.

3.3.5 La asociación reproductiva como síntesis de la unificación del objeto y sus determinaciones en la explicación

En *Experiencia y Juicio*, el concepto “juicio”, en un sentido amplio, subsume los modos pre-predicativos y predicativos del juzgar³⁸⁰, que se distinguen en cuanto el juzgar pre-predicativo pertenece al estrato inferior de la pasividad en la actividad de la percepción (estrato de la receptividad) como explicación³⁸¹, y la espontaneidad del juzgar predicativo, pertenece al estrato superior de la actividad en la conceptualización o significación.

Al considerar la percepción como unidad temporal inmanente, Husserl³⁸² pone de relieve que hay no sólo una pasividad anterior a la actividad, como pasividad del flujo temporal constituyente originario, sino también una suerte de pasividad en la actividad (retención en la protención) pre-constituyente objetivante (horizonte vacío de la retención como protención), como la condición que tematiza o co-tematiza los objetos de la percepción, en la explicación de su horizonte interno o de su horizonte externo. Esta pasividad, que pertenece al acto no como soporte, sino como acto, hace posible, por ejemplo, que un sonido pueda ser tomado como objeto que dura, es decir, como objeto que no es sólo ahora, sino que él estaría desde antes el mismo, y lo será en un ahora próximo. La actividad, concebida como pasividad en la actividad, debe ser distinguida del conservar de la retención (recuerdo fresco), que es una modificación intencional del contenido en el marco de la pura pasividad. Aquí Husserl está poniendo en consideración la retención en la pura pasividad de la regularidad rígida, y la retención en el modo de la protención (pasividad en la actividad), donde esta pasividad en la actividad es lo retenido y puesto en la protención como génesis de la modalización.

En el primer nivel de la percepción como explicación, el interés está concentrado en un mismo objeto y tiende a mantenerlo aprehendido, como objeto-sustrato en la consideración explícita de sus propiedades (partes y momentos) particulares, alcanzando el cumplimiento o la obstrucción de sus expectativas anticipadas (el objeto se mantiene pasivamente-activo, como sustrato en la explicitación activa de sus determinaciones). Por ejemplo, se puede estar simplemente dirigido hacia un objeto, como la Catedral de Marburg (*Elizabethkirche*) en donde la retención, como simple mantener asido (*noch in Griff*), es la pasividad previa a toda actividad de la percepción como contemplación (pasividad absoluta sin participación del yo); pero también aquí es posible llevar a cabo un mantener todavía asido activo, en el que se puede distinguir entre el núcleo (*Kern*) y sus horizontes (interno y externo) desde la fenomenología estática, y los horizontes de pasado y futuro desde la fenomenología

³⁸⁰ EU, 62. Cfr. D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 224.

³⁸¹ D. Lohmar, *Idem*, 205ss. La experiencia pre-predicativa como ‘vivencia no conceptual’ (*‘unbegriffenes Erlebnis’*), en: *Investigaciones Lógicas*, según Lohmar.

³⁸² EU, 118-119.

genética. Aquí, en esta pasividad en la actividad es retenido el objeto principal (la Catedral), mientras se perciben sus propiedades (columnas, altares, techo, decorados, etcétera) particulares. En cada aprehensión parcial (columnas) hay aprehensión del todo (Catedral), que se va enriqueciendo constantemente. En esto se puede ver que la retención, como el mantener todavía asido activo en la explicación, es el origen y fundamento del juicio predicativo (determinante) de sustancia y accidente.

La síntesis retencional, que interviene en la configuración del sentido objetivo en la continuidad del proceso perceptivo, es la que mantiene el sentido idéntico constituido, y hace que el despertar asociativo, en este nivel, para Husserl³⁸³, consista en un hacer explícito lo implícito³⁸⁴. Solo que la síntesis de cumplimiento o coincidencia que tiene lugar aquí, no es entre datos *hyléticos* o escorzos, sino entre intenciones (implícita/explicita), es decir, entre la aprehensión particular implícita (de la columna) en la percepción principal (la Catedral) y la aprehensión particular explícita en la percepción parcial (columna).

En el segundo nivel de la percepción como explicación se tematiza el objeto presente en su horizonte externo, es decir, en su determinación con relación a otros objetos, en donde se revela el origen y fundamento pre-predicativo del juicio predicativo (relacional), de lo que se conoce como reversibilidad de todo estado de cosas, como 'relaciones de realidad' (de causa y efecto, de acción recíproca, de todo y parte, de parte y parte, etcétera).

Así como las determinaciones internas contenidas en el objeto de modo implícito, se aprehenden cuando se hacen explícitas en percepción particular, las determinaciones externas relacionales, surgen en la transición de la consideración de un objeto como principal (como objeto-sustrato) a un otro objeto relativo (o en relación a aquél). Husserl explicita esto, con el ejemplo, de 'una mirada sobre varios objetos, que se encuentran en la mesa, como la pluma, el lápiz' etcétera.³⁸⁵ En este ejemplo se tiene conciencia de una pluralidad de objetos, pero no se aprehende nada de la relación, que uno de ellos puede tener con uno de los otros. Para esto es preciso tener un interés propio, que surge cuando la atención se dirige a uno de ellos, como tema principal, por ejemplo, dice Husserl, la pluma, y a la superficie de la mesa, como tema relativo o en relación a la pluma (e igualmente se puede incluir el lápiz, que está junto a la pluma), produciéndose una aprehensión del tipo 'se encuentra arriba de' o 'se halla junto a', pero sin que esto sea una formación de carácter

³⁸³ Hua XI, 174. La gradualidad en la vivacidad de los datos de la conciencia se corresponde con el rayo de la atención. La gradualidad determina un concepto definido de conciencia y de grados de la conciencia, lo opuesto se da en lo inconsciente (o vivacidad nula de la conciencia) con el sentido correspondiente. Se trata de un punto cero en la intensidad de los momentos cualitativos, por ejemplo, el cese completo de un sonido. La modificación retencional es considerada desde el punto de vista noemático, un cambio de la conciencia misma que conduce toda síntesis de identificación a la indiferenciabilidad (en un declinar progresivo de la fuerza afectiva).

³⁸⁴ Hua XI, 179. El despertar es posible porque el sentido constituido en la conciencia de trasfondo está implícito realmente en la forma no viviente, no consciente (Cfr. Hua XI, 172). Y si los diversos objetos tienen una afectividad nula son sumergidos en una noche sin paralelo, devenidos en un sentido particular, inconscientes. Mientras lo que afecta es lo que está explícitamente consciente.

³⁸⁵ EU, § 34.

predicativo. En este segundo nivel explicativo se superponen sintéticamente las cosas aprehendidas el tema principal (la pluma), que se mantiene asido, y el tema relativo (la mesa o bien el lápiz) de modo, que no hay una sucesión de dos aprehensiones y dos rayos de atención, sino que se trata de un solo rayo doble, pues sobre la base de una conciencia unitaria, ambos objetos son aprehendidos como 'encontrándose juntos', a partir de lo cual se pueden constituir otras nuevas determinaciones relacionales y/ o comparaciones entre los mismos. De modo que el fundamento de la relación en la unidad de una conjunción de varios objetos en una conciencia, es que sean dados a la conciencia en un solo *ahora*, como objetos que afectan simultáneamente³⁸⁶. Pues todo (tanto lo individual como la pluralidad) llega al estar dado originario en y con la forma de una duración temporal, que lo abarca todo y hace posible la unidad objetiva. De modo que la forma temporal es la unidad en la que se fundan todas las relaciones de la posición en el espacio.

Las 'relaciones de hecho' o de realidad, como la posición espacial recíproca entre objetos, no es posible entre los objetos de intuición temporalmente separados (como entre la mesa percibida y la mesa recordada). Si un todo es real, también lo es la parte, una ficción no se puede enlazar con un objeto real para formar un todo. Toda situación espacial es una relación, que presupone un enlace real en un tiempo determinado. Lo mismo vale para las distancias espaciales, pues la distancia entre dos cosas, aunque no exista como cosa, existe mediante la existencia de las cosas.

En las 'relaciones de ideas' o esencia, la unidad de intuición es la unidad que enlaza todas las vivencias del yo en la conciencia interna y en el tiempo vivencial correspondiente, es decir, los mismos actos que constituyen el tiempo inmanente subjetivo son los que constituyen el tiempo objetivo de sus respectivos correlatos. Y esto es lo que hace que puedan reunirse (lo percibido y lo recordado) en la unidad de una misma presencia, y es el fundamento para toda relación de similitud y contraste de los contenidos en las representaciones.

3.3.6 La doble función de la asociación como despertar (*Weckung*) asociativo del recuerdo

En la protoasociación se constituye la capa originaria (*Urschichte*) del presente concreto de la conciencia, y en la asociación, que fluye (en el despertar asociativo del recuerdo) continuamente en el entrelazamiento continuo inmediato en la pasividad rígida (de la retención) conforme a la ley de la modificación retencional, se constituye la conciencia como unitivamente sintética por si misma, consciente de la modificación del presente concreto siempre de nuevo con su pasado retencional fluyente viviente (en el paso constante a un

³⁸⁶ EU, §35.

horizonte de pasado lejano), y con un futuro abierto, pero que es solamente horizonte de espera.

Al presente concreto de un yo pertenece no sólo la configuración transversal de lo que le es dado, sino también la configuración longitudinal del sentido, tanto en la capa inferior del presente originario de la percepción con los datos y campos *hyleticos*, por un lado, como también en la capa superior fundada por síntesis pasivas y activas, por el otro. Así toda nueva realización constitutiva, volverá a ser sometida a la ley de la constitución originaria del tiempo y sujeta al gran principio de la reiteración (*Iteration*). Ya sea que nos atengamos a la capa que proviene de la mera pasividad, o bien, a la de la receptividad, nos encontramos primero con la síntesis constitutiva de la conexión temporal sucesiva, y con la síntesis constitutiva de la unificación simultánea (homogénea y heterogénea) de los datos sensibles de los campos del sentido, en el ámbito de la pura pasividad (*Urassoziation*) de la percepción, como simple aprehensión, y luego, en la receptividad (pasividad en la actividad) con la asociación en el sentido habitual de la reproducción, que juega un rol esencial, es decir, con la asociación en el sentido del despertar rememorativo, y en el sentido de la anticipación inductiva, como síntesis mediatas pasivas secundarias, que se adjuntan al presente originario, en la percepción (*Wahrnehmung*) como explicación del objeto y del *ego* (horizonte interno - horizonte externo), ya sea en un mismo presente como en dos presentes o momentos diferentes³⁸⁷.

De este modo, se produce una relación recíproca en la esfera de la pasividad y en la esfera de la receptividad, que se edifica sobre ella. Si bien todo evento de evocación y ligazón asociativa tiene lugar en el dominio de la pasividad sin la participación del yo, igualmente el yo puede desear recordar, pero el acto del recuerdo no es posible más que sobre el suelo de la evocación asociativa anteriormente dada. La actividad del yo solo crea las presuposiciones (lo anticipado). La asociación tiene así una doble función: instituir la ligazón fáctica de todas las percepciones (vivencias) de un yo presente y pasado (identidad del sujeto) en la unidad de un recuerdo, e instituir una unidad (identidad del objeto) de intuiciones de la percepción y de la imaginación en el conocimiento. Con lo cual la doble función de la asociación coincide con la función de la doble intencionalidad peculiar (longitudinal-transversal) de la retención.

³⁸⁷ Husserl (en: *La Tierra no se mueve*, trad. española de A. Serrano de Haro, Ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, Madrid) distingue entre la empatía como recuerdo en un mismo presente y el recuerdo histórico como recuerdo entre dos presentes diferentes.

3.3.7 El nivel superior de la teoría de la asociación como génesis de las esperas

A través del análisis genético de la intencionalidad, Husserl investiga el fenómeno de la asociación como anticipación inductiva³⁸⁸. La protención es la primaria anticipación, que junto a la legalidad pasiva rígida de la modificación retencional, se da como la pasividad objetivante (de lo retenido como protención) en la actividad (o protención de lo retenido), al mantener lo prefigurado en virtud de lo anteriormente retenido³⁸⁹. La motivación de la espera en la estructura del proceso perceptivo, se conoce también como posibilidad abierta o causalidad motivacional y su función consiste en la formación constante de las configuraciones futuras. Pero la fuerza de la espera asociativa depende de la fuerza del despertar asociativo de la rememoración, mediatizada por la fuerza de la asociación originaria, en la pura pasividad del presente viviente fluyente. El ser verdadero en las esperas no es obligatorio y puede también ser decepcionado. Sin embargo es evidente, que sólo el recuerdo y la percepción deciden sobre el ser verdadero en lo nuevo de la espera.

La razón genética de que todo lo que afecta sea pre-captado, como algo experimentable o explicable, cuya anticipación vacía general indeterminada en constante movimiento pueda alcanzar o no su cumplimiento en un tipo particular determinado, se encuentra en la percepción y en las síntesis asociativas del recuerdo, que operan en ella. Consideramos que *conocer*, según Husserl, en el ámbito pre-predicativo, es recordar (reminiscencia), pues el recordar cumple con la función propia de la asociación originaria en la pura pasividad de la simple aprehensión perceptiva, y de la asociación reproductiva en la receptividad (articulación de la pasividad y la actividad) explicativa.

3.3.8 Conocimiento, recuerdo y asociación

Para Husserl, las síntesis constitutivas asociativas (figurativa) originarias y reproductivas, ya sea de la pura pasividad y/o de la pasividad en la actividad, en el ámbito pre-predicativo de la percepción, no se deben a la imaginación y/o a la intervención del Entendimiento en la Sensibilidad (articulación entre pasividad y actividad), que, para Kant, fue el elemento esencial en su explicación del conocimiento, sino más bien al recuerdo, pues la determinación del contenido puede establecerse ya en el intento de prefiguración de la protención y/o de la espera respectivamente, sólo en virtud de las síntesis asociativas (productivas y reproductivas), que lleva a cabo el recuerdo³⁹⁰. Sin embargo, nos parece encontrar una coincidencia entre Husserl y Kant con respecto a la necesidad de un proceso

³⁸⁸ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 236. O apercepción tipificante (*typisierende Apperzeption*), según Lohmar.

³⁸⁹ Para una mayor explicitación de la espera asociativa, nos remitimos a la Cuarta Parte, 3.3.7.

³⁹⁰ D. Lohmar: *Erfahrung und kategoriales Denken*, Kluwer Academic Publishers, 1998, Dordrecht, The Netherlands, n. 137.

de diferenciación abstractiva del lenguaje³⁹¹, que se da junto a la transformación de la experiencia.

Pues en Husserl la experiencia pre-predicativa no es comunicable³⁹², y si se quiere hacer de la adquisición prepredicativa de conocimiento un conocimiento comunicable, la explicación de un objeto percibido debe ser re-efectuada, reiterando el proceso de explicación (EU, 245) y poniendo en el enunciado la expresión del sentido de la percepción. La re-explicitación hace del recubrimiento pasivo de la explicitación original, un recubrimiento efectuado activamente. El recubrimiento parcial es en el presente devenido una 'actividad libre', que cumple la intención de la determinación 'S es p'.

En la consideración del tránsito de *S* a *p*, en el ámbito predicativo, hay una intención activa que tiende a captar aquello, que en la receptividad sólo era coincidencia pasiva y llevar a su cumplimiento la intención determinante. Esto es tener conocimiento de *S*, o tener a *S*, como sustrato de una determinación (como sujeto predicativo, *terminus a quo*) y a *p* como la determinación activa (como predicado, *terminus ad quem*). Se trata de la actividad de las síntesis predicativas mismas, que consisten en la realización activa de la transición de *S* a *p*, la realización activa de la unidad de identidad constituida sucesivamente entre *S* y *p*, que se ha pre-constituido en la explicación. De modo que esto significa recorrer nuevamente la sucesión, es decir, renovar la explicación 'en el recuerdo'. Dirigirse hacia la unidad (oculta) pasivamente pre-constituida en la actividad receptiva de la explicación, significa repetir en una disposición modificada, el proceso de convertir una síntesis pasiva en una activa (re-explicación, re-conocimiento). En el recorrido repetitivo realizamos una actividad de identificación predicativa entre lo dado, como pensado-enunciado (expresado) y lo dado, como intuito (nombrado) correspondiente (percepción, recuerdo, imaginación) en la intuición en que se cumple. En cada forma predicativa hay una formación sintáctica de sentido lógico (de sujeto, de predicado, etcétera), que está ligada a la unidad (categorial) de la "proposición" predicativa. Formas que en cuanto tales, se pueden aprehender por sí mismas luego en el modo de la reflexión y objetivación categorial (de sustancia y accidente, de antecedente y consecuente, etcétera) (EU, §56). Pero que tienen su origen y fundamento en el ámbito pre-predicativo. Las síntesis espontáneas de identificación se producen sólo donde ya han sido precedidas por una aprehensión receptiva y una explicación. El objeto, que en la receptividad es uno y el mismo de una multiplicidad de aprehensiones sensibles, se

³⁹¹ A. Raggio, "Husserl y la lógica moderna", *II Congreso Panamericano de Filosofía*, 1959. La fenomenología considera la lógica en relación estrecha con el lenguaje... ve el lenguaje como un proceso en el cual y por el cual la subjetividad 'se abre' trascendiendo a una esfera de significaciones ideales que ella misma ha construido.

³⁹² Cfr. D. Lohmar, *Idem*, 207. Según Lohmar, en *Investigaciones Lógicas*, Husserl denomina las vivencias pre-predicativas no conceptuales de estados de cosas. Husserl llama la vivencia de recubrimiento una 'vivencia inexpresada' (*unausdrücklich*) y no conocida (Hua XIX, 568). Sus adquisiciones no son disponibles en el modo de la adquisición duradera predicativa de conocimiento... La 'adquisición persistente' en el sentido habitual, es decir, el enriquecimiento del sentido objetivo, es válido sólo para el sujeto percipiente.

transforma en un objeto de conocimiento, siendo algo idéntico en las determinaciones predicativas, como unidad de las síntesis predicativas y portador de un sentido lógico cambiante. De modo que el sustrato originario pre-dado y ya aprehendido receptivamente adquiere no sólo una significación cada vez nueva a través de la predicación y se reviste de un sentido lógico, sino que, al mismo tiempo, se preconstituye en un nuevo tipo de objetividad llamada sintáctica o categorial (objetividades del entendimiento). Este objeto, que aquí deviene sujeto de un nuevo juicio, es un objeto de naturaleza completamente nueva que sólo se presenta en el nivel superior de la espontaneidad predicativa, como resultado de las operaciones del juicio predicativo (aunque estén fundados en las objetividades receptivamente aprehensibles).

Si bien, en Husserl (como en Kant), los dos niveles de la experiencia pre-predicativa y de la experiencia predicativa se encuentran de hecho estrechamente entrelazados, se mantiene, sin embargo, la distinción entre los dos ámbitos del juzgar, el del juicio pre-predicativo ('juicio de percepción')³⁹³, como expresión (nominal³⁹⁴) de validez subjetiva³⁹⁵, y el de los juicios predicativos ('juicios de experiencia', en Kant)³⁹⁶, como expresión conceptual de validez

³⁹³ Hua XIX/2, 548, A 485; B2 13, el juicio recae sobre lo percibido.

