

TIEMPO Y MANIFESTACIÓN.

MICHEL HENRY Y LA TEORÍA HUSSERLIANA DEL TIEMPO

TIME AND MANIFESTATION.

MICHEL HENRY AND THE HUSSERLIAN THEORY OF TIME

Andrés Miguel Osswald

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires/
Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina
amosswald@gmail.com

Resumen: Michel Henry distingue entre la manifestación de los objetos, de carácter intencional, y la auto-manifestación de la vida, de naturaleza no-intencional. Respecto a esta última, el autor señala que es posible encontrar en la teoría husserliana del tiempo y, puntualmente, en la noción de *hyle*, antecedentes de su propia posición. Sin embargo, el carácter intencional que Husserl habría atribuido al tiempo no sólo le impidieron comprender cabalmente el problema de la auto-manifestación sino que condujeron al fracaso a su teoría temporal. Con todo, la interpretación de Dan Zahavi sobre la fenomenología del tiempo muestra que existen en Husserl elementos para pensar un tipo no-intencional de auto-manifestación.

Abstract: Michel Henry differentiates between the manifestation of the intentional object and the non-intentional self-manifestation of life. He claims that the latter one has a precedent in the husserlian theory of time; particularly, in its concept of *hyle*. Nevertheless the intentional character that time-consciousness would have for Husserl involves not only the impossibility to justly understand the problem of self-manifestation but also entails an outright failure of its temporal theory. However the Dan Zahavi's interpretation of the phenomenology of time shows that there are traces on Husserl's work that may indicate a form of non-intentional self-manifestation.

Palabras clave: Husserl, Henry, tiempo, auto-manifestación.

Key Words: Husserl, Henry, time, self-manifestation.

El tópico de la autodonación ha sido introducido en la agenda de la investigación fenomenológica por la obra de Michel Henry, quien no sólo ha definido con precisión un, hasta entonces, apenas explorado campo de trabajo sino que ha buscado volverlo asunto central de la disciplina. Dentro del ámbito de la interpretación del pensamiento de Husserl, la incidencia del trabajo de Henry puede advertirse, sobre todo, en el renovado debate sobre la teoría del tiempo suscitado a partir de la obra del fenomenólogo danés Dan Zahavi. En

este contexto, me propongo: (1) exponer las líneas generales de la fenomenología henryana ("El tema central de la fenomenología") a fin de presentar sus críticas a la doctrina husserliana sobre el tiempo ("La *hyle* y el tiempo"); (2) desarrollar mi posición frente a los argumentos que Henry dirige a Husserl ("Dos respuestas") y (3) reseñar el debate entre Rudolf Bernet y Dan Zahavi respecto al problema de la automanifestación de la conciencia del tiempo, donde se recupera críticamente el aporte de la fenomenología henryana ("Post-factualidad y donación no-intencional"). Mi hipótesis general puede formularse así: si bien las críticas que Henry dirige a la teoría del tiempo husserliana son sumamente discutibles, su pensamiento ha contribuido a esclarecer aspectos oscuros, y poco trabajados por Husserl, de su fenomenología del tiempo.

1. ARCHI-DONACIÓN Y TEMPORALIDAD EN MICHEL HENRY

a. *El tema central de la fenomenología*

Según Henry, la fenomenología no tiene por tema el fenómeno, es decir, "lo que se muestra", sino el "mostrarse" o el "aparecer" en sí mismo. En este sentido, su tarea se distingue esencialmente de aquella que es propia de las ciencias, consagradas al estudio de los fenómenos en su particularidad. La fenomenología, por su parte:

[...] se da como tarea el estudio de aquello que esas diversas ciencias jamás toman explícitamente en consideración: no el contenido particular de los fenómenos, sino su esencia, lo que hace de cada uno de ellos un fenómeno: el aparecer en el que se nos muestran, este aparecer en cuanto tal.¹

De igual manera que el aparecer es condición de posibilidad de todo lo que aparece, la fenomenología queda propuesta como disciplina fundamental. En este sentido, Henry atribuye a Heidegger el privilegio de haber puesto la tarea fenomenológica en relación con la verdad. En efecto, Heidegger reconduce la noción tradicional de verdad, vinculada a la correspondencia entre un hecho y un enunciado, a su origen griego: la *aletheia*, el desvelamiento, se caracteriza,

¹ Henry, M. (2001), *Encarnación*, Salamanca, Sígueme, 36.

según Henry, por ser “[...] un poder desvelante sin el que no se produciría ningún desvelamiento, sin el que, por consiguiente, no sería posible nada de lo que es verdadero en un sentido segundo, de lo que es desvelado”².

La fenomenología, sin embargo, no ha podido capitalizar apropiadamente la distinción entre el fenómeno y la manifestación, pues insiste en tomar a la manifestación como un fenómeno: “La verdad originaria queda designada explícitamente con el nombre de fenómeno, ‘el fenómeno más originario de la verdad’. Tal proposición implica que la verdad originaria es ella misma ‘fenómeno’”³. Esto es, así como Heidegger desenmascaraba la confusión entre el ser (el desvelamiento) y el ente (lo desvelado) en la historia de la metafísica, Henry advierte que las filosofías de Husserl y Heidegger han fallado en su pretensión de captar la manifestación por encontrarse presas del prejuicio que atribuye todo aparecer al aparecer del mundo. Se produce, con ello, una identificación entre la manifestación, en sí misma indeterminada, y un tipo particular de aparecer: el fenómeno en tanto aparecer mundano. De aquí que:

Dado que los fenómenos sometidos al análisis no son otros que los del mundo, el aparecer resultante a partir de ellos no será otro que aquél en que semejantes fenómenos se muestran: el aparecer del mundo y ningún otro. El concepto formal y todavía indeterminado del aparecer cede subrepticamente su lugar a un concepto totalmente diferente, esta vez perfectamente determinado.⁴

El deslizamiento del tópico de la manifestación pura hacia el problema de la manifestación de un tipo particular de fenómenos atenta contra la pretensión fenomenológica de emprender una tarea absolutamente libre de supuestos pues lo que queda elidido como tema es el aparecer que fundamenta todo aparecer particular. El fracaso de la tarea está cifrado ya, para el autor, en el “principio de todos los principios” formulado en el célebre § 24 de *Ideas* I. Allí, Husserl establece que: “Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites

² *Ibidem*, 37.

