

**CONTINUIDAD TEMPORAL E INTERRUPCIÓN SENSIBLE. HUSSERL,
PROUST Y EL TIEMPO DISCONTINUO DE LA OBRA DE ARTE¹**

Temporal Continuous and Sensible Interruption. Husserl,
Proust and the Artwork's Discontinuous Time

Federico Ignacio Viola

Universidad Católica de Santa Fe (Santa Fe, Argentina) –
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
fviola@ucsf.edu.ar

RESUMEN

El artículo expone la noción de temporalidad discontinua implícita formalmente en la fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Husserl y las correspondencias equivalentes que se encuentran en una lectura atenta de la obra de Marcel Proust. Para eso se reconstruye la peculiar noción de tiempo implícita en la obra de ambos autores mostrando el sentido diferencial y discontinuo que la misma reviste. A partir de dicha reconstrucción se desarrollan las implicaciones críticas que la misma acarrea respecto de las concepciones tradicionales de memoria, subjetividad y corporalidad. Finalmente se hacen algunas consideraciones respecto de las influencias recíprocas entre filosofía y arte.

PALABRAS CLAVE: *Husserl, Proust, temporalidad, memoria, corporalidad.*

ABSTRACT

The article exposes the notion of a discontinuous temporality formally implied in Husserl's phenomenology of internal time consciousness and its corresponding equivalencies found in an attentive reading of the work of Marcel Proust. To this end, the peculiar notion of time implicit in the work of both authors is reconstructed showing the differential and discontinuous sense that this notion has. It is developed the critical implications that this reconstruction carries with it regarding the traditional conceptions of memory, subjectivity and corporeality. Finally, some considerations are made regarding the reciprocal influences between philosophy and art.

Keywords: *Husserl, Proust, temporality, memory, corporeality.*

¹ Este artículo es el resultado de la investigación realizada como investigador asistente del CONICET en el marco del proyecto "Ética y Temporalidad. Nuevas perspectivas éticas desde una concepción alternativa del tiempo surgida de la fenomenología y de la obra de Marcel Proust", llevado a cabo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe (Resolución de aprobación n.º: 10.253).

CONTINUIDAD TEMPORAL E INTERRUPCIÓN SENSIBLE. HUSSERL, PROUST Y EL TIEMPO DISCONTINUO DE LA OBRA DE ARTE

INTRODUCCIÓN

Somos el minucioso presente.

Jorge Luis Borges, "Nueva refutación del tiempo" (1944).

Si toda metafísica lleva implícita una forma determinada de concebir la temporalidad (Schonfeld, 2008), casi, sin dudas, se podría afirmar que la forma que ha predominado en el pensamiento occidental ha sido la de una comprensión del tiempo a partir de su *duración* (Levinas, 2000a). Esto condujo, sobre todo a partir de la Modernidad, a un menosprecio del *presente* en tanto límite ideal abstracto de un flujo temporal continuo que no posee detenciones (Poulet, 1956).

Dicha concepción, empero, que se mantiene de alguna manera como presupuesto incuestionado hasta nuestros días, se deja poner en tela de juicio a partir de determinadas formas de la *vivencia* interna del tiempo y de la sensibilidad, en cuanto sería posible concebir el tiempo, en su nivel más profundo y fundamental, antes bien en la forma de una *discontinuidad* que no se reduce ni explica de manera suficiente por una sola de sus características, la *duración*.

En este estudio se analiza críticamente, en primer lugar, esta forma de la continuidad y su correspondiente noción de presente estático teórico producto de la presentificación. Presente meramente intelectual, límite ideal de una serie, en la cual el instante del ahora carece de toda preponderancia. Para esto se revisan principalmente las concepciones de la intencionalidad y de la sensibilidad en la fenomenología de Husserl, a partir de la cual se hace manifiesta de manera excepcional la noción de tiempo como duración, en acuerdo con el contexto de una época en la que predominaba la influencia de Bergson y su concepción del tiempo como *durée*.

Se expone, por eso, cómo a partir de una noción novedosa de sensibilidad y corporalidad introducida por el mismo análisis

fenomenológico se hace posible un acceso a una noción de un tiempo *discontinuo*.

Se retoman, por ello, los desarrollos levinasianos de la filosofía del tiempo y se analiza con ella la obra de Proust partiendo del fenómeno de la memoria *sensible involuntaria*. Dicha forma de la memoria permite concebir la interioridad humana como constituida a partir de una diferencialidad irreductible de lo corporal-sensible, es decir, de una carnalidad concomitante anacrónicamente a todo acto intencional de la conciencia que permite dar cuenta de la *discontinuidad* de lo temporal en cuanto tal.

Finalmente se expone de forma sucinta y en clave indisciplinar cómo a partir del arte es posible avizorar nuevas formas del sentido que no se reducen a ninguna objetividad conceptual.

1. FENOMENOLOGÍA Y SENSACIÓN

Fenomenología e intencionalidad coinciden, en tanto esta última no constituye una propiedad más de la conciencia, sino que la conciencia existe en el modo de la intencionalidad, y es precisamente por esto que su existencia difiere de la existencia de las cosas (Monseu, 2005). Es por esto que la fenomenología trascendental husserliana, a diferencia de la escuela neokantiana de Marburgo, se interesa de entrada y exclusivamente, por un lado, por la *vida* efectiva del sujeto trascendental y, por el otro, por la *manera* en que los objetos se donan a dicho sujeto y se le presentan a la manera de fenómenos. Lo trascendental adquiere de esta forma un valor “empírico”, en tanto que consiste en una experiencia de la que se estudia tanto su *cumplimiento* efectivo como su *contenido* particular, esto es, el contenido sensible ante todo. Pues para la fenomenología trascendental “la experiencia constitutiva de los objetos intencionales es perceptiva o pre-predicativa antes de ser pensamiento y juicio” (Bernet, 2004, p. 249). Al contrario de la filosofía trascendental kantiana, el objeto intencional no constituye una construcción judicativa que resulta de la síntesis entre el material sensible y la formas *a priori* del entendimiento (Levinas, 2005). La fuente de validez de los

objetos percibidos no se identifica por lo tanto con principios del entendimiento o *Grundsätze*, sino que coincide con la vida misma de la conciencia intencional pura a la que se donan los objetos. De suerte que para Husserl lo trascendental constituye un modo de vida específico de la conciencia con una forma de aparecer y donarse también específico y peculiar, en el que lo sensible juega un rol decisivo (Bernet, 2004).

He aquí el gran aporte de la fenomenología husserliana: la idea de que lo otro de la actividad trascendental de la intencionalidad no representa el término de una *visión* objetivadora, sino que es el efecto de un vínculo o correlato irreductible. El movimiento trascendental que lleva a cabo la intencionalidad logra, de esta forma, conceder validez de verdad a un *afuera* sin considerarlo un objeto, lo que consume la idea de una exterioridad no objetiva (Levinas, 2005), de suerte que el movimiento que ella realiza posee una estructura del todo diversa de aquella que caracteriza a la mera intuición intelectual de la que no es posible escapar a la polarización sujeto-objeto.

La salida de sí que la conciencia realiza representa así el acontecimiento primordial y último, condición de todo otro evento de conciencia. Por lo que no se puede indagar ninguna ulterioridad más allá de ella, pues no hay nada que le sea más profunda.

Lo peculiar precisamente de esta estructura intencional constitutiva de la conciencia, y he allí la diferencia esencial con el intelectualismo, es el rol peculiar y decisivo que juega la sensibilidad. En efecto, los datos “hiléticos”, ubicados en la base de la intencionalidad, constituyen un dato absoluto, de suerte que la subjetividad está ya siempre inmersa en lo sensible antes de pensar o percibir los objetos (Levinas, 2005). Ahora bien, existe una diferencia irreductible entre la mera sensación o “dato empírico”, tal y como lo concibe el empirismo, y el dato hilético tal como lo concibe la fenomenología (Poleshchuk, 2009), pues en el caso de esta última no se trata del material empírico o cualidades sensibles que suministran los sentidos. Los datos hiléticos de la fenomenología no son cualidades de los objetos, sino ante todo

“contenidos que colman una duración” (Levinas, 2005, p. 215). En efecto, la duración en la descripción husserliana de la conciencia está “hecha” de los datos hiléticos de la percepción sensible. Dicho flujo es estructuralmente constitutivo de la temporalidad interna de la conciencia. De manera que el flujo temporal de la conciencia interna no es el producto de una *síntesis de reconocimiento*, sino una cuestión sensorial pura. Se trata de un sentir (*Empfindnis*).