³⁹⁴ Consideramos aquí el modo del mentar nominativo como aquél en el que aparece el nombre (la palabra) como perteneciente a lo nombrado-percibido, constituyendo una sola y misma cosa con él. Como si se tratara (la palabra) de una forma subjetiva-interna de expresar en el discurso solitario. A lo que pensamos que alude Husserl cuando dice que las expresiones en la vida solitaria del alma si bien no son palabras reales (son palabras representadas), la no existencia de las palabras no interesa ni importa para la función de la expresión, como expresión en el discurso solitario. Mientras que sí importa cuando el pensamiento no sólo ha de ser expresado en el modo de una significación, sino también comunicado por medio de la notificación en el verdadero hablar y oír (§8 LU I) del discurso comunicativo. Consideramos expresiones nominales a las que refieren a una percepción o intuición correspondiente. Por ejemplo, el nombre nombra el objeto de la percepción y lo nombrado por medio de un acto de significación (A496 B2 24 XIX/2 558). La relación entre el nombre y lo nombrado presenta cierto carácter descriptivo, la expresión "mi tintero" se superpone al objeto percibido. Pero esta pertenencia es de carácter peculiar, pues las palabras no pertenecen a la conexión objetiva que expresan, no son mentadas como algo que está adentro de las cosas que nombran. La relación nominativa no es entre el nombre y lo nombrado sino entre las vivencias de los actos (acto de significar y acto de percibir) en que una (palabra) y otra (cosa) aparecen respectivamente. Esta relación es establecida por actos de conocer de modo que el objeto percibido es una sola cosa con el acto de percepción, y en este sentido la expresión aparece como superpuesta a la cosa como su vestidura (A 497 B2 25 XIX/2, 559. Cfr. A 499; B2 27, XIX/2 561). En este párrafo, Husserl aclara que no se destacan claramente unos de otros los momentos implícitos en esta unidad: el fenómeno de la palabra física del momento vivificante de la significación, el momento de la cognición y el de la intuición de lo nombrado. Nombrar -que supone como base la intuición de lo nombrado- y conocer son expresiones de idéntica significación (A 500; B2 28, XIX/2 562). Además (cfr. A 502, B2 30, XIX/2 564), la palabra tiene su sentido también fuera del enlace con esta intuición e incluso sin enlace con ninguna intuición correspondiente -como los nombres "imaginarios" (*Imaginäre*), que no tienen extensión-.

³⁹⁵ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 206. La síntesis de recubrimiento es llamada por Husserl 'vivencia inexpresada' (*unausdrücklich*), no conceptual (*unbegriffenes Erlebnis*) (Hua XIX, 568).

³⁹⁶ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, 1783, trad. M. Caimi, Ed. Charcas, 1984, Buenos Aires, [298], 64ss. Allí Kant distingue entre 'juicios de percepción', que son válidos solo subjetivamente y requieren la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante, y 'juicios de experiencia', que requieren, además de las representaciones de la intuición sensible, de conceptos peculiares, generados originariamente

objetiva para todos en la comunicación (ya que en la exteriorización se fija el resultado de la realización interior).

En este sentido es que pensamos en la posibilidad de considerar a la palabra sólo como una forma subjetiva de expresión (nominal-literal) en la percepción, mientras que en la predicación cumple con una función conceptual indicativa y expresiva-comunicativa (referencial-simbólica)³⁹⁷. Pues la expresión de la percepción en el enunciado fija la institución de su sentido, como resultado del proceso perceptivo, aunque se mantiene abierto y tiende a un enriquecimiento continuo.

Del análisis husserliano en *El origen de la geometría* se desprende que la objetividad de las formaciones ideales de la cultura puede permanecer más allá de la vida de sus inventores y ser experimentadas de modo intersubjetivo en virtud del lenguaje³⁹⁸ escrito.

en el entendimiento, los cuales hacen, precisamente, que sean objetivamente válidos. (Si bien es cierto que Kant utiliza "juicio de percepción" en *Prolegómenos*, luego desautoriza dicho concepto, y no se admite en su concepción un "juicio de percepción", consistente en un "enlace lógico de las percepciones" que no se ajuste a las categorías).

³⁹⁷ Hua XIX/I 40. El signo, por un lado, es índice (*Anzeige*) y, por el otro, es expresión (*Ausdruck*), es decir, signo con significación, que cumple la función de notificación (*kundgebende Funktion*) en el discurso comunicativo. Cfr. en: Carta a Lévy-Bruhl, donde Husserl señala que, a pesar de la diferencia de la posición humana frente al mundo de la vida, (la razón operatoria de los primitivos sólo presencia fluyente, y la razón refleja orientada al futuro y comprendiendo el pasado como un futuro realizado), tal facticidad impide pasar por alto, que la formación del sentido en cada una de ellas (concreto-práctico o abstracto-teórico) tenga lugar en virtud de una correlación de la vida espiritual y su mundo, el problema trascendental de la fenomenología. En este caso, nos preguntamos si junto a la diferencia en la formación del sentido (concreto-práctico o abstracto-teórico) se da también una diferencia en la consideración nominal o conceptual del lenguaje respectivamente.

³⁹⁸ Como se ve, la valoración del lenguaje es otro de los aspectos de la fenomenología generativa en relación con la empatía, en la constitución de expresiones comunicativas y en la narración del devenir histórico, puesto de manifiesto por Husserl (Hua VI, 307), como explicitamos más arriba (en la Tercera Parte, 2.1. Hua XV, 472s.; 145, respectivamente).

CONCLUSIONES

El carácter intencional de la conciencia y el problema de la trascendencia cartesiana de las valideces egológicas sobre el mundo exterior; la génesis psicológica de las vivencias reales de validez y sus correspondientes facultades, así como la inferencia inductiva a partir de la asociación (de ideas, por voluntad o por azar, en Locke); el carácter ficcionalista de toda idealización de lo dado intuitivamente, a partir de la legaliformidad inmanente de la asociación como principio unificador de las ideas (en Hume); junto con el proceso regresivo kantiano a la subjetividad trascendental (como sede primordial de toda validez objetiva), constituyen los elementos que conducen a Husserl, como producto de su profundización de la modernidad, a la fenomenología genética trascendental, como tarea, y, a explicitar la asociación, como el principio fundamental (en la función propia del recuerdo) de la génesis inmanente.

Según D. Lohmar³⁹⁹, en Hume no es posible el sentido objetivo de la experiencia pre-predicativa, porque el tema es sostenido como un concepto psicológico. Kant, en su negativa rigurosa de la psicología, lo rechazó con el propio examen de la necesidad trascendental de la asociación, en el marco del conocimiento. Husserl es el primero que en el análisis logra dar vuelta el escollo del psicologismo, como también el objetivismo antipsicologista unilateral. Para Lohmar, el plan de Husserl fue tomar prestado la doctrina habitual de la Asociación de la Filosofía empírica y mediante la realización de la reducción trascendental en la Fenomenología transformarla en una Fenomenología de la asociación.

En la interpretación de la memoria como fenómeno natural de la vida, nosotros consideramos, a través del análisis fenomenológico del recuerdo como intuición presentificativa y sus diferencias con las otras presentificaciones tanto simples como complejas⁴⁰⁰, que en la Imaginación misma ha de encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como facultad independiente fundamental y trascendental en la 2da. ed.,⁴⁰¹ pues el factor fundamental aquí no es la Imaginación como facultad de intuición sino como función de síntesis⁴⁰², que junto a la actividad espontánea fuente-función de unidad última del espíritu es lo que hace a la naturaleza de la subjetividad como tal. Pensamos que no es la Imaginación, como decía Kant, sino la Memoria, como pensaba Husserl, la facultad intuitiva de la triple síntesis necesaria en el conocimiento (aprehensión-reproducción-

³⁹⁹ D. Lohmar, *op. cit.*, 245; Hua XI, 118, 181.

⁴⁰⁰ En la Primera Parte, 2., en la Segunda Parte, 1, 2, 3 y 4.

⁴⁰¹ A. Philonenko, *op. cit.*, T. I, 156: "...la valeur du kantisme, á la différence de la philosophie husserlienne, consiste en ce la psychologie est dépassée du dedans et non du dehors".

⁴⁰² H. J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, T. II, 253-255: "...la liaison empirique a lieu dans une image, la liaison a priori dans un schéma. Donc aucune représentation de l'intuition a priori, formelle, n'est possible si ce n'est pas par une soumission aux synthèses appréhensive et reproductive a priori, transcendentales. Ces conditions sont 1° subjectives, parce que fonctions spontanées du sujet, et 2° transcendentales, parce que conditions de possibilité de connaissances (a priori et empiriques)".

reconocimiento en 1ra. edición de la *Crítica*) puestas de manifiesto, según Husserl, en los tres niveles de motivación e interés de la simple aprehensión originaria (síntesis de la pura pasividad en la sucesiva modificación retencional y en la coexistencia de los campos del sentido), de la percepción como explicación reproductiva (curso formal de las síntesis pasiva-activas de la rememoración y de la anticipación inductiva) y de la pura espontaneidad (de las síntesis activas categoriales) de la predicación del entendimiento.

La duplicidad de la aprehensión, que tiene lugar como una característica asociativa común a la intención imaginativa y a la intención significativa, se distingue de la asociación que tiene lugar en la intención rememorativa, pues en esta última la asociación es entre dos aprehensiones temporales diferentes (recuerdo perceptivo o reconocimiento) que se fusionan en una y la misma actividad (respuesta), mientras que, en aquéllas, la duplicidad de la función corresponde a una y la misma comprensión aprehensiva. En la remisión que tiene lugar tanto en la conciencia de signo como en la conciencia de imagen no es posible la síntesis de identificación necesaria que sí tiene lugar en la síntesis rememorativa, para poder acceder al conocimiento y a la verdad (subjética-intersubjética) del mismo⁴⁰³. Con lo cual podemos constatar la fundamental importancia de la función que cumple la síntesis asociativa de la rememoración, tanto en la identidad del objeto como en la identidad del sujeto. Pensamos que en la naturaleza de la intencionalidad asociativa, radica la razón por la cual Husserl adjudica a la memoria y no a la imaginación, la función de síntesis de (reconocimiento) coincidencia y/o de identificación (subjética-objetiva) necesaria para conocer.

En la Memoria, siguiendo a Husserl, se pone de manifiesto tanto la unidad del tiempo (forma pura de la intuición, en Kant), horizonte de toda posible objetividad en general (retención - intencionalidad transversal, en Husserl), como la unidad del yo fijo permanente (intemporal, en Kant), autoconsciente de su efectiva identidad (retención -intencionalidad longitudinal, en Husserl). En cuanto memoria primaria o retencional (productiva - ley de la modificación constante) es el curso de la síntesis puramente pasiva del horizonte formal del contenido (transversal-longitudinal), y, en tanto, memoria secundaria o rememoración (reproductiva) es la forma de la síntesis pasiva-activa y espontánea, que hace posible el conocimiento del sentido de la objetividad y de la propia subjetividad, en sus correlativas y respectivas temporalizaciones.

El proceso retrospectivo del análisis genético que nos conduce en principio, del ámbito reflexivo al pre-reflexivo, y/o de la experiencia de la propia identidad a la experiencia originaria o proto-yoica, nos hace presuponer en la base funcional de ésta, la asociación de

⁴⁰³ Pues en la perspectiva de *Experiencia y Juicio*, un conocimiento siempre vuelve a una espera anticipativa-prepredicativa “el conocimiento es la conciencia de la coincidencia entre una creencia anticipativa vacía y especialmente una creencia predicativa (vacía o intuitiva en sentido impropio), con una experiencia originaria dadora correspondiente” (EU, 341) (238), es decir, entre lo dado como expresado y lo dado como intuido.

una memoria instintiva (no objetivante)⁴⁰⁴. Pues el yo antes de nacer⁴⁰⁵ tiene impulsos innatos, que se van sedimentando en el seno materno al modo de un centro de afección originaria (placentera o no), mediante lo cual siente y registra un entorno que luego sentirá cumplido (afectivamente) o no cuando haya nacido⁴⁰⁶. Además, en el transcurso de su experiencia, el niño antes de tener conciencia de sí como un yo en el mundo (despierto-activo, que se descubre como un yo dador de sentido) se encuentra con su cuerpo, su movimiento y su relación con las cosas que alcanza por medio de ellos. Es decir, que el niño se encuentra en primera instancia consigo mismo⁴⁰⁷, de un modo corporal y prelingüístico. Este captarse pre-reflexivo de sí, como centro de actividad del movimiento kinestésico en el presente (saber no temático de sus capacidades corporales), es, siguiendo a L. Landgrebe⁴⁰⁸, la condición de posibilidad del reflexionar y de la articulación lingüística (ya que ésta presupone el movimiento de los órganos de fonación). En la medida en que esta relación de cada uno consigo mismo no puede ser captada por la reflexión tampoco puede ser expresada en su originariedad⁴⁰⁹. Pero con esto se pone de manifiesto que este proceso continuo previo que se mantiene retenido de un modo instintivo, es la condición de posibilidad de la propia experiencia del mismo, en virtud de la rememoración como un poder volver retrospectivo con sentido.

En la consideración del tiempo subjetivo (en la Segunda Parte), observamos que en el proceso continuo de la conciencia (individual), en virtud de la doble intencionalidad (transversal-longitudinal) y la doble afección, así como se va transformando el sentido, que el mundo tiene para mí, yo mismo me voy transformando junto con él. Al constituirse el yo a sí mismo a partir de la propia génesis activa, como sustrato idéntico de las propiedades permanentes del yo, se constituye también como yo personal estable y permanente. En la constante transformación de las modalizaciones acredita su identidad personal, tanto con

⁴⁰⁴ Hua XV, 604-605. Cfr. J. Iribarne, *La Fenomenología como monadología*, 105. Si el dinamismo de la memoria supone un movimiento que alcanza, desde la situación presente, una instancia decantada en el horizonte de experiencia, entonces es posible afirmar el funcionamiento de una forma no objetivante de memoria en el ámbito del comportamiento instintivo. La forma universal configurante que recorre todas las etapas del desarrollo yoico es la síntesis o funcionamiento sintetizador configurante de la unidad de la conciencia a la base del logro de la identidad personal.

⁴⁰⁵ Cfr. J. Iribarne, *op. cit.*, 122. En 114: "...el feto en el vientre materno tiene experiencia de vivencias no objetivante, afectivas, placenteras o no, que representan la génesis de la historia de la constitución de la propia identidad correspondiente, a lo que Husserl denomina conciencia "dormida", dotada de un "instinto de mundanización", siempre disponible en el horizonte para ser retomado, confirmado, corregido o suprimido.

⁴⁰⁶ Configurando lo que para Heidegger sería la disposicionalidad afectiva (*Stimmung*).

⁴⁰⁷ L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 117 (tr.182); *Faktizität und Individuation*, 98-99. Citado en R. Walton, *art. cit.*, 42.

⁴⁰⁸ Cfr. R. Walton, "Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl", en: *Época de Filosofía*, año 1, n° 1, Barcelona, Ed. J. Granica, 1985, 31-50.

⁴⁰⁹ Cfr. R. Walton, *art. cit.*, "En suma: la autoconciencia reflexiva es el resultado de un devenir en el cual es precedida por una autorrelación prerreflexiva en el control del cuerpo propio por quien pone en acción su capacidad de moverse. En la medida en que no puede ser captada por la reflexión, esta relación de cada uno consigo mismo a través de la activación del movimiento es inexpressable en su originariedad".

respecto al proceso de sedimentación de conocimiento, convicciones, etcétera, como con respecto a la adquisición y sedimentación de sus correspondientes habitualidades. De este modo, como dice Husserl⁴¹⁰, el nuevo análisis genético no niega la necesidad del primer enfoque “estático”, sino que más bien lo profundiza, con un movimiento que va de la correlación general conciencia-mundo, a las efectuaciones últimas que constituyen a la conciencia misma en su temporalidad. Pues los mismos actos que constituyen el tiempo inmanente subjetivo son los que constituyen el tiempo objetivo de sus respectivos correlatos. En el pasaje del tiempo subjetivo al tiempo intersubjetivo (Tercera Parte), vemos que la memoria, en tanto retención y rememoración, es el presupuesto ‘innato’ y condición formal de toda sedimentación y de toda habitualidad (individuales o sociales). Sedimentación y habitualidad están sujetas al proceso continuo de la conciencia, es decir, a la ley de la modificación retencional y a la posibilidad de su reactivación en la rememoración. Las habitualidades (individuales o sociales), en tanto disposiciones, capacidades, ‘horizontes del poder’⁴¹¹ emergen a partir de una génesis (habitualidad impulsiva), y remiten a partir de la historia sedimentada del sujeto (y/o de la sociedad) a un advenir futuro. En un nivel intersubjetivo, lo proto-generativo⁴¹², como la implicación del tiempo, está en una sedimentación en la que la mera rememoración se sustituye con la subsistencia concreta de una convicción. La habitualidad en este caso se diferencia de la rememoración, porque podemos rememorar también aquello cuya vigencia o validez ya no compartimos. Sólo las convicciones vigentes se mantienen como habitualidades sociales, que instauran una memoria de validez concomitante, que da lugar a un nuevo sentido de identidad respecto del que se asocia con la mera rememoración.

Tanto en el ámbito de lo individual como en el de lo social, la habitualidad⁴¹³ tiene que ver con la reactivación de lo propio, real y permanente de la identidad (propia del yo o de una

⁴¹⁰ EU, §11.

⁴¹¹ Hua XV, 619.

⁴¹² Cfr. R. Walton, “Horizontes de la memoria y la identidad”, en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia de Ciencia, N° 37-38, 2000, 304. Y según L. Rabanaque, “El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal”, *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 29-30, 1996, 115. En ambas (sedimentación y habitualidad) se da la doble estructura de hundimiento en el pasado, fondo general de la conciencia (XVII, 318) y de reactualización. Se diferencian nítidamente en la medida que la habitualidad implica una pervivencia de la validez, que no es necesaria en el caso del mero recuerdo. Es decir, puedo recordar vivencias, juicios que ahora no comparto, mientras que la característica que define la habitualidad respecto del recuerdo es seguir participando de la convicción efectuada en el pasado conservada en la reactivación.

⁴¹³ L. Rabanaque, “El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal”, *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 29-30, 1996, 111: Husserl denomina *habitualidad* todo acto del yo que transcurre deviene *habitus*, es decir, posesión del yo y contribuye a la constitución de su identidad como tal. N. 7. Husserl deja bien claro que este *Habitus* no debe entenderse en sentido psicológico como un ‘habito de costumbre’ (*gewohnheitsmässiger Habitus*) que depende de las disposiciones de un sujeto empírico, sino como habitualidad del yo puro. Cfr. Hua IV, 111. Cfr. E. Fink, *VI Cartesianische Meditation, Teil II, Ergänzungsband. Husserliana –Documente* (Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academie Publishers, 1988), 234-235: tipos de habitualidades.

sociedad), por cuanto la renovación constante de lo habitual es lo que hace al continuo de la identidad y en este sentido, la función propia de la rememoración es la condición formal de su concreta y constante reactivación.

La historia (*Geschichte*), para Husserl⁴¹⁴, es un movimiento vivo en la reciprocidad de la formación de sentido activa y la sedimentación pasiva de la misma, es decir, el movimiento o proceso continuo de unos con otros (*Miteinander*) y de unos en otros (*Ineinander*). Toda comprensión y crítica de la historia es posible a partir de la comprensión de la propia historia. Pues en cada presente histórico está retenido el presente histórico y encierra en sí mismo su porvenir, de modo que el presente y el tiempo histórico total que él implica constituyen la edad de una humanidad histórica y única. En cada etapa, toda autorreflexión histórica del filósofo, en tanto funcionario de la humanidad, se consume en el debate con los filósofos del presente y del pasado, pero nada sabe de la unidad oculta de la interioridad intencional conformadora de la unidad teleológica del devenir histórico de la filosofía. Sólo en la fundación final se revela esto y resulta comprensible lo pensado, como jamás los pensadores mismos lo hubieran podido comprender. Pues, la consideración teleológica de la historia en tanto devenir histórico de la filosofía⁴¹⁵, como una armonía llena de sentido, solo se evidencia a partir de la reactivación de la historia interna del sentido, y el despertar de lo sedimentado. La desvelación histórica del horizonte temporal histórico como estructura universal del a priori histórico (formación de sentido, sedimentación, reactivación y transformación) pone de manifiesto el a priori estructural de toda producción humana, como el modelo histórico de la estructura humana dadora de sentido. El problema total de la historicidad universal se transforma así en la conexión de sentido entre la subjetividad y/o la intersubjetividad que lo produce y las estructuras de su producción, es decir, en el problema de la filosofía⁴¹⁶.

El hombre que tiene conciencia de su historia individual entra en la conciencia histórica de la sociedad y en la conciencia histórica universal, en la medida que el carácter específico de su persona humana consista en tener conciencia permanente del horizonte histórico (individual - social) y viva consciente del horizonte generacional. Pues no hay sólo un presente de contemporáneos, sino un pasado y un futuro de generaciones y esto sólo porque hay un presente histórico, que le pertenece, como un momento de la historia universal.

Finalmente, el aporte de E. Casey con respecto a la función que cumplen los recordadores físicos, y a la reminiscencia, como contar uno los recuerdos con otros, nos permite ir más allá del planteo mentalístico husserliano del recuerdo, y atender los reclamos que vienen de la hermenéutica.

⁴¹⁴ Hua, VI, 380.

⁴¹⁵ Hua, VI, § 15.

⁴¹⁶ Hua, VI, 380.