³ *Ibidem*, 38.

⁴ *Ibidem*, 46.

en que se da”⁵. El término intuición remite aquí al acto en que algo se da originalmente; éstos pueden ser de dos clases: la percepción, que nos da un objeto espacio-temporal, y la reflexión, que nos pone en relación con los actos en la medida en que son objetivados. Es decir, la intuición, como todo acto intencional, tiene como correlato un objeto. Ahora bien, dado que la intuición establece el criterio para distinguir entre “teorías absurdas”⁶ y un conocimiento carente de supuestos, la fenomenología husserliana parece estar obligada a poner un objeto como fundamento del conocimiento. En rigor, el privilegio dado a la intuición expresa el principio más general que estipula que es la intencionalidad la que prescribe el criterio para la manifestación. En consecuencia, todo lo que aparece, será un objeto, y la aparición misma no podrá pensarse sino como intencional. En este sentido, afirma Henry:

La intencionalidad es ese hacer ver que revela un objeto. La revelación es aquí la revelación del objeto, el aparecer es el aparecer del objeto. Y ello en un doble sentido: en el sentido de que lo que aparece es el objeto y, a su vez, en el sentido de que lo que aparece en calidad de objeto, el modo de aparecer implicado en este apareamiento que es el objeto, es el modo de aparecer propio del objeto y que lo hace posible: esta puesta a distancia en la que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros.⁷

Ahora bien, la intencionalidad que hace ver a la cosa, “¿cómo se revela ella misma –a sí misma?”⁸. Esto es, la intencionalidad es condición de posibilidad de la revelación del mundo; la revelación de la intencionalidad es, entonces, condición última de posibilidad. Pero, si la fenomenología sólo puede concebir un único tipo de manifestación –la intencional-, entonces, la revelación intencional de la intencionalidad, la conduciría inexorablemente a un regreso al infinito. Se vuelve necesario, por ello, distinguir entre dos tipos de manifestación: el aparecer puro de la intencionalidad, y el aparecer de los objetos que se dejan ver intencionalmente.

⁵ Husserl, E. (2009), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hua III, Hamburg, Meiner, 51 [la itálica es de Husserl].

⁶ *Ibidem*, 51.

⁷ Henry, M., *Encarnación*, 49 [la itálica es de Henry].

⁸ *Ibidem*, p. 66.

La distinción entre “dos modos irreductibles de manifestación”⁹ delimita dos ámbitos de indagación: el del *ego*¹⁰, “esfera de la inmanencia absoluta”¹¹ y el del mundo, de carácter trascendente. La primera, por ser la más originaria, debe constituir el tema central de la fenomenología; la segunda, ha sido, sin embargo, el objeto de la fenomenología hasta aquí. En contraposición a la manifestación trascendente del mundo, el *ego* se da a sí mismo de manera trascendental:

Puesto que el *ego* se da a sí mismo en una experiencia interna trascendental, o mejor dicho, puesto que él es el hecho mismo de darse de ese modo –ya que su estructura es la estructura de esa experiencia, su sustancia y su fenomenalidad propia, eso que en otro lugar hemos denominado el acontecimiento ontológico fundamental de la autoafección–, entonces tiene lugar en él la condición primera de la experiencia del mundo y la efectividad de nuestro acceso a las cosas.¹²

La identificación entre la manifestación pura y la del *ego* responde a la intención de Henry de evitar la “aterradora neutralidad”¹³ del “*es gibt*” heideggeriano, incapaz de distinguir entre “personas y cosas”¹⁴. Lo que se manifiesta es la vida: “La esencia de la vida reside en la auto-afección”¹⁵. Es decir, no se trata de una manifestación que opera, como la luz del sol, iluminando desde fuera a todos los entes por igual sino de un brillo que emerge en la inmanencia de la vida. Cada vida se automanifiesta en una singularidad única en virtud de la cual no puede ser intercambiada por otra:

Si el ser del *ego* no perteneciese a la esfera de inmanencia absoluta, nada me impediría entonces designar como mío, en lugar de ajeno, este *ego* que pertenece ahora a la esfera del ser trascendente; y, a la inversa, no vemos qué impediría a otro *ego* deslizarse en la esfera de inmanencia absoluta de la que cierto *ego*, el mío, acaba de ser expulsado, de suerte que podría aplicársele tanto al *ego* trascendente como al *ego* inmanente ese término que Maine de Biran reservaba evidentemente

⁹ Henry, M. (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Sígueme, 67.

¹⁰ Además “*ego*”, la instancia de automanifestación recibe otros nombres: “carne”, “vida”, “cuerpo originario”.

¹¹ *Ibidem*, 69.

¹² *Ibidem*, 73.

¹³ Henry, M., *Encarnación*, 57.

¹⁴ *Ibidem*, p. 57.

