

La desconexión fenomenológica: el paso del *qué* al *cómo* del tiempo en Edmund Husserl

Marcela Uribe Pérez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, México

1. La *desconexión* del mundo

La fenomenología es un detenerse para clarificar los problemas. Husserl la concibe como la posibilidad de describir para descubrir las esencias. En este sentido, la fenomenología es ideada como un método que reconduce la filosofía hacia el camino de la ciencia, método que; sin embargo, no expone una clasificación sistemática de pasos a seguir en la investigación, pues no busca explicar, sino comprender por medio de la descripción de las experiencias. En consecuencia, la fenomenología, orientada a ser una filosofía primera, debe desconectar el mundo en su realidad, pues, una filosofía que pretenda ser ciencia no puede depender de las trascendencias del mundo, las cuales cambian y se modifican continuamente al ser realidades finitas, realidades empíricas.

La desconexión o *epojé* se hace necesaria para dar el paso de la actitud natural a la actitud filosófica, actitud en la que al sujeto trascendental le es posible apreciar y describir las esencias de las cosas o fenómenos desde su estado puro. No obstante, vale aclarar que esto no implica una desaparición del mundo y su realidad objetiva, sino que el mundo continúa allí, en la experiencia del sujeto, puesto que el mundo es mundo para alguien¹. Entorno a la *epojé* comenta Husserl lo siguiente:

¹Suspender el mundo que está siempre como realidad, implica suspender la tesis de la actitud natural y sus ciencias, "(...) la tesis experimenta una modificación –mientras sigue siendo en sí la que es, LA PONEMOS, POR DECIRLO ASÍ, “FUERA DE ACCIÓN”, LA “DESCONECTAMOS”, LA “PONEMOS ENTRE PARÉNTESIS”. La tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo fuera de nexo de la conexión. Podemos decir también: la tesis es vivencia, PERO NO HACEMOS DE ELLA "NINGÚN USO", y esto, naturalmente, no entendido como privación” Edmund Husserl, Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 142. Véase: §30,31.

La epojé universal respecto del mundo que llega a ser consciente (su «PUESTA ENTRE PARÉNTESIS») desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y así CONSCIENTE (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.) «COMO TAL», el «MUNDO ENTRE PARÉNTESIS»; o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple se presenta el respectivo sentido de consciencia en sus diferentes modos (sentido de la percepción, sentido del recuerdo, etc.).²

La puesta entre paréntesis de los contenidos del mundo, encauza el pensamiento fenomenológico hacia la experiencia del mundo, entendiendo la experiencia como vivencia de conciencia, es decir, como afectación de la conciencia pura, donde la conciencia es conciencia intencional o constituyente de sentido. La intuición originariamente dadora es la fuente legítima de conocimiento: se acepta lo que se da y bajo los límites en que se da. La fenomenología busca atender a las cosas mismas, en su donación (*Zürück zu den sachen selbst*), pues poner en evidencia es comprender. Dicho de otra forma, el llamado a las cosas mismas incorpora la idea de definir y delimitar sin dar nada por hecho.

El paso de la actitud natural a la actitud trascendental, es un llegar a la subjetividad trascendental, para desde allí recuperar sentido, atender a los fenómenos como se presentan internamente en la conciencia, definir sus modalidades y, así, delimitar para comprender o llegar a su esencia y conceptualizar el proceso de la experiencia; por tanto, el mundo es horizonte de conciencia porque la conciencia constituye sentido.

En el fenómeno, en lo que se da, están contenidos los polos de la intencionalidad, a saber: *noesis* y *noema*, es decir, el pensamiento o acto intencional y lo pensado u objeto intencional. De este modo, Husserl indaga en el *cómo* y el *qué* del darse del objeto intencional como donación. El objeto, en cuanto fenómeno, tiene formas particulares de presentarse, se da como percepción, recuerdo, fantasía, imaginación, etc., por ello el fenómeno no es independiente de la conciencia, de serlo no habría sentido, no se podría dar cuenta de él como algo objetivo.

² Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, (tr. Reyes Mate), Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B, 1992, P.43.