La reminiscencia, según E. Casey, es un co-recordar (recordar 'contando uno sus recuerdos con otro'), se trata de un acontecer que tiene lugar entre dos interlocutores comprometidos en una actividad enteramente conjunta, que se puede llevar a cabo en palabras, gestos o acciones siendo de esta forma eminentemente social. Todo lo que ocurre tiene lugar entre los interlocutores y no dentro de sus mentes tomadas aisladamente una de otra⁴¹⁷. El sentido se da en lo que el lenguaje alemán designa como *Zweisprache*, que literalmente es "habla de dos"⁴¹⁸; el acontecimiento tiene lugar en el dominio interpersonal del lenguaje concreto. Pertenece a lo que Heidegger llamaría ser-con-otro (*Mit-sein*), pues ello surge como intercambio en compañía de otros, otro conmigo, y (como caso límite) yo conmigo mismo. En esta situación -temporal, voluntaria, activa co-participativa- tiene lugar un estado anímico (ansia-deseo y retracción) peculiar que lo inspira. Nos vemos anhelantes por co-recordar el sentido de ciertas experiencias pasadas, ya que revivir el pasado implica revitalizar el presente en el lenguaje concreto. El estar dirigido a otro pone de manifiesto un compromiso con otros en persona -presentes- u otros ausentes pero implicados al ser invocados de otro modo. La realización completa se da en el lenguaje hablado, ya que el discurso es el modo principal en que los hombres se transmiten mutuamente sus experiencias. El lenguaje verbal es la expresión de la articulación del sentido. La comunicación tiene lugar en (se encuentra en) una situación intersubjetiva, cuyos miembros están comprometidos y solicitados de un modo activo a compartir e intercambiar el sentido, en este caso, el de un recuerdo pasado.

El análisis crítico de un mundo intersubjetivo como el de la cultura nos revela el carácter intersubjetivo y mediador de las formas simbólicas, en donde tiene lugar la comunicación de unos con otros o de unos en otros. Esto nos hace comprender que el yo y el otro no son factores dados y fijos que crean las formas de la cultura por medio de la acción que ejercen el uno sobre el otro, sino a la inversa, que es bajo estas formas y gracias a ellas, como se constituyen las dos esferas, el mundo del yo y el del *alter ego*, siendo posible el intercambio entre ellos por la comunicación a través del lenguaje o de cualquier otra forma cultural. Pero no hay sólo comunicación, sino intercambio de discursos. El objetivarse, exteriorizarse,⁴¹⁹ es el verdadero camino no sólo hacia el otro, sino también hacia sí mismo, ya que el yo adquiere autoconciencia de sí a partir de la conciencia del otro. El mundo de la cultura crea sintéticamente un movimiento constante de flujo y reflujo, poniéndose de manifiesto la vida

⁴¹⁷ Otero, S., "Reminiscencia, como contar uno sus recuerdos a otros", en: E. Casey. *Acciones educativas en marcha*. C.E.I del Instituto Sain Jean N°1, Marzo/Junio, 1999.

⁴¹⁸ Casey, E.: *Remembering*, A Phenomenological Study. General Editor James M. Ed., Indiana University Press, 1987, EE.UU, 144-145.

⁴¹⁹ Cassirer, E., *Cs de la C.*, Cap. II. Toda manifestación inicial es el comienzo de una enajenación. Ninguna forma espiritual es capaz de sobreponerse a este conflicto y en ello reside su destino y tragedia inmanente. Pero la desaparición de este conflicto sería la muerte de lo espiritual cuya vida y misión es separar lo unido para poder luego unir lo separado con mayor fuerza y seguridad.

(subjetiva e intersubjetiva) de la que aquellos símbolos originariamente brotaron⁴²⁰. Las obras del espíritu se convierten así en testimonios (*modus vivendi*) incorporados al recuerdo y a la memoria de la sociedad y/o humanidad⁴²¹.

Siguiendo en esto a Heidegger, que en el origen de la obra de arte nos dice, “dejar que una obra sea obra es lo que llamamos la contemplación de la obra. Únicamente en la contemplación, la obra se da en su ser creatura como real”. “Si una obra no puede ser sin ser creada, pues necesita esencialmente los creadores, tampoco puede lo creado mismo llegar a ser existente sin la contemplación”⁴²². Por cuanto la forma simbólica como obra es el lugar en donde acontece la comunicación (el *entre* del creador y la obra, el *entre* de la obra y el contemplador, y el *entre* del creador y el contemplador), el “Entre” (“*Zwischen*”) es aquello dentro de lo cual tiene lugar el juego intersubjetivo de la comunicación.

Finalmente, para terminar, nos parece productiva la crítica desde la hermenéutica heideggeriana a la Fenomenología trascendental y a su concepto de conciencia, pues, como dice Gadamer⁴²³, lo que es el lenguaje en cuanto lenguaje no es inteligible a partir de las formas naturales de la comunicación lingüística, sino que, al contrario, estas formas de comunicación son inteligibles en sus posibilidades propias, sobre todo si tenemos en cuenta el modo poético del habla.

⁴²⁰ Cassirer, E., *Cs. de la C.*, Cap. III.

⁴²¹ Cassirer, E., *Cs. de la C.*, Cap. V. Cassirer distingue la formación cultural de la humanidad de la simple transformación. La primera se lleva a cabo de un modo activo, desembocando en configuraciones permanentes, mientras que la segunda se traduce en cambios de un modo pasivo: “La voluntad creadora y la fuerza creadora de que emanó viven y perduran en ella imprimiendo nuevas y nuevas creaciones”.

⁴²² Heidegger, M., *Arte y poesía*, trad. y prólogo de S. Ramos, FCE, 1958, México, 104.

⁴²³ Gadamer, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*, 42.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía fuente

- Husserliana (Hua)*, Publicación de la obra completa de E. Husserl, La Haya, M. Nijhoff, a partir de 1950
- Hua I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cargo de S. Strasser, 1950 (MC), 2da. Edición, a cargo de R. Boehm
- Hua II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. A cargo de W. Biemel, 1950
- Hua III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primero. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. A cargo de W. Biemel, 1950. (*Ideas I*)
- Hua III/1: Ideen...* Texto de la 1ra.-3ra. edición, nueva publicación a cargo de K. Schuhmann, 1976
- Hua III/2: Ideen...* Textos agregados (1912-1929), nueva edición a cargo de K. Schuhmann, 1976
- Hua IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro segundo. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* A cargo de M. Biemel, 1952. (*Ideas II*)
- Hua VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1993. (*Crisis*)
- Hua VIII: Erste Philosophie (1923/24)*. Segunda parte. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. A cargo de R. Boehm, 1959 (*FPr II*).
- Hua IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. A cargo de W. Biemel, 1962
- Hua X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, (1893-1917)*. A cargo de R. Boehm, 1966. (*C*)
- Hua XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. A cargo de M. Fleischer, 1966. (*SP*)
- Hua XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass Primera parte, 1905-1920. A cargo de I. Kern, 1973 (*Int. I*)
- Hua XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass Segunda parte, 1921-1928. A cargo de I. Kern, 1973. (*Int. II*)
- Hua XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Tercera parte, 1929-1955. A cargo de I. Kern, 1973. (*Int. III*)
- Hua XVI: Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. A cargo de U. Claesges, 1973

- Hua XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* A cargo de P. Janssen, 1974. (LFT)
- Hua XIX/2: Logische Untersuchungen Zweiter Band, Zweiter Teil.* Herausgegeben von Ursula Panzer. (1992) (LU)
- Hua XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925).* A cargo de E. Marbach, 1980. (PBE)
- Hua XXV: Anpötte und Vorträge (1911-1921),* Dordrecht/ Boston/ Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987
- Hua XXVII: Anpötte und Vorträge (1911-1921),* Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1989
- Hua XXIX*
- Erfahrung und Urteil,* redactado y editado por L. Landgrebe, cuarta edición con epílogo de L. Eley, Hamburg, F. Meiner Verlag GmbH, 1985
- Philosophie als strenge Wissenschaft,* en: *Logos*, I 1910/11, nueva edición de Szilasi, Frankfurt a. M., 1976
- La Tierra no se mueve,* trad. española de A. Serrano de Haro, Ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995
- “Carta a Lévy-Bruhl”, *Revista de Filosofía*, 19
- “Teleología”, Manuscrito de noviembre de 1931, editado por I. Kern, en: *Hua XV*, n° 22, pp. 378-386

Bibliografía secundaria

- Adorno, Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, 1956
- Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserls*, La Haya, M. Nijhoff, 1970
- Aguirre, A., *Transzendentalphänomenologischer Rationalismus*, en: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, M. Nijhoff, 1972
- Aguirre, A., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. *Interpretationen-Hauptwerke der Philosophie 20 Jahrhundert*, Stuttgart, Reclam, 1986
- Aguirre, A., “Posibilidad lógica y posibilidad práctica”, en: *Escritos de Filosofía*, N° 15-16, Buenos Aires, Academia de Nacional de Ciencias, 1985
- Allen, J. M., *Husserl and Intersubjectivity: A phenomenological investigation of the analogical structure of intersubjectivity.* A Dissertation presented to the Graduate School of Duquesne University, University Microfilm A Xerox Co. A. Arbor, Michigan, 1973

- Allen, J. M., "Teleology and Intersubjectivity", *Analecta Husserliana*, IX, 1979
- Ales Bello, A., "Empathy, a Return to Reason", *Analecta Husserliana*, VI, 1977
- Ales Bello, A., "Teleology as 'The Form of All Forms' and the inexhaustibility of Research", *Analecta Husserliana*, IX, 1979
- Ales Bello, A., "Le problème de l'être dans la phénoménologie de Husserl", *Analecta Husserliana*, XI, 1981
- Ales Bello, A., "Seele und Leib in der kategorialen und in der originären Perspektive", *Analecta Husserliana*, XVI, 1983
- Almeida, de G. A., *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, La Haya, M. Nijhoff, 1972
- Asemissen, H., Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls, en: *Kantstudien. Ergänzungshefte*, 73, Colonia, The University Press, 1957
- Andrew, W. K., "The Givenness of self and others in Husserl's transcendental phenomenology", *Journal of phenomenological Psychology* 13, Nro. 1, USA, 1982
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. de H. Zucchi, Buenos Aires, Ed. Susamericana, 1986
- Aristóteles, *Organon*, trad. de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1984
- Aristóteles, *De Anima, Parva Naturalia*, trad. de W. D. Ross, *Works of Aristotle*, Oxford, at the Clarendon Press, 1963
- Barral, M. R., "Teleology and Intersubjectivity in Husserl. Reflections", *Analecta Husserliana*, IX, 1979
- Bachelard, S., *La logique de Husserl*, Paris, Press Univ. de France, 1957
- Bennet, J., *Kant's Analytic*, trad. de A. Montesinos, Madrid, Alianza Editorial, 1979
- Bernet, R., *Texto zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985
- Bernet, R., "Origine du temps et temps chez Husserl et Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 85, 1987
- Berger, G., *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941
- Biemel, W., *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie en Zeitschrift für philosophische Forschung*, Berlin, 13, 1959
- Biemel, W., Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, en: *Husserl*, a cargo de Elliston y Mc Cormick, Notre Dame, Londres, University of Notre Dame Press, 1977
- Biemel, W., Levinas, E., H. van Breda, Strasser, S., Schütz, A. y otros, *Cuadernos de Royaumont, Philosophie III: Husserl*, con aportes de E. Fink, Paris, Ed. De Minuit, 1959
- Boehm, R., "Les ambiguïtés des concepts husserliens d' 'immanence' et de 'transcendence'", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 84, 1959
- Boehm, R., Husserl et l'idéalisme clasique, *Revue philosophique de Louvain*, 57, 1959

- Boehm, R., "Zum Begriff des 'Absoluten' bei Husserl", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Berlin, 13, 1959
- Brough, J. B., "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness", en: Frederick A. Elliston y Peter Mc Cormick, *Husserl Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977
- Caeymaex, F., "Questions sur la phénoménologie de l'image de Husserl", *Recherches husserliennes*, Belgique, Facultés universitaires Saint-Louis 1996, Vol. 6
- Cairns, D., *Guide for translating Husserl*. La Haya, M. Nijhoff, 1976
- Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, M. Nijhoff, 1973
- Casey, E. S., *Remembering: A Phenomenological etudy*, E.E.U.U. General Editor James M. Edie, Indiana University Press, 1987
- Casey, E. S., *Imagining, A phenomenological study*, General Editor James M. Edie, Indiana University Press, 1979
- Casey, E. S., "Memory", en: *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, 1997
- Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, trad. de A. Morones, México, F.C.E., 1971, Ts. I y II.
- Chaffin Deborah, E., "Husserl, The Apodicticity of Recollection", trad. y comentario en: *Husserl Studies* 2, 3-32, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985
- Depraz, N., "Introduction", en: *E. Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, 1992
- Depraz, N., "De l'Altérité dans l'apperception comme structure fondamentale de la conscience: Accéder a autri par son apperception", en *Etudes Phénomologiques* 19, 1994, 11-38
- Depraz, N., "Temporalité et affection dans les manuscrits tarifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl", en *Alter* 2, 1994, 63-86
- Depraz, N., *Transcendence et Incarnation. Le Statut de L'Intersubjectivité comme Alterité a soi chez Husserl*, Con prefacio de R. Bernet, Paris, 1995
- Depraz, N., "Puissance individuante de l'imagination et métamorphose du logique dans 'Erfahrung und Urteil' ", en: *Phänomenologische Forschungen*, NF 1, 1996, 163-179
- Descartes, R., *Oeuvres et Lettres*, Belgique, Editions Gallimard, 1983
- De Vleeschauwer, H. J., *La deduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Universiteit te Gent, Werken Uitgegeven Door de Facukteit der Wisbegeerte en Letteren Antwerpen, Paris, Sgravenhage, 1936, Ts. I y II.
- De Vleeschauwer, H. J., *La evolución del pensamiento kantiano*, trad. de Ricardo Guerra, México, Universidad Autónoma de México, 1962
- Elliston, F., *Husserl's Phenomenology of Emphathy*, en: *Husserl*, publicación a cargo de F. Elliston y Mc Cormick, Notre Dame, Londres, University of Notre Dame Press, 1977

- Fink, E., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Editado por F. A. Schwart, Freiburg-München, K. Alber, 1976
- Fink, E., "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Berlin 9, 1957
- Fink, E., "Welt und Geschichte", en: *Husserl et la pensée moderne*, La Haya, M. Nijhoff, 1959
- Fink, E., "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik", en: *Kantstudien*, 38, 1933; y en: *De la phénoménologie*, Paris, Ed. De Minuit, 1974
- Fink, E., "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", en: *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas I, 1938/39; y en: *De la phénoménologie*, Paris, Ed. De Minuit, 1974
- Fink, E., *VI Cartesianische Meditation*, Teil II, Ergänzungsband. Husserliana Documente (Dordrecht/London/Boston), Kluwer Academie Publishers, 1988
- Fink, E., "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional historisches Problem", en: *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, N° 2
- Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, trad. de A. Agud Aparicio y R. De Agapito, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977
- Grätzel, S., *Organische Zeit: zur Einheit von Erinnerung und Vergessen*, Alber, Freiburg, Fermenta philosophica, 1993
- Granel, G., *Le sens du temps et de la pesuption chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968
- Gurwitsch, A., *Das Bewusstseinsfeld*, Berlin, De Grueter, 1975. *El campo de la conciencia*, versión castellana de J. García-Gomez, Madrid, Alianza Editorial, 1979
- Gurwitsch, A., "Towards a Theory of Intencionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXX, N° 3
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1953
- Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, T. 24, ed. por F. W. von Hermann, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1975
- Heidegger, M., *Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur am Leitfaden der Geschichte des Zeitbegriffs*, T. 20, ed. por P. Jaeger, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1979
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4 Aufl, Frankfurt am M., 1973
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft*, en: M. Heidegger, Gesamtausgabe, T. 25, ed. por V. I. Görland, Frankfurt am M., 1977
- Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, La Haya, M. Nijhoff, 1966
- Held, K., *E. Husserl, Phänomenologie der Lebenswelt*, Stuttgart, Reclam, 1986

- Held, K., "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomeno-logischen Transzendentalphilosophie", en: *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, La Haya, M. Nijhoff, 1972
- Held, K., "Die Phänomenologie der Zeit nach Husserl", en: *Perspektiven der Philosophie*, 7, 1981, "Einleitung", en: *E. Husserl, Ausgewählte*, T. I , Stuttgart, 1985; y T. II, Stuttgart, 1986
- Held, K., "Husserls neue Einführung in die Philosophie. Der Begriff der Lebenswelt", en: *Lebenswelt und Wissenschaft*, C. F. Gethmann (Ed.), Bonn, 1989
- Held, K., "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", en: *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 1991
- Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972
- Holenstein, E., *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, Frankfurt am M., 1980
- Hong, Seong-Ha, *Phänomenologie der Erinnerung*, Epistemata, Würzburg, Wissenschaftliche Schriften-Band 123, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 1993
- Hume, D., *Treatise on Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, (1888 and 1896)
- Hume, D., *Enquiries, Concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, N. York, Oxford University Press, 1983
- Iribarne, J., *La Intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, Ed. C. Lohlé, 1987
- Iribarne, J., *Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2002
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Félix Meiner Verlag, 1956
- Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant im Kontext, Werke auf CD-Rom, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991
- Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, 1783, trad. De M. Caimi, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1984
- Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*, La Haya, M. Nijhoff, 1964
- Kern, I., "Die drei Wege zur Transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls", en: *Tijdschrift voor Philosophie*, Lovaina 24, 1962
- Kern, I., *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin, 1975
- Kockelmans, J. J., "Association in Husserl's Phenomenology", en: B. R. Wachterhauser Ed., *Phenomenology and Scepticism*, Evanston, 1996, pp. 63-85
- Kreis, F., *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen, 1930
- Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, 1963

- Landgrebe, L., "Die phänomenologische Analyse der Zeit und die Frage nach dem Subjekt der Geschichte", en: *Praxis III*, Zagreb, 1967
- Landgrebe, L., "Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte", en: *Phänomenologische Forschung* 3, Freiburg, 1976
- Landgrebe, L., "Das Problem der passiven Konstitution", en: L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner, 1982, 71-87
- Landgrebe, L., "Der phänomenologische Begriff der Erfahrung", en: L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, 58-70
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1984
- Lohmar, D., "Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung. Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung", en: *Husserl-Studies* 10, 1994, pp. 111-141
- Lohmar, D., "La genèse du jugement antéprédicatif dans les 'Recherches logiques' et dans 'Expérience et Jugement' ", en: *Phénoménologie et Logique*, Ed. Par J. F. Courtine, Paris, 1996, pp. 217-238
- Lohmar, D., *Erfahrung und kategoriales Denken*, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1998. "La experiencia de lo extraño", trad. de G. Ralón y R. Walton, *Escritos de Filosofía*, N° 29-30, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1996
- Lübbe, H., *Bewusstsein in Geschichten: Studien zur Phänomenologie der Subjektivität: Mach, Husserl, Shapp, Wittgenstein, Rombach*, Freiburg 1963, 1981
- Maidana, S., "Sobre la duda o la supuesta respuesta de Descartes a las objeciones de Wittgenstein", S. Maidana (Comp.), *Los rostros de la modernidad*, Tucumán, Ed. Facultad de Filosofía y Letras, FNT, 1998
- Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie E. Husserls*, La Haya, M. Nijhoff, 1974
- Merleau Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
- Michellini, D., *La razón en juego*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 1998
- Mohanty, J. N., *The concept of Intentionality*, St. Louis, 1972
- Mohanty, J. N., "E. Husserls Theory of Meaning", Den Haag, 1976
- Mohanty, J. N., *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*, Oxford 1989
- Mohanty, J. N., "Kant and Husserl", en: *Husserl Studies* 13, 1996, 19-30
- A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1983, T.I., 184
- Platón, *Diálogos*, trad. de C. Eggers Lan, Ed. Gredos, 1986, 386e.
- Presas, M., "En torno a las Meditaciones Cartesianas de Husserl", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, IV, 3, 1978
- Presas, M., "Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, VIII, 1, 1981