¹⁵ Henry, M. (2010), *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo, 27.

para el segundo caso: "Yo podría dudar...si, cuando siento o soy consciente de mi existencia individual, no será otro ser el que existe en mi lugar".¹⁶

Y agrega, haciendo propias las palabras de Maine de Biran sobre el aparecer del ego: "[...] no es en absoluto un fenómeno ni un objeto que se represente...es un hecho interior sui géneris, muy evidente sin duda para cualquier ser reflexivo [...]"¹⁷. Por un lado, la donación trascendental del ego resguarda la perspectiva de la primera persona, al impedir que otro yo venga a ocupar el lugar de mi yo; por otro, garantiza la indubitabilidad del cogito al separar la manifestación del yo de la interpretación que intenta fundarla en la evidencia. En efecto, a la par de la doble manifestación, Henry propone la distinción entre dos tipos de saberes: el "saber de la vida" y el "saber de la conciencia o saber de la ciencia". El saber del primero tipo remite a la vida y a su "sentirse-a-sí-misma y su experimentarse-a-sí-misma-en-cada-punto-de-su-ser"¹⁸. Dado que se trata de una experiencia por completo inmanente, según el autor, no es posible dudar sobre su contenido. El saber de la ciencia, por el contrario, me pone frente a un contenido exterior a la simple experiencia de la vida. Se trata del conocimiento que emerge del vínculo intencional y objetivante.

b. La hyle y el tiempo.

Henry reconoce que en la teoría del tiempo Husserl estuvo cerca de comprender el sentido profundo de la automanifestación de la conciencia pero, nuevamente, la preeminencia otorgada a la intencionalidad operó como prejuicio fatal. En este sentido, la inclusión dentro de la subjetividad de ámbitos de pasividad no esclarece el problema de la auto-donación de la vida: "Husserl ha desconocido la esencia más originaria de la pasividad. No existe relación alguna entre una pasividad que adquiere su condición última en la intencionalidad y otra cuya posibilidad fenomenológica interna la excluye ineludiblemente"¹⁹. Esta última, "una pasividad más originaria, invisible, inextática"²⁰ caracteriza la auto-revelación de la conciencia absoluta y se distingue de la pasividad -intencional- en virtud de la cual la conciencia

¹⁶ Henry, M., *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, 69-70.

¹⁷ *Ibíd.*, 73.

¹⁸ Henry, M. (1996), *La barbarie*, Madrid, Caparrós, 29.

¹⁹ Henry, M., *Encarnación*, 82.

²⁰ *Ibíd.*, 82.

absoluta "otorga" tiempo a sus correlatos. De aquí que sea necesario distinguir entre una pasividad no-intencional, que no se revela a sí misma como un objeto y que, por ello, es invisible, de la pasividad intencional. Husserl habría reunido estos dos ámbitos en el concepto de síntesis pasiva, que "lleva hasta su culmen esta confusión"²¹. En este contexto y motivado por la búsqueda de un ámbito no-intencional en la fenomenología husserliana, Henry da con la *hyle*. Se trata, en efecto, del único componente no-intencional de la conciencia que Husserl menciona en su obra publicada. La *hyle* se propone, así, como candidato para desempeñar la tarea de la automanifestación, en un marco conceptual caracterizado por la oposición entre, por un lado, los fenómenos, el mundo y la intencionalidad y, por otro, la automanifestación, la vida y lo no-intencional.

La sensación no debe considerarse, en primer lugar, como "aspecto" de un objeto trascendente, pues ello implica la operación de un acto aprehensor que la interprete como escorzo de un objeto. En sí misma, es un fenómeno inmanente y, por ello, es preciso distinguir entre el color como aspecto de un objeto y la *hyle* como sensación del color. Esto es, considerada por fuera de su relación con el acto, las sensaciones, son "por principio no intencionales"²². Ahora bien, por un lado, "hay" sensación y, por otro, la sensación es no-intencional, podemos preguntarnos, con Henry, qué tipo de manifestación corresponde a una donación no-intencional: "La impresionalidad de la impresión, su afectividad ¿cumple ya, en y por sí misma, una función de manifestación, una función fenomenológica?"²³.

Henry vincula la sensación con sentimientos como el "gozo puro" o el "puro dolor"²⁴. Con ello, da el primer paso para identificar la donación hylética con la "archi-donación"²⁵ de la vida, tesis central de *Fenomenología material*. En este sentido, señala el autor: "La primera donación es misteriosa, es la *Empfindung*. Se trata en este caso de una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo de donación mismo: la afectividad es a una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido

²¹ *Ibidem*, 82.

²² Henry, M. (2009), *Fenomenología material*, Madrid, Ediciones Encuentro, 46.

²³ *Ibidem*, 51.

²⁴ *Ibidem*, 46.

²⁵ *Ibidem*, 62.

impresional- lo trascendental en un sentido radical y autónomo²⁶. Si, primero, la donación de la *hyle* es condición última de posibilidad de la experiencia en tanto en su donación manifiesta a la vida y, segundo, afirma Henry que: "La constitución del propio tiempo, del tiempo inmanente fenomenológico es la constitución original, que constituye todos los elementos subjetivos, en los cuales el mundo y el tiempo que le pertenece se encuentran constituidos a su turno"; entonces: "Ella [la constitución del tiempo] es la archi-constitución que realiza la archi-donación. Lo que quiere decir: la archi-donación es una archi-constitución, ella es la archi-constitución del tiempo"²⁷. En síntesis, dado que Husserl afirma que la temporalidad es condición de posibilidad de toda donación mundana y que, para Henry, la *hyle* se manifiesta por la auto-donación de la conciencia del tiempo, entonces, la *hyle* debe caracterizarse como la archi-donación: condición última de posibilidad y fenómeno trascendental absoluto.