Es por esto que la estructura del acto intencional no se agota en la mera mención del objeto, sino que encierra una potencialidad de sentidos que se van desplegando en el tiempo. Esta exuberancia de sentidos es posible gracias a que la noción de intencionalidad es concebida como un *plus de la intención (Mehrmeinung)* (Colette, 1984). Esta peculiaridad del acto intencional juega un papel decisivo, verbigracia, en los análisis de la sensación, de lo antepredicativo o del tiempo. En efecto, a través de las intenciones (*Meinungen*) se piensa más de lo que dichas intenciones mientan. Esto implica que la presentación del objeto al pensamiento en la intención objetivadora no se reduce a una representación clara y absoluta, vigilia total, de lo mentado, sino que en el acto intencional que mienta el objeto produce un exceso irreductible. Dicho exceso se debe a que el pensamiento en cuanto tal no solo suscita el objeto, sino que es suscitado por él. En efecto, el mundo de los objetos no solo resulta constituido, sino que a su vez es constituyente (Levinas, 2005). De manera que el horizonte no es meramente el paisaje en el que se inscribe el objeto intencionalmente identificado sino ante todo su *situación*.

El objeto no solo es determinado por el acto intencional que lo mienta, sino que a su vez es la *condición* para que dicho acto tenga lugar y, por ende, condiciona la realización de su propia *objetividad*.

Las cualidades sensibles, en efecto, no son meramente el material que se subsume a la forma categorial o esencia ideal de las cosas, sino que constituyen la situación misma en la que el sujeto del conocimiento ya se ubica y a partir del cual se cumple la intención categorial. De esta forma, el *cuerpo* del sujeto cognoscente deja de ser un cuerpo más del mundo de los objetos y el suelo sobre

el que se sostiene no constituye meramente el espacio geométrico sobre el que aparecen las cosas, sino que ambos, cuerpo y suelo, constituyen el *cuerpo vivido* y la *base* que sostiene al pensador. Es decir que constituyen la condición irrebasable a partir de la cual el sujeto lleva a cabo todo proceso perceptivo-cognoscitivo (Levinas, 2005).

En el corazón mismo de la actividad objetivadora intencional se hace, por lo tanto, evidente una dinámica o movimiento no objetivador, síntoma de una exuberancia de sentido irreductible al acto de la donación (*Simgebung*) llevado a cabo por la conciencia. No se trata, pues, de un movimiento llevado a cabo por la mera subjetividad consciente en tanto que dadora de sentido. Pues el proceso por el que las realidades empíricas son conocidas, y de esta forma “asimiladas” por el sujeto, no consiste meramente en transformar dichas realidades en meros *datos* o *contenidos* de conciencia, sino que al mismo tiempo consiste en considerarlos como la condición de ese mismo proceso de asimilación cognoscitiva. El objeto no es mero contenido de conciencia, sino a la vez continente del sujeto que conoce (Levinas, 2005). Esto se hace evidente en los análisis de las cenestesis a través de los cuales se muestra el exuberante dinamismo que encierra la intencionalidad objetivadora (Levinas, 2005).

El privilegio de lo sensible reside precisamente en introducir una ambigüedad irrebasable en el seno de la constitución, por lo cual el *nóema* condiciona y, a la vez, alberga a la *nóesis* que lo constituye (Levinas, 2005).

De esta forma, a través de la excedencia intencional de sentido se hace patente la ligazón del pensamiento con el cuerpo del pensador, en tanto no se trata ya de un pensamiento absoluto o desligado, sino, más bien, de un pensamiento materialmente situado y orientado. Podría señalarse a Kant (1982) como un cierto precursor de esta noción de intencionalidad sensible, quien atribuyendo a la distinción de la mano derecha y de la mano izquierda la posibilidad de orientarse en el espacio geométrico, remite dicha distinción al *Gefühl*, es decir, a la sensibilidad por la que el geómetra aparece

como encarnado y la distinción entre ambas direcciones no refiere a meras coordenadas geométricas (Levinas, 2005).

De esta manera, la corporalidad sensible de la conciencia no solo articula y realiza la intencionalidad por excelencia en cuanto transcendencia dinámica de la conciencia hacia el ser, sino que a su vez previene, por un lado, del señorío despótico que surge de la capacidad cognoscitiva del sujeto a partir de la cual este se apropia de los entes a través de la representación que se hace de ellos en concordancia con supuestas estructuras subjetivas *a priori*. Por otro parte, la noción de intencionalidad evita la reducción de la subjetividad al rango de un objeto más, si bien peculiar, entre los objetos mundanos.

El aporte sin precedentes de la fenomenología consiste precisamente en permitir el acceso a esta forma de significación de lo sensible, lo cual ya no se concibe como el material suplementario de un acto cognoscitivo más complejo que le concedería su sentido propio. Al contrario, lo sensible posee una significación propia en la opacidad misma que la constituye.

Queda en evidencia, de esta forma, que la intencionalidad inherente a la sensibilidad, o para ser más precisos, que la sensibilidad intencional, no es objetivante, sino, más bien, *transitiva* (Calin, 2006). Pues en el cumplirse intencional que ella lleva a cabo no aporta un conocimiento, un dato, un contenido nuevo a la conciencia, pues ella no constituye, como en el sistema kantiano, la fuente el conocimiento que funciona unida al entendimiento.

Esta nueva manera de comprender al cuerpo arriba esbozada supone que en la conciencia no toda intencionalidad se realiza en la forma de una intencionalidad objetivante, y que, por lo tanto, no toda forma de significado o verdad se producen en los términos de una lógica de objetos (Levinas, 2005).

Ahora bien, los datos hiléticos no son puntuales, sino extensos, de forma que constituyen el temporalizarse mismo del flujo de la conciencia. Así se constituye el sustrato preobjetivo temporal que subyace a todo acto intencional objetivante. Este sustrato hilético-temporal constituye una alteridad de la conciencia que la

afecta pero que no se le subsume (Poleshchuk, 2009). Es vivencia, *Erlebnis*, vida pura, no intencional de la conciencia.

El dato hilético posee, de esta forma, una intencionalidad del todo peculiar, en cuanto que apunta más allá de sí mismo, refiriendo al pasado y al futuro, es decir que su intencionalidad coincide con su carácter temporal mismo (Poleshchuk, 2009). En esto reside precisamente su carácter afectivo-vivencial, en cuanto constituye la afección misma de la conciencia, su temporalizarse mismo, previamente a sufrir cualquier modificación por parte de ella.

2. LA FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO: EL CONTINUO TEMPORAL

El *flujo* del tiempo no se reduce a una serie de instantes impresionales. No se trata de un continuo atomizado, discreto, de instantes sucesivos. El tiempo no es la colección de los instantes puntuales.

Los actos intencionales objetivantes están siempre entrelazados. Cada acto está entrelazado con el precedente y el subsecuente. En el acto objetivante del ahora-puntual ya está presente el siguiente acto en una forma anticipativa de lo por-venir, antes precisamente de su realización actual (Bernet, 2004).

Por eso no hay conciencia del ahora puntual en cuanto tal, sino, más bien, de la *duración*. Lo que se capta es el objeto en su extensión, en su durar mismo. El objeto temporal extenso no se reconstruye *a posteriori*, sino que su captación coincide con el transcurrir de su misma duración (Bernet, 1982; Duval, 1981). El acto perceptivo a su vez posee su propia *duración* (Bovo, 2002). El ahora-puntual presente no es temporal, así como el tiempo no constituye el conjunto discreto de los ahora puntuales que se dan a la mirada objetiva que los reúne.