- Presas, M., "L. Landgrebe, intérprete de Husserl", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, IX, 1, 1983
- Presas, M., "Acerca del programa de la fenomenología", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, X, 3, 1984
- Pucciarelli, E., "La razón en crisis", en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, VIII, 10, 1968
- Pucciarelli, E., "Dos actitudes frente al tiempo", en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, X, 13, 1970
- Pucciarelli, E., "La filosofía como expresión de un tipo humano", en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, XII, 17, 1972
- Pucciarelli, E., "El origen de la noción vulgar del tiempo", en: *Cuadernos de filosofía*. Buenos Aires, XI, 15-16, 1971
- Pucciarelli, E., "Los avatares de la razón", en: *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, III, 6, 1980
- Rabanaque, L., *El nóema en la fenomenología de E. Husserl*, tesis de doctorado, inédita, Universidad de Buenos Aires, 1994
- Rabanaque, L., "El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 29-30, 1996
- Raggio, A., "Husserl y la lógica moderna", *II Congreso Panamericano de Filosofía*, 1959
- Raggio, A., "Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl", *Cuadernos de filosofía*, Año VIII, n° 9, enero-junio de 1968
- Ricoeur, P., "Analyses et problèmes dans 'Ideen II' de Husserl", en: *Revue de Metaphysique et Morale*, Paris, 57, 1951 y 1952
- Ricoeur, P., "Phénoménologie et Herméneutique", en: *Man and World*, 7, 1974.
- Ricoeur, P., "Kant et Husserl", en: *Kantstudien* 46, 1954-1955, 44-67
- Ricoeur, P., *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 45
- San Martin, J., "La Theorie Husserlienne de l'Histoire comme moyau d'une Philosophie Phenomenologique de la Cultura", en: *Recherches Husserliennes*, Bruxeles, Vol. 11, 1999, pp. 79-92, Centre de recherches phenomenologiques (Fac. Saint Louis)
- San Martin, J., "Husserl and Cultural Anthropology. Commentary on Husserl's Letter to Levy-Bruhl", en: *Recherches Husserliennes*, Bruxeles, Vol. 7, 1997, Centre de recherches phenomenologiques (Fac. Saint-Louis)
- Saraiva, M. M., *Imaginación selon Husserl*, Paris, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970
- Schapp, W., *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Verl. der Philosophischen Akademie 2, Erlangen, 1976, 1977
- Schapp, W., *Philosophie der Geschichten*, Rautenberg Leer, Klostermann, 1977, 1981
- Schuhmann, K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, Den Haag, 1971
- Schütz, A., "Typus und Eidos in Husserls Spätphilosophie", en: A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Den Haag, 1971, pp. 127-152

- Seebohm, T., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn, H. Bouvier & Co. Verlag, 1962
- Seebohm, T., "Intentionalität und passive Synthesis. Gedanken zu einer nichtranszendentalen Konzeption von Intentionalität", en: *Husserl in Halle*, Ed. de H. R. Sepp und H-M. Gerlach, Bern, 1994, 63-84
- Sokolowski, R., *The formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag, 1970
- Sokolowski, R., *Husserlian Meditations. How Words Present Thing*, Evanston, Northwestern University Press, 1974
- Ströker, E., "Zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung. Husserls Konstitutionsproblematik der Dingwahrnehmung", en: *Ajatus* 36, 1976, pp. 106-124
- Ströker, E., "Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls", en: *Dilectica* 38, 1984, pp. 191-208
- Ströker, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt, 1987
- Toulemont, R., *L'Essence de la société selon Husserls*, Paris, PUF, 1962
- Vandeveld, Pol, "Vergegenwärtigung et présence originale chez Husserl", *Recherches husserliennes*, Belgique, Facultés universitaires Saint-Louis 1996, Vol. 6
- Van Eynde, L., "Passivité et réceptivité chez Husserl. Eléments pour une réflexion phénoménologique sur la Finitude", Belgique, *Recherches Husserliennes*, Vol. 10
- Van Eynde, L., "Husserl et le rôle de l'imagination", *Recherches husserliennes*, Belgique, Facultés universitaires Saint-Louis, 1999, Vol. 11
- Verneaux, R., *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, Ts. I y II
- Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserls*, La Haya, M. Nijhoff, 1971
- Waldenfels, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1985
- Walton, R., "El lenguaje y lo trascendental", en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, X, 14, 1970
- Walton, R., "Asociación y síntesis pasiva" (en colaboración con A. Pirk), en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, XI, 20, 1973
- Walton, R., "Las dos vertientes de la noción fenomenológica de horizonte", en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, XVIII, 28-29, 1978
- Walton, R., "Tiempo, intencionalidad y aprehensión", en: *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, Vol. 5, N° 3, 1980
- Walton, R., "Génesis y anticipación en el horizonte temporal", en: *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, IV, 7, 1981
- Walton, R., "Ser-en-sí y ser-para-otro", en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, XIX, 30-31, 1983

- Walton, R., "Fenomenología e intersubjetividad: el papel de la analogía en la apercepción de los otros", en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N°3, Buenos Aires, 1983
- Walton, R., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993
- Walton, R., "Problemas de verificación en la endopatía", en: *Anuario de filosofía jurídica y social*, Buenos Aires, 1984
- Walton, R., "Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl", en: *Epoca de Filosofía*, año 1, n° 1, Barcelona, ed. de J. Granica, 1985, pp. 31-50
- Walton, R., "La consideración interior de la historia en la fenomenología trascendental", en: *Escritos de Filosofía*, n°31, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1997
- Walton, R., "Horizontes de la memoria y la identidad", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia de Ciencia, No. 37-38, 2000
- Yamaguchi, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei E. Husserl*, La Haya, M. Nijhoff, 1982
- Zeltner, H., "Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Berlin, 13, 1959
- Zschocke, W., "Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft", en: *Kantstudien* 12, 1907, pp. 157-212

ANEXOS

Anexo 1: Sociología y Religión, un análisis fenomenológico⁴²⁴

A partir de las diferentes soluciones dadas al conflicto entre la cohesión social (fuerzas centrípetas) y la diferenciación individual (fuerzas centrífugas)⁴²⁵, como base de la sociedad, nos proponemos realizar un análisis fenomenológico de la Religión, como el factor (matriz) más importante en la génesis de la sociedad humana, según E. Durkheim y M. Weber.

1. Sociología

1.1 E. Durkheim (1858-1917) considera que la cohesión social neutraliza las tendencias divergentes propias del hombre, pues la sociedad pesa más que las individualidades que se pueden destacar en ella. Durkheim es el primero en plantear una ontología del hecho social⁴²⁶, es decir, la *cosidad* de la realidad social como condición *sine qua non* para fundar la sociología. Frente a las dos tradiciones conocidas en ese momento, como naturalismo y espiritualismo, Durkheim se propone definir el hecho social con autonomía epistemológica y científica.

Durkheim descubre que en el modo de ser de los hechos sociales se combina la objetividad propia de las cosas externas (objeto del naturalismo) con la textura representacional propia de las experiencias subjetivas (objeto del espiritualismo). Los hechos sociales son considerados como cosas que se generan en la interacción de los individuos⁴²⁷ y se enfrentan a la conciencia individual como hechos externos a la misma. Es decir, son producidos por una conciencia o subjetividad colectiva, y como hechos externos enfrentan a su vez a la conciencia individual que participa (activa y/o pasivamente) de dicha conciencia colectiva⁴²⁸ en la medida que pertenece a la sociedad. De este modo los hechos sociales tienen el carácter de acontecimientos singulares que no pueden reproducirse ni modificarse a voluntad. La subjetividad colectiva es el ámbito en que se constituyen y la forma propia de ubicuidad que tienen estos hechos para identificarse como tales es la espacialidad temporal

⁴²⁴ Trabajo presentado en el Seminario de Doctorado "*Cohesión social y diferenciación individual. Elementos de ética descriptiva*", a cargo del Prof. Dr. Samuel Schkolnik. Noviembre 2005. UNT.

⁴²⁵ Planteadas en el Curso de Doctorado "*Cohesión social y diferenciación individual. Elementos de ética descriptiva*" a cargo del Prof. Dr. Samuel Schkolnik. Noviembre 2005. UNT.

⁴²⁶ S. Schkolnik, *Tiempo y Sociedad*, Tucumán, Ed. UNT, 1996, 167.

⁴²⁷ S. Schkolnik, *Tiempo y Sociedad*, 166. Región autónoma de lo real..., entre la "substancia externa" y la "substancia pensante". Es necesario subrayar... la palabra entre, porque ella denota el lugar propio de esa variedad de lo real.

⁴²⁸ S. Schkolnik, *Tiempo y Sociedad*, 169... nosotros como una realidad fundamental de la que toda otra realidad lo fuera en un sentido derivado...en ese espacio definido como el de una conciencia colectiva, donde vienen a intersectarse el ser y el pensar.

según sus relaciones recíprocas simultáneas o sucesivas (por ejemplo, el Cacerolazo porteño del 20 de diciembre del 2001, etcétera). Todo hecho social tiene su causa en el grupo mismo que le da lugar, pero la contribución, en éste, de la acción individual, es de una magnitud infinitesimal⁴²⁹. Durkheim define: “hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien: Que es general en el conjunto de una sociedad dada, teniendo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales”⁴³⁰.

Las transformaciones sociales tienen lugar en virtud de leyes y principios que deben buscarse en la sociedad misma. Durkheim manifiesta su preferencia por los procedimientos comparativos y, dentro de estos, por el de las variaciones concomitantes, instrumento de la investigación propiamente sociológica. Con respecto a la observación de los hechos sociales, dice: “Cuando el sociólogo emprenda la tarea de explorar un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse en considerarlos por el lado en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales”⁴³¹.

Durkheim se ocupa de aplicar su principio de investigación en las obras *El suicidio*, *La división del trabajo social* y *Las formas elementales de la vida religiosa*, ámbitos concretos de la moral y de la religión. En estas obras se propone investigar las causas o factores que hacen sentir su acción determinante sobre el conjunto de la sociedad. Analiza las diferentes formas de egoísmo, altruismo, anomismo, en relación con el vínculo familiar y social, en *el suicidio*; la distinción entre dos fuentes primarias de cohesión social, la solidaridad mecánica o por semejanza (en las sociedades antiguas), y la solidaridad orgánica o por diferencia (en las sociedades modernas), en *la división del trabajo*, en relación con las crisis económicas; y la diferenciación entre lo profano y lo sagrado, en relación con la integración del grupo producida por la religión. Concluyendo de este modo que el remedio estaría en los aspectos que hacen más consistentes los grupos en los que se encuentra el individuo en cuestión. Para Durkheim la lógica, la moralidad o la religión es en el individuo un producto de la sociedad.

Todas las sociedades conocidas, según Durkheim, han tenido como principal matriz cultural una religión. La religión constituye el lugar o momento trascendente de la sociedad. Todo individuo que participa de la sociedad viva también lo hace de la sociedad colectiva de los muertos. El uso empírico de esto no responde a un discurso metafísico sino a un discurso popular. La religión es la metafísica del pueblo, de la gente común. El hombre es un animal social-político, y hasta lo más privado de sí está sostenido por el contexto social al que pertenece. Decir que la religión es la matriz de la sociedad, implica asumir una posición cultural frente a la concepción del tiempo y de la muerte que se encuentra proyectada en la

⁴²⁹ S. Schkolnik, *Tiempo y Sociedad*, 164.

⁴³⁰ E. Durkheim, *Las reglas del método*, Córdoba, Ed. Assandri, 1961, 51.

⁴³¹ *Idem*, 79.

sociedad. El hombre no tiene autonomía ontológica y cuando toma conciencia de esta carencia, busca una contención y la encuentra, en el contenido de la religión, que representa una transposición trascendente de lo terrenal (S. Schkolnik⁴³²).

Para E. Durkheim, la religión es el pre-requisito de toda sociedad, a tal punto que, según él, no hay sociedad sin religión. La religión es un sistema solidario de creencias y prácticas que giran en torno a lo sagrado, como aquello que tiene la capacidad de vincular a la gente en sociedad. Es decir, lo que vincula son los valores y el comportamiento que acompañan y se implican en la relación con lo sagrado. Las raíces religiosas-morales constituyen el fundamento de la solidaridad social. La religión es el representante simbólico de la sociedad, y la moral es la codificación y regulación de la acción social. El sentimiento individual potencia su debilidad en el culto comunitario. La religión, por medio de la creación y transformación de símbolos, confiere sentido a la vida humana, personal y social. La religión es la imagen de la sociedad, es constitutiva y connatural a toda sociedad. Lo sagrado puede cambiar sus formas, pero no sus funciones fundamentales (de integración y solidaridad social), basadas en la sacralidad del individuo.

En toda concepción de Dios se expresa la personificación de la sociedad. Una de las nociones características de todo fenómeno religioso es su referencia a lo sobrenatural, es decir, al mundo del misterio, de lo incognoscible e incomprensible. También se suele definir la religión como el vínculo del hombre con lo divino y lo espiritual. Aunque sabemos de la existencia de grandes religiones en las cuales está ausente las ideas de dioses y espíritus, como es el caso del budismo. De modo que podemos decir que hay rituales sin dioses y hasta hay rituales de los cuales se deriva la concepción de los dioses. Según Durkheim, “todas las virtudes religiosas no emanan de personalidades divinas y hay aspectos del culto que tienen otro objeto que el de unir al hombre con una divinidad”⁴³³. La religión implica un conjunto de elementos (mitos, dogmas, ritos, ceremonias) que están relacionados entre sí. En todas las creencias religiosas conocidas encontramos la tendencia a distinguir entre lo sagrado y lo profano. Estas categorías de lo sagrado y lo profano han sido concebidas por el espíritu humano como dos géneros entre los cuales no hay nada en común, aunque sea factible pasar en la realidad concreta de uno al otro (por ejemplo, mediante los rituales de iniciación, el bautismo).

Otra característica propia de toda vida religiosa consiste en tener como sustrato un grupo definido. Las creencias religiosas son siempre comunes a un grupo que se adhiere a ellas y las practican en rituales propios: constituyen una unidad por el sólo hecho de tener una fe en

⁴³² Curso de Doctorado “Cohesión social y diferenciación individual. Elementos de ética descriptiva” a cargo del Prof. Dr. Samuel Schkolnik, Noviembre 2005, UNT.

⁴³³ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Ed. Schapire, 1968, 39-40.

común, esto es lo que se llama una Iglesia. No hay religión sin iglesia⁴³⁴. Durkheim define esto de la siguiente manera "Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, creencias que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas"⁴³⁵. En esto se presiente que la religión debe ser una cosa eminentemente colectiva.

Desde M. Weber⁴³⁶, la religión se pone de manifiesto como productora de sentido. La religión es el repertorio básico de sentido para los individuos. Esta fuente de sentido por medio de símbolos produce, transmite, recrea y contesta significados. Su puesto es central en la cultura y, por medio de ella, en las instituciones sociales y en el control de los grupos. Está sometida a la variabilidad histórica, aunque hay una tendencia de fondo que orienta esta relación, lo cual representa un proceso de racionalización formal y funcional que desemboca en una configuración mental de comportamiento y motivaciones, el cual facilita el surgimiento de la ética puritana del creyente. Este proceso de racionalización conduciría a la secularización. Las teodiceas son intentos de utilizar la religión como elemento justificador de situaciones sociales. Estas consideraciones permiten observar la relación de dependencia de la visión religiosa respecto de las teorías de la sociedad y concretamente de la teoría de la sociedad moderna -la pluralidad de funciones que se adjudica a la religión; las expectativas y funciones de la religión en la sociedad combina con la historia y la situación social-, pero pone de manifiesto la condición de la religión como el lugar sensible donde se manifiestan y captan aspectos fundamentales de la sociedad y su situación.

2 Fenomenología y sociedad

2.1 En Husserl, toda historia de hechos se queda en incomprendibilidades si no se tematiza el terreno del sentido sobre el que se apoyan sus deducciones. Sólo la desvelación del tiempo histórico concreto en su estructura total, general y esencial que abarca todo hecho (social) en su devenir histórico o en su ser esencial como tradición y tradicionante, puede hacer comprensible la oculta razón del mismo.

En la concepción de la historia⁴³⁷, el sentido de la historia en general (de la conciencia individual o de la conciencia colectiva de la sociedad), está ligado en Husserl a la concepción de la temporalidad⁴³⁸. La temporalidad de la conciencia individual y/o colectiva-social no significa sólo un proceso continuo y sucesivo de fenómenos de conciencia

⁴³⁴ *Idem*, 48. Comunidad moral formada por los creyentes de una misma fe, tanto fieles como sacerdotes.

⁴³⁵ *Idem*, 49.

⁴³⁶ M. Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1964.

⁴³⁷ Husserl E., Hua Bd. VI, S.380. La historia (*Geschichte*) es para Husserl, el movimiento vivo en la reciprocidad de la formación (activa) del sentido y la sedimentación (pasiva) del mismo. Cfr. III Tercera Parte, 2.4 de la Tesis.

⁴³⁸ R. Toulemon, *L'Essence de la société selon Husserl*, 133-134.

(subjética y/o intersubjetiva) sino también la conciencia (subjética e intersubjetiva) de este flujo y su unidad en la síntesis continua en el presente fluuyente. La diferencia entre el sentido de la historia individual y la historia de la sociedad es que, en esta última, la unidad es de orden superior y va más allá de la duración del individuo humano, conservando su identidad a través de las generaciones sucesivas. El hombre es histórico porque es un ser temporal, pero el grado de historicidad tanto individual como colectivo varía, según Husserl, en virtud de la conciencia y compromiso temporal del mismo. Husserl, en Carta a Lévy- Bruhl, refiere a la diferencia entre una humanidad ahistórica, como la de los primitivos -en donde la posición humana frente al mundo de la vida sólo es presencia fluuyente, en el modo de una razón operativa-, y la humanidad histórica, en donde la posición humana frente al mundo de la vida está orientada hacia el futuro por realizar, y comprende su pasado como un futuro realizado, en el modo de una razón refleja. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, tal facticidad impide pasar por alto, señala Husserl, que la formación del sentido en cada una de ellas (concreto-práctico o abstracto-teórico) tiene lugar en virtud de una correlación de la vida espiritual (individual-colectiva) y su mundo. Cualquiera sea la mentalidad, cada uno tiene su lógica y su *a priori* a partir de lo cual el mundo tiene un sentido⁴³⁹.

En este contexto, la Religión encarna el modelo histórico de una “voluntad de vida” universal intersubjetiva (humanidad auténtica), como voluntad de una verdadera comunidad orientada hacia una meta absoluta e infinita. La Religión constituye la herencia de una formación de sentido originario, vivo y documentado, en la sedimentación de sus producciones anteriores. Se mantiene viva, como modelo histórico de la vinculación espiritual originaria, en el proceso concreto de la historia universal, por la reactivación constante de su sentido originario. El recurso a la Religión, como producto del *a priori* histórico (formación de sentido, sedimentación, reactivación y transformación), hace posible captar la conexión de sentido entre la subjetividad colectiva que lo produce y sus producciones mismas, es decir, en el problema de la filosofía⁴⁴⁰.

En el proceso histórico-teleológico del ser de la intersubjetividad, vemos que tanto la retención, como tradición, y el recuerdo, como reactivación, son las condiciones de posibilidad de toda historicidad en general (individual-colectiva). Pues la retención, al retener la fase transcurrida, hace posible el volver de la reflexión o rememoración sobre la misma, y la rememoración nos hace concientes de la dimensión temporal pasada y de la temporalización de la conciencia (individual-colectiva) como tal. La tradicionalidad de la Religión, en la dimensión histórica universal, radica en el entrelazamiento con todo el desarrollo de su pasado cultural, pero también con la proyección del mismo hacia el futuro, a

⁴³⁹ Cfr. J. San Martín, en “Husserl and Cultural Anthropology”, “Commentary on Husserl’s Letter to Levy-Bruhl” in *Recherches Husserliennes*, Vol. 7, 1997, Bruxeles. Centre de recherches phenomenologiques (Fac. Saint-Louis). Así, el factum del primitivo es una manifestación de la razón absoluta en la vida precientífica.

⁴⁴⁰ Hua, Bd. VI, 380.

partir de su presente individualidad en un desenvolvimiento comunitario. La tradición es condición de toda historicidad en virtud de una síntesis continua que como unidad de sentido se reactiva constantemente.

La historia del sentido (de la religión), desde Husserl⁴⁴¹, resulta ser la expresión de un movimiento vivo en la reciprocidad de la formación de sentido (activo) y la sedimentación pasiva del mismo, es decir, el movimiento o proceso continuo de unos con otros (*Miteinandere*) y de unos en otros (*Ineinandere*).