La *epoché*, como un poner entre paréntesis el mundo, permite que el mundo en su aparecer sea válido para la subjetividad trascendental, por lo cual la subjetividad trascendental no crea el mundo, sino que le da sentido; así, constituir no es crear sino que es pensar la donación en el modo mismo del darse. Lo que está detrás de la intencionalidad de la conciencia es el tiempo como un fluir que no termina nunca. La conciencia transita, está en el tiempo, pero a la vez constituye mundo, constituye sentido; así, la experiencia es experiencia del mundo, en tanto que la conciencia es conciencia de la experiencia de mundo. En relación a esto Husserl expresa:

Ésta está en cada caso viva como un estar durando, un temporal estar corriendo del percibir y lo percibido. Este continuo extenderse que corre, esta temporalidad, es algo esencialmente inherente al fenómeno trascendental mismo. Cualquier división que pensemos en él, da por resultado de nuevo una percepción del mismo tipo; de cada trecho, de cada fase, decimos lo mismo: el hexaedro está percibido. Pero esta IDENTIDAD es un rasgo descriptivo inmanente de una vivencia intencional semejante y de sus fases, es un rasgo en la conciencia misma. Los fragmentos y fases de la percepción no están extrínsecamente pegados uno al otro; están unidos, tal como está unida la conciencia a la nueva conciencia, y unida por cierto en la conciencia de lo mismo. No están primero las cosas y son luego introducidas en la conciencia, de tal suerte que esté introducido lo mismo aquí y allá, sino que conciencia y conciencia, un cogito y otro se vinculan en un cogito que los une a ambos, el cual, como nueva conciencia, es de nuevo conciencia de algo, y es por cierto la obra de esta CONCIENCIA SINTÉTICA el que en ella se haga conciente “lo mismo”, lo uno como uno.³

Por consiguiente, la subjetividad trascendental se reduce a una esfera de ser que se presenta con absoluta evidencia, como el ser absoluto detrás del cual o fuera del cual no puede haber nada, y esto es lo que Husserl llama conciencia⁴. La subjetividad trascendental no es

³ Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, (tr. Antonio Ziri6n), M6xico, Universidad Aut6noma de M6xico, 1988, p.23.

⁴ “La conciencia es para Husserl un 6mbito o una esfera de ser absolutamente diferenciada respecto de cualquier otra esfera de ser, y en particular respecto de la que se conoce como *realidad* (la realidad o el universo espacio-temporal de los cuerpos). La conciencia forma una unidad, cerrada en s6, de *vivencias*, entre las cuales hay unas (las intencionales, llamadas *actos* o *cogitaciones*) que poseen lo caracter6stico de la conciencia: la intencionalidad (...). Hay vivencias de conciencia no-intencionales, pero no hay en las obras de Husserl, que sepamos, una caracterizaci6n de la conciencia que no comprenda la intencionalidad, es decir, una caracterizaci6n de la conciencia no-intencional. Ello se debe, creemos, a que “todas las vivencias participan de alg6n modo en la intencionalidad...”.

trascendente, pues, lo trascendente podría no existir, pero la subjetividad trascendental vive mundo. Una representación puede no existir de manera trascendente, pero no queda duda de que lo que el sujeto se representa, experimenta, vive, es indubitable. Es por ello que lo indubitable se torna, al menos desde *La idea de la fenomenología*, en sinónimo de lo inmanente. El punto de partida cartesiano, *cogito ergo sum*, abarca, más allá de la actividad psíquica, cualquier actividad de la subjetividad. No es solamente representar el mundo a través de imágenes, sino que pensar abarca una multiplicidad de fenómenos que, en términos generales, absorben la vida humana.⁵

Para Husserl, ese ser puro que se descubre en la reducción trascendental no es trascendente, no es una parte del mundo; la conciencia depurada de todo lo psíquico y todo lo trascendente muestra un aspecto en el que ella misma ya no es una parte del mundo, sino que ha dejado de ser parte de éste. Toda conciencia es conciencia de algo, la conciencia viene acompañada de su objeto, del objeto que le es dado. En los análisis fenomenológicos, el mundo deja de ser un objeto trascendente para convertirse en uno de los polos de la conciencia, el *noemático*, es decir, el mundo pensado desde su donación. La conciencia vive mundo, porque el mundo es esa parte correlativa de la conciencia, conciencia y mundo se demandan correlativamente; la conciencia se extiende en el horizonte del mundo, el mundo está allí latente, es el horizonte de la vida en el que nos desenvolvemos diariamente; en este sentido, conciencia y mundo van de la mano.