La fenomenología del tiempo husserliana, sin embargo, no ha seguido por este camino. Henry esgrime dos razones para ello: (I) la subordinación de la donación hylética a la donación intencional, y (II) el carácter inextenso del presente que vuelve imposible que algo se dé en la fase impresional. Respecto a lo primero (I), el autor no se aparta de los carriles habituales de su crítica: la materia no es dueña, para Husserl, de un modo propio de donación sino que su manifestación responde a un entramado intencional. Dado que la sensación no puede liberarse del imperio del acto, Henry afirma que: "[...] la 'materia' resulta sobredeterminada por la función que cumple en la totalidad de la vivencia noética en la que se inserta, función que hace de ella justamente una materia para las operaciones intencionales que se apoderen de ella y constituye, a partir de ella y del contenido que le suministra en cada caso, el ob-jeto"²⁸. La sobredeterminación de la *hyle* expresa, al interior del proyecto husserliano, la sobredeterminación clásica de la materia respecto a la forma, i.e. se piensa a la materia no de manera independiente sino como parte integrante de la unidad con la forma. De aquí emergen dos problemas: en primer lugar, la sobredeterminación no logra resolver la "disimetría radical"²⁹ entre los dos componentes de la subjetividad absoluta y, en consecuencia, Husserl deja "[...]

²⁶ *Ibíd.*, 57.

²⁷ *Ibíd.*, 62 (la *itálica* es de Henry).

²⁸ *Ibíd.*, 46.

²⁹ *Ibíd.*, 47.

sin solución el problema fundamental de la unidad *ad intra* de la conciencia de los componentes *hyléticos*³⁰. En segundo lugar, y más importante, la donación intencional de la materia obtura la posibilidad de encontrar en ella la archidonación.

En relación con la segunda objeción (II), Henry reconduce el problema de la donación de la *hyle* al análisis de la fase de la conciencia absoluta en la que tiene lugar tal donación: la fase impresional que opera en el presente. En ella coexisten, según el autor, dos tipos distintos de manifestación: la auto-impresión de la *hyle* en virtud de la cual la realidad de la vida puede ser dada y la percepción como donación extática.

El tiempo, por su parte, es un fluir continuo. Ello significa que, por un lado, tiene lugar un pasaje permanente del presente al pasado y del pasado próximo al pasado más distante y, por otro, que no es posible encontrar en él un punto fijo. Esto es, si pretendo distinguir las fases de la conciencia temporal, el corte entre ellas sólo puede tener un carácter ideal, pues afirmar que el tiempo es un continuo implica rechazar que se constituye como una sucesión de momentos discretos, caracterizados ellos sí por una extensión determinada y dueños, por tanto, de un límite "real". El carácter continuo del tiempo se opone, así, a la visión que concibe a la duración como una sucesión de "momentos ahora" o "átomo temporales". En este sentido, Husserl señala, en diversos pasajes de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, que el presente es un límite ideal en relación con el pasado y el futuro. Henry extrae de esto la siguiente consideración:

Solo este ahora es la impresión. He aquí lo que arruina la pretensión ontológica de la conciencia del ahora de ser una percepción, "un acto originalmente dador de la realidad", que la da en sí misma y tal cual ella es -y ello, al menos, en el caso de la impresión, la cual constituye no obstante la sustancia y el tejido de toda realidad, ya se entienda por ella la realidad de la subjetividad o de la naturaleza-: que lo que se auto-impresiona en cada impresión y, así, la realidad de la subjetividad absoluta a título de esencia de toda realidad, en calidad de carne de la vida se encuentra reducida en la presentación intencional del ahora a una pura idealidad y ésta, en la divisibilidad al infinito, a un simple punto el mismo ideal [...] Toda la marcha de las

³⁰ *Ibidem*, 48.

Lecciones tiende simultáneamente a disfrazar y conjurar esta quiebra de la conciencia originaria del ahora, el anonadamiento ontológico de éste último.³¹

La duración temporal posee, como toda extensión, la propiedad de ser infinitamente divisible, i.e. que cada segmento de la extensión es susceptible de ser objeto de nuevas y sucesivas divisiones. Como también es un continuo, los límites trazados en él poseen carácter ideal. De estas dos propiedades, Henry concluye que el presente no sólo es ideal sino que, en tanto la extensión temporal que le correspondería es infinitamente divisible, establecer el presente, como límite entre el pasado y el futuro, implica disolver su extensión infinitesimalmente. Es decir, dado que el presente es ideal e inextenso y que todo acto dura, no podría tener lugar en él el acto perceptivo en virtud del cual se da la impresión, ya que la duración en un punto -inextenso- es imposible. Por un lado, si la donación presente de la *hyle* era condición última de posibilidad y ella se demuestra imposible, la fenomenología del tiempo husserliana se ensambla sobre un punto de partida imposible. El anonadamiento del presente la condena a una "mistificación ontológica"³² que sólo puede explicar la donación material como una permanente creación "ex nihilo"³³. Por otro lado, el continuo del tiempo queda irremediabilmente fracturado por la "discontinuidad radical"³⁴ entre el presente y el pasado, entre "[...] pedazos de ser y de nada que se transforman constantemente en una transubstanciación mágica"³⁵. Estas consecuencias, que confieren el carácter a la vez "fascinante y alucinatorio" a la teoría husserliana del tiempo son también la razón de su "incoherencia y absurdidad"³⁶.

En síntesis, puesto que Husserl defiende una interpretación intencional de la donación material, su pensamiento permanece ciego a la archi-donación que manifiesta a la vida originalmente. A su vez, la teoría intencional no sólo fracasa en este sentido sino que, en sí mismo, encierra una imposibilidad radical enraizada en la naturaleza que el propio autor atribuye al tiempo.

³¹ *Ibidem*, 70-71.

³² *Ibidem*, 71.

³³ *Ibidem*, 76.

³⁴ *Ibidem*, 76.

³⁵ *Ibidem*, 76.

³⁶ *Ibidem*, 76. El término "absurdidad" traduce el término francés "absurdité" y es la palabra escogida por los traductores al castellano.