La existencia se experimenta, en efecto, como una unidad, en tanto que la conciencia es el acontecer mismo de esta síntesis de unidad de sentido. No hay “distintas existencias”, puesto que la conciencia no se presenta fragmentada, sino que se vive en la unidad de una sola existencia en el acaecer de su misma tempora-

lización. El flujo temporal, por lo tanto, no se corresponde con la imagen geométrica de la línea, constituida de instantes puntuales, sino que, gracias a la intencionalidad retencional, se corresponde, más bien, con la imagen de una “estela” o cola de cometa. La vivencia temporal tiene su centro en el ahora puntual presente, pero es como el “núcleo de una cola de cometa de retenciones referidas a los puntos de ahora previos” (Husserl, 2002, p. 53). Su efectividad se constituye, más bien, en el modo de un halo, pues los instantes pasados y futuros son indisociables del instante actual.

No se trata, por eso, de un continuo objetivo, sino de la interpenetración de los instantes de la vida misma de la conciencia. El presente se imbrica en el futuro y, a su vez, se retira en el pasado.

La continuidad temporal tiene que ver en Husserl con esta interpenetración estructural del fluir temporal de la conciencia, con el entramado vital que la anima. A través de la impresión presente se accede al tiempo *en cuanto tal*, al instante pasado en la retención y al instante porvenir en tanto anticipado en la protención. La retención es *modificación* del ahora impresional previo, mientras que la protención es una anticipación *vacía* de una impresión futura. El ahora de la proto-impresión constituirá o bien el cumplimiento o bien la frustración de la expectativa protencional. En el ahora se cumple, o no, la expectativa vacía que genera la protención. La protención no anticipa contenido alguno futuro, constituye tan solo una proyección vacía de lo porvenir (Bossert, 1976). Cada instante del ahora es plenificado (*Erfüllung*) en la protención por el instante que adviene. La melodía constituye, por esto, el modelo paradigmático que se usa para ilustrar la duración; de ella precisamente toma Bergson (1977) la noción de *durée*. Cada instante desaparece, se inmolta, en la captación del conjunto. Los instantes de la melodía no cuentan por sí mismos, de otra forma no se podría captar la melodía en cuanto tal (Husserl, 2002).

Esta es la primera dimensión que se sigue del carácter fundamentalmente temporal de la *vida* de la conciencia, tal cual figura en la descripción fenomenológica de Husserl. Es decir, la dimensión en la que se describe la forma en que la conciencia temporal

constituye las determinaciones temporales de los objetos. De lo que se sigue posteriormente la concepción del tiempo objetivo de los objetos empíricos del mundo (Bernet, 2004).

Ahora bien, esta *conciencia de los objetos temporales*, a su vez, es acompañada por la *conciencia absoluta*, más allá de la cual no hay nada, y a través de ella se manifiesta el flujo temporal de los actos intencionales. Al punto que la autoaparición de la conciencia absoluta y la constitución de los objetos temporales inmanentes son dos caras de la misma moneda, dos aspectos inseparables de la intencionalidad retencional, a través de la cual el flujo de la conciencia absoluta, a *posteriori* y de manera permanentemente modificada, se recupera a sí mismo y a sus objetos.

De esta forma, se hace manifiesta una diferencia esencial entre el modo en que se manifiesta “la temporalidad fluyente de los actos intencionales de la conciencia constituyente” y el modo de manifestarse de “los caracteres temporales fijos de los objetos constituidos” (Bernet, 2004, p. 250).

El paso desde los caracteres temporales de los objetos constituidos a la conciencia temporal fluyente absoluta no es ni inmediato ni directo, sino que el acceso a dicho flujo temporal absoluto de la conciencia ocurre en y por medio del análisis de la retención intencional.

En efecto, al no haber conciencia del instante *en el instante*, es posible hablar de un *retardo* de la conciencia respecto de sí. La conciencia “demora” un lapso en *tomar* conciencia. Ahora bien, esta des-sincronización se hace evidente, como se dijo, a través del análisis de la retención intencional de la percepción que tiene lugar en el instante impresional de la protoimpresión originaria. Cabe destacar que se trata del único caso en el que se produce este tipo “peculiar” de conciencia en un tipo de intención que no es objetiva. Y que solo es llamada conciencia por un “abuso” de lenguaje. Así lo admite el mismo Husserl (2002) cuando dice:

A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las

propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres. (p. 95)

Se trata aquí, empero, de una continuidad *estructural*, no de la continuidad de un mero sucederse de instantes separados externos los unos de los otros, como es en el caso del empirismo humeano (Bossert, 1976).

En Hume, en efecto, cada instante temporal es sucesivo, de manera que en la serie lineal conformada por el conjunto de ellos, unos son contiguos de otros, sin que por eso se entrelacen ni superpongan. Un instante sigue al otro en el sucederse constante de las percepciones. Cada instante perceptivo posee, por lo tanto, un contenido diferente respecto tanto del instante previo como del posterior. La idea de tiempo se forma, por eso, como explica Bossert (1976), a partir de la consideración abstracta de la serie o estructura que reúne y ordena el contenido percibido en su constante fluir. La continuidad tiene que ver, por lo tanto, en el empirismo humeano, con el permanente sucederse de los instantes puntuales de la percepción, esto es, con el *continuo* percibir los instantes que se suceden y que, en último término, difieren cada uno del otro por el dato empírico que los define. Desde el punto de vista objetivo, por lo tanto, el continuo conforma una entidad *discreta*, es decir, una entidad constituida a partir de partes independientes y autónomas. El tiempo es, de esta manera, una idea secundaria que se obtiene por abstracción del contenido de las sucesivas percepciones (Hume, 1992).

La continuidad fluyente, constante, estructural de la fenomenología se diferencia, por lo tanto, esencialmente, según lo expuesto, de la continuidad discreta del empirismo humeano. En efecto, tanto en su nivel objetivo como en el nivel absoluto, la temporalidad acontece como un permanente sucederse de eventos que no posee cortes ni lagunas. El tiempo no posee *paradas* ni detenciones que

reanudar. De ahí el vértigo que causa su inexorable transcurrir, que no se detiene y arrastra todo consigo, como bien sabía Proust (*El tiempo recobrado*). Y esto en concordancia con la tradición filosófica occidental que desde sus albores piensa la cuestión. En efecto, ya sea como *distentio animi* en Agustín (1946), como *forma vacía a priori* del entendimiento en Kant (1978) o como *número del movimiento* de los objetos en Aristóteles (1995), se trata, en último término, sea subjetiva sea objetivamente, de una entidad ortoidal unidimensional homogénea, uniforme y continua cuya representación más adecuada sería la línea (Bernet, 1985; Husserl, 2002).

Sin embargo, en la concepción fenomenológica del tiempo se esconde una ambivalencia que aquí se quiere poner de manifiesto, por la cual se puede entender a Husserl como continuador, en cierta forma, de la historia de la metafísica occidental, pero a su vez, como el que contribuye, sin saberlo, a interrumpirla. Toda su filosofía permanece y oscila en esta ambigüedad entre una metafísica de la presencia y su interrupción (Bernet, 1982,1986).

La continuidad temporal es la constante y permanente *presencia* de la conciencia de sí a sí. Todo lo que tiene sentido fue *presente* ante ella, nada se le escapa. Todo le es, de alguna forma, presente en cuanto *presentificable*. Por eso, el sujeto de la fenomenología es *poder* de representación, poder que, en último término, aspira a resolver toda disparidad temporal en el tiempo único del *presente*, de manera de “ajustar” toda *diacronía* sensible a la *sincronía* representacional (Legros, 2002; Hayat, 2009). La *continuidad* en Husserl está relacionada, por lo tanto, con el hecho de que absolutamente nada pasa *de contrabando* a la conciencia. El continuo del tiempo se realiza, entonces, como la reducción de la totalidad de los fenómenos a su objetividad *intencional* o bien al flujo constante de la conciencia absoluta.