2. Del *qué* al *cómo* del tiempo

En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl inicia haciendo alusión a las *Confesiones* de San Agustín, específicamente a los capítulos 14-28 del libro XI. Aunque sólo hace una referencia, ésta parece no ser en vano, puesto que, al cotejar las *Confesiones* y los apartados específicos referenciados por él, es posible encontrar que Husserl, partiendo de la pregunta de San Agustín por el *qué* del tiempo, intenta ir más allá, hacia un *cómo*

Así pues, “la intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia” Antonio Zirión Quijano, *Breve Diccionario Analítico de conceptos Husserlianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p.25.

⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, (pról. de José Gaos y Miguel García-Baró), México, Fondo de Cultura económica, 1986, p.45.

del tiempo. Por tanto, para entender este paso del *qué* al *cómo* y lo que significa, es pertinente esbozar la manera como San Agustín expone su comprensión acerca del tiempo, para discernir así el punto de partida de Husserl en su exposición sobre la conciencia interna del tiempo. San Agustín se pregunta:

¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente.⁶

Preguntar ¿qué es el tiempo? conduce a la división de un tiempo pensado como pasado, presente y futuro. Bajo esta idea se manifiestan tres modalidades de tiempo y no un tiempo. Esta pregunta del *qué* se transforma en perplejidad cuando se pasa a la pregunta por el *cómo* estos tres modos de tiempo (pasado, presente y futuro) se interiorizan, cómo se sienten y se miden, cómo se convierten en uno manteniendo su distinción. De modo que, aunque en San Agustín la pregunta por el tiempo es presentada desde un *qué*, en su comprensión éste termina exponiendo un *cómo*.

Si el pasado ya no es, el futuro todavía no es y el presente es un no-ser constante, entonces el tiempo se disuelve en nada, pero si el tiempo no es ¿dónde están las cosas? ¿Existen las cosas? San Agustín considera que las cosas están presentes como intuición en el alma. El presente de las cosas pasadas, comprendido desde la intuición, será la memoria, el presente de las cosas presentes es la visión y el presente de las cosas futuras será la expectación, de modo que, estas tres formas del tiempo (memoria, visión y expectación), hacen que las cosas existan porque son intuitas en el alma. El alma se convierte en el sitio donde el tiempo existe como continuo, allí se mide el movimiento de las cosas, su rastro como *presente del pasado*, *presente del presente* y *presente del futuro*, no el tiempo mismo o la eternidad.

⁶ San Agustín, *Las Confesiones*. Madrid, BAC, 1979, p. 478-479.

Ahora bien, el alma en San Agustín es distensión porque, en la búsqueda por entender el tiempo, se distiende (pierde tensión) para permitir la extensión. Como extensión en el alma, el tiempo se hace espacio medible.⁷El tiempo como extensión hace que el alma se contraiga y se extienda, generando un pliegue en el medirse de la interiorización del recuerdo, la atención y la espera. Como lugar, el alma es distensión, existe durando y su durar es su extensión, su espacio. El mismo tiempo, al volverse espacio, gana dimensión en el alma. En el alma se rompe la secuencialidad, se crea espacio y se configuran los momentos del pasado, del presente y del futuro; en el alma se mide la experiencia del tiempo, la sensación de las cosas que la atraviesan.

Así pues, el *cómo* del tiempo se presenta bajo la configuración de “tres modos de tiempo” relacionados como un todo en el presente, presente en el que se vive y mide el tiempo en su durar en el alma. Existe el tiempo en cuanto tiende a no *ser*. El pasado no es, porque ya pasó, el futuro no es porque no ha pasado, el presente para ser, deja de ser y se convierte en pretérito. Bajo estos modos, el tiempo sucede en simultaneidad presente. En el *cómo* del tiempo, el límite se pierde bajo la simultaneidad de su aparecer medible, creando igualmente una conexión móvil sin contorno delimitable como finitud. Por tanto, este paso del *qué* al *cómo* del tiempo que presenta San Agustín, se va a convertir en un punto de referencia para todo aquel pensamiento que intenta problematizar la temporalidad desde la simultaneidad. Por lo tanto, ¿cómo se presentan estos tres modos del tiempo en la conciencia del sujeto trascendental? ¿cómo expone Husserl la esencia del tiempo?

