

¿WALTON *MÉDIUM* DE HUSSERL? UNA INDAGACIÓN EN TORNO A LA FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO

WALTON *MEDIUM* OF HUSSERL? AN INQUIRY INTO THE PHENOMENOLOGY OF INTERNAL TIME CONSCIOUSNESS

VERÓNICA KRETSCHTEL

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires /Universidad de Buenos Aires, Argentina
veronicakretschel@gmail.com

Resumen

¿Es posible llevar a cabo una presentación de una obra filosófica sin realizar una interpretación de la misma? La recepción de las clases teóricas de Roberto Walton sobre la filosofía de Edmund Husserl parece proporcionar una respuesta afirmativa a esta pregunta. La identificación entre la voz del discípulo y la del maestro ha contribuido a esta confusión. Me propongo rechazar esta afirmación poniendo de manifiesto las tesis “ocultas” en la presentación waltoniana de la fenomenología de la conciencia del tiempo. Para esto, rastreo en los teóricos sobre el tiempo de Gnoseología de 2004 (FFyLL-UBA) cuatro puntos clave para dar cuenta de una interpretación de la teoría del tiempo husserliana original y novedosa: las *Lecciones* de 1905 y la fenomenología genética; la relación entre lo retenido y la proyección del pasado; la relación entre las retenciones y los hábitos; y la continuidad entre la noción de ahora y el presente viviente.

Palabras clave: Método Fenomenológico, Fenomenología estática, Fenomenología genética, Presente viviente, Teóricos de Gnoseología.

Abstract

Is it possible to undertake a presentation of a philosophical work without making an interpretation of it? The reception of Roberto Walton's lectures on the philosophy of Edmund Husserl seems to provide an affirmative answer to this question. The identification between the voice of the disciple and that of the master has contributed to this confusion. I propose to reject this claim by highlighting the theses “hidden” in the Waltonian presentation of the phenomenology of time consciousness. To this end, I trace in the 2004 Gnoseology lectures on time (FFyLL-UBA) four key points to account for an original and novel interpretation of Husserlian time theory: the 1905 Lessons and genetic phenomenology; the relation between the retained and the projection of the past; the relation between retentions and habits; and the continuity between the notion of now and the living present.

Keywords: Phenomenological Method, Static Phenomenology, Genetic Phenomenology, Living Present, Gnoseology Lectures

Introducción

En 2004 cursé Gnoseología (FFyLL-UBA) y accedí por primera vez a la filosofía de Edmund Husserl. Es decir que hace ya casi veinte años que las puertas de la fenomenología me fueron abiertas desde dentro. Ingresé a ese mundo a través de los teóricos del Profesor Walton. Estas clases tenían la característica de presentar a los filósofos y sus propuestas –sobre todo a Husserl, aunque no sólo– como si fueran ellos mismos quienes se estuvieran expresando. Es por eso, creo, que era muy común referirse a Walton como Husserl –aclaro que esto se encuentra verificado intersubjetivamente–. Ahora bien, este modo de comprender las clases de Walton pone en evidencia la increíble ingenuidad con la que como estudiantes abordamos su obra.

Antes de comenzar a justificar mi afirmación, me parece importante resaltar lo siguiente: la obra de Walton no consiste “solo” en su tetratología, su centenar de artículos, los números de libros colectivos editados o los capítulos y conferencias escritos, sino en su trabajo docente, en su rol como formador y, sobre todo, en sus clases. Solo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires fue docente durante unos cincuenta años. Cientos de estudiantes pasaron por sus cursos y leyeron sus clases que aún hoy, cuando ya no tantos lo conocen en persona, circulan como material de estudio disponible en la web o en las fotocopadoras de la Facultad.

Retomemos la tesis ingenua del estudiante de Gnoseología según la cual Walton se limita a presentar la filosofía de Husserl. Walton constituiría, así, un mero *médium* de Husserl. Si seguimos este razonamiento cualquier otra presentación de la filosofía husserliana sería inválida o, al menos, incompleta. Inválida, en la medida en que sería la propia filosofía husserliana, nada más ni nada menos, lo que sería presentado en las clases: ¿cómo sería posible, entonces, sostener otra presentación de la misma? Ciertamente el estudio pormenorizado y exhaustivo llevado a cabo por Walton nos conduce a creer que toda objeción a su presentación proviene de cierto carácter “incompleto” de la lectura de quien la realiza. Pero: ¿es cierta también la primera tesis? ¿Es posible hablar de presentación sin interpretación? ¿No implica la presentación de Walton una interpretación de la filosofía husserliana? Ensayaremos aquí una respuesta a estas preguntas. Nos centraremos en sus clases sobre el tiempo, buscando mostrar por qué es ingenua la interpretación del estudiante de Gnoseología.