2. DOS RESPUESTAS

Como respuesta a (I), ante todo, es importante subrayar que la posición de Henry, a saber, que la materia es la fuente de la automanifestación, se sostiene a condición de aceptar el desplazamiento desde la noción de sensación a la de sentimiento. Los sentimientos particulares (el sufrimiento, la alegría), a su vez, son modalizaciones del *pathos* en que la vida se da originariamente. En el esquema propuesto por Husserl, por el contrario, la sensación pertenece al lado no-yoico de la conciencia (al curso de vivencias), mientras que los sentimientos, asociados con la sensación, son momentos yoicos. Esto significa que, efectivamente, la *hyle* se da a la conciencia como correlato de la intencionalidad pasiva. Sin embargo, como Husserl muestra en los *Analysen zur passiven Synthesis*, que la materia se dé intencionalmente no implica que la conciencia la cree; ella constituye la sensación como unidad de sentido pero no produce su contenido. Ahora bien, en términos del análisis temporal y, particularmente, de la caracterización de la vivencia como bilateral³⁷, hay que distinguir entre las sensaciones que integran el lado no-yoico y que duran en el tiempo, del lado yoico que está fuera del tiempo. Del lado del yo encontramos los procesos temporalizantes en virtud de los cuales no sólo se temporaliza el lado no-yoico sino se auto-constituye la conciencia temporal. De aquí que, aun cuando la materia se dé intencionalmente, ello no implicaría comprometerse con una teoría objetivante de la auto-donación, ya que la donación originaria de la conciencia debe buscarse en el lado yoico. En otras palabras, no es la materia sino su contrapartida yoica la que debe ser sometida a análisis a fin de probar si Husserl sólo concibió un único modo de manifestación.

Por lo demás, la propuesta henryana de identificación entre materia y archidonación responde a una lectura de la obra de Husserl demasiado centrada en los análisis estáticos, en los cuales la *hyle* aparece como el único elemento no-intencional de la conciencia. Desde un punto de vista genético, el carácter intencional de la *hyle* y su concomitante pasaje al lado noemático, quedan fuera de toda duda. Es decir, la lectura de Henry requiere, por un lado, afirmar la naturaleza no-intencional de la *hyle* y, por otro, que la materia sea considerada

³⁷ El carácter "bilateral" (*zweiseitig*) de la vivencia es puesto de relieve por Husserl en los Manuscritos-C. Ver, por ejemplo: Husserl, E. (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte. Hua Materialien VIII, Dordrecht, Springer, 199.

un componente noético, i.e. no un objeto constituido. Ninguna de las dos cosas ocurren desde un punto de vista genético.

En relación con (II), el razonamiento de Henry sobre la inextensión del presente constituye, formalmente, una versión de la paradoja de Zenón sobre la divisibilidad infinita de una extensión. En este caso, en lugar de atribuir a cada segmento dividido una cierta extensión y concluir que toda extensión finita debería ser infinita, la propiedad de la divisibilidad se aplica sobre la noción de límite en un continuo. Como resultado, si el presente es límite y el límite se define en términos infinitesimales, entonces, el presente no puede poseer extensión. Como ha mostrado Aristóteles³⁸, la manera de disolver la paradoja consiste en distinguir entre la propiedad "matemática" que establece que toda extensión es infinitamente divisible y la cualidad "real" de poseer una extensión. Regresemos a los textos sobre el tiempo husserliano.

En las *Lecciones* Husserl se propone estudiar las condiciones subjetivas que posibilitan el fenómeno del tiempo. Señala, en ese sentido, que dado que los objetos temporales poseen una cierta extensión (duran), la conciencia que los intenciona no puede sino durar también: la melodía y el acto de percepción que la constituye como una unidad deben poseer duración. De lo contrario, no podríamos decir que ha tenido lugar la experiencia de la duración de un objeto idéntico. La duración del acto, luego, debe retrotraerse a la conciencia que no dura ni está en el tiempo. Sin embargo, el argumento de Henry ataca la posibilidad de que un acto -una percepción- tenga lugar en el presente y, por tanto, debemos mantenernos en el nivel "intermedio" del tiempo inmanente y no descender hasta la dimensión absoluta. La duración fenoménica es, entonces, el punto de partida y la duración del acto, la manera como se explica aquella. En este sentido, afirma Husserl: "Nosotros admitimos [...] la duración que aparece como tal. Estos son datos absolutos, dudar de los cuales sería absurdo [...] Que la conciencia de un suceso sonoro, de una melodía que estoy ahora mismo oyendo, muestra una sucesión, de ello tenemos una evidencia que hace absurda toda duda y toda negación"³⁹.

³⁸ Ver, por ejemplo: Höffe, O. (2008), *Kleine Geschichte der Philosophie*, München, Beck, 29.

³⁹ Husserl, E. (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Hua X, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 5 (de aquí en más se recoge la traducción al castellano de Agustín Serrano de Haro: Husserl, E., (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta).

De aquí que, si nos mantenemos dentro del espíritu de las *Lecciones*, lo absurdo sería defender una interpretación que amenace la duración. Si Henry estuviera en lo correcto y Husserl hubiese recurrido a una herramienta conceptual (la idea de límite, por ejemplo) que, llevada a su extremo, destruyera el fenómeno que se pretendía explicar, más valdría dudar de la validez del recurso que del fenómeno mismo, pues, en última instancia no se trata más que de un medio explicativo.