3. Acerca de la *fenomenología del tiempo*

Partiendo de la idea de que las vivencias tienen su lugar en el tiempo, el análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo busca atender la *duración aparente de la vivencia intencional*, es decir, atender a aquello que Husserl denomina tiempo *inmanente del curso de la conciencia*, el tiempo que aparece como tal en su aparecer.⁸

⁷ Cfr. *Ibidem*, libro XI, capítulos 23,24,26,29.

⁸ Cfr. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, (tr. Agustín Serrano de Haro), Madrid, Editorial Trotta, 2002, p.26.

El curso de la conciencia es un fluir, es movilidad continua. Para comprender lo anterior, es necesario mantener las distinciones que Husserl sugiere al detallar los conceptos que se configuran dentro la conciencia interna del tiempo y el fluir temporal. Husserl distingue entre contenidos de aprehensión (primarios) y apercepción. La aprehensión primaria alude a datos de sensación y la apercepción se define como aquella que da lugar al acto intencional donde la aprehensión es inmanente a la conciencia; es decir, la conciencia siempre está en su pasividad apercibiendo las cosas aunque estas no sean atendidas. A su vez, partiendo de la relación con San Agustín, Husserl emprende su análisis desde la pregunta por el origen del tiempo, origen del tiempo no como realidad objetiva sino como vivencia intencional. Así, la pregunta por el origen (que en San Agustín sería la pregunta por la eternidad) en Husserl desemboca en un *cómo*, es decir, en la pregunta por la esencia del tiempo, por la realidad intuida como vivencia.

Para llegar a la esencia del tiempo, se parte de la desconexión (*epoché*) del tiempo objetivo, donde el origen o la pregunta por la esencia se entiende como constitución, como donación. Tiempo objetivo es en palabras de Zirión "...el tiempo real [*real*], el tiempo del mundo objetivo espacio-temporal. Es, por ende, un tiempo *trascendente*, y hay que distinguirlo del tiempo o la temporalidad *inmanente* (la temporalidad propia del curso de las vivencias, una vez efectuada la reducción fenomenológica)"⁹.

En la pasividad de la conciencia se debe atender al modo y a los límites como se dan las cosas, por ello la vivencia (*Erlebnis*) no es la experiencia objetiva (*Erfahrung*). Hacer *epoché* del tiempo objetivo significa tomar el tiempo que aparece, la *duración aparente* que es dada absolutamente (percepción, recuerdo y expectativa), lo que finalmente significa inmanencia. Es *la inmanencia dentro de la distención* en la conciencia que transcurre, que es flujo, movimiento continuo. De modo que, la pregunta por el origen, es la pregunta por la esencia de la experiencia, entendida ésta como vivencia, es decir, no cómo surgen las cosas, sino sobre lo que se asientan las cosas; es la pregunta por las formas primarias de la conciencia del tiempo, por aquello diferenciable del tiempo, es la pregunta por cómo se hace el tiempo constantemente desde sí mismo.

⁹ Antonio Zirión, *Breve Diccionario Analítico*, op. cit., p.73.

En la duración pura de la conciencia ya no hay contenido, pues, a la base de la desconexión, se busca explicar la conciencia y la estructura de la duración que se da a sí misma como vivencia intencional. El tiempo se convierte en el fondo último del aparecer, no es una suma de momentos, sino que guarda una estructura desde la cual se expresa la diferencia en el continuo fluir temporal. Por tanto, la temporalidad es la simultaneidad de lo no simultáneo y esa forma del tiempo no es contenido, sino que es la estructura desde la cual cualquier sujeto percibe. Lo que queda pasado se contrae, pero conserva su lugar y el orden en la secuencia temporal.¹⁰