La Religión, como producto de la conciencia colectiva, es la matriz originaria de la sociedad, pues, cualesquiera sean sus contenidos, representa la construcción histórica originaria del vínculo espiritual primordial entre lo humano-particular-temporal (finito) y lo Absoluto-Universal-Eterno (Infinito).

2. Religión

2.1 La religión⁴⁴², como testimonio de la vinculación del hombre con Dios, a lo largo de la historia de la humanidad, se va relacionando de varias maneras (por dependencia mutua, por enfrentamientos críticos o por convertirse en objeto de sus estudios) con otras Religiones, con la Filosofía y con la Ciencia culminando en una diferenciación progresiva y la consiguiente falta de comunicación entre las mismas. Sin embargo, en la cuestión omnipresente y central: ¿qué es el hombre? está implícita la de ¿Dios-Alma-Mundo?, y ¿Cuál es la función que cumplen las diferentes disciplinas humanas al respecto?

Los sistemas de conocimiento posibles sobre la religión (relación con la divinidad) se configuran propiamente recién a fines de la modernidad, cuando la Religión se convierte en tema de las diferentes perspectivas planteadas por las Teologías, surgiendo así la Filosofía de la Religión y las Ciencias de la Religión. La determinación esencial de la Religión (religiosidad) tiene lugar, según Kant⁴⁴³, en y por la Razón, dentro de los límites de la misma, de un modo formalmente (subjektivamente constituido) establecido, pues a la Razón pura en su uso práctico por constitución (finita-contingente) y necesidad natural le cabe aspirar a la santidad. Este darse de la religiosidad como una aspiración constitutiva tiene el sentido de *essentia* o *realitas*, es decir, de condición *a priori* de su posibilidad. En el sentido de una historia de las religiones, M. Eliade (*Tratado de la historia de las religiones*⁴⁴⁴) describe el proceso histórico de las manifestaciones religiosas del hombre y lleva a cabo un estudio

⁴⁴¹ Hua, Bd.VI, 380.

⁴⁴² Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, la Religión como *religio*, voz relacionada con *religatio* que es la sustantivación de *religare* (“religar”, “vincular”, “atar”).

⁴⁴³ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Trad. F. Martínez Marzoa, Madrid, Ed. Alianza, 1981.

⁴⁴⁴ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949.

comparado de las mismas. E. Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*⁴⁴⁵, destaca, con el carácter de una sociología de la religión, la función de integración y solidaridad social que cumple la religión como hecho social fundamental dentro de la sociedad. En el modo de una psicología de la religión, W. James, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*⁴⁴⁶, se ocupa del fenómeno religioso desde un punto de vista psicológico, e intenta fundamentarlo a partir de los datos de la experiencia misma.

El interés de la Filosofía y las Ciencias de la Religión por aclarar el fenómeno de lo religioso se presenta independientemente del contenido de las religiones mismas. La búsqueda de la génesis y del sentido que tiene y cumple la religiosidad (natural y sobrenatural) en el hombre contemporáneo es objeto de un análisis fenomenológico que se realiza con la colaboración de estos otros saberes sobre lo religioso y las religiones.

1. Fenomenología y Religión

1.1 Desde la fenomenología husserliana, según J. Iribarne⁴⁴⁷, es posible considerar otro modo de vinculación con lo divino sin mediación, como una intuición de lo divino, en la “auténtica plegaria interior” y en el “valor de la experiencia mística”. Estas experiencias permiten distinguir la intencionalidad religiosa que va dirigida hacia adentro a Dios, en nosotros, y la intencionalidad ética que está dirigida hacia fuera, hacia el otro. Se puede observar que “la plegaria tiene el carácter de restablecer un enlace que ya estaba” y, en la experiencia mística, “la conciencia se encuentra como “capturada” por algo”. En ambos casos, la experiencia religiosa tiene lugar sin palabras, “la falta de palabras mienta al inefable Otro”⁴⁴⁸.

Con respecto a la estructura esencial de toda vivencia intencional “dirigida a”, Husserl nos dice que: “en la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ‘ser conciencia de’, sino también de qué lo es y en qué sentido más o menos preciso lo es”⁴⁴⁹. En la vivencia no todo tiene el carácter de ‘ser conciencia de’, ya que los datos de la sensación, en el caso de la percepción, son sostén de intencionalidad, pero no son ellos mismos intencionales. Los datos sensibles se dan como materia (*hyle*) a consideración de las formas intencionales o donaciones de sentido de grado y cualidades diferentes. El material *hylético* (sensación) de

⁴⁴⁵ E. Durheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1959. M. Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1964.

⁴⁴⁶ W. James, *The varieties of religious experience*, N. York, 1902.

⁴⁴⁷ J. Iribarne, *E. Husserl. La Fenomenología como Monadología*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, 336ss.

⁴⁴⁸ J. Iribarne, *E. Husserl. La Fenomenología como Monadología*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, 339. Según J. Iribarne, Husserl expresa, tanto la aceptación de ciertas páginas de Meister Eckhart como sus dudas respecto al efecto práctico del misticismo en la experiencia “general”, “habitual”, pero no con respecto a los fundadores de religiones donde los efectos producen transformaciones radicales.

⁴⁴⁹ Hua III/I, §36, 64. Cfr. I Primera Parte, 1.

un acto de conciencia pertenece a la realidad efectiva de la misma y hace posible la intención. Esto no significa que sea objeto aprehendido, sino que la forma o animación del contenido primario de aprehensión es lo que se denomina *nóesis*. Las intenciones nada pueden hacer sin una base sensorial⁴⁵⁰, pues el acto surge de la fusión de la intención y la sensación. La forma de aprehensión es lo que designa el carácter del acto en unión con los contenidos inmanentes correspondientes. La distinción esencial entre los actos proviene de las intenciones, es decir, de la caracterización de lo que constituye la distinción entre la presentación (*Gegenwärtigung*) y la presentificación (*Vergegenwärtigung*). Por lo cual, en toda vivencia es importante tener en cuenta la distinción, que se hace, entre el contenido real-inmanente (*reell*), como acto intencional, y el objeto intencional, como correlato intencional del acto. Es decir, en la inmanencia pura de la conciencia hay un compuesto de momentos reales (*reell*) (*noéticos* e *hyléticos*) y momentos no reales o noemáticos (*real*). En el conjunto del dominio fenomenológico, esta dualidad y unidad remarcable de *hyle* sensible y de forma intencional juega siempre un rol dominante⁴⁵¹.

A partir del análisis fenomenológico husserliano de la estructura básica de la percepción sensible (experiencia sensible), y mediante una transferencia, por analogía, de su explicación a la experiencia religiosa (intuición de lo divino⁴⁵²), podemos observar que así como en la percepción sensible la sensación (afección sensible) hace posible la intención perceptiva, en la experiencia religiosa la gracia divina (iluminación⁴⁵³ espiritual) hace posible la intención espiritual que se dirige a lo divino, no como algo espacial, sino como algo que nos trasciende absoluta y misteriosamente, cuyo sentido más o menos preciso depende de su vivencia en cada uno de nosotros.

Nos parece que la vivencia religiosa (intuición de lo divino) tiene lugar en un momento determinado de la temporalidad de la conciencia individual al cual sólo es posible volver y explicitar con el carácter del "ser como vivencia" (husserliano). Pues lo que se nos da o puede darse (como divino) es experimentado internamente e interpretado como la vivencia de lo divino (omnipotente, santo) con el sentido de lo inefable, lo inenarrable y sin palabras. En cada ahora de la vivencia religiosa se tiene conciencia de algo (como presencia de lo presente) que se vivencia siempre dado como un todo (con el acto) originariamente. De modo que la constitución del sentido de lo religioso sobrenatural es una realización peculiar de la conciencia inmanente en un presente-viviente del proceso continuo que sólo por

⁴⁵⁰ EU, 76: la forma no es sin el contenido.

⁴⁵¹ M. M. Saraiva, *Imaginación según Husserl*, Paris, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970, 37.

⁴⁵² E. Bergson, *Pensamiento y Movimiento*, define la intuición como "la intuición del espíritu por el espíritu mismo".

⁴⁵³ San Agustín, *Libro de la Sabiduría* 6, 12-16. La Sabiduría es luminosa y nunca pierde su brillo: se deja contemplar fácilmente por los que la aman y encontrar por los que la buscan. Ella se anticipa a darse a conocer a los que la desean... Meditar en ella es la perfección de la prudencia... La Sabiduría busca por todas partes a los que son dignos de ella, se les aparece con benevolencia en los caminos y le sale al encuentro en todos sus pensamientos.

retención o mediante rememoración retrospectiva, puede ser considerado como un enlace vivido previamente o que ya en otro momento ha tenido lugar como un todo.

Así como para Husserl las intenciones en la experiencia sensible nada pueden hacer sin una base *hylética* (afección sensible), consideramos por analogía que las intenciones en la experiencia religiosa nada pueden hacer sin la manifestación de la gracia divina (iluminación espiritual). En este sentido vemos la posibilidad de plantear, desde la psicología fenomenológica pura, la génesis de la religiosidad sobrenatural (a diferencia de la natural) en la fusión de la intención y de la gracia divina (iluminación). Pues, para nosotros, la experiencia religiosa es algo puramente personal (como para W. James) que se da en soledad y sólo es posible de transmitirse por el testimonio que puede ser adecuadamente compartido y comprendido en una comunidad intersubjetiva de orden superior⁴⁵⁴, por medio de una transferencia analogizante de sentido (empatía) entre los miembros de esta comunidad que hayan vivido una experiencia religiosa tal. Pues en la aprehensión analogizante del sentido de una experiencia religiosa en un otro, si bien, el original de la instauración originaria está siempre presente y viviente (el propio *ego* siempre actuando y viviendo) (MC §52), lo presentado como correlato en la experiencia religiosa por esta analogía sólo tiene el carácter del modo de ser de una vivencia en la que el correlato jamás puede llegar a ser separado del acto y hacerse efectivamente presente (percepción de Dios) como en una percepción en sentido propio (MC §51), ya sea de una cosa o de un *alter ego*. Tomamos la apercepción (del sentido de la experiencia religiosa en un otro) como un acto en virtud del cual se da algo (la experiencia religiosa) a la conciencia, cuyo correlato está como si estuviera presente, pero que no nos llega en sí mismo a la presentación, sino que se limita a mantenerse enlazado con lo efectivamente presente, que es la experiencia religiosa misma (vinculación a, en y por lo divino). La transferencia analogizante de sentido con respecto a la experiencia religiosa no gira en torno al qué de lo experimentado sino sólo al cómo de lo que nos es dado en la experiencia misma, razón por lo cual su verdad es puramente vivida y subjetiva⁴⁵⁵. De modo que en la intuición de lo divino, para nosotros, la

⁴⁵⁴ Los diferentes ámbitos de la esfera psíquica se manifiestan, según Husserl, en los modos de comportamiento del cuerpo propio, estableciéndose una gradación entre ellos. Cfr. R. Walton, "Fenomenología e intersubjetividad: el papel de la analogía en la apercepción de los otros", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, n° 3, Buenos Aires, 1983, 294. El aspecto psicofísico o fisiopsíquico en relación a sensaciones o tendencias (sensibles o instintivas) del cuerpo propio, el aspecto ideopsíquico en relación a la misma psique, como agudeza, convicciones o sagacidad, y el aspecto intersubjetivo del comportamiento humano en el ámbito del derecho, la moral, la religión, etcétera. En este tercer nivel se plantea la empatía con respecto a los contenidos de la vida social, cultural, espiritual y religiosa, correspondientes a las comunidades intersubjetivas de orden superior. Y R. Walton, "La consideración interior de la historia en la fenomenología trascendental", *Escritos de Filosofía*, n° 31, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1997, 137, donde se pueden confrontar y ampliar los diferentes modos de empatía.

⁴⁵⁵ S. Kierkegaard, *Postscriptum a las migajas filosóficas*: "cuando se reflexiona objetivamente sobre la verdad como sobre un objetivo... no se reflexiona sobre la relación sino sobre aquello a lo que se relaciona. Cuando se busca la verdad de forma subjetiva, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo, si sólo el cómo de la relación es en la verdad, entonces el individuo es en la

intención no radicaría sólo en tender hacia la Verdad sino que además consistiría en ser en y por la Verdad misma (como intuición espiritual de lo divino en y por lo divino mismo).

3. A modo de conclusión: por un lado, el análisis fenomenológico de la consideración de la historia, en Husserl, nos permite explicitar la perspectiva sociológica de la Religión como la matriz de la sociedad, en función de la integración y la solidaridad social. Pues la Religión se nos presenta, entre todos los productos del espíritu intersubjetivo, como una unidad de conciencia colectiva que tiene el carácter de 'un mundo social' originario con 'significaciones espirituales' de orden superior, cuyos aspectos estructurales-fundamentales son la concepción de la vinculación del tiempo (sagrado-profano) con la eternidad, el carácter incognoscible e incomprensible de lo divino en el fenómeno religioso, el sentimiento permanente de pertenencia a una comunidad como sustrato grupal -Iglesia-, y el conjunto de creencias y prácticas compartidas que confieren sentido espiritual a la vida humana, personal y social.

Por otro lado, el análisis fenomenológico de la psicología pura husserliana, aplicado por analogía al fenómeno religioso y la consiguiente constitución del sentido de la religiosidad sobrenatural en la conciencia individual, nos permite acceder a la necesidad de la fusión de la intención (actitud de apertura hacia lo divino) con la gracia divina (revelación de Dios al hombre) como génesis de la misma. Esta descripción psicológica pura (intuición de lo divino en y por lo divino mismo) de la génesis de la religiosidad sobrenatural en el hombre se nos presenta como una concepción personal (W. James), puramente espiritual, espontánea y dinámica de la religión, que culmina en la experiencia religiosa mística de los grandes cristianos como San Pablo, Sta. Teresa de Jesús, San Francisco de Asís, etcétera.

Anexo 2
Explicitar lo implícito en las reflexiones
sobre el pasado histórico después del giro lingüístico⁴⁵⁶

En el contexto del seminario y el debate de la Filosofía de la Historia narrativista actual, señalado por Ankersmit⁴⁵⁷, en *Historia y Tropología*, nos proponemos explicitar lo implícito en los tres niveles del ascenso semántico que se mencionan a continuación, como un desplazamiento de las condiciones de posibilidad de la conciencia (kantiana) hacia el lenguaje y el discurso histórico.

En este sentido, nos referimos primero a la configuración de los eventos como hechos históricos, por medio del relato, en la comprensión configuracional y la forma narrativa, planteada por Louis O. Mink en *Historical Understanding*⁴⁵⁸; luego, seguimos con la configuración del sentido o significación histórica mediante los diferentes tropos o modos de describir el conjunto de acontecimientos históricos pasados, desarrollado por H. White en *Metahistoria*, y, finalmente, destacamos la necesidad epistemológica de mantener la distinción entre los niveles del discurso histórico, la descripción de los hechos pasados y la representación histórica de los mismos, que formula F. R. Ankersmit en *Historia y Tropología: Ascenso y caída de la metáfora*⁴⁵⁹; así como los diferentes criterios de verdad que les son correspondientes (empírico, analítico).

El criterio histórico-filosófico que ha caracterizado las determinadas épocas del pensamiento humano -antigua, media, moderna y contemporánea, a partir del siglo XIX- es visto, desde la actualidad, como regulado por una conciencia de la experiencia del tiempo humano-social-histórico anterior pasado. En este sentido, así como en la modernidad el concepto de 'progreso' es el componente principal en la perspectiva de la Historia y/o de la Filosofía de la Historia Universal, la concepción de la conciencia de la experiencia finita del propio tiempo, como tránsito frente a la expectativa del porvenir, es un componente fundamental en la perspectiva de la historicidad individual y/o social.

La concepción de la temporalidad vs. historicidad (individual, colectiva o universal) -implícita como intención o voluntad de la naturaleza y explícita como un proceso continuo en el que se enlaza pasado, presente y futuro- se constituye en el elemento más cuestionado en el

⁴⁵⁶ Trabajo presentado en el Seminario de Doctorado, "La Historia según la nueva Filosofía de la Historia. Reflexiones sobre el pasado después del giro lingüístico", Prof. Dra. Verónica Tozzi, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Julio, 2006.

⁴⁵⁷ B. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, University of California Press, 1994. *Historia y Tropología: Ascenso y caída de la metáfora*, traducción Ricardo Martín Rubio Ruiz, F.C.E., 2004.

⁴⁵⁸ Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Edited by Brian Fay, Eugene O. Golor and Richard T. Vann, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987.

⁴⁵⁹ B. Ankersmit, *Historia y Tropología: Ascenso y caída de la metáfora*, traducción Ricardo Martín Rubio Ruiz, F.C.E., 2004.

debate histórico-filosófico de los años 70-80 y en el escepticismo que se deriva de la post-modernidad. En esta situación se da cuenta implícitamente de una ruptura con la modernidad, y genera explícitamente toda una reflexión crítica y sistemática del lugar que ocupa la racionalidad (individual-social-histórica) y su pretensión de verdad, en ella o tras ella, en nuestro momento presente actual.

Nosotros consideramos que esta preocupación o interés por restituir la racionalidad (teórico-práctica kantiana), y su correspondiente pretensión de verdad y validez, se encuentra reflejada en el giro lingüístico, en sus dos vertiente (semántica y pragmática). Por el momento, nuestro análisis está dirigido al interés por la racionalidad y el estatus científico del conocimiento histórico, en virtud del ascenso semántico, como desplazamiento de la conciencia al lenguaje y el discurso, de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, en términos de la narración historiográfica y los hechos del pasado como construcciones lingüísticas

En torno a las reflexiones sobre el pasado después del giro lingüístico, según Ankersmit

En el "Dilema de la Filosofía de la Historia Anglosajona Contemporánea", B. Ankersmit señala tres fases o formas de narrativas en la transición de la Filosofía de la Historia epistemológica (preocupada por los criterios de verdad y de validez de las descripciones y explicaciones del pasado histórico) a la Filosofía de la Historia narrativista (interesada por la naturaleza de los instrumentos lingüísticos para la comprensión e interpretación del pasado histórico). Un primer momento se centra, según Ankersmit, en las obras de Gallie y Louch⁴⁶⁰, en donde se hace hincapié en que el historiador debe recurrir a elementos psicológicos para que sus lectores sigan sus relatos sobre el pasado. Un segundo momento estaría representado por las obras de M. White y A. Danto⁴⁶¹, quienes ven la narrativa histórica como una serie de "argumentos narrativos" (Danto) que interrelacionan los acontecimientos históricos por medio de leyes aleatorias. Aunque Danto destaca más la capacidad del historiador para desarrollar nuevas interpretaciones de los hechos del pasado que la descripción de los mismos. Por último, según Ankersmit, si bien la hermenéutica analítica no fue el comienzo de una filosofía de la historia narrativista, sin embargo, algunos filósofos

⁴⁶⁰ W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, Nueva York, 1968; A. R. Louch, "History as Narrative", *History and Theory*, 8, 1969.

⁴⁶¹ A. Danto *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. (Trad.?) Introducción F. Birulés. Barcelona-Buenos Aires-México, Ed. Piados; M. White, *The Foundations of Historical Knowledge*, N. York, 1965.

como Dray, Carr y Olafson⁴⁶² han intentado “atraer” la narración a la esfera de la acción humana intencional.

El giro lingüístico en la evolución del debate, en la filosofía de la historia, tiene lugar, según Ankersmit, con la publicación de la *Metahistoria*⁴⁶³ de Hayden White. Para H. White, el pasado es un texto, cuyo significado el historiador debe configurar y comunicar en otro texto narrativo histórico. De modo que el historiador necesita de los elementos lingüísticos y de los aportes de la teoría literaria, pues la configuración del pasado, según White, está guiada por uno de los cuatro tropos (metáfora, metonimia sinécdoque e ironía).

La comprensión configuracional propia del conocimiento histórico y la forma narrativa como instrumento cognitivo, en Louis O. Mink⁴⁶⁴

Mink, en su artículo “Historia y Ficción como modos de comprensión”, hace hincapié en que, a pesar de las discusiones epistemológicas planteadas (nuevo realismo, realismo crítico, idealismo subjetivo, pragmatismo, etcétera), nadie ha tomado en serio los siguientes problemas: por un lado, cómo es posible el conocimiento del pasado, y, por el otro, la posibilidad de dar un sentido al pasado. Por esto nos resultan relevantes para el desarrollo de su propósito la explicitación de la comprensión configuracional propia del conocimiento histórico y la crítica que realiza a la posición de Gallie⁴⁶⁵ con respecto a los relatos, en tanto claves del conocimiento histórico. Ya que, para Mink, la narración histórica no demuestra la necesidad de relatar la sucesión temporal de los eventos sino que estos se hacen inteligibles como hechos históricos al desplegarse el relato que los conecta en el orden de sus significaciones.