Sin embargo, como se mostrará a continuación, la ruptura en cuanto tal con la primacía hegemónica de la representación es llevada a cabo de alguna manera por el mismo Husserl en su descripción fenomenológica de la conciencia del presente (Levinas, 2003; Levinas, 2005).

3. EL ROL DEL *PRESENTE* EN EL CONTINUO TEMPORAL

El rol principal en la descripción fenomenológica lo juega la proto-impresión originaria y la retención intencional de los ahora puntuales de la percepción. Dicha proto-impresión originaria es afección pura sobre la que la conciencia reflexiona *a posteriori*, pues no se trata de un objeto temporal accesible de manera inmediata, sino de un dato hilético que solamente puede ser captado con posterioridad (*in nachinein*) (Bernet, 1985). El análisis de esta cuestión no ha jugado un rol preponderante en los desarrollos posteriores de la fenomenología en cuanto tal, la cual siempre puso el acento sobre la cuestión de la temporalidad constituyente de los objetos intencionales, es decir, del modo de la constitución temporal de los fenómenos.

El rol de la afección proto-impresional y de la conciencia absoluta ha permanecido marginal, debido a que, según palabras del mismo Husserl (2002), se carece de términos para nombrar dichas cuestiones. De ahí la dificultad conceptual para encararlas. Sin embargo, las *herejías* de la fenomenología han explotado esta ambigüedad del análisis husserliano.

La fenomenología husserliana del tiempo constituye ante todo un problema de la *percepción* de los objetos temporales (Bernet, 1986). Se trata ante todo de una fenomenología del proceso constitucional *perceptivo continuo* de los mismos (Bernet, 1983).

El instante proto-impresional presente no juega, sin embargo, un rol relevante en el proceso de la percepción en cuanto que no figura en el tiempo de la conciencia intencional. De aquí que no haya percepción del presente en cuanto tal. La noción de presente constituye tan solo un concepto límite (Husserl, 2002), pues carece de extensión. Es evanescente y no se capta en cuanto tal (Bernet, 1983). Surge de manera *horizontal*, no en la forma puntual de un objeto. El darse de la percepción “está centrado en el presente pero está rodeado por el horizonte retencional de los ahora-pasados y el protencional de los ahora-futuros” (Bernet, 1982, p. 97).

De esta forma, Husserl permanece, por lo menos en parte, todavía aún en la tradición moderna y occidental que menosprecia el instante, en cuanto considera al tiempo como *duración* y subordina el instante a esta, denigrando el ahora puntual a un concepto abstracto. Se comprende el instante a partir del tiempo, y el tiempo a partir de la *duración*. Aquel no poseería un sentido propio, sino que toda su significación le provendría de la función que cumple respecto de la dinámica del impulso de la duración que constituye el flujo de la temporalidad (Levinas, 2000a). En efecto, para Husserl, el instante presente protoimpresional no posee sino un rol subsidiario y funcional, en cuanto es *necesario* para la constitución del flujo de la duración, sobre la cual recae, en último término, el foco del análisis fenomenológico.

Esta reducción del *ahora puntual* a su sentido meramente funcional sigue una venerable y antigua tradición que desemboca en el menosprecio del *presente*, en cuanto este no posee sentido en sí mismo, sino en cuanto función dialéctica del flujo *perceptivo* de los objetos temporales. Todas las posibilidades del individuo residirían en el futuro hacia el que este se proyecta. Mientras que el pasado constituiría el “depósito” de esas posibilidades, el traspaso nuevamente a su potencia, para poder ser eventualmente reactivadas en una posible re-presentación o presentificación.

Pero como muy agudamente señala Bernet (2004), siguiendo en esto a Levinas, paradójicamente es en la misma descripción fenomenológica de la vivencia subjetiva del tiempo en la que se esconde el germen de la superación de la fenomenología misma. Es en ella misma, en su mismo fondo donde se encuentra la posibilidad de su desfondamiento.

4. HACIA EL TIEMPO *DISCONTINUO*: DIACRONÍA FORMAL EN HUSSERL

A partir de la noción husserliana de una *intencionalidad impresional* sensible (Bernet, 1994a) surge la posibilidad de pensar la *desformalización* de la idea del tiempo (Levinas 2001a); desformalización a partir de la cual se hace posible el acceso a una noción de un

tiempo *discontinuo* no-discreto. El *sensualismo* de la fenomenología husserliana, en cuanto esta es susceptible de ser comprendida como “empirismo trascendental” (Bernet, 2004, p. 248), la reviste de una peculiaridad tal que ha permitido desarrollos posteriores muy fecundos, que han ido, paradójicamente, *en contra* y *más allá* de ella misma.

Dicho itinerario, que comienza en la fenomenología misma, pero que la atraviesa y la excede, tiene su origen en la noción de intencionalidad retencional de la conciencia absoluta, en cuanto que la continuidad que por ella se delinea constituye un *proceso diferencial iterativo*, a través del cual se producen, a la vez, tanto *la autoconciencia subjetiva* como *la conciencia temporal objetiva*. Ahora bien, la diferencia entre el tiempo lineal de los objetos y la conciencia de los mismos —conciencia que a su vez no está ni en el tiempo ni contiene el tiempo en sí— no descansa sobre la identidad originaria de ella consigo misma, sino, más bien, sobre una “interminable autodiferenciación del flujo absoluto” (Bernet, 1985, p. 54) que ella misma constituye.

Así se hace manifiesta una diferencia estructural *extraordinaria* de la conciencia respecto de sí misma, diferencia que no es sino de naturaleza temporal, en el sentido de que constituye el lapso que le lleva a la conciencia para *llegar a ser* conciencia de sí. Se trata de una *recurrencia* de sí a sí en el instante del ahora perceptivo de la proto-impresión originaria en la que el acto de percibir (*Empfinden*) —de carácter eminentemente sensible— coincide con lo percibido mismo (*Empfundene*) (Bernet, 1985). El ahora perceptivo, en efecto, no es puntual inmediato, sino que requiere una *demora*, un lapso. La identidad, la coincidencia de la conciencia consigo misma, está siempre *después*, como el resultado, como la derivación de esta recurrencia originaria, de este lapso temporal irreductible que la estructura en su nivel más fundamental.

La conciencia, paradójicamente, proviene de un lapso de *inconsciencia* de carácter eminentemente sensual-afectivo. Es decir, surge a partir de una afección originaria solo constatable por ella misma *ex post*. La constatación, siempre ulterior de dicho desfase,

es el o-currir mismo de la conciencia. La conciencia, *presencia* pura de sí a sí, proviene, por lo tanto, de una *ausencia* no determinada por ella (Bovo, 2002) que deja su marca, sus vestigios, su huella. Esa marca indeleble es la afección que padece la conciencia y que esta descubre como un enigma que la constituye pero que no puede conceptualizar. Pues en tanto huella, su contenido es ante todo un *vacío*, al cual solo puede hacerse referencia indirectamente, puesto que su contenido consiste precisamente en su mismo sustraerse; y por eso no es tematizable, de manera que permanece inasimilable por la subjetividad, es decir, *hors sujet* por antonomasia, huella extra-ordinaria y ex-cepcional, predicado sin sujeto, nombrado por un abuso del lenguaje, “experiencia sin concepto” (Levinas, 2005, p. 253).

El tiempo no surge, por lo tanto, ni de la eternidad inmóvil de lo Uno (Levinas, 2001a), ni de un flujo temporal subyacente al tiempo (Levinas, 2005). El tiempo constituye más bien una *iteración* (Levinas, 2005) o recurrencia originaria diferencial y fundamental.

Dicha diferencia originaria denominada *diacronía* por Levinas (2005) constituye la puerta de escape de la fenomenología misma. Elemento necesario para escapar de ella, pero no suficiente, en cuanto, en el esquema general de la fenomenología, constituye una diacronía de índole más bien “formal” (Duhamel, 2013, p. 88). Es decir que la *interrupción* que ella designa es la condición de posibilidad *necesaria* de la continuidad del flujo de la conciencia que formalmente interrumpe (Viola, 2016).