El tiempo no es un mero fluir, representado como una línea, sino que va formando a su vez área, espacio, el espacio del ahora se extiende sobre el retraerse del *ya sido*. Lo percibido permanece actual, pero sin confundirse con lo presente, como vivencia en su duración, es una presencia modificándose en el continuo fluir temporal, el cual, a su vez, se modifica y cambia, por tanto, se ha de tener presente que “sucesión de sensaciones y sensación de sucesión no es lo mismo.”¹¹

La duración de la vivencia no está en la cosa, sino que está del lado del sujeto, es en el acto sintético en que puede algo durar. La vivencia está en el tiempo como algo fijo, pero como duración queda retenida en el tránsito de las sucesiones. El tiempo es una sucesión continua que implica una retención pasiva de los momentos pasados, por ello el pasado que se trae al ahora no se confunde con el presente, puesto que el contenido del objeto temporal con su duración es diferente de la localización del objeto temporal en el tiempo. La reproducción de un objeto temporal se da desde una duración localizable en un orden del tiempo, así cuando se recuerda un momento pasado, se sabe que es recuerdo, evocación de un momento específico o localizable en el continuo de vivencias.

Husserl hace la diferencia entre curso originario y curso reproducido, rememorado (evocado). En el curso originario la donación se da en un presente ahora, un punto fijo donde la percepción aprehendida se da como contenido objetivo, acabado; a su vez, el curso originario es continuo fluir, un presente como retención y protención. Por su parte, el curso

¹⁰Cfr. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología*, op. cit., §8.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, p.35.

reproducido alude al recuerdo primario (retención) y al recuerdo secundario (evocación), los cuales se diferencian por su evidencia. La actualidad de lo retenido en la experiencia permite reproducir los actos en su orden, (1, 2, 3...) lo contrario ocurre en el recuerdo secundario, pues, al evocar un pasado distante, los actos del suceso pueden variar en su orden y en su representación al traerlos al presente. Se pueden generar así errores en la reproducción, errores que serían diferentes a los errores de la percepción o errores trascendentes. La conciencia de modo originario de una sucesión temporal no es dudable, pero no significa que el sentido de la aprehensión sea igual al acontecimiento objetivo. La aprehensión individual puede ser falsa (errónea) al no corresponder a la realidad del acontecimiento objetivo, pero aun así queda en la retención. Husserl dice que se puede repetir adecuadamente la sucesión actual retenida porque hay intensidad, a su vez, la evocación se cumple en una intensidad previa de la retención y, a la inversa, *la reproducción torna intuitiva la sucesión consciente en mera retención.*¹²

Cuando se evoca algo pasado, aunque se traiga a un presente, sigue siendo pasado. En la rememoración se da una conciencia de pasado que no lo presenta de forma originaria, sino como reproducción. Husserl se pregunta ¿cómo se da la referencia o relación entre la vivencia originaria y el recuerdo de la vivencia en un ahora? Para intentar responder, Husserl establece una distinción entre fantasía y rememoración. La fantasía, como algo agregado, no tiene una referencia con la vivencia originaria pasada; por tanto, no tiene referencia con la reproducción de esa vivencia, mientras que, al contrario, la rememoración sí tiene una referencia con la vivencia originaria y, en este sentido, en el ahora desde el cual se rememora, se puede localizar a qué momento de la sucesión pertenecen tanto la vivencia originaria, como la evocación misma.

La representación de una vivencia como evocación se da como una conciencia que recuerda libremente, trayendo al presente algo ya pasado, retornando sobre una sucesión de vivencias, identificando, simplificando o extendiendo, haciendo énfasis o no, evocando rápida o lentamente, pero esto constituye un presente-pasado evocado, un no- ahora, que ya no se da originariamente y aun así se instala en el ahora actual del flujo o curso originario sin confundirse, puesto que la vivencia originaria (punto-fuente) en este caso se hunde cada vez

¹²Cfr. *Ibidem*, §13.

más, entendiendo por punto-fuente el presente que inaugura el producirse de la impresión originaria, que al transformarse en retención, va mudando de retención en retención. Esta modificación retencional es un desvanecerse de la intensidad de la vivencia; por tanto, la rememoración es un *como si* de la vivencia, un volver a producir, un re-crear desde la espontaneidad de la contemplación, actitud desde la cual se contempla el propio flujo de la conciencia¹³.