Ahora bien, si aceptamos que no podemos dudar de la duración y, concomitantemente, admitimos que el presente debe tener una cierta extensión temporal, la divisibilidad infinita de la extensión del presente no puede implicar la destrucción de la duración. En igual sentido, sostener que un minuto es una extensión de tiempo infinitamente divisible en unidades cada vez más pequeñas (segundos, centisegundos, milisegundos, microsegundos, etc), no significa que dure más o menos que el equivalente a 60 segundos. Esto es, no debemos confundir las propiedades matemáticas con la duración real. Si tenemos esto en mente, podemos darle un contenido positivo a la divisibilidad infinita de la extensión temporal. En el intrigante apéndice I de las *Lecciones* puede leerse:

Todo intervalo podemos, en efecto, dividirlo in infinitum, y en toda división podemos pensar el punto posterior de la división como producido mediatamente por los anteriores; y así cualquier punto se produce finalmente por un incremento de múltiples incrementos infinitos (cada uno de los cuales es el mismo incremento infinitamente pequeño). Y tal es el caso asimismo de la modificación temporal. O más bien, mientras que hablar de producción en los demás casos, a propósito de los otros continuos, es una imagen, aquí se dice en rigor. El continuo constituyente del tiempo es un flujo de constante producción de modificaciones de modificaciones. A partir del ahora actual, a partir de la correspondiente impresión originaria (...).⁴⁰

Con esto, Husserl se propone mostrar que entre las retenciones que se encadenan en la serie de modificaciones no hay "saltos" sino variaciones infinitesimales: ello quiere decir precisamente que el tiempo es un continuo. Y porque es un continuo la única forma de establecer diferencias a su interior es recurriendo a límites ideales. En igual sentido, decir que el presente es un límite ideal en relación con el pasado y el futuro significa que no es posible trazar con

⁴⁰ *Ibidem*, 100.

precisión la frontera entre las dimensiones temporales. O, a la inversa, que no pueda establecerse un corte preciso entre presente, pasado y futuro no implica ni que las dimensiones del tiempo no existan, dado que su realidad proviene de un *factum de experiencia* ("hay duración"), ni que carezcan de extensión.

Ahora bien, la síntesis que la "intencionalidad longitudinal" realiza de las fases de la conciencia absoluta requiere no sólo que algo nuevo se dé en el momento proto-impresional sino que el contenido dado sea consciente para poder ser retenido. Esto es, la retención no sólo conserva el contenido recién-sido, merced a la operación de la intencionalidad transversal, sino a la conciencia de ese contenido. En definitiva, la conciencia retencional sólo puede operar a condición de que la propia conciencia se dé a sí misma en la fase ahora. Luego, la auto-percatación de la conciencia del tiempo es condición de posibilidad del funcionamiento de la conciencia temporal en conjunto. De aquí que, entre la función de unidad y la función de autopercatación asociadas a la conciencia absoluta, sea esta última la instancia más primitiva. Brough sintetiza así la cuestión:

El curso absoluto es simplemente la percatación no-reflexiva del objeto inmanente, y por tanto, no podría haber conciencia de las fases transcurridas del objeto, en tanto que transcurridas, por fuera de nuestra conciencia (implícita) de que hemos sido conscientes de ello antes [...]. Si no fuéramos, entonces, conscientes del flujo, no podríamos ser conscientes de los objetos transcurridos ni de cualquier objeto temporal.⁴¹

Algunos interpretes⁴², por su parte, consideran que la auto-captación primigenia del curso de conciencia debe recaer en un acto de reflexión; i.e. para que un acto de conciencia pueda volverse consciente debe convertirse en el correlato objetivo de un nuevo acto. Ahora bien, dado que la reflexión es ella también un acto, sólo podría devenir consciente en virtud de un nuevo acto de reflexión de segundo grado. De aquí que, si la auto-captación del curso de conciencia supusiera un acto de reflexión, entonces implicaría inevitablemente un regreso al infinito.

⁴¹ Brough, J. (1972), "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness" en *Man and World*, 5-3, 98.

⁴² Ver, como ejemplo relevante: Tugendhat, E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprach-analytische Interpretationen*, Berlin, Suhrkamp, 1997.

Esta interpretación puede contraponerse con la defendida por el propio Husserl en el importante Apéndice IX⁴³ de las *Lecciones*. Allí afirma: "Si se dice que todo contenido viene a conciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto la pregunta por la conciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es consciente, y el regreso al infinito se hace inevitable."⁴⁴ Sin embargo, una interpretación no-objetivante de la auto-percatación no resuelve completamente el problema del regreso al infinito. En efecto, puede sostenerse que la auto-manifestación de la conciencia ocurre de manera no-objetivante pero afirmar, empero, que la conciencia "adquiere conciencia" sólo para otra conciencia. Esto es, la separación entre una "conciencia agente", para quien algo se manifiesta, y una "conciencia paciente", que se manifiesta y adquiere "conciencia de sí", nos conduce al siguiente dilema. O bien, se acepta que la "conciencia agente", operante presumiblemente en la fase actual del curso, permanece inconsciente y sólo retroactivamente adquiere conciencia, lo que resuelve el problema del regreso al infinito pero carga con el lastre de proponer un origen inconsciente para la conciencia. O bien, se rechaza que la fase actual de la conciencia permanezca inconsciente y se recae en el problema del regreso infinito. En cualquier caso, debe quedar claro que la interpretación objetivante de la autoconciencia constituye un caso del problema más general que consiste en proponer una solución que implique duplicidad en la instancia de automanifestación⁴⁵.

⁴³ La fecha de este texto es incierta pero, en cualquier caso, anterior a 1917.

⁴⁴ Husserl, E. (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 119.

⁴⁵ Seguramente, corresponde a Jean Paul Sartre el haber llamado la atención por primera vez sobre este punto. Ver: Sartre, J.P. (1972), *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 19-20.

3. POST-FACTUALIDAD Y DONACIÓN NO-INTENCIONAL

Husserl asigna a la dirección longitudinal de la conciencia absoluta la función de automanifestación del curso pero, en rigor, no analiza de manera exhaustiva cómo opera este mecanismo. Las soluciones que presentamos a continuación no sólo deberán llenar este hueco de la teoría husserliana sino aportar una respuesta satisfactoria al problema del regreso al infinito que encierra.