Pues la discontinuidad en cuanto tal no es discontinuidad *de la* conciencia, pues la conciencia es o bien continuidad o no es nada.

Es menester, por lo tanto, concebir dicha discontinuidad no como conciencia sino como *vivencia*. A partir de lo cual se tendrá que hablar —con Duhamel (2013)— de una diacronía *vivida*, y no meramente formal.

La diferencia entre afección diacrónica *vivida* y diacronía formal reside precisamente en que, si bien las dos interrumpen el flujo de la conciencia, la interrupción que introduce la proto-impresión

es condición de posibilidad de la conciencia misma. Es aquello que *posibilita* su fluir mismo. Inversamente, la afección diacrónica, en cuanto *vivida*, es aquello que *impide* sin más dicho flujo.

5. DIACRONÍA VIVIDA. LA RUPTURA DEL CONTINUO TEMPORAL Y LA INTERRUPCIÓN DE LA CARNE.

En su sentido *horizontal*, el presente de la conciencia interna del tiempo constituye el cumplimiento de la intención protensional que lo precede (Grollo, 2014). De esta manera queda a salvo, para Husserl, la noción de *flujo* constante y permanente del continuo temporal. Asimismo, la *extrañeza* de la afección se anula por la intencionalidad retencional y protensional en la que se asimila (Grollo, 2014). Se trata de la automodificación del sí por sí mismo en la afectividad del *continuum* de su autotemporalizarse. Este instante de la *afección* originaria, contrapunto necesario y formal de la representación intencional de los objetos que aparecen a la conciencia, no es en cuanto tal *vivida* por ella, sino que constituye un dato sensorial *crudo*, condición de posibilidad de los fenómenos (Duhamel, 2013, p. 88).

Por eso es necesario referirse aquí a una *hetero-afección* que no es dato consciente sino *vivencia* oscura de algo que pasa, de algo que *ocurre* (Duhamel, 2013). Se trata ante todo de una *vivencia que se hace sentir*, no en el *discurrir* de la sucesión temporal constitutiva de los fenómenos, sino a la manera de un *ocurrir* excepcional que no desemboca en la percepción de un objeto determinado.

La *diacronía vivida* refiere, de esta forma, a un presente que no es *cumplimiento* o *plenificación* (*Erfüllung*) de ningún tipo de intencionalidad precedente. En efecto, se trata de una heteroafección que concierne a la conciencia de manera *vertical*, sin antecedente ni consecuente. Se trata de un presente que no es mera modificación de la continuidad del flujo temporal, sino del presente sensible de un ahora cuya procedencia no se puede rastrear, huella pura, vestigio de “algo” que siempre ya pasó. Presente paradójico por autonomasia; cumplimiento y plenitud de lo no previsto, de lo

no esperado; expectativa colmada más allá de todo germen, receptividad de lo nuevo absoluto, pasividad “sin actividad correlativa” (Levinas, 2005, p. 224) que Husserl (2002) denomina *engendramiento originario y genesis spontanea*.

Este provenir de la conciencia a sí desde un fondo de inconciencia “no se produce en dos tiempos” (Levinas, 2000a, p. 93) sino que se produce como un *lapsus* del tiempo mismo de la conciencia. El instante *inicial* de la conciencia tiene lugar en la forma del *ocurrir* de una vivencia que retrasa, que demora su fluir permanente y constante. Este retraso constituye un lapso no solo perdido, sino a la vez irrecuperable.

Es decisivo aquí remarcar el hecho de la *interrupción*. En el instante presente hay un corte (de la conciencia) y un retomar, un reanudar. Este *corte* constituye un detenerse en el presente (*maintenant*) y un reanudar y volver a iniciar.

Como refiere Duhamel (2013), esta diacronía vivida no es posibilitante del flujo de la conciencia sino su interrupción *sin más*.

6. LOS TALLARINES, LA GARRAPATA Y LA MAGDALENA: DE HUSSERL A PROUST, PASANDO POR LEVINAS

A través de la protoimpresión hilética se hace evidente ya para el mismo Husserl un *núcleo* de extrañeza en el yo (*Ichfremdekern*), un núcleo de enajenamiento originario que no constituye al yo pero que sí estructura su constitución (Poleshchuk, 2009). En su inicio, la conciencia *está al tanto* de algo que le es extraño, que la condiciona, que la perturba y afecta. Dicha afección le concierne a la conciencia antes de *ser-para* ella. El sujeto se encuentra afectado *antes*, empero, de ser consciente de dicha afección. Afección por la cual *entra en escena*, es decir, se hace consciente, la *carne* misma de la conciencia.

Hay dos ejemplos estrictamente fenomenológicos que es menester citar aquí en cuanto servirán, por un lado, para ilustrar esta irrupción de lo corpóreo y que, al mismo tiempo, servirán de puente para empalmar con la obra literaria de Proust.

Se trata precisamente de un ejemplo de afección sensible tomado de análisis fenomenológicos muy precisos: el impacto sensorial de la percepción olfativa. Como bien señala McKenna (1982), tomando el ejemplo de un plato de espaguetis, la percepción de un determinado aroma se articula en dos momentos: un primer momento en el que el mero experimentar olfativo de un aroma ocurre *sin objeto*, para recién luego convertirse en el *aroma de* algo percibido. Poleshchuk (2009) llama la atención, en este caso, respecto del hecho de que en el análisis fenomenológico el olor es tal antes de aparecer como el olor concreto *del* espagueti. Es decir que en la percepción de un determinado aroma tiene lugar una *vivencia sensible* en la forma de una afección puramente hilética sin objeto intencional que la defina. Dicho estrato hilético sensorial coincide precisamente con la estructura de la temporalidad fluvente primordial a partir del cual surge la conciencia (Poleshchuk, 2009). El estrato en cuestión es sensorial en su sentido más puro, en cuanto constituye la afección *por un lapso* de la conciencia en su carnalidad primigenia a partir de la cual, *a posteriori*, se dará la determinación de lo objetivo, por un lado, y el surgimiento de la subjetividad consciente, por el otro.

Duhamel (2013) también ilustra la misma situación a partir del caso de la garrapata, siguiendo un análisis de Deleuze (1980). La garrapata duerme en los árboles del bosque hasta que algún hedor animal la despierta. Ahora bien, no se trata en este caso del despertar de una conciencia que vela. En su dormir, la garrapata vive en el modo de una ausencia. Y sin embargo *algo* “acecha al animal en el bosque” (Duhamel, 2013, p. 89). El aroma del animal que pasó bajo el árbol hará que la garrapata vuelva a sí desde *la nada* de su letargo. Ese hedor es precisamente la *proto-hyle* a partir de la cual se reactiva la conciencia del insecto en cuanto tal.

Estos ejemplos nos remiten al famoso pasaje de la novela proustiana en el que el Narrador moja el trozo de magdalena en el té y a partir de la mezcla de los aromas accede a un pasado inmemorial latente.

7. LA MEMORIA (INVOLUNTARIA) DE LA CARNE: PROUST Y LA MEMORIA DE LO IRRECUPERABLE

La diacronía vivida a la que llegamos con Levinas atravesando la noción fenomenológica del tiempo concebida por Husserl, refiere a una temporalidad situada “más allá de toda reminiscencia” (Levinas, 2003, p. 78).

Si bien, como hemos mostrado, la noción de diacronía no es formalmente ajena a la arquitectura de la doctrina husserliana del tiempo, a decir verdad, para la fenomenología el tiempo de la conciencia jamás “ha sido verdaderamente perdido” (Bernet, 1994b, p. 251). La novela proustiana no es sino el monumental testimonio de la frustración de la conciencia y de la inteligencia que cae en la cuenta de que va a la busca de un tiempo *irremediablemente* perdido, irrecuperable sin más. El tiempo lineal y continuo en el que “la memoria voluntaria, la memoria de la inteligencia” (*Por la parte de Swann I*, p. 42) encorseta y ordena la infinita variedad y belleza del vital acontecer de la existencia constituye para Proust el decurso continuo, sucesivo, monótono, pero sobre todo ineluctable, de todo hacia su decadencia y decrepitud, con la muerte como su horizonte último (Bernet, 1994b).