El *boom* de los estudios sobre el tiempo

Husserl ha desplegado la fenomenología de la conciencia del tiempo prácticamente durante toda su trayectoria filosófica. Sus textos sobre el tiempo –sobre todo las *Lecciones* de 1905 (publicadas en 1928)– en los que las descripciones vividas de la experiencia subjetiva del tiempo se combinan con sentencias oscuras, conceptos rimbombantes y preguntas sin responder, han sido considerados bellos y misteriosos.¹ El libro en su conjunto ha

1. Por ejemplo, Michel Henry lo califica como “el más bello de la fenomenología...” en Henry, M., *Fenomenología Material*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, p. 65.

sido caracterizado, a su vez, como un rompecabezas y definido por la variedad de temas tratados y la falta de vinculación clara entre ellos.² La fascinación que han despertado estos textos probablemente hace de este tema uno de los más tratados de la fenomenología husserliana. Han sido no sólo centrales para la academia propiamente husserliana, sino también fundamentales en la recepción de la fenomenología, sobre todo en Francia a partir de las lecturas de Emanuel Levinas, Jacques Derrida o Michel Henry, entre otros.

Con la publicación en 1969 del volumen de X de Husserliana –que incluía las *Lecciones* junto con los manuscritos de trabajo sobre el tema hasta 1917–,³ se comenzaron a consolidar las primeras interpretaciones de la fenomenología de la conciencia del tiempo. Debemos destacar en este sentido, por un lado, la tarea del editor de *Husserliana X*, Rudolf Boehm, pero, por otro, el hallazgo de Rudolf Bernet quien se encargó de resituar temporalmente algunos párrafos clave del volumen a partir de la historización de los conceptos en ellos trabajados.⁴ Junto con esto, resulta fundamental el trabajo de John B. Brough quien con su artículo “The emergence of an absolute consciousness in Husserl’s early writings on time-consciousness” se ocupó de establecer una primera interpretación del desarrollo de la teoría del tiempo en los textos de *Husserliana X* a partir de su concepto central: la conciencia absoluta constituyente del tiempo.⁵ Posteriormente esta interpretación sería considerada la “interpretación *standard*” de la teoría del tiempo husserliana.

En los primeros años del siglo veintiuno fueron publicados dos nuevos volúmenes sobre la temporalidad: *Los Manuscritos de Bernau* (2001) y *Los Manuscritos del Grupo C* (2006).⁶ En años cercanos, aparecieron también la traducción al inglés de *Husserliana X* (en 1991, por Brough) y la traducción al castellano de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo* (en 2002, por Agustín Serrano de Haro), y podríamos incluir en esta saga la traducción al inglés de los *Análisis sobre la síntesis pasiva* (en 2001, por Anthony Steinbock).⁷ Tengo la convicción de que esta cadena de publicaciones

2. Ver: Lohmar, D., “On the constitution of the time of the world: The emergence of objective time on the ground of subjective time”, en Lohmar, D. y Yamaguchi, I. (Eds.), *On time. New contributions to the Husserlian phenomenology of time*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 117; Abella, M., “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las ‘Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo’”, *Daímon. Revista de Filosofía*, Nro. 34, 2005, pp. 143-152.

3. Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. *Husserliana X*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1969. De aquí en adelante, Hua X.

4. Ver en Bernet, R. “Einleitung”, en Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Meiner, Hamburg, 1985.

5. Brough, J., “The emergence of an absolute consciousness in Husserl’s early writings on time-consciousness”, *Man and World*, 5 (3), 1972, pp. 298-326.

6. Husserl, E. *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, *Husserliana XXXIII*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001 (Hua XXXIII) y Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialienband 8*, New York, Springer, 2006 (Hua Ms. VIII).