Mink define la comprensión como un acto mental único que consiste en abarcar varias cosas juntas que se han experimentado en una secuencia sucesiva. En este acto se destaca la

⁴⁶² W. H. Dray, “On the Nature and Role of Narrative in Historiography”, *History and Theory*, 10, 1971; D. Carr, “Review of Paul Ricoeur, Temps et récit”, *History and Theory*, 23, 1984; D. Carr, “Narrative and the Real World: An Argument for Continuity”, *History and Theory*, 25, 1986; F. A. Olafson, *The Dialectic of Action*, Chicago, 1979.

⁴⁶³ H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimor, 1973. Versión en español: *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, traducción de Stella Mastrangelo, México, FCE, 2001.

⁴⁶⁴ Louis O. Mink, “History and Fiction as Modes of Comprehension”, “Narrative Form as Cognitive Instrument” en *Historical Understanding*, Edited By Brian Fay, Eugene O. Golor, and Richard T. Vann, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987.

⁴⁶⁵ Según Mink, en “History and Fiction as Modes of Comprehension”, 47-48, la fuerza del entendimiento o el carácter intelectual del acto de seguir un relato no está, como dice Gallie, en el ‘seguir’, sino ‘en el haberlo seguido’. La distinción entre ‘el acto de seguir un relato’ y ‘el acto de haberlo seguido’ es la distinción que hay entre la experiencia presente y la experiencia pasada. Esto nos lleva, dice Mink, a la distinción entre un saber retrospectivo (categórico) y un saber anticipativo (no categórico en sentido estricto, pues no hay relatos del futuro) que es fundamental con respecto al saber de los hechos. La distinción entre pasado y futuro, esencial en las cuestiones afectivas y morales (ya que no es posible sentir miedo por algo que ya ha pasado ni remordimientos por algo que no hemos hecho todavía), es también, según Mink, esencial en lo cognitivo, y para dar credibilidad a su tesis sugiere atender al “haber seguido un relato”.

habilidad de mantener en la mente una secuencia ya experimentada. La memoria, la imaginación y la conceptualización sirven todas para esta función y se las encuentra en toda variedad y nivel de la experiencia. Ya sea para comprender un conjunto de datos de la sensación (en una intuición), ya sea para comprender un conjunto de objetos (en un concepto), para comprender un conjunto de conocimientos en un sistema y así al mundo en su totalidad (meta ideal inalcanzable). En este último caso, una tal comprensión podría ser la divina, la cual abarcaría el *Totum Simul*.

La explicitación que Mink hace de lo que entiende por comprensión, en los tres niveles de la experiencia, concuerdan con la concepción de la triple síntesis (aprehensión, reproducción y reconocimiento), que hace Kant en la *Crítica de la Razón Pura*⁴⁶⁶ (A77, B103), como función de la unidad sintética necesaria de la apercepción, que a través de la imaginación, hace posible el conocimiento. Si bien Kant no menciona la memoria en ninguna parte de esta obra, sin embargo, hace referencia a ésta por una alusión a su contrapartida, el olvido, por ejemplo, en A102, 148^a, cuando dice: “si olvidase mis vivencias (*aus den Gedanken verlieren*) y no las reprodujera...” la síntesis de la reproducción está ligada a esa posibilidad del olvido (si no hay retención). Y en A103, 150^a: “si contando me olvido (*vergessen*)... la tercera síntesis también obra de la imaginación para Kant, se la puede comparar con la rememoración (*Wiedererinnerung*)”. De la mitad en adelante de la deducción va a llamar Kant a la reproducción “asociación” como remedio contra el olvido.

Mink distingue tres modos de comprensión (teórico, categorial y configuracional) fundamentales, irreductibles entre sí, e irreductibles a uno más general. Estos modos aparecen asociados a los tipos de conocimiento correspondientes (aunque no absolutamente idénticos) que son la ciencia natural, la filosofía y la historia respectivamente. En este sentido, el modo configuracional es el modo relevante con respecto al relato, pero sus aspectos más importantes se alcanzan en contraste con los otros modos alternativos⁴⁶⁷. El modo configuracional consiste en conectar un complejo de relaciones en un orden de significación, propio de una especie de relato, para dar inteligibilidad a los eventos contingentes que serían ininteligibles sin referencia a ello⁴⁶⁸ (el *Totum Simul* sería el grado más alto de este tipo de comprensión).

⁴⁶⁶ I. Kant KrV., A B: Esta sigla corresponde, con indicación de las dos ediciones originales a Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Félix Meiner Verlag, 1956. Cfr. Cuarta Parte, 3.

⁴⁶⁷ Louis O. Mink, “History and Fiction as Modes of Comprehension”, 51-52. Mink destaca, en el modo teórico, también llamado hipotético-deductivo, que sus generalizaciones permiten abarcar lo experimentado y lo no experimentado, es decir, lo actual y lo posible (explicaciones retrospectivas y predictivas, la ley de Laplace sería su meta ideal); en el modo categorial, al cual suscribe en esta caracterización, la subsumción de todos los complejos formales en una escala gradual, permiten dar forma a experiencias que de lo contrario no la tendrían.

⁴⁶⁸ *Idem*, 53. Para Mink, así como el modo teórico corresponde a lo que Pascal llamó “el espíritu de la geometría”, el modo configuracional corresponde a lo que Pascal llamó “el espíritu de la finesa”. El *Totum Simul*, de Boecios -el conocimiento que Dios tiene del mundo- sería el grado más alto de la comprensión configuracional.

Si bien, el intento de la mente es alcanzar una sola teoría que se aplique a todas las instancias, sin embargo, se ve que estos modos son incompatibles entre sí, aunque cada uno tiene el “mundo de los hechos” como su objeto de estudio y se distinguen sólo por el modo de hacerlo. Esto es importante, como dice Mink, para apreciar una defensa racional en contra del imperialismo de las metodologías y sostener que “hay diferentes clases de esquemas de organización empleados”, que hace a la diferencia entre la Historia y la Ciencia, según la cita que Mink⁴⁶⁹ trae de Danto.

La función de la comprensión configuracional, en el relato, consiste en producir y fortalecer el modo de entender las acciones y eventos como un conjunto coherente en un orden de significado. Es decir, las acciones y los eventos se vinculan⁴⁷⁰, para Mink, por una red de descripciones interconectadas y la coincidencia entre las descripciones es lo que da la comprensión del relato en su totalidad. La comprensión en la función del relato es la condición de posibilidad de su interpretación y no a la inversa. Pues el relato es el dar cuenta formal del complejo acto mental -comprensión- que percibe un conjunto de objetos en su particular concreto y en el plexo de sus relaciones⁴⁷¹.

En el relato histórico se cumple con el saber retrospectivo categórico⁴⁷², mientras el saber anticipativo sólo se puede cumplir, en la ciencia natural, con el acontecer real de una predicción (eclipse), o en el relato del mito, pues el relato es la confirmación de los hechos acontecidos, según la predicción hecha por el oráculo sobre el rey de Tebas y su familia.

⁴⁶⁹ *Idem*, 45.

⁴⁷⁰ *Idem*, 57. Mink, al preguntarse por los vínculos entre los eventos de una misma configuración, dice que, para Gallie, el vínculo es la mutua orientación hacia el final; para M. White, el vínculo es casual, los eventos antecedentes son las causas de los eventos subsiguientes; para otros, el vínculo es la sucesión temporal, pero esto se desvanece entre la actividad de seguir un relato y el acto de comprenderlo. En la comprensión configuracional, el desarrollo de un relato está vinculado a la promesa de un final, pero la necesidad de la referencia hacia atrás anula la contingencia de la referencia hacia delante. El tiempo se concibe como un todo en una sola observación, y se comprende la sucesión temporal en ambas direcciones a la vez. En el entendimiento de una narrativa desaparece la idea de sucesión temporal. Las descripciones de las acciones de un relato se entienden como respuestas a un evento (es decir, como elemento de un relato).

⁴⁷¹ *Idem*, 58-59. Mink lo explicita mediante su aplicación al mito de *Edipo Rey*. Pues ya sea que seguimos a Edipo (a la encrucijada...) o fingimos seguirlo (porque ya lo conocemos), en la comprensión del relato en su totalidad no hay descubrimiento y las descripciones no tienen tiempo. Ya sea para la comprensión de un conjunto de descripciones que refieren juntas a todo el resto del relato (para Edipo el hombre destinado a morir es un forastero noble pero también es el rey de Tebas, el marido de Yocasta, predecesor de Edipo, hombre cuya familia está condenada). Hay otro conjunto de descripciones para cada incidente y personaje (Edipo ciego es rey de Tebas, el hombre que trajo la peste a la ciudad, el que mató al forastero en la encrucijada). En el conjunto de descripciones, cada una coincide con al menos una en otro conjunto y al menos una coincide con una descripción en todos los conjuntos. Las descripciones pertenecen a la narrativa y no a nuestras interpretaciones de las mismas, por ejemplo no hay descripción de Creon -quien condena a Antígona- en este relato, pero no podemos discutir esta afirmación sin tener en cuenta el relato en su totalidad, donde muchas “lecturas” o interpretaciones contribuyen sólo como herramientas para lograr mantener la comprensión, condición necesaria de la interpretación, pero no a la inversa.

⁴⁷² Explicado en la crítica que Mink le hace a Gallie (ver nota 465).

La forma narrativa, para Mink⁴⁷³, es un instrumento cognitivo primario -revalidado por la teoría de la metáfora como un modo irreducible de hacer comprensible el flujo de la experiencia. La estructura de los relatos (comienzo, medio y final) es un esquema conceptual particular necesario para cualquier forma narrativa (histórica o de ficción), la cual, por una parte, subyace a la capacidad de contar y escuchar relatos de toda índole, y, por otra, es obra o construcción de la imaginación.

La forma narrativa (histórica o de ficción) cobra importancia como posible rival de la explicación y comprensión teóricas. Pero existe, entre otros, el problema conceptual de explicitar el criterio para reconocer cuándo una narrativa es o no coherente, ya se presente ésta como historia o como ficción.

Mink señala tres problemas conceptuales generales a toda narrativa: uno de ellos es que no hay criterio de relevancia entre las diferentes narraciones; otro gira en torno a los presupuestos del sentido común con respecto a las diferencias entre la narración histórica y la de ficción⁴⁷⁴; el tercer problema es la concepción que “el actual pasado histórico es un relato que no ha sido narrado”. Estos problemas son generados, según Mink, por el conflicto entre los presupuestos implícitos no formulados ni criticados, sobre lo cual tratan las narrativas históricas y las creencias explícitas, conscientes de que la estructura formal de una narrativa es construida y no descubierta. La solución de esto radica en hacer explícito lo implícito, y para entender esto hay que ver cómo ha surgido. Mink lo explicita con la idea de la Historia Universal⁴⁷⁵ como principio regulativo del pensamiento sobre el pasado, de lo que deriva el tercer problema mencionado. Mink comparte la concepción actual de negar las afirmaciones de la historia universal pero cree que existen muchos relatos, incluso diferentes relatos sobre los mismos eventos⁴⁷⁶. Si bien Mink rechaza todo intento de hacer *historiografía* universal, sin embargo, admite la idea de una historia universal⁴⁷⁷ que subyace

⁴⁷³ L. Mink, “Narrative Form as Cognitive Instrument” en *Historical Understanding*, 182.

⁴⁷⁴ L. Mink, en “Narrative Form as Cognitive Instrument”, pp. 188. Uno de los presupuestos conceptuales del sentido común ha sido que la historiografía consiste en narrativas que se presentan como verdaderas y giran sobre eventos verdaderos de actualidades pasadas, mientras que la ficción consiste en narrativas y eventos imaginarios en donde se suspenden la creencia y las afirmaciones de verdad. Así también otro presupuesto ha sido que el actual pasado histórico tiene forma narrativa (comienzo, medio y final), la cual el historiador no inventa sino que descubre, o intenta descubrir. Es decir, el historiador descubre el relato que está oculto en lo que evidencian sus datos; él es creativo en la invención de técnicas de investigación para descubrirlo, pero no en el arte de la construcción narrativa. El novelista, en cambio, inventa su relato y sólo está sujeto a las necesidades del arte.

⁴⁷⁵ *Idem*, 190-192. Los tres rasgos comunes que se desprenden de estas ideas son: el conjunto de eventos humanos pertenecen a un único relato (Kant); existe un único tema central, independientemente de que exista la ciencia histórica (Hegel-Marx); y los eventos ininteligibles en circunstancias inmediatas adquiere sentido al ser incluidos en un relato único (Kant).

⁴⁷⁶ *Idem*, 193. Cuando Mink cita a H. White que dice, en *Metahistoria*, la crónica básica de la historia puede ser “tramada” de varias maneras (como romance, comedia, tragedia o sátira) a partir de las preferencias imaginativas irreducibles del historiador.

⁴⁷⁷ *Idem*, 194-195. Pues la posibilidad de una representación histórica universal de la totalidad es rechazada, pero, el rechazo mismo, presupone el concepto de la totalidad y es por esto que, según Mink, sobrevive la Historia Universal.

como la “cuadrícula” sobre la cual los “camino desde eventos en el pasado a eventos en el presente” pueden ser trazados. De modo que ya se trate de imperios, dinastías o de hombres individuales, estos cobran sentido sólo en una interpretación a la que los hombres, en principio, no pueden tener acceso en su propio tiempo⁴⁷⁸. Mink sostiene que el requisito básico del historiador es entender las acciones y las descripciones de los agentes antes de presentar sus re-descripciones, y coincide⁴⁷⁹ con Danto en no incluir afirmaciones históricas que describan eventos en referencia a eventos subsiguientes.

A modo de respuesta de las tres cuestiones, Mink considera que, si combinamos las narrativas en una única más compleja, caemos en el dilema que la narrativa histórica, por ser histórica (contenido) debe agregarse, pero, en tanto narrativa (forma), no puede hacerlo por su estructura (comienzo, medio y fin). El modelo de construcción es, en Mink, el mito⁴⁸⁰ como un relato en el que se confirma algo que ya ha acontecido y en el que otras tres obras podrían agregarse por su contenido y formar una trilogía configurando cada obra un acto de la misma.

Con respecto al valor de verdad del texto, las narrativas, en tanto que históricas (contenido-pasado), presentan una parte del complejo real del pasado, pero en tanto narrativas (forma-presente) son producto de la imaginación individual del historiador que no puede defender su verdad por argumentos ni por verificaciones. De esto se desprende que la función narrativa no es relatar una sucesión de eventos sino organizar un conjunto de interrelaciones en un todo. La evidencia no determina qué relato se construye, ni determina la preferencia de un relato sobre otro. A esto se puede responder, desde Mink, diciendo que la verdad histórica radica en explicitar lo implícito. El tercer aspecto es el concepto de evento y los límites de su uso. Mink explicita que cuando habla de eventos no refiere a eventos como tales sino a eventos bajo descripción, es decir, el concepto de evento en las narrativas no depende de las definiciones sino de una construcción narrativa particular. Mink afirma

⁴⁷⁸ Según Kant en *Lo bello y lo sublime*, Madrid, Calpe 1919, 38; *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza 1990, 62-63. Donde Kant hace referencia a que los hombres si son actores no pueden ser espectadores. Según A. Danto en *Historia y narración. Ensayo de filosofía analítica de la historia*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ed. Piados. I.C.E., Universidad Autónoma de Barcelona, 136ss.; hay indicios en el pasado que cobran existencia desde el futuro. Pero no se puede relatar el futuro sólo se puede interpretar el pasado y descubrir su filiación (Auerbach) con los presupuestos implícitos en ellos.

⁴⁷⁹ *Idem*, 194. Según Mink, en su “*Filosofía analítica de la historia*”, Arthur Danto imagina una Crónica Ideal, que sería omnisciente respecto de todo lo que ocurre contemporáneamente y que registraría descripciones precisas de cada evento. La crónica sería, por lo tanto, una Crónica Ideal, un dar cuenta comprensivo de “lo que realmente pasó”. La estrategia de Danto en esta especulación era la de indicar que ni siquiera tal Crónica Ideal podría reemplazar a la historiografía al hacerla innecesaria, pues, lógicamente, la Crónica no podría incluir una clase de afirmaciones característicamente históricas, a saber: las que *describen* un evento en términos que se refieren a eventos subsiguientes; por ejemplo, “El 28 de diciembre de 1856, nació el vigésimo octavo presidente de los Estados Unidos. Pero me refiero a la Crónica Ideal por otra razón –para señalar, meramente, que *entendemos* claramente la idea de ella. Y no podríamos concebir o imaginar una Crónica Ideal *a menos que* ya tuviéramos el concepto de una totalidad de “lo que realmente pasó”.

⁴⁸⁰ Ver la aplicación de Mink en el mito de *Edipo Rey*, nota 16, 131.

que, si aceptamos que la descripción de eventos es una función de la estructura narrativa particular, no podemos suponer al mismo tiempo que la actualidad pasada es un relato no contado, pues no existen relatos no contados: sólo existen hechos pasados que todavía no han sido descritos en el contexto de la forma narrativa. Es decir, no es posible configurar, relatar o representar una significación histórica sin una descripción previa de los hechos pasados.

Las narrativas históricas y las de ficción se acercan en tanto y en cuanto son construcciones de la imaginación, aunque no se descarta en absoluto que en las históricas hay pretensión de verdad mientras que en las de ficción no. Si bien el mito le sirve a Mink como modelo de construcción de toda narrativa, no se puede olvidar la distinción entre mito, historia y ficción para poder distinguir entre representación histórica y representación estética.

La configuración del sentido o la significación histórica mediante los diferentes tropos o modos de describir el conjunto de acontecimientos históricos pasados, desarrollados por H. White, en *Metahistoria*

White comienza preguntando: ¿qué significa pensar históricamente y cuáles son las características exclusivas de un *método* específicamente *histórico* de investigación?

En el debate actual sobre la naturaleza y la función del conocimiento histórico, H. White sostiene que la obra histórica es una estructura verbal con la forma discursiva de prosa narrativa. La obra histórica sirve como modelo para explicar, tal como sucedieron, los hechos y procesos del pasado, por medio de una representación de los mismos. En este sentido la obra histórica es un producto de la imaginación (en coincidencia con Mink), la cual consiste en mediar entre el campo histórico, el registro histórico sin pulir, otras narraciones históricas y un público al cual comunicar el sentido histórico configurado.

H. White señala que en la obra histórica hay diferentes niveles de conceptualización y de estrategias para construir la tipología de estilos historiográficos⁴⁸¹. El primer nivel de conceptualización es el de la crónica y el relato⁴⁸², es decir, conjuntos de acontecimientos o sucesos de la crónica que según elementos metahistóricos -estéticos o morales- son

⁴⁸¹ H. White (*Metahistoria*, 9) señala tres tipos de estrategias para la distinción del “efecto explicatorio”. La explicación por argumentación formal (formalismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo); la explicación por la trama (romance, comedia, tragedia sátira); y la explicación por implicaciones ideológicas (anarquismo, conservadurismo, radicalismo, liberalismo).

⁴⁸² H. White, *Metahistoria*, 17: Correspondería a los ‘elementos primitivos’, en donde se implican procesos de selección y ordenación de los datos para un público particular. Una vez ordenado en el relato un conjunto determinado de acontecimientos o sucesos de la crónica, según motivos metahistóricos (estéticos o morales más que epistemológicos), la crónica se transforma en un proceso diacrónico *completo*, sobre el cual podemos hacer preguntas como si nos enfrentáramos a una *estructura sincrónica* de relaciones. Es decir, el historiador se enfrenta con un verdadero caos de sucesos *ya constituidos*, en el cual debe escoger los elementos del relato que narrará...Este proceso de exclusión, acentuación y subordinación se realiza con el fin de construir *un relato de un tipo particular*, es decir, el historiador construye la “trama” de su relato. (N. 5)

ordenados en un relato (como ya se vio en Mink). Luego, en otros niveles se encuentran los diferentes modos -como la trama, la argumentación y la explicación ideológica-, con los que el historiador configura el sentido o la significación histórica de los hechos del pasado.