Sin embargo, y paradójicamente, en el seno mismo de ese tiempo sucesivo en el que todo va en declive, en el que todo se pierde, irrumpe la *memoria involuntaria*. Dicha memoria, de carácter eminentemente sensorial, interrumpe el flujo destructor de la temporalidad. Proust la contrapone a la memoria voluntaria, que constituye, a su vez, el *congelamiento* de lo recordado, *memoire glacée* (Proust, 1921, p. 197), su fijación, y por eso, su muerte. El recuerdo involuntario, en cambio, interrumpe la marcha sucesiva e indiferente del tiempo (Bernet, 1994b). Dicha memoria involuntaria es constitutivamente *sensible*, y es a través de ella que se introduce lo *pasado* absoluto. Por eso Bernet (1994b) la denomina *memoria estética*, en cuanto es puramente sensible, absolutamente involuntaria y eminentemente fragmentaria, es decir, discontinua, irruptiva e introductora en el flujo continuo del tiempo de la

conciencia de una interrupción irreductible. Tanto Bernet (1994b) como Poulet (1956) insisten en este carácter fragmentario, aislado y múltiple de lo involuntario disruptivo.

Remitiéndonos directamente al famoso pasaje de la novela en el que el narrador prueba el trozo de magdalena mojado en el té se ponen de relieve una serie de características sobre las que es menester llamar la atención. En primer lugar, se trata de la irrupción de *algo* que para la memoria voluntaria estaba muerto: “En realidad todo aquello estaba muerto para mí”, dice el narrador. Pero por la memoria involuntaria dichos recuerdos “han vencido a la muerte y vuelven a vivir en nuestra compañía” (*Por la parte de Swann I*, p. 42). Los esfuerzos de la inteligencia respecto de lo pasado perimido son *inútiles*. Asimismo, la re-activación de dichos recuerdos, además de involuntaria, depende meramente del azar. Dar con el objeto por el que resucita lo pasado es una cuestión absolutamente contingente, pues “para muchos no llega” (*Por la parte de Swann I*, p. 42) el encuentro con aquello que resucita lo pasado. Si llega, empero, no se trata de la recepción de un dato sensible meramente *recuperado*, sino de una vivencia que coincide con lo más profundo del sí mismo. El Narrador, en efecto, relata cómo al entrar en contacto gustativo y olfativo con el té y la magdalena *recibe* una esencia, la cual, subraya, “no estaba en mí, era yo mismo” (*Por la parte de Swann I*, p. 43). Asimismo, no se trata de una reactivación por la que se capta un objeto singular aislado, sino que todo Combray y sus alrededores resucita, todo vuelve: ciudad y jardines, *todo* retorna “salido de mi taza de té”, relata el Narrador (*Por la parte de Swann I*, p. 45). Es decisivo remarcar aquí que la irrupción del recuerdo involuntario reviste un carácter extra-ordinario que desordena, que trastorna el tiempo lineal (Al-Saji, 2007).

Ahora bien, esta interrupción del ordinario sucederse lineal de los acontecimientos posee la característica peculiar de no ser una representación de algo que fue presente y que se recupera “desde” el, pasado. Pues no se trata, como en el caso de las articulaciones intencionales, de la conciencia interna del tiempo, ni

de una *presentificación* ni de la localización de un evento antiguo determinado. No se trata, mucho menos, de una comparación entre dos sensaciones *idénticas*, una pasada y otra presente (Buceta, 2018). No se trata tampoco de la identidad de una repetición, sino de una identidad peculiar que debe ser comprendida, más bien, como “consonancia” (Bernet, 1994b, p. 254-255) o como “fisión” (Famadas, 2011, p. 84) a través de la cual irrumpe un *sentido* nuevo. Se trata de una *fisión* que instituye un significado absolutamente novedoso, que nunca fue presente. Dicha institución de sentido, que no tiene precedente, ocurre a través de la captación de una *idea sensible*, como la denomina Merleau-Ponty (Famadas, 2011). Proust explica, describiendo la Sonata de Vinteuil, que tales ideas, más allá de cualquier razonamiento, refieren a cosas incomunicables, al punto que serían “pertenecientes a otro mundo, a otro orden, ideas veladas por tinieblas, desconocidas, impenetrables para la inteligencia [...]” (*Por la parte de Swann II*, p. 310).

Esta *esencia* sensible que irrumpe no es, precisamente, el término que colma una búsqueda. Por eso exclama Proust “¿Buscar? Más aún: crear” (*Por la parte de Swann I*, p. 43), pues, paradójicamente, el sentido que se destila del encuentro entre el yo y el mundo en y por la memoria involuntaria de las ideas sensibles es novedad absoluta. Así lo explica Bernet (1994b) cuando aclara que en la *afección sensible* “se produce un sentido nuevo cuya fulgurante intensidad y verdad no poseen equivalente alguno ni en el tiempo presente ni en el tiempo pasado” (p. 255). Se podría hablar, por eso, utilizando la expresión de Merleau-Ponty, de una “cohesión sin concepto” (Famadas, 2011, p. 85). Conviene insistir que se trata de una cohesión, consonancia o fisión no a la manera de una coincidencia o concurrencia de dos datos sensoriales captados que se reiteran en la recurrencia de su identidad. Es sintomático que Proust emplee términos como *resurrección* o *creación* para referirse a este tipo de eventos (Bernet, 1994b). Esa vivencia que no es dato empírico, es de alguna manera *eterna*, en cuanto está *a salvo* del flujo temporal de la conciencia. No es eterna, sin embargo, porque *dure para siempre*, sino, precisamente,

porque está fuera de toda duración, porque no es duración sino vivencia *extemporánea* y siempre *intempestiva*, interrupción del *continuo* duradero del tiempo. Es la subjetividad misma, a su vez, la que se interrumpe frente a la irrupción de la “verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida, por lo tanto, plenamente vivida” (*El tiempo recobrado*, p. 775), que luego será una vez más fijada, y por eso recobrada en el relato literario. Sin embargo, el relato, que fija, detiene y contiene lo inenarrable, no es en vano. Por el contrario, constituye la necesidad permanente de *volver a decir* la vida, donde el *volver a decir* equivale, de alguna manera al volver a vivirla.

En Proust, por lo tanto, el instante de la *afección* otorga al presente temporal un valor en sí por el cual a la vez se revitaliza el pasado y adquiere sentido el futuro. El pasado tiene sentido y valor en la *afección vivida* presente. Pero el valor de la unicidad de lo único que se da en el ahora del instante está hecho de su propia *desgracia*, es decir que su valor proviene de su caducidad. Le adviene de su carácter evanescente, de su ser efímero, de su permanente morir, de su no posibilidad de *sobrevivir* el instante y de la necesidad de tener que resucitar. El valor de lo único no va hacia algo *mejor*, pues no forma parte del continuo progresivo de la vida consciente, y en esa paradoja reside precisamente su valor.

La vivencia es perfecta, plena en su evanescencia extraordinaria, sin precedentes. Es lo *cumplido*, pero no por una expectativa sino, paradójicamente, por un imprevisto absoluto. El testimonio de esta plenitud, de ese cumplimiento, es la proto-impresión originaria (*Urimpression*), de la que surge, según el análisis expuesto, la conciencia interna del tiempo y el tiempo en cuanto tal. A ella se refiere Levinas (2005), precisamente, como plenitud “colmada más allá de toda previsión, de toda espera, de toda semilla y de toda continuidad y, por tanto, completa pasividad, receptividad de un *otro* que penetra en lo *mismo*, vida y no *pensamiento*” (p. 224).