Rudolf Bernet propone una interpretación que, en líneas generales, sigue la lectura que Jaques Derrida realizó sobre el tema en *La voix et le phénomène*. Derrida critica allí el compromiso de la fenomenología husserliana con la metafísica de la presencia fundada en la supuesta preeminencia que la teoría del tiempo otorga al momento proto-impresional. Según el filósofo francés sería imposible comprender la relación entre retención e impresión primaria, y con ello el proceso de modificación retencional en su conjunto, si la impresión originaria fuera una fuente simple y completamente autosuficiente. En tal caso no podría comprenderse cómo el presente puede pasar. La impresión primaria, por el contrario, debe poseer siempre una densidad temporal, con lo que la modificación retencional no es un mero agregado al presente impresional, sino una parte integrante de la impresión primaria. De aquí que, lejos de ser una unidad simple e indivisa la auto-captación estaría caracterizada por una complejidad originaria. Esto es, la impresión primaria, en tanto puntual, no podría ser experimentada, dado que desaparecería antes de ser fijada por la conciencia. Por lo tanto, cada experiencia de auto-percatación contiene retenciones y, en consecuencia, es necesario adscribir una función trascendental y constitutiva a la no presencia en la auto-percatación⁴⁶.

La complejidad del presente, i.e. la participación de la ausencia en su constitución esencial, junto con una interpretación que vincula la intencionalidad longitudinal exclusivamente con la retención, conduce primero a Derrida y luego a Bernet, a la conclusión de que el momento impresional es inconsciente. Esto es, si, primero, la automanifestación del curso recae en la dirección longitudinal de la conciencia absoluta y ella es propiedad exclusiva de la retención y, luego, el presente no puede ser pensado como una pura identidad consigo mismo, entonces, la manifestación del curso sólo puede darse retroactivamente

⁴⁶ Cfr. Derrida, J. (1995), *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos.

o, lo que es decir lo mismo, el presente es inconsciente. Bernet señala al respecto: "El flujo, por tanto, aparece exclusivamente como pasado y su modo de aparición cambia continuamente. Llamamos a este modo de aparición "post-factualidad" ["*post-factuality*"] y se distingue de toda donación perceptual primordial e inmediatamente presente en el ahora"⁴⁷.

El término "*post-factuality*" traduce la voz alemana "*Nachträglichkeit*" que, según refiere el autor, es utilizada por Husserl en el apéndice IX a las *Lecciones*⁴⁸ (en rigor, aparece allí en su forma adjetiva: "*nachträglich*"). Lo curioso del caso reside en que, efectivamente, Husserl utiliza el término pero para mostrar su rechazo a la idea de un presente inconsciente: "Es un absurdo hablar de un contenido "inconsciente, que sólo retroactivamente ["*nachträglich*"] se volviera consciente"⁴⁹. En defensa de Bernet, hay que decir que el uso que hace del término no parece remitir directamente a Husserl sino a Freud⁵⁰. En efecto, la retroactividad es una característica del aparato psíquico introducida por Freud para explicar, en un primer momento, los dos tiempos implicados en la significación traumática de un acontecimiento⁵¹. Entre los sucesores de Freud, fue Jaques Lacan quien dio mayor relevancia al concepto (en su versión francesa: "*après-coup*")⁵² y, a través de él, ejerció fuerte influencia en el ámbito cultural francés, en Jaques Derrida⁵³, entre otros. En definitiva, la retroactividad de la conciencia, que en la acepción freudiana remite al modo en que adquiere significado un acontecimiento, se utiliza aquí para describir la operación de la intencionalidad longitudinal en la toma de conciencia originaria del flujo temporal.

⁴⁷ Bernet, R. (1982), "Is the Present Ever Present? Phenomenology and Metaphysics of Presence" en *Research in Phenomenology*, Vol. XII, 108-109.

⁴⁸ *Ibidem*, 122 nota.

⁴⁹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens*, 119.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 122 nota.

⁵¹ En el llamado "caso Emma", presentado en *Proyecto de una psicología para neurólogos (Entwurf einer Psychologie/1895)*⁵³, Freud muestra cómo un acontecimiento que tuvo lugar en la niñez del sujeto y careció en su momento de relevancia (aquí: la risa de los empleados de una pastelería), adquiere un carácter traumático cuando es resignificado retroactivamente como un atentado sexual. Lo que opera como mediación entre la primera y la segunda escena y posibilita el proceso de resignificación es el advenimiento de la pubertad, que pone a disposición del sujeto el repertorio de sentido vinculado a la sexualidad. En obras posteriores, la retroactividad ya no será una propiedad exclusiva de la génesis del trauma sino una característica general de la temporalidad del sistema inconsciente.

⁵² Lacan introduce, por primera vez, el término en el estudio sobre "El hombre de los Lobos", en el seminario impartido en 1953.

⁵³ Ver Derrida, J. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

En términos generales, concebir al presente como inconsciente permite sostener una teoría intencional de la automanifestación que no conlleve un regreso al infinito; i.e. si el presente es consciente sólo en tanto se vuelve pasado es posible concebir un acto presente que lo intencione. Tal sería la función de la intencionalidad longitudinal de la retención que, aunque dirigida a un contenido que ya no es presente, opera en la fase actual de la conciencia absoluta.