Igualmente, la diferencia que establece Husserl entre tiempo sentido y tiempo percibido es esencial para comprender la forma del aparecer del tiempo en la conciencia como un tiempo que se aprehende a sí mismo: un tiempo plegándose y desplegándose para aprehenderse. La percepción es contenido de aprehensión que nombra, que cuantifica y limita; por su parte, la sensación como vivencia de tiempo es infinitud, variedades infinitas de cualidad de tiempo, entretejimiento de tiempo que se abre en todas direcciones como un envío de los tiempos a todos los tiempos.

Husserl afirma que en la evocación, el suceso entero aparece a través de un velo¹⁴. Quizá, podría pensarse esto como una especie de bruma que oculta y que se va quitando a medida que se evoca la vivencia; sin embargo, quedando siempre algo oculto por el hundimiento mismo de la retención. En el darse originario de un objeto temporal, éste aparece con intensidad (vivamente, claramente) y luego la intensidad se va desvaneciendo (*claridad decreciente al vacío*), la intensidad se va modificando en el flujo retencional. En la reproducción (evocación), estas modificaciones de intensidad también se presentan, pero salen al encuentro, dice Husserl, *otras oscuridades distintas*. Por un lado, están los modos de vivacidad y falta de ella en el flujo; y por otro, la claridad y falta de claridad en la evocación, el olvido. Por tanto, los modos de vivacidad pertenecen a la vivencia actual de evocación, y no a aquello que se evoca.

¹³Tal vez, podría pensarse esto como *ser y estar* en el tiempo a la vez, en esta medida, una imposibilidad de abarcar el pasado y el futuro a plenitud, una condición donde el sujeto no *está* simplemente en el tiempo, pues estaría atrapado en el tiempo como en un momento absoluto, sino un estar que implica no estar, un suspenderse hacia el límite del estar y la conciencia del estar para tener conciencia de que *es* estar en el tiempo que fluye, un tiempo por fuera del sujeto pero en conexión con él. Sin embargo, esta cuestión sobre *ser y estar* en el tiempo requiere una lectura más solícita tanto de la obra de Husserl, como de otros pensadores que hayan problematizado la cuestión, en este sentido, demanda su propio espacio para problematizarse.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, §27.

La referencia entre evocación y vivencia originaria se da desde la intencionalidad. Husserl distingue entre la intencionalidad que le es propia a la vivencia originaria y la intencionalidad de la evocación. Así como la conciencia es continuo fluir, la evocación también lo es, es decir, las vivencias originarias se constituyen con una intencionalidad en el flujo de la conciencia y la evocación se constituye como vivencia, como un nuevo acto intencional en referencia a la vivencia originaria. La rememoración no es solo el acto de representar en un ahora aquello que constituye a la vivencia originaria, sino que, además, en la rememoración se expone el cumplimiento o no de intenciones de expectativa. Así las intenciones de pasado e intenciones de futuro se relacionan con la rememoración, pues la retención y la expectación alcanzan su cumplimiento en el ahora cuando se atiende a las retenciones y protenciones.

En consecuencia, la conciencia no mide el tiempo en cuanto tal, sino las afecciones que producen las cosas al pasar por ella, la *cola de cometa*; a la vez, la conciencia misma está en movimiento, en tránsito, porque ésta coexiste desde la corporalidad del sujeto que lo instala o lo sujeta al fluir mismo. La condición de estar suspendido sobre el tiempo permite tener memoria y expectación. Dicha condición es la posibilidad de narrar el pasado, conocer el presente e intuir el futuro. La secuencia pasado, presente, futuro, como tres tiempos separados, se entrelaza en la conciencia que funciona, no como contenedor o punto, sino como un *dónde* que se expande permitiendo la simultaneidad e integración temporal, permitiendo crear sentido.