La no duración que la constituye, empero, no se equipara a la inextensión geométrica del punto. Desde el esquema conceptual *estético* aquí planteado, el presente de la *afección* no es inexten-

so ni efímero porque su duración sea igual a cero, sino que su inextensión y no duración cobran sentido por el hecho de que el instante es *inapropiable*, imposible de poseer. Lo que define su evanescencia, su carácter efímero, no es la inextensión de su duración, sino ante todo el hecho de hurtarse a la capacidad posesiva, comprensiva, del intelecto.

En el presente *sensacional* del instante de la afección, el individuo es desposeído de todo, pero al mismo tiempo está *sujeto* a la recurrencia. No puede *sujetar* el instante, se le escapa, no lo puede poseer, pero está *sujeto* al momento de su acaecer. Su ocurrencia coincide con el hecho mismo de su devenir sujeto. De manera que se puede afirmar que, en este caso peculiar, el sujeto *o-curre*, no *trans-curre*.

Esta plenitud efímera va acompañada, a su vez, de un gozo psíquico inefable (Bernet, 1994b). Felicidad que surge en y por el *acuerdo* de la sensación con lo sentido, felicidad excepcional, extra-ordinaria, intempestiva, inenarrable. Así declara el Narrador en la novela proustiana:

a decir verdad, el ser que entonces saboreaba en mí esa impresión, la saboreaba en lo que tenía de común en un día antiguo y ahora, en lo que tenía de extratemporal, un ser que solo aparecía cuando, gracias a una de esas identidades entre el presente y el pasado, podía encontrarse en el único medio donde pudiese vivir, gozar de la esencia de las cosas, es decir fuera del tiempo. (*El tiempo recobrado*, p. 753)

Este gozo puramente sensible y, por eso, *inconceptualizable*, es testimonio de lo corpóreo-carnal. Cuerpo que no es aquí la *res extensa* opuesta al *cogito*, sino la condición misma de que haya conciencia y pensamiento en cuanto tal. Esta carnalidad irreducible del *pensante* entra en escena anacrónicamente, esto es, en un retraso insuperable de la conciencia respecto de sí misma. Así queda demostrado en la reducción trascendental fenomenológica de la sensibilidad, expuesta al principio de este estudio, en la que se hace patente dicho anacronismo. Diacronía insuperable de la

sensibilidad que afecta la identidad del *yo pienso* y que no puede traducirse en términos fenomenológicos ni cognoscitivos, en términos de dato empírico o de saber y por la cual se inaugura otra dimensión del sentido (Ciaramelli, 1989).

Dicha diacronía *vivida* testimoniada en la monumental obra de Proust es uno de los aportes más importantes de la fenomenología de Husserl a la filosofía del arte, tan fecunda en el siglo XX. A partir de dicha concepción, hecha posible a partir de la noción central fenomenológica de conciencia intencional, ha permitido una rehabilitación de la reflexión sobre el arte en tanto portadora de un sentido que irrumpe más allá de toda captación conceptual-objetiva. En efecto, la expresión artística, literaria, musical, plástica, etc., habilita una forma de acceso a sentidos que no son captables por el intelecto, pero que no por eso son meramente absurdos (Levinas, 2005).

Proust permanecería fiel, de esta forma, al idealismo alemán según el cual la obra de arte lograría traducir lo absolutamente singular concreto pero cargado de una significatividad válida para todos. La existencia singular concreta del individuo adquiriría un significado universalmente válido en y por la creación artística que lo vehicula (Bernet, 1994b). Sin embargo, la obra del escritor francés no puede interpretarse como la mera articulación cognoscitiva de un dato pretendidamente inefable.

8. CONCLUSIÓN

El tiempo del arte, entretiempos e intervalos

En Proust, el tiempo es, al fin de cuentas, una cuestión de la sensibilidad (*Empfindnis*), en el sentido de la lectura levinasiana de la fenomenología aquí presentada. Su novela, se podría decir, es el desarrollo de una estética trascendental del tiempo. En efecto, en el transcurrir del relato, un sentido inaccesible de manera directa e inmediata a la conciencia *se hace sentir* por la mediación sensible, sin ofrecerse, sin embargo, como dato de la experiencia. La mediación sensible es el rodeo *necesario* que tiene que recorrer el

sentido que irrumpe para *hacerse sentir*. El sentido novedoso que irrumpe jamás es presente, sin embargo, de manera inmediata, sino que titila en la opacidad sensible que afecta al sujeto narrador, en el caso de la obra proustiana. Opacidad de lo sensible que no es de carácter cognoscitivo, pero que no por eso es meramente *insensata o irracional*.

La *rememoración* proustiana involuntaria, pasiva, es interpretada desde el esquema estético diacrónico ofrecido en este estudio de manera de resaltar el carácter disruptivo que la define y que trastorna el orden lógico de la linearidad del tiempo de la conciencia. La *rememoración* pues de la que trata la monumental novela de Proust es concebible, por lo tanto, no ya como un mero acto de recuperación, sino, más bien, como la *toma* de conciencia de la irrupción de un sentido absolutamente nuevo, que la conciencia no se da a sí misma, sino que le adviene, le ocurre. Esta *toma de conciencia* acontece en la forma de un *despertar* (como en el citado caso de la garrapata), es decir, en la forma de un venir a sí pasivo a partir de la nada de una afección que es sensibilidad pura. Trastorno carnal, extra-ordinario, *sensacional* que no desemboca necesariamente en *conciencia de algo*.

Esta irrupción pasiva de lo sensible absoluto, de lo inmemorial que trastorna la linearidad del tiempo consciente no es sino la comparecencia de un “presente escindible que *se desestructura* en su puntualidad misma” (Levinas, 2005, p. 299). Este *presente* diferencial, diacrónico, debe ser interpretado como alteridad pura, trastorno de la identidad de la conciencia, hetero-afección en la forma de “una distanciaci3n y un pasado que ninguna memoria ser3a capaz de resucitar como algo presente.” (Levinas, 2005, p. 299).

De aqu3 que sea posible afirmar con Levinas (2005) que “las grandes experiencias de nuestras vidas jams han sido vividas” (p. 299), en el sentido proustiano de que las vivencias que marcan la existencia en cuanto tal no pertenecen a la vida de la conciencia, de la inteligencia, sino que dichas experiencias constituyen una vida diversa, pero que Proust termina por identificar con la vida en cuanto tal.

Esta vivencia *sensacional* se produce en la forma de una singularidad extrema, esto es en la forma de un sentido único, por el cual el sujeto que lo vive, a su vez, también es hecho único en el experienciarlo. Escogido por el azar, y por eso, ex-traído del anónimo transcurrir del flujo temporal. Sujeto único *en el instante* y *del instante* que experimenta una suerte de *indiferencia* respecto del pasado y del futuro. Así lo testimonia el mismo Proust cuando experimenta la unicidad de la vivencia sensorial por la cual se siente *sustraído* al mismo tiempo de toda preocupación por las contingencias de la vida:

Esto explicaba que mis inquietudes sobre mi muerte hubieran cesado en el momento en que de manera inconsciente había reconocido el sabor de la pequeña magdalena, porque en ese momento el ser que yo había sido era un ser extratemporal, y por lo tanto despreocupado de las vicisitudes del futuro. (*El tiempo recobrado*, pp. 753-754)

Se trata de la singularidad unitaria de una vivencia sensata pero que carece de valor epistémico y, por eso, es incomunicable de forma directa.

La vivencia, su sustrato material no intencional, no conceptual remite, de esta forma, a una singularidad exasperante, a una particularidad absoluta, a lo *único* en cuanto tal, de lo cual no puede haber ciencia (Bozga, 2009), pero sí literatura. El sujeto es único no por la peculiaridad de su identidad, sino por su carácter de escogido (por azar), es decir, por estar sustraído al orden lógico del ser en el que todos son individuos, *unos* en tanto que *otros*, en una equivalencia simétrica que anula toda posibilidad de *unicidad*.