En la combinación de las mismas formas, White ejemplifica⁴⁸³ el “estilo” del historiador (con Michelet, Ranke, Focqueville, Burckhardt), y del filósofo de la historia (con Hegel, Marx, Nietzsche, Croce), como representantes del pensamiento histórico del siglo XIX.

En este sentido, el pensador histórico, según White, escoge una estrategia conceptual, realiza un acto poético en el que prefigura el campo histórico y lo constituye para explicar “lo que en realidad estaba sucediendo”. White señala, siguiendo la tradición, cuatro estrategias de prefiguración por los nombres de los cuatro tropos del lenguaje poético que coinciden con cuatro modos de conciencia (Piaget-Freud-Marx)⁴⁸⁴ histórica. El modo tropológico dominante y el correspondiente protocolo lingüístico constituyen la base de la “metahistoria” de cualquier obra histórica.

En la teoría de los tropos⁴⁸⁵, White se guía por la concepción de la poética tradicional y la moderna teoría del lenguaje que identifican cuatro tropos básicos para el análisis del lenguaje poético, o figurativo: la *metáfora*, la cual cumple una función *representativa*, en la relación de objeto-objeto, bajo el principio de similitud; la *metonimia*, que cumple una función de *reducción* de una de las partes en la relación de causa-efecto, bajo el principio de contigüidad; la *sinécdoque*, que cumple una función de *integración* en un todo que es *cualitativamente* diferente de la suma de las partes, en la relación de identificación parte-todo; y la *ironía*, que cumple una función de *negación*, en la relación por oposición. Estos tropos nos permiten caracterizar el sentido de los objetos (hechos del pasado) en distintos tipos de discurso indirecto o figurativo, y comprender las operaciones por las cuales los contenidos de experiencia (que se resisten a la descripción en prosa clara y racional) pueden ser captados en forma prefigurativa y preparados para la aprehensión consciente.

En esta explicitación que White hace de la función que cumplen los tropos en la narración histórica es posible advertir una analogía y un desplazamiento de la función de unidad que

⁴⁸³ H. White, *Metahistoria*, 39.

⁴⁸⁴ H. White, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Introducción V. Tozzi, Barcelona-Buenos Aires-México, Ed. Piados, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 63.

⁴⁸⁵ H. White, *Metahistoria*, 44. Según White, en la metáfora (literalmente “transferencia”), por ejemplo, los fenómenos pueden ser caracterizados en términos de semejanza con, y diferencia de, otros, al modo de la analogía o el símil, como en la frase “mi amor, una rosa”. Por medio de la metonimia (literalmente “cambio de nombre”), el nombre de una parte de una cosa (sin la cual no puede funcionar) puede sustituir al nombre del todo, como en la frase “cincuenta velas” cuando lo que se quiere decir es “cincuenta barcos”. Los fenómenos en la metonimia son aprehendidos implícitamente como si entre ellos hubiera relaciones del tipo parte-parte. Con la sinécdoque, que para algunos teóricos es una forma de la metonimia, un fenómeno puede ser caracterizado utilizando la parte para simbolizar alguna cualidad presuntamente inherente a la totalidad, como en la expresión “es todo corazón”. Mediante la ironía, por último, se pueden caracterizar entidades negando en el nivel figurativo lo que se afirma positivamente en el nivel literal. Las figuras de la expresión manifiestamente absurda, como “bocas ciegas”, y de la paradoja explícita como “pasión fría” pueden ser vistas como emblemas de este tropo.

cumplen las categorías del entendimiento kantiano (en la determinación de todo objeto de experiencia posible) y/o de la asociación como ley inmanente de la conciencia (en los tres niveles de interés y motivación del conocimiento) explicitado en Husserl, hacia los diferentes niveles de la conceptualización de la narración y la representación histórica.

Kant, en la lógica trascendental -ciencia de las reglas del entendimiento (*Verstand*) como facultad de conocer un objeto (*Gegenstand*) mediante representaciones, espontaneidad del concepto (*Spontaneität der Begriffe*)- establece los principios según los cuales las categorías (*Kategorien*) son las condiciones de posibilidad de la experiencia (*Erfahrung*) y valen por lo tanto *a priori*, también para todos los objetos de la experiencia (*Gegenstände der Erfahrung*) (KrV., B161). Así las categorías de la cantidad y cualidad configuran el objeto (crónica y relato), las categorías de la relación refieren a la existencia del objeto (tropos) y las categorías de la modalidad al tipo de conocimiento que tenemos de ellos (en donde radica la pretensión de verdad, y que correspondería precisar en la representación histórica).

La asociación es una ley absolutamente necesaria sin la cual no es posible la subjetividad, cuestión ésta que, según Husserl, ya lo vio Kant en la teoría de la necesidad trascendental de la asociación⁴⁸⁶. La asociación es el nexo puramente inmanente de “algo recuerda a algo”, “uno despierta a otro”, vivencia en la cual uno aparece como lo que evoca y el otro como lo evocado. Toda asociación lo es según la similitud⁴⁸⁷ hasta el límite de la igualdad total. La asociación es una continuación superior de la teoría de la constitución originaria del tiempo. Pues la síntesis temporal, marca universal y punto de partida de toda posible objetividad⁴⁸⁸ (trascendente-inmanente), no es suficiente para dar cuenta del contenido. Las síntesis que dan cuenta de éste son justamente las síntesis asociativas. A través de la asociación se amplía la realización constitutiva a todos los ámbitos de la apercepción (apresentación), por cuanto la explicación de las condiciones genéticas de toda posibilidad de la asociación originaria (puramente pasiva), y de la asociación ya como despertar rememorativo o ya como inducción anticipativa (en la pasiva actividad de la percepción) y la pura actividad en el entendimiento es el problema fundamental de la subjetividad misma. Esta realización de la función de la asociación, que describimos como aconteciendo en la subjetividad misma es la que encontramos desplazada hacia la función que se cumple a través de los tropos en el orden de la significación que tienen los hechos pasados.

⁴⁸⁶ E. Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-1980, a la que haremos referencia en lo sucesivo con la sigla Hua, seguida del tomo y parágrafo o página. Hua XI, §26. Asociación considerada en la referencia a la triple síntesis kantiana en la página 137 (Cfr. Cuarta Parte de la Tesis, 3.2).

⁴⁸⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, 1985, Hamburg. Obra a la que haremos referencia en lo sucesivo con la sigla EU, seguida del parágrafo correspondiente y la página en algunos casos. EU, §44.

⁴⁸⁸ EU, §16, 38.

La descripción y la representación histórica, según Ankersmit⁴⁸⁹

A partir de la necesidad, señalada por Ankersmit, de mantener la distinción entre, por un lado, el nivel del ‘hablar’ o el nivel de la descripción de los hechos del pasado por parte del historiador y, por el otro, el del ‘hablar acerca del hablar’ o el de la representación histórica, nos proponemos explicitar la distinción entre representación histórica y de ficción, para luego, intentar responder al cuestionamiento epistemológico en torno a la siguiente cuestión: ¿a qué tipo de verdad nos referimos cuando hablamos del conocimiento histórico?

En este sentido, a partir de la noción genérica de ‘representación’, en Kant, y las diferencias entre las modificaciones simples (recuerdo, expectativa e imaginación) y complejas (conciencia de signo, conciencia de imagen posicional y no posicional o neutra) de la percepción o presentación en Husserl, nos proponemos explicitar la distinción entre la ‘representación histórica’ y la ‘representación de ficción’, con el fin de señalar que, en esta diferencia, se fundamenta la pretensión de verdad presente en la representación histórica y no en la de ficción.

En Kant una vía de acceso a la fundamentación interna del conocimiento a priori es la noción genérica de la representación (*Vorstellung*)⁴⁹⁰ como afinidad íntima, que hace posible la unión necesaria entre la intuición y el concepto para que haya conocimiento. La representación en un sentido formal y amplio es algo que indica, anuncia, presenta a otro, y esta representación puede ser tal⁴⁹¹ en tanto y en cuanto se realice “con conciencia”. Kant sostiene que en la representación intuitiva sensible recae el peso verdadero del conocimiento: ella es una representación derivada (B72), pues lo intuido se deriva de algo que existe ya por sí mismo. Husserl considera que la intuición sensible es el punto de partida de la garantía de toda verdad.

La tendencia a confundir la representación, como acto, con el contenido de lo representado, depende del modo de comprender estas dos expresiones. Un intento de esclarecer este equívoco⁴⁹² se encuentra en *Ideas I*, §99ss., donde Husserl plantea una distinción entre la presentación (*Gegenwärtigung*) y la presentificación (*Vergegenwärtigung*), como caracteres o modos de ser del género representación⁴⁹³ (*Vorstellung*). Así la percepción es un acto de

⁴⁸⁹ B. Ankersmit, *Historia y Topología: Ascenso y caída de la metáfora*, traducción Ricardo Martín Rubio Ruiz, F.C.E., 2004.

⁴⁹⁰ Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo. Felix Meiner Verlag, 1956. Obra a la que referiremos en adelante con la sigla Kr V, con la indicación de las ediciones y páginas correspondientes. Kr V A76 B 101 (intuición, concepto, esquemas, juicios e Ideas).

⁴⁹¹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. De Gred Ibscher Roth, México, F.C.E., 1954.

⁴⁹² Fink, E., *De la phénoménologie*, trad. francesa de Didier Franck, Paris, Les Editions de Minuit 1974, §1, 15-16: hace referencia al equívoco entre representación e imagen, cuya elucidación deviene el tema de su análisis fenomenológico. Cfr. Primera Parte de la Tesis.

⁴⁹³ Ya en Kant (*KrV*, A76 B101), la representación se toma como un término genérico, tanto para la intuición como para el concepto, el juicio o representación de representación y la idea, cuyas diferencias se planteaban en relación al contenido de la representación. Husserl analiza la

presentación en la que el objeto es dado “en carne y hueso”, como puro presente. La impresión originaria es el principio absoluto de toda producción constante y tiene lugar por una génesis espontánea. Retensión y protención son despresentaciones (*Entgegenwärtigung*) o momentos dependientes de todo acto intencional cumplido en el presente (percepción, recuerdo e imaginación). La esencia de las despresentaciones es ser “conciencia de horizonte” temporal vacío de toda vivencia dada en el presente. El modo de su cumplimiento es la retrospección en el recuerdo y la anticipación en la espera respectivamente.

El recuerdo y la espera son actos de presentificación, los cuales consisten en ser modificaciones simples de la percepción y refieren al objeto en sí mismo, aunque éste no se dé en su misma presencia (“en carne y hueso”). La distinción entre el recuerdo y la espera es que el recuerdo es repetición de una constitución ya realizada y se cumple en una síntesis de coincidencia entre lo reproducido y lo retenido (lo que ha sido percibido anteriormente), mientras que la espera es, en virtud del pasado, la configuración del futuro como una posibilidad abierta o causalidad motivacional, que se cumple en una percepción actual⁴⁹⁴.

Toda forma de conciencia imaginativa es una presentificación (*Vergegenwärtigung*)⁴⁹⁵, que puede ser cuasi posicional o neutra, según que se mantenga o no el modo de creencia originario. Cuando es neutra, interviene una segunda modificación imaginativa (*eingebildeter*) y se trata de la neutralización estética. Husserl considera⁴⁹⁶ que “en la esfera de la imaginación, no sólo tenemos las representaciones de imágenes internas ‘representaciones de fantasía’, sino también las representaciones por imagen (externa) en el sentido corriente de la palabra, es decir, las representaciones en las cuales un objeto percibido es determinado y cualificado como imagen, por evocar (*vorstellig zu machen*) a otro semejante, como el de una imagen física, que evoca (*vorstellig macht*) el original”⁴⁹⁷.

Todas estas vivencias se cumplen en el presente, aunque cabe señalar aquí la particularidad que se da en la percepción inmanente, como en la fantasía, el carácter

estructura de la representación en vista de la distinción de la concepción que pre-yace a esto de la representación conceptual (en donde el objeto existe, como lo pensado sin recurrir a la existencia o no del mismo, por ejemplo, el cuadrado redondo) y la representación intuitiva (en la cual el objeto está efectivamente presente ante nosotros y se pregunta, cómo el objeto de la representación se relaciona con su contenido o sentido).

⁴⁹⁴ Recuerdo y espera serían las condiciones del saber retrospectivo categórico y del saber anticipativo no categórico (hipotético), mencionados por Mink (ver en nota 465 de este trabajo).

⁴⁹⁵ M. M. Saraiva, *Imaginación según Husserl*, Martinus Nijhoff, Paris, La Haye, 1970, 163. Para Sartre hay dos teorías, una la comprendida como presentificación que es desarrollada en Hua X, y la otra es la que se explica por la teoría de la síntesis activa. En ambos casos se trata de una conciencia espontánea a diferencia de la intuición sensible donde se descarta actividad salvo en la receptividad. En Hua I, la ficción es producto de una síntesis activa mientras toda percepción es a partir de una síntesis pasiva. Por cuanto la distinción entre ficción y percepción radica en la estructura de la síntesis intencional.

⁴⁹⁶ Hua XXIII, 1.

⁴⁹⁷ *Idem*.

temporal simultáneo de la percepción y el percepto, en el caso de la fantasía, del fantasear y lo fantaseado, cosa que no ocurre, por ejemplo, en el recuerdo (*Wiedererinnerung*) en donde el recordar es actual y lo recordado es presente-pasado, es decir, no hay simultaneidad entre el acto y el correlato del mismo, como tampoco se da esta simultaneidad en la retención ni en la protención, ni en la espera⁴⁹⁸. Este carácter peculiar del recuerdo es el requerido para la posibilidad de toda identidad, es decir, del sentido tanto de la objetividad, como de la propia subjetividad.

En el recuerdo, lo recordado, tiene el carácter de un fenómeno imaginario, pero con un modo de creencia, que lo caracteriza, como posicional⁴⁹⁹. La cualidad o modo de creencia tiene referencia explícita al modo de existencia del objeto correspondiente (real presente-pasado, posible, dudoso, etcétera.). El recuerdo⁵⁰⁰ posee ya estas intenciones, dirigidas ya hacia el pasado o hacia el advenir, pues él es el recuerdo de un ahora acabado, una cuasi percepción. Y al igual que el acto perceptivo originario, el recuerdo, siendo su modificación, posee una conexión temporal bajo la forma de un halo retencional y protencional, aunque en el modo del símil.

La imaginación tiene una estructura temporal, en cuanto que ella es un acto que dura, y su objeto se da en una sucesión de aspectos, pero en ella es abolida la referencia a un pasado concreto y, en consecuencia, también la referencia al ahora actual. El emplazamiento en un horizonte temporal, que une el pasado al presente, desaparece, y en esto consiste su inactualidad o neutralización.

La diferencia entre la actualidad (de la rememoración) y la inactualidad (de la imaginación) es la diferencia entre la presentificación posicional (con orientación temporal) y la no posicional (sin orientación temporal), en donde lo presentificado no es ni ahora, ni sido, ni llegará a ser. Husserl hace referencia también aquí al sueño⁵⁰¹ como conciencia inactual de presentificación (sin precisión temporal). Sin embargo, la modificación de neutralidad no debe confundirse con la negación, la duda y la hipótesis de la experiencia.⁵⁰²

Husserl considera que, junto a estas representaciones o modificaciones simples de la percepción -como el recuerdo, la expectativa, la fantasías, etcétera-, en la que lo representado puede ser en cada uno de estos tipos, y todo ello, a su vez, en distintos grados

⁴⁹⁸ R. Bernet, *Texto zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Hamburg, Felix Meiner Verlag 1985, 154.

⁴⁹⁹ Hua XXIII, N°13, 300. Husserl dice que las presentificaciones posicionales son el recuerdo, la espera y la impatía, mientras que la presentificación neutralizada es la imaginación en su doble forma de imaginación libre y de conciencia de imagen.

⁵⁰⁰ Hua X, Beilage III, 456.

⁵⁰¹ Hua XXIII, n° 13, 300. Las fantasías que no tienen referencia determinada al mundo actual pueden tener, sin embargo, un ordenamiento indeterminado en un pasado "lejano" o en una "lejanía de realidad", con el carácter de una lejanía espaciotemporal indeterminada o "cuasi realidad". Husserl hace alusión también aquí a una imagen que presentifica un original, como una presentación inactual unida a una presentificación analogizante. Igualmente a lo que ocurre con una cosa como signo (*Zeichen*) que recuerda o remite a algo designado, etcétera.

⁵⁰² M. M. Saraiva, *op. cit.*, 196.

(como el recuerdo de recuerdo, la imagen de imagen, etcétera), están las presentificaciones de tipo complejo, que son las representaciones en las que el objeto es presentado por intermedio de una imagen física o por intermedio de un signo⁵⁰³.

Presentificaciones complejas: la conciencia de imagen o retrato, la conciencia de signo

Las fantasías perceptivas, referidas por Husserl a la conciencia de imagen o de signo, constituyen las llamadas presentificaciones complejas. La conciencia de imagen⁵⁰⁴ o retrato implica la percepción de un objeto-imagen retratante, es decir, como representante de algo retratado que no es percibido y que de ese modo es representado indirectamente. Ahora bien, para que el objeto percibido aparezca como una imagen, debe ser (neutralizado) cuasi posicionado. La conciencia de imagen es una cuasi posicionalidad aplicada a la percepción o presentación, que le sirve de base. No se percibe la estatua, como una figura de piedra, sino como imagen de una persona; no está dirigido a la imagen como a un objeto de percepción, sino a la realidad imaginada o retratada en él. Esto mismo pasa en una pieza de teatro, que es una ficción puramente perceptiva, donde todo lo que ocurre tiene el carácter de 'como si', tanto los hombres actores, los muebles, el ambiente, etcétera, "representan": "todo ello sirve para trasladarnos a la ilusión artística"⁵⁰⁵. De este modo, percibimos activamente, juzgamos, tememos, amamos odiamos, etcétera, pero todo esto en la fantasía, en el modo del 'como si' (es una posición fantaseada). Así, el arte nos ofrece una multiplicidad de ficciones perceptivas y, por cierto, también de ficciones de reproducción puramente ficticias.

En estos casos de fantasía perceptiva hay una percepción real del objeto-imagen (actor-presente), que remite a una percepción de fantasía (ilusión) o sujeto-imagen (Enrique IV, presente-pasado), que elimina a aquella, no de forma activa, sino que es apresentada, pasivamente, como no intuida. Es decir, se da una suerte de doble situación, tanto perceptiva como aprehensiva (experiencia real - experiencia ilusoria) en unidad de conflicto, en donde se implica la eliminación de la percepción de base y predomina sólo la vivencia de la percepción de fantasía. Lo mismo pasa en el caso de la copia, donde es eliminada la percepción de la figura de cera y se vivencia en ella solo la figura de Napoleón. En este

⁵⁰³ Hua III/I, 211. Como el caso que da Husserl, por ejemplo, cuando dice que un nombre le recuerda su visita al Museo de Dresden, en la que va recorriendo una de las salas de cuadros y se detiene frente a un cuadro de Tenier, que a su vez representa una sala de cuadros.

⁵⁰⁴ A la cual estaba en un principio referido el recuerdo en Hua XVIII (I.L.). En Hua XXIII, el curso sobre fantasía y conciencia de imagen constituye la 3ra parte de las lecciones consagradas a los elementos principales de la fenomenología y de la teoría del conocimiento. En el 4to capítulo de "Fantasía y conciencia de imagen: diferencia entre representación de imagen común y representación de fantasía" (43-54).

⁵⁰⁵ Hua XXIII, N° 18, 509.

sentido consideramos que no hay diferencia entre la conciencia de copia y la conciencia de imagen.

Otro tipo de presentificación compleja es el signo. A diferencia de la imagen, el signo no exige semejanza con lo designado. La diferencia entre la imagen y el signo está en el carácter arbitrario del signo.

En la conciencia de signo sucede algo similar a lo que sucede en la conciencia de imagen, pues los signos (*Zeichen*) o el símbolo, por un lado, son experimentados como cosas reales (signo sensible, hablado o escrito) y, por el otro, son considerados portadores de significación (*Bedeutung*) espiritual o sentido (*Sinn*), que transportan a un mundo espiritual. Por cuanto las palabras y los signos no valen por ellos mismos, sino que su valor radica en el ser representante⁵⁰⁶ o en su carácter de mediación simbólica, que en el uso artístico está sujeto a la misma unidad de conflicto, que entre la percepción real (imagen física, signo-palabra) y la percepción ilusoria, llamada aquí significativa⁵⁰⁷.