7. Husserl, E., *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 – 1917)*, Dordrecht, Springer, 1991; Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002; Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht/New York/London, Kluwer, 2001.

y traducciones fue lo que motivó una nueva ola de interpretaciones sobre la conciencia del tiempo que se puso en evidencia con la proliferación de literatura sobre la temática durante la primera década de este siglo.⁸ Quizá el aspecto más destacado de este boom de los estudios sobre la conciencia del tiempo ha sido la discusión iniciada por Dan Zahavi sobre la así llamada teoría *standard* del tiempo. No entraré en detalles acerca de esto aquí, solo me gustaría señalar que la magnitud que alcanzó la crítica de Zahavi, las refutaciones y comentarios de otros académicos y las idas y venidas con Brough, también habrían contribuido al renovado interés por la teoría husserliana del tiempo: la cuestión del tiempo parecía ser aquello que había que estudiar por esos años.⁹

Las clases de Walton

Dado este contexto, quisiera introducir las clases de Walton sobre el tiempo en sus teóricos de Gnoseología de 2004.¹⁰ En clases anteriores ya se habían tratado las características centrales del funcionamiento de la percepción a partir de la conciencia intencional, entendida en términos de correlación noético-noemática, culminando en la noción de verdad. El tema del tiempo aparece, entonces, como una profundización en el estudio de la percepción, la posibilidad de analizar este acto en términos temporales. Esto implica dar cuenta de que todo acto se extiende en el tiempo; esto es: posee cierta duración. La percepción, por caso, tiene un momento (proto) impresional que se complementa con un horizonte retencional (hacia el pasado) y un horizonte protensional (hacia el futuro). Walton introduce en estos teórico varias distinciones que sostienen el desarrollo de la clase: entre impresión y retención; entre retención y memoración y entre protensión y expectativa; entre retención y reflexión. A medida que aclara estas distinciones se encadenan descripciones fenomenológicas que confluyen en la comprensión del funcionamiento de la conciencia del tiempo. Se conjugan, así, la exposición precisa y clara de los conceptos centrales de la teoría husserliana, con el logrado esfuerzo por dar cuenta de la articulación entre conceptos no relacionados explícitamente por el propio Husserl. Implicada en este abordaje se encuentra una tesis continuista de la fenomenología husserliana según la

8. Entre otros: Benoist, J., (ed.), *La conscience du temps. Autour de Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008; Kortooms, T., *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 2002; Mensch, J., *Husserl's Account of our Consciousness of Time*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010; Niel, L., *Absoluter Fluss-Urprozess-Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011; Rinofner-Kreidl, S., *Edmund Husserl: Zeitlichkeit und Intentionalität*, München, Alber 2000; Rodemeyer, L., *Intersubjective temporality. It's about time*, Dordrecht, Springer, 2006.

9. El último artículo de Zahavi sobre el tema resume la discusión: Zahavi, D., "Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness", *Husserl Studies*, Vol. 27, Nro.1, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 13-25. En ese mismo número de *Husserl Studies* se puede encontrar la respuesta de Brough y un artículo de Neal DeRoo sobre el tema.

10. Todas las citas de Walton de estas clases están tomadas de las desgrabaciones llevadas a cabo por Damían Grimozi para la fotocopidora SIM y están disponibles para ser adquiridas allí. Las clases empleadas son la quinta y la octava del año 2004.

cual las sucesivas modificaciones teóricas llevadas a cabo a lo largo de los tres grupos de textos sobre el tiempo son absorbidas por un sistema de pensamiento cada vez más complejo. Esto se evidencia en que, a la par de la descripción de la conciencia del tiempo, la presentación realiza una anticipación de la conexión entre la exposición de la teoría en los textos tempranos –estáticos– con su contrapartida en la fenomenología genética, dando por hecho que la estructura de la conciencia del tiempo propia de las *Lecciones* resulta la base para las consideraciones posteriores. Junto con esto, se destaca el modo en el que se muestra en estos primeros textos el origen de lo que en los escritos tardíos se caracterizará como presente viviente. En síntesis, la presentación de Walton logra hacer converger de manera consistente las distintas etapas del desarrollo de la teoría husserliana. Quiero decir con esto que no se limita a presentar el funcionamiento de la conciencia inmanente del tiempo en los textos tempranos, sino que relaciona este funcionamiento con las versiones posteriores de la teoría. Evidentemente abordar todo este recorrido sería imposible aquí, pero creo que se puede vislumbrar a partir de la explicitación de las siguientes tesis implícitas en las clases de Walton:

1. El rol de los estudios de las *Lecciones* para el desarrollo de una fenomenología genética.
 2. La relación entre la operación de las retenciones y la proyección de la experiencia pasada sobre el presente.
 3. La relación entre las retenciones y las habitualidades.
 4. La equiparación entre la instancia del ahora y la noción de presente viviente.
- En lo siguiente, abordaremos uno por uno los puntos recién mencionados.

1. La fenomenología genética es una orientación metodológica propia de la fenomenología husserliana que busca poner de manifiesto una “historia de la constitución”. Se empieza a desarrollar a partir de 1917/18 en los *Manuscritos de Bernau* y su primer objeto es, justamente, la conciencia del tiempo. La tarea aquí tiene dos caras. Por un lado, pensar cómo la experiencia pasada influye en el presente. Es decir, dar cuenta del hecho de que la percepción es producto de una historia de percepciones anteriores o, en otros términos, de que el proceso de constitución no comienza desde cero. Resulta fundamental para este proceso comprender cómo se articula lo retenido con lo percibido efectivamente y con lo esperado; *i. e.* : dar cuenta de la conciencia temporal en términos de dinámica entre las fases de la conciencia. Junto con esto, la otra tarea es explicitar cómo la propia conciencia del tiempo llega a ser; cómo esa estructura de la conciencia del tiempo descrita a partir de la forma triple retención-protompresión-protensión, de la doble intencionalidad de la retención y de la conciencia absoluta constituyente del tiempo se autoconstituye. Ahora bien, retroactivamente, la fenomenología llevada a cabo hasta este momento es nombrada como fenomenología estática. En este sentido, la fenomenología de las *Lecciones* de 1905 entran en ese marco. Sin embargo, es el propio Husserl quien afirma en una carta que ya en las *Lecciones* había superado el “platonismo estático”.¹¹ Esto redundará en una discusión acerca del status

11. Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964, p. 347.

metodológico de los textos tempranos sobre el tiempo. Y, si bien, hay un consenso en que no se puede caracterizarlos en sentido estricto como fenomenología genética, hay, a su vez, cierta tendencia a buscar el significado de la afirmación husserliana; esto es: ¿en qué medida estos textos están en relación con la fenomenología genética?

En el teórico de 2004 encontramos una pista para intentar responder a esta pregunta. Se afirma que:

La fenomenología genética es la consecuencia del tipo de análisis que comienza con el análisis de la temporalidad inmanente de la conciencia. Una vez que se ha comenzado a analizar la temporalidad de los actos, está abierto el camino para un análisis de tipo genético.

Walton apunta a que cuando la descripción del tiempo señala que el interés fenomenológico debe dirigirse de la constitución temporal del objeto a la constitución de los actos, ya ha comenzado el camino regresivo a hacia la génesis trascendental. En este sentido, el análisis de la conciencia absoluta marca un antes y un después en la fenomenología –del tiempo–, en la medida en que introduce un fundamento que resulta ambiguo en cuanto a su capacidad de cumplir con las condiciones de donación fenomenológicas mínimas: ¿se da la conciencia absoluta de modo intuitivo? Planteo, entonces, una nueva pregunta que, por ahora, quedará abierta: ¿es la fenomenología genética un modo de dar cuenta de un modo metodológicamente válido para la fenomenología de esta instancia elusiva en términos estáticos?