Las dificultades de esta lectura, con todo, son mayúsculas. Más allá de los problemas para darle una apoyatura textual sólida, Husserl rechaza explícitamente un supuesto central de esta interpretación: el carácter inconsciente del presente. Como vimos, califica de absurda la posibilidad general de dar con contenidos inconscientes⁵⁴. Aún así, si nos comprometemos con la idea de que el presente es inconsciente, nos enfrentaremos con el siguiente problema: afirmar que un acto A se vuelve consciente si y sólo si es correlato de un nuevo acto B, significa que en un primer momento todo acto es inconsciente y solo reotroactivamente deviene consciente. Ahora bien, la condición para el volverse consciente del acto A reside en la posibilidad de ser retenido, pero Husserl considera que "la retención de un contenido inconsciente es imposible"⁵⁵, luego el acto A no podría volverse consciente. A su vez, el acto B que en el presente se dirige a una fase ya transcurrida del curso (el acto A), no sólo carecería de conciencia de sí sino que carecería de todo correlato. De manera que ni el acto A podría volverse consciente ni el acto B tendría correlato alguno. Por idénticas razones, un tercer acto C tampoco podría volver consciente a B y así sucesivamente. De aquí que esta interpretación, si bien evitaría el regreso al infinito, volvería imposible la automanifestación de la conciencia si se acepta, con Husserl, que es imposible retener un contenido completamente inconsciente.

Por el contrario, Husserl considera en el mismo apéndice IX lo siguiente: "La fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto -y lo es en la forma peculiar del 'ahora'. Y es esta protoconciencia la que transita la modifica-

⁵⁴ En análisis posteriores, Husserl contempla la posibilidad de que haya contenidos inconscientes implícitos en la experiencia y por tanto en todo contenido retenido. (ver Ms. C 10 texto N° 49, b). Sin embargo, el punto aquí se sostiene: lo que es imposible es la retención de un contenido completamente inconsciente y no de un contenido inconsciente implicado en un contenido consciente. Es decir, para que haya retención el contenido debe ser al menos parcialmente consciente.

⁵⁵ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens*, 119.

ción retencional⁵⁶. Este texto, a su vez, es corolario de un principio más general que se enuncia así: “[...] conciencia es necesariamente conciencia en cada una de sus fases⁵⁷. En cierto sentido, todo el problema reside en comprender qué significa aquí “conciencia”, término que Husserl sugestivamente escribe en itálica. ¿Acaso la conciencia en que el ahora se manifiesta es de un tipo peculiar, distinta de la conciencia que hace posible la manifestación de los objetos? Y si fuera el caso: ¿en qué sentido preciso la conciencia que hace posible la automanifestación se diferencia del resto de los modos de conciencia?

Dan Zahavi, como antes Henry, responde afirmativamente a la primera pregunta y propone que mientras la conciencia de objeto es intencional, la conciencia que opera en la automanifestación no lo es. Esto es lo propio de los actos es la estructura *ego-cogito-cogitatum*, es decir, que exista siempre una distancia entre el acto y su objeto. Esto vale también para las formas de intencionalidad no-objetivantes, dado que pertenece a la esencia de la intencionalidad la diferencia entre el acto y su correlato, sea o no éste un objeto. Esta distancia esencial es la que genera los problemas en las explicaciones intencionales de la automanifestación en tanto implica abrir en el corazón mismo de la experiencia fenomenológica una brecha insalvable entre la fase actual de la conciencia, que permanecería inconsciente, y el resto de un curso que no podría, de todas maneras, advenir a la conciencia. En definitiva, pareciera que los actos y, en general, todas las operaciones intencionales, deben reposar en una forma no-intencional de conciencia. Por esa razón señala Zahavi que la automanifestación que tiene lugar en el curso temporal primigenio no tiene la forma de la “conciencia de” sino que es una protoconciencia para la cual: “No hay distinción entre sujeto y objeto, ni entre el dativo y el genitivo del aparecer. Por el contrario, es un tipo de auto-manifestación, un resplandor fundamental, sin el cual no tendría sentido hablar del dativo del aparecer. Nada puede estar presente para mí al menos que yo sea autoconsciente⁵⁸.”

En síntesis, si la conciencia es conciencia en cada una de sus fases, entonces, es necesario admitir una doble teoría de la manifestación: la de los objetos y la de la propia conciencia. La automanifestación, por su parte, no supone

⁵⁶ *Ibidem*, 119.

⁵⁷ *Ibidem*, 119.

⁵⁸ Zahavi, D. (1999), *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 72.

ninguna duplicidad sino que es simple y en consecuencia impide la brecha que ocasionaba el regreso al infinito⁵⁹.

CONCLUSIÓN

La fenomenología de Henry propone una doble teoría de la manifestación: aquella que es propia de los objetos, de naturaleza intencional, y la que es propia de la vida, en esencia no-intencional. Dan Zahavi, por su parte, recupera esta distinción y la utiliza para comprender el fenómeno de la auto-aparición del curso, que Husserl atribuye a la conciencia absoluta. Ahora bien, Husserl se limitó a dar sólo algunas indicaciones respecto al modo en que la conciencia del tiempo hace posible la auto-manifestación; a saber: se trataría de una operación no-objetivante de carácter presente. La interpretación no-intencional de la automanifestación propuesta por Zahavi cumple, justamente, con estas dos condiciones permitiendo resolver el problema del regreso al infinito.

Si bien el propio Henry concibió a su teoría de la auto-donación como incompatible con la doctrina husserliana del tiempo, entiendo que, en gran parte, esta idea proviene de una comprensión insuficiente del pensamiento de Husserl. Como he intentado mostrar, una lectura más comprensiva de la temporalidad, no sólo parece acortar la distancia entre ambos pensadores sino que abre nuevos y fructíferos caminos para la interpretación de la fenomenología husserliana. En particular, parece aportar fuertes argumentos respecto de la necesidad de sostener allí también una doble teoría de la manifestación.

⁵⁹ En obras posteriores a las estudiadas aquí, el propio Husserl parece reconocer la necesidad de distinguir entre dos tipos de manifestación, vinculadas a dos formas de concebir la cualidad de "conciencia-de". Ver, ante todo, el Manuscrito-C N°6, texto 24 (fechado en agosto de 1930): Husserl, E. (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Hua Materialien VIII, Dordrecht, Springer, 113.