La intención significativa es vacía, el acto de significación no da las cosas a la conciencia; mientras los actos intuitivos dan los objetos y realizan la referencia objetiva, la palabra, el signo o el símbolo son la expresión de un pensamiento vacío, que se da a través de ellos. El acto de significación tiene un lado corporal (físico) y un lado espiritual (significación); entre la expresión y su significación se ha de admitir una unidad más íntima, y cuando la significación encuentra su plenificación en un acto intuitivo de percepción, imaginación o recuerdo, ella ejerce una función de conocimiento.

La conciencia de imagen o de signo es posicional cuando remite a los objetos reales presentes o pasados (figura de cera de Napoleón, presente-pasada), y el carácter de creencia, que pertenece a la percepción originaria, no es modificado. Lo propio de la neutralización imaginante se da cuando se flota entre el mundo de la realidad empírica y el mundo de la irrealidad de la fantasía, sin tomar posición en uno ni en el otro. El mundo estético tiene, como correspondencia en la imaginación, una presentificación neutralizada (representación teatral, la novela), la reproducción y el pasaje a la irrealidad es lo propio de la ficción (mediante la supresión pasiva de la realidad)⁵⁰⁸.

El acto conceptual o categorial de sentido está fundado, para Husserl, en el acto intuitivo de representación. Así, el primado de la percepción sensible se ve explicitado⁵⁰⁹ allí donde Husserl pone de relieve la dependencia del orden lógico respecto de aquella, y la dependencia del juicio predicativo respecto del ámbito de lo pre-predicativo. Las síntesis

⁵⁰⁶ Hua XXIII, 25.

⁵⁰⁷ Hua XXIII, 21ss. En la conciencia de imagen, la imagen funciona por medio de tres componentes, a saber: el *soporte físico* (*das Bild als physisches Bild*) dado en el modo perceptivo, la *imagen mental* o el *objeto-imagen* (*Bildobjekt*) percibida como manifestación (*Darstellen*) de otra cosa, y el *sujeto-imagen* (*Bildsujet*) o la otra cosa referida.

⁵⁰⁸ Pero no debe confundirse la modificación de neutralidad con la negación, la duda y la hipótesis de la experiencia (Hua XXIII, N° 18, 508; cfr. M. M. Saraiva, *op. cit.*, 196).

⁵⁰⁹ Hua XVII, 124, 145.

(intelectuales) categoriales en todas sus formas se corresponden con aquellas pre-predicativas⁵¹⁰. De modo, que la función del recuerdo se transfiere en las tres formas de pasividad 'secundaria' (modo de conservación retencional activa), que llevan a la realización de la predicación en sí por medio de la "transformación" en juicios predicativos (o una realización de síntesis categoriales) claramente delimitados, de los juicios pre-predicativos.

Un paso más allá de los análisis husserlianos

Entre los modos mnemónicos, analizados por E. Casey⁵¹¹, nos interesa destacar aquí la experiencia del recuerdo como reconocimiento -que es una actividad orientada al presente-, delimitando su contenido especial. La experiencia de hechos pasados es presupuesta como tal en la experiencia misma, aunque ello no sea manifiesto, y sin que surja ningún recuerdo específico de este pasado. La referencia al pasado está junto-a y es parte-de su verdadero contenido en la actualidad de la experiencia. La actualidad, exhibida en el sentido de suceder en el presente, dominando y prevaleciendo sobre el pasado y el futuro, recibe la ayuda de estos en la constitución del presente mismo, al contribuir con dos factores básicos, para el presente, que son la *disponibilidad de lo retenido* -como el escrito histórico- y la *consolidación en la reiterabilidad de lo reproducido* -como el cumplimiento de lo retenido, síntesis de coincidencia entre lo reproducido y lo retenido- (*habitualidad* y *sedimentación*, en términos husserlianos).

El reconocimiento sucede en el contexto inmediato de percepción, por ello es una actividad profundamente orientada al presente. Reconocer lo que veo es verlo "como" alguna cosa. La naturaleza del acto básico de ver-como es perceptual y limitada al presente. Ambos modos - presente y pasado- están relacionados en situaciones de reconocimiento (el pasado no está abiertamente en el presente, y aunque es inútil invocarlo, sin embargo, su presencia no se puede negar), consisten en estar asociados de tal modo que la verdadera diferencia entre ambos es constitutiva de su mutua relación. El modelo para abarcar la relación entre pasado y presente en el reconocimiento es el de su fusión. El pasado del reconocimiento se funde con su aprehensión presente completamente. Pero no sólo pasado y presente, sino que lo manifestado y la manifestación, lo significativo y el vehículo de la significación, identidad y fenómeno, todo se fusiona en el reconocimiento decisivo; tales pares de términos se

⁵¹⁰ Cfr. D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, Kluwer Academic Publishers, 1998, Dordrecht. The Netherlands, 169. En la estructura del juzgar predicativo se presenta la misma triplicidad de la 'percepción principal o de conjunto' (*Gesamtwahrnehmung*), la 'percepción parcial o particular' (*Sonderwahrnehmung*) y la síntesis de recubrimiento o coincidencia.

⁵¹¹ E. Casey, *Remembering*, Phenomenological Study. Indiana, University Press, 1987, 122. Cfr. II Segunda Parte de la Tesis, 4.2.

interfunden en el punto terminal del reconocimiento mismo. El proceso de su fusión en su forma básica trae junto lo percibido con lo pasado⁵¹², y lo percibido se pierde en lo pasado.

Las circunstancias de reconocimiento pueden variar y es inmensa la clase de objetos (de reconocimiento) -por ejemplo, caras concretas, factores históricamente entrelazados, estilos lingüísticos, etcétera-, que en otras determinadas situaciones se encuentran “indirectamente presentados” o apresentados⁵¹³.

El reconocer-en y el reconocer-como se unen prácticamente con toda otra actividad. La misma ambivalencia y dificultad que se da para distinguir el reconocer del percibir, se detecta cuando se piensa el reconocer en relación al imaginar, sentir, pensar y aún más en otras actividades humanas básicas. Pero en todos estos subtipos de reconocimiento⁵¹⁴, la discrepancia entre lo presente y lo no presente surge en verdadera gradualidad con el proceso de reconocimiento, que se desarrolla. Esta discrepancia (de lo presente y lo no presente), característica del recuerdo como reconocimiento, nos pone en presencia de un nexo o unión entre la actualidad de una percepción (imagen física-objeto imagen) y el no presente (sujeto-imagen) del pasado en el ahora. Sólo que en el recuerdo perceptivo (conciencia de imagen posicional), a diferencia de las fantasías perceptivas, se trata de dos aprehensiones temporalmente diferentes, que se fusionan en una y la misma actividad. Lo que a nuestro entender es lo que está funcionando en la interpretación consciente del historiador.

La constitución del sentido histórico

En Husserl⁵¹⁵, toda unidad ideal de sentido (no sólo científico sino también del arte y la literatura) tiene un comienzo histórico, por su origen en un acto productor humano, es decir, en una formación de sentido espiritual primitivo. El proceso de su efectuación tiene lugar en la subjetividad del inventor, pero lo producido, después de su profundación (*ihrer*

⁵¹² Hua I, 150. Como sucede, según Husserl, en el caso de la impatía (*Einfühlung*), la fusión entre percepción y apresentación, constituyendo la “comunidad funcional de una percepción”.

⁵¹³ Como en el modo de la apercepción analogizante, de Husserl, o en el modo de explicitar lo implícito, que venimos realizando aquí.

Estamos reconociendo como teniendo estos modelos o apareciendo en la forma de tales objetos. Se reconoce alguna cosa general en su verdadera generalidad, en lugar de algo singular, reconociendo un modelo o la forma general de un objeto (al modo del tipo en Husserl). El reconocerse uno mismo en un espejo no es ningún ejemplo meramente contingente, ello integra el verdadero proceso del propio reconocimiento.

⁵¹⁴ E. Casey, *op. cit.*, 130. En el *reconocer lo general* -por ejemplo, reconocer un animal en una nube, una figura en una grieta en la pared-, se trata de un reconocer genuinamente objetos y no simplemente percibirlos. Estamos reconociendo como teniendo estos modelos o apareciendo en la forma de tales objetos. Se reconoce alguna cosa general en su verdadera generalidad, en lugar de algo singular, reconociendo un modelo o la forma general de un objeto (al modo de el tipo en Husserl). El reconocerse uno mismo en un espejo no es ningún ejemplo meramente contingente, ello integra el verdadero proceso del propio reconocimiento.

⁵¹⁵ Hua, VI, Beilage III, 365.

Urstiftung), tiene una existencia específicamente supratemporal y accesible a todos los hombres. En virtud del lenguaje y de la formación intrasubjetiva se constituye un sentido ideal (por ejemplo, el geométrico, el histórico) originario, que al poder ser reiterado este mismo proceso en otros hombres produce una evidencia de identidad que se hace disponible intersubjetivamente.

Podemos decir, por un lado, que tenemos la percepción real de una obra -mítica, histórica o de ficción- y, por el otro, la percepción de su representación simbólica; entre una y otra percepción hay una diferencia esencial infranqueable que radica en el carácter del significado al que nos remite toda forma simbólica, con lo cual se pueden implicar o no otras actividades básicas, como así también otros sujetos fuera de nosotros. En esta perspectiva, la obra histórica, como cualquier otra obra de la cultura, tiene un carácter material que lleva en sí la expresión de un sentido.

En cualquier caso que sea (mito, historia o ficción), sólo el autor de esto tiene libertad, y la practica en unión con el ideal estético de su creación; pero para los espectadores de las representaciones producidas por aquél, no son realizadas libremente, sino que resultan como impuestas análogamente a las cosas de la realidad (presente o pasada). Esto mismo sucede con el arte narrativo, en donde las representaciones que suscitan son de alguna manera como impuestas en las palabras habladas o escritas.

El acto de significar (como un poner en palabras o en signos) es una actividad singular orientada en el presente, al que podemos referir, desde Husserl, como propio de un a priori estructural (como la forma de narrar previa a toda forma de contar o escuchar), que abarca a todo tipo de producción humana y de cuya historicidad interna dependerá la historicidad externa del producto configurado. El acto creador (como la forma narrativa presente) es una actividad primariamente productiva, en cuanto creativa (imaginativa), y reproductiva en su carácter de mediación simbólica (representante), pues remite de la instancia perceptiva real presente a otra instancia perceptiva irreal, que está ausente en el presente. Esta duplicidad de la aprehensión es una característica común, tanto a la intención imaginativa como a la intención significativa, donde la duplicidad de la función corresponde a una y la misma comprensión aprehensiva. En cambio, esto se presenta de modo diferente en la función del recuerdo como reconocimiento, que es una síntesis de coincidencia o identificación entre lo reproducido y lo retenido.

A partir de lo explicitado, consideramos necesario situarnos en la conciencia del historiador para comprender que debe entender las acciones y las descripciones de los agentes antes de poder re-describirlas (Mink, p. 218, en este trabajo), debe escoger una estrategia conceptual y realizar un acto de producción en el que se prefigura el campo histórico que va a explicitar (White, p. 220, en este trabajo). Es decir, la conciencia del historiador es la que se enfrenta, en un acto presente de percepción, a una actual descripción de hechos del

pasado (en el modo de la conciencia de signo posicional); mediante la imaginación produce el relato (que da un orden de significación a los hechos del pasado), y por el recuerdo como reconocimiento reproduce o representa el sentido histórico, que se desprende de su interacción con dicha actual descripción -memoria, imaginación y conceptualización en la comprensión, según Mink (p. 214, en este trabajo)-. A su vez, es consciente que en esta descripción actual se implica la descripción de un agente presente pasado de los hechos correspondientes y una representación histórica presente pasada que se deriva de dicha descripción, y así en un sucesivo escalonamiento retrospectivo con sus respectivos niveles lingüísticos (descripción y representación).

En la estructura temporal de la conciencia, la forma del presente no le debe su ser a la forma pasada de la retención, pero sí le debe a esta constantemente el poder volver y reflexionar sobre él. Gracias a la retención⁵¹⁶ (presente en la descripción-escritos históricos), podemos mirar en retrospectiva sobre lo transcurrido y sostener la proyección del mismo. Se retiene todo aquello que es histórico, porque al ser un producto del acto creador humano acontece en un momento y espacio determinado, y puede ser reactivado, en virtud del lenguaje y la rememoración, con el mismo sentido objetivo originario. Así todo lo que tiene lugar en un ahora presente temporal individual o histórico social puede convertirse en objeto sólo después de haber transcurrido, mediante la retención y la reflexión (o reproducción)⁵¹⁷ del mismo. La memoria en tanto retención (descripción) y rememoración (reproducción o representación) es el presupuesto innato y condición formal de toda habitualidad (disponibilidad) y de toda sedimentación (consolidación) (individual o social).

En este sentido, la distinción que se plantea entre el mito, la historia y la ficción responde no a la forma de la conciencia productiva⁵¹⁸ sino al carácter fundamental de la conciencia reproductiva. Así en el mito la conciencia es puramente imaginativa: su presentación corresponde al nivel de la operación concreta de la conciencia (donde no hay lugar para lo posible ni para la representación metafórica y sólo se da lo concreto-real); en la presentación de la historia, la representación corresponde al nivel de una conciencia refleja (donde hay una fijación a lo real, en virtud, de su diferenciación con lo posible), mientras que en la presentación de ficción la representación corresponde a la conciencia puramente imaginativa (donde el fenómeno estético se revela por su neutralidad existencial en el ámbito de la pura posibilidad, pues lo real es pasivamente presentado como no intuido).

No es posible relatar, configurar o representar una significación histórica sin una descripción o escrito previo de los hechos del pasado a los que se hace referencia, y estos, a su vez,

⁵¹⁶ E. Husserl, *Hua Bd. X, Beilage IX*.

⁵¹⁷ *Idem*.

⁵¹⁸ Cfr. J. San Martín en "Husserl and Cultural Anthropology. Commentary on Husserl's Letter to Lévy-Bruhl" in *Recherches Husserliennes*, Bruxelles, Vol. 7, 1997. Centre de recherches phénoménologiques (Fac. Saint-Louis). El *factum* del primitivo es una manifestación de la razón absoluta en la vida precientífica. Husserl, en Carta a Lévy-Bruhl: cualquiera sea la mentalidad, cada uno tiene su lógica y su a priori a partir de lo cual el mundo tiene un sentido.

tienen que haber acontecido. Las descripciones históricas proporcionan la forma presente en que el reconocimiento del historiador opera para interpretar aspectos accesibles en su experiencia presente. El reconocimiento acrecienta la especificidad del contenido y contribuye a la constitución del presente, pues manifiesta su propia actualidad al permitir que el hecho pasado reconocido venga adelante, como ello mismo, y gane su propia identidad y estabilidad.

En Ankersmit⁵¹⁹, las ciencias humanas y en especial la historia tienen mayor afinidad con el 'hablar acerca del hablar', de modo que la verdad aquí es, por definición, una verdad conceptual o analítica; pero si consideramos que para que haya una representación histórica previamente tiene que haber habido una descripción de los hechos o un hablar, en este caso la verdad analítica tiene que haber sido precedida por una verdad empírica o sintética. A nuestro entender y por el análisis que venimos haciendo esto nos remite a la consideración de la verdad histórica, bajo el principio supremo kantiano, es decir, parafraseando a Kant, que 'las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico son las condiciones de posibilidad de la verdad de la descripción de los hechos del pasado a los cuales refiere'. La verdad histórica es una verdad derivada (en sentido kantiano), pues la comprensión histórica gira en torno a algo que ya existe por sí mismo y a la que accedemos mediante el escrito histórico. La posibilidad de la verdad histórica, acordando con Mink, es la explicitación de lo implícito en un sucesivo escalonamiento retrospectivo, es decir: se trata de una verdad analítica, por ser conceptual, y en retrospectiva, por su filiación (Auerbach⁵²⁰) o coincidencia entre las creencias explícitas en las descripciones presentes (de hechos pasados) con los presupuestos implícitos en las descripciones presentes pasadas de esos mismos hechos acontecidos en el pasado, y así sucesivamente, en virtud de los caminos que pueden ser trazados desde 'eventos en el pasado a eventos en el presente', según Mink (p. 218, en este trabajo).

En este sentido, consideramos importante para el historiador o el filósofo de la historia sostener la necesidad de la distinción de los niveles del lenguaje en relación con la pretensión de verdad en el conocimiento histórico, para no caer en una ilusión epistemológica (en sentido kantiano). En la descripción de los hechos, por parte del historiador, está presente un criterio de verdad empírico, mientras que en la representación histórica que se deriva de las descripciones está presente una verdad conceptual analítica. La estructura temporal de la conciencia (en sentido husserliano) hace posible fundamentar la pretensión de verdad histórica en retrospectiva desde la interpretación presente del historiador dirigida a las descripciones y a la representación histórica (derivada de la

⁵¹⁹ F. R. Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford University Press, Stanford, California, 2001 (trad. Laura Cucchi, Cap. I.)

⁵²⁰ H. White, "Auerbach's Literary History", *Figural Causation and Modernist Historicism*, *Figural Realism*, 1999, 90ss.

misma), en virtud de la doble intencionalidad de la estructura del recuerdo perceptivo dirigido, por un lado, a la descripción presente de los hechos del pasado, y, por el otro, a la representación histórica que se deriva de ésta; en retrospectiva se alcanzaría la síntesis de coincidencia mediante la consideración escalonada de las mismas, es decir, la reiteración de las mismas descripciones presentes pasadas renueva y refuerza constantemente el grado de claridad correspondiente, y la verificación se alcanza en la identidad de la descripción con lo representado en sus múltiples repeticiones. En el poder ser repetible e identificable *como lo mismo* radica el ser verdadero de lo representado históricamente como reproducción (derivada), o modificación compleja (conciencia de imagen posicional) de la presentación o percepción (conciencia de signo posicional) de la descripción.

En última instancia, y a modo de conclusión, queremos decir, por un lado, que en el recorrido realizado para explicitar lo implícito, advertimos que los tres niveles del ascenso semántico ya estaban implícitos en lo propuesto por Mink. Pero, por otro lado, también, queremos decir que se puede prescindir del carácter sucesivo temporal del acontecer de los hechos del pasado para darles un nuevo orden significativo; sin embargo, no podemos prescindir del carácter temporal de la estructura de la conciencia, que los ha organizado en el pasado y que ahora los interpreta, para sostener la pretensión de verdad en cada uno de los niveles del discurso histórico de los mismos. Por consiguiente, compartimos la concepción de la historia (*Geschichte*) de Husserl⁵²¹, quien la comprende como un movimiento vivo en la reciprocidad de la formación de sentido activa y la sedimentación pasiva de la misma, es decir, el movimiento o proceso continuo de unos con otros (*Miteinander*) y de unos en otros (*Ineinander*). En cada etapa, toda autorreflexión histórica del filósofo, en tanto funcionario de la humanidad, se consuma en el debate con los filósofos del presente y del pasado, pero nada sabe de la unidad oculta (ya sea que se comparta o no su existencia) conformadora del devenir histórico de la filosofía. Sólo en una fundación posterior se puede revelar esto y resultar comprensible lo pensado, como jamás los pensadores mismos lo hubieran podido comprender. El hombre que tiene una historia individual, entra en la historia de la sociedad y en la historia universal, en virtud del carácter creador-productivo y reproductivo de su capacidad, si es consciente del horizonte histórico de su generación. Pues no hay sólo un presente de contemporáneos, sino un pasado y un futuro generacional y esto sólo porque hay un presente histórico, que le pertenece, como un momento de la historia.

Toda puesta de problemas históricos en sentido vulgar -y su mostración ulterior- presupone la historia como horizonte universal de todo preguntar, como horizonte de certeza implícita, la cual, a pesar de su indeterminación, es condición de toda determinabilidad y de toda intención que se proponga buscar y constatar hechos determinados. Históricamente, lo

⁵²¹ Hua, Bd.VI, 380.

primero en sí es nuestro presente, tiempo vivamente vivenciado, rodeado de un horizonte infinito y abierto. Compartimos la idea husserliana de que toda perspectiva crítica de la historia ha de tener lugar a partir de la comprensión de la propia historia.