4. Consideraciones Finales

La variación que se presenta en el paso de la pregunta que interroga por *¿qué es el tiempo?* a *¿cómo es el tiempo?* ha permitido acercarse a la inquietud por la esencia del tiempo expuesta por Edmund Husserl, específicamente en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Para comprender la implicación que tiene el paso del *qué* al *cómo* del tiempo, se ha indicado lo que significa la desconexión del mundo y del tiempo objetivo, al igual que se ha expuesto esta variación recurriendo a los tres modos de tiempo que introduce San Agustín, *presente del pasado*, *presente del presente* y *presente del futuro*, lo que se ha de considerar no como una relación exhaustiva, sino como un simple ir a la referencia para, así, tener un punto de partida respecto a la comprensión temporal de Husserl en torno a la *retención*, la *percepción* y la *protención*,

como las formas de presentarse de estos tres modos de tiempo en el flujo temporal de la *conciencia trascendental*.

Ahora bien, se ha de considerar, que si el fluir de las vivencias intencionales se presenta como una secuencia continua, donde cada ahora, al ser despojado o desconectado de su contenido concreto por medio de la *epojé*, se va constituyendo entonces una continuidad de lo discontinuo o múltiple desde el sentido del *cómo* de la donación; pero, a la vez, parece ser que ninguna vivencia tiene más fuerza o intensidad que otra, es decir, no hay una fase de la vivencia intencional que haga la diferencia en el continuo fluir, no hay una posibilidad de ruptura, corte o trastrocamiento de la secuencia de vivencias que fluyen bajo la dinámica de *retención*, *percepción* y *protención*, en vista de que los contenidos han sido previamente puestos entre paréntesis.

Lo anterior, al menos en el texto que consideramos, nos lleva a pensar que resulta complicado comprender algo como el acontecimiento. Pues, si la intensidad de la vivencia va quedando retenida hasta hundirse, considerando que por intensidad se comprende a aquel contenido o cualidad de la vivencia intencional, entonces queda la sensación de que con la desconexión del mundo a la base, todo lo que va pasando se va hundiendo de la misma manera, cuestión que nos lleva a preguntar por ¿Cómo pensar una diferencia que haga la diferencia? ¿Cómo pensar la novedad dentro del sedimento que va quedando entre vivencia y vivencia? ¿Qué pasa con la intensidad de los envíos de tiempos (rayos intencionales)? ¿Podría la intensidad determinar cómo se entrelazan o comunican los tiempos? ¿Cómo podría darse un volver al contenido del mundo, si a la base está la reducción fenomenológica? ¿Cómo abordar los saltos que se producen en la libertad de la rememoración?

Ahondar en estas cuestiones en cierta medida se sale de lo que se ha intentado explicitar en el presente ensayo, pues nos ha interesado ocuparnos de la forma como la pregunta por un *qué*, cambia hacia la consideración un *cómo*, respecto a los tres modos del tiempo (pasado, presente y futuro) y su presentarse a la conciencia como *retención*, *percepción* y *protención*, exclusivamente en las *Lecciones*. No obstante, las inquietudes con las que pretendemos cerrar nuestra reflexión, nos llevarían a considerar los argumentos del Husserl tardío, donde de cierta forma ya concibe la historia y los contenidos concretos del mundo como parte de su

reflexión, por tanto, lo que se ha expuesto queda como posibilidad de expandir el panorama, para, de esta manera, pensar y seguir indagando en torno al tiempo, a su *qué* y a su *cómo*.

Bibliografía

Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. (pról. de José Gaos y Miguel García-Baró). México: Fondo de Cultura económica.

Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. (tr. Antonio Ziri6n). México: Universidad Aut6noma de M6xico.

Husserl, E. (1992). *Invitaci6n a la fenomenologfa*. (tr. Reyes Mate). Barcelona: Paid6s I.C.E./U.A.B.

Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenologfa de la conciencia interna del tiempo*. (tr. Agust6n Serrano de Haro). Madrid: Editorial Trotta.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosoffa fenomenol6gica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenologfa pura*. M6xico: UNAM-Instituto de Investigaciones Filos6ficas, Fondo de Cultura Econ6mica.

San Agust6n. (1979). *Las Confesiones*. Madrid: BAC.

Ziri6n Quijano, A. (1990). *Breve Diccionario Analtico de conceptos Husserlianos*. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.