Se trata de una singularidad que no es la singularidad cohesionada del individuo idéntico a sí mismo, como en el caso del número. Se trata de la unicidad del escogido. Unicidad que no es monodalógica sino *dialógica*, diferencial, por la cual el sujeto es único y escogido a la vez, *the one*. Individuación por la materia y sus avatares, por la carne de la conciencia, más allá la individualidad lógica de lo uno.

Proust, al igual que Levinas en la huella de Husserl, son los escritores de lo inmemorial (Cohen-Levinas 2017). Lo inmemorial asincrónico, diacronía sin más, pero no como lo pasado que está al mismo nivel del presente, que pertenece a su orden, sino como un pasado irremontable, *pluscuamperfecto*, que jamás ha sido presente (Levinas, 2003).

En la obra de Proust, pero también en toda obra de arte, des-punta esta diacronía de la carne. Se puede afirmar por eso que la obra de arte, ambigua y enigmática a la vez, porta las huellas de un sentido que se oculta en su objetividad de cosa bella, pero que “hace señas” (Levinas, 2000b, p. 23) remitiendo a algo que no representa, como si fuera su vestigio.

Esta es por lo tanto la tarea de la crítica de arte y de la interpretación, tarea infinita e inagotable que asimismo habilita la intersubjetividad, a saber: remontar la objetividad ontológica de la obra de arte a su sentido latente, que siempre se debe volver a *decir* (Ciaramelli, 1994).

La obra de Proust representa de alguna manera esta tarea descomunal de remontarse más allá de la memoria a ese sentido (inmemorial) que se debe volver a decir. Volver renovador a la vez que irrupción involuntaria de lo nuevo en cuanto tal. Paradoja que solo tiene sentido en el esquema diacrónico aquí esbozado, en el que el tiempo no tiene más la forma de una línea y se supera la dicotomía de su continuidad sin instantes y de su discontinuidad discreta hecha de instantes efímeros. Se trata, ciertamente, del relato literario de una vida *que no dura*, pero de una vida *vivida efectivamente*, antes de toda conceptualización.

REFERENCIAS

- Agustín (1946). *Confesiones (Confessiones). Obras completas de San Agustín*, t. 2. Á. O.S.A. Vega (trad.). Madrid: BAC.
- Al-Saji, A. (2007). The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past. *The Southern Journal of Philosophy*, 45(2), 177-206. Doi: 10.1111/j.2041-6962.2007.tb00048.x

- Aristóteles. (1995). *Física*. G. R. De Echandía (trad.). Madrid: Gredos.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y Vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernet, R. (1982). Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence. *Research in Phenomenology*, 12(1), 85-112. Doi: 10.1163/156916482X00062
- Bernet, R. (1983). La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (2), 178-198. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/10.2307/40902486>
- Bernet, R. (1985) (Ed.). Einleitung. En E. Husserl. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hamburg: Felix Meiner.
- Bernet, R. (1986). Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität. En E. W. Orth (Ed.), *Studien zur neueren französischen Phänomenologie* (pp. 51-112). Freiburg: Alber Verlag.
- Bernet, R. (1994a). An Intentionality without Subject or Object? *Man and World*, 27(3), 231-255. doi: 10.1007/BF01278465
- Bernet, R. (1994b). *La Vie Du Sujet*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bernet, R. (2004). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bossert, P. J. (1976). Hume and husserl on time and time-consciousness. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 7(1), 44-52. Doi: 10.1080/00071773.1976.11006442
- Bovo, E. (2002). Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Lévinas. *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, 1, 7-20. Recuperado de: <https://levinas.fr/cahiers-detudes-levinassiennes/>
- Bozga, A. (2009). *The Exasperating Gift of Singularity. Husserl, Levinas, Henry*. Bucharest: Zeta Books.
- Buceta, M. (2018). Las ideas sensibles entre Merleau-Ponty y Proust. *Diálogos*, 103, 123-148. Recuperado de: <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/16062>
- Calin, R. (2006). Le corps de la responsabilité. sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas. *Les études philosophiques*, 78(3), 297. Doi: 10.3917/leph.063.0297

- Ciaramelli, F. (1989) L'anacronismo. En E. Levinas y A. Peperzak, *Ética como filosofía prima*. F. Ciaramelli (Ed.). Milan: Guerini.
- Ciaramelli, F. (1994). L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Levinas e l'art. *Revue Philosophique de Louvain*, 92(1), 32–52. Doi: 10.2143/RPL.92.1.556242
- Cohen-Levinas, D. (2017). The Corporeal Meaning of Time: Phenomenology and Literature: Levinas, Reader of Proust. *CR: The New Centennial Review*, 17(2), 25. Doi: 10.14321/crnwcentrevi.17.2.0025
- Colette, J. (1984). Levinas et la phénoménologie husserlienne. En J. Rolland (Ed.), *Cahiers de la Nuit Surveillée*, 3 (pp. 19-36). Lagrasse: Verdier.
- Deleuze G. & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Duhamel, V. (2013). Dissolution de la Temporalité et Temporalité de la Dissolution. Reflexions sur le temps chez Husserl et Levinas. *Philosophy Today*, 55(Supplement), 86–91. Recuperado de: http://www.pdcnet.org/philtoday/content/philtoday_2011_0055Supplement_0086_0091
- Duval, R. (1981). La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps. *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 65(4), 521–572. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/44409933>
- Famadas, G. F. (2011). Merleau-Ponty, lector de Proust. Una presencia invisible. *Revista Paideia*, 90, 79–93. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3579867>
- Grollo, S. G. (2014). La sensibilità di là dal tempo. Passività e affezione nel pensiero di Levinas. *Discipline Filosofiche*, XXIV (1), 75-96. Doi: 10.1400/226225
- Hayat, P. (2009). La critique de la prééminence du présent. Subjectivité et «entretemps» d'après Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, 107(2), 301-317. Doi: 10.2143/RPL.107.2.2040722
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Truyol y Serra, A. (trads.). Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. A. Serrano de Haro (trad.). Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Madrid: Alfaguara.

- Kant, I. (1982). *Como Orientarse en el pensamiento*. C. Correas (trad.). Buenos Aires: Editorial Leviatan.
- Legros, R. (2002). L'expérience originaire du temps. Lévinas et Husserl. *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, 1, 77-97. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2013/ULB-DIPOT:oai:dipot.ulb.ac.be:2013/120491>
- Levinas, E. (2000a). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.
- Levinas, E. (2000b). *Sobre Maurice Blanchot*. J. M. C. Abad (Ed. y trad.). Madrid: Minima Trotta.
- Levinas, E. (2001a). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. J. L. Pardo (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. A. Pintor Ramos (trad.). Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. M. Vázquez (trad.). Madrid: Ed. Síntesis.
- McKenna, W. R. (1982). *Husserl's "Introductions to Phenomenology"*. Dordrecht: Springer Netherlands. Doi: 10.1007/978-94-009-7573-6
- Monseu, N. (2005). *Les Usages de l'intentionnalité. Recherches Sur La Première Réception de Husserl En France*. Peeters: Louvain.
- Poleshchuk, I. (2009). From Husserl to Lévinas: The Role of Hyletic Data, Affection, Sensation and the Other in Temporality. *Problemas*, 76, 112–133. Recuperado de: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=282156>
- Poulet, G. (1956) *Studies in Human Time*. New York: Torchbooks Harper.
- Proust, M. (1921). *Pastiches et mélanges*. Paris: Nouvelle revue française.
- Proust, M. (2005). *A la busca del tiempo perdido*. 5ª ed. M. Armiño (Ed. y trad.) Madrid: Valdemar.
- Schonfeld, E. (2008). Philosophical Present and Responsible Present. Comments on Emmanuel Levinas's Philosophy of Time. *Naharaim - Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte*, 2(2), 188-209. Doi: 10.1515/naha.2008.012
- Viola, F. I. (2016). La reiteración del inicio. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas. *Franciscanum*, 58(165), 119-143. Doi: 10.21500/01201468.2185