2. El siguiente punto se introduce ya en la caracterización del funcionamiento de la conciencia del tiempo, en un marco que excede el de la fenomenología estática de las *Lecciones*. Se ocupa de la descripción fenomenológica de las fases de la conciencia absoluta, pero no ya en términos formales-abstractos, sino en términos “concretos”. La fenomenología de la conciencia del tiempo permite, desde este punto vista, explicitar el modo en que se relacionan las fases retención-protoimpresión-protensión. Pero, no como formando parte meramente de una estructura que actualiza la experiencia subjetiva en un momento dado, sino más bien, poniendo de manifiesto como toda la experiencia vivida y por vivir se encuentra interconectada. Se evidencia la posibilidad de proyección que tiene la conciencia a partir de lo ya vivido y en dirección a lo que vendrá. En este caso, se muestra cómo la experiencia pasada “moldea” la experiencia presente y da cuenta de una relación entre el continuo retencional y el proceso de sedimentación. Sostiene Walton:

La percepción, con su cola de cometa de retenciones, da lugar a una sedimentación de lo percibido, y permite que lo nuevo de nuestra experiencia sea aprehendido de un modo semejante a aquello de lo que se ha tenido anteriormente experiencia. Esto es lo que se llama *efecto aperceptivo* de la percepción y sus correspondientes retenciones [...] Sólo lo que se recuerda como vigente, como válido, queda depositado o sedimentado en el yo e influye en su experiencia ulterior.

Este efecto aperceptivo de la percepción explicita el modo en que el pasado –que no es directamente percibido– interviene en la experiencia presente. Es interesante como la figura de la sedimentación implica no solo algo que perdura a través de la experiencia, sino

también un cierto filtro entre lo válido y lo inválido. Esta afirmación que pudiera parecer un poco fuerte, en la medida en que la experiencia humana tiende a confirmar que el error se repite, puede sostenerse si pensamos en el caso de los hábitos. Para que consolidar un acto como hábito debe darse una serie de actos convergentes. Esa convergencia da cuenta de la validez de la serie en cuestión que deviene un hábito.

3. Una identificación algo ambigua que se sigue de la afirmación anterior tiene que ver con la relación entre la cadena retencional y el yo. Las retenciones no son actos, son fases de la conciencia que constituyen temporalmente los actos. Un acto de percepción, por ejemplo, mientras dura, está constituido por una serie de retenciones. Y cuando deja de estar en el presente cada una de esas retenciones se dirige hacia el pasado en un proceso de oscurecimiento y pérdida de distinción que llamamos modificación retencional. Ahora bien, parece evidente que la posibilidad de que se generen hábitos implica la conservación de la experiencia; en términos husserlianos: el operar de las retenciones. Las retenciones configuran un horizonte temporal de pasado que se encuentra disponible para el yo de manera pasiva. El yo cuenta con su experiencia vivida como una totalidad de pasado retenido en su conciencia. Esto no implica que esté activamente dirigido a su pasado, orientado a recordar permanentemente todo lo vivido. El pasado se despierta en la forma del recuerdo cuando algo en el presente “activa” algo retenido y el yo se vuelve activamente sobre ello. La operación de los hábitos, con todo, es diferente. Un sujeto puede activamente querer desarrollar un hábito –así como también puede activamente querer recordar alguna cosa–, pero un hábito no se genera sólo a partir de esa voluntad inicial, sino que implica un proceso más complejo en el que el yo termina por relacionarse de manera pasiva con aquello que se había comprometido inicialmente. La repetición de un acto exitoso conforma un proceso de sedimentación del acto y una disponibilidad de hábitos para el yo. Walton afirma acerca de esto lo siguiente:

Esto significa que el yo no sólo es afectado en una pasividad primaria por los datos hyléticos, es decir, por lo que le es dado sensiblemente, sino que es afectado también en una pasividad secundaria por aquellos actos anteriores que han sedimentado en él, y que tienen para él el carácter de una adquisición permanente. Este horizonte de familiaridad, este horizonte de preconocimiento típico, puede denominarse también horizonte inductivo de anticipación. Y la fuerza de este horizonte inductivo de anticipación aumenta con la reiteración de experiencias semejantes.

El horizonte de pasado conformado por la modificación retencional se complementa, entonces, con un horizonte de otro nivel: la pasividad secundaria. Una dimensión de la vida yoica en el que la pasividad es originada por un elemento activo de la conciencia, el acto. Estos dos horizontes dan cuenta de distintos movimientos que acompañan a la conciencia del tiempo en el pasaje a la fenomenología. Por un lado, la posibilidad de explorar las motivaciones pasivas de los fenómenos temporales abordados desde un punto de vista estático (por ejemplo, las memoraciones), pero, por otro, la determinación del modo en que lo vivido aporta la constitución actual de la experiencia. Este tema que, creo, Walton retoma de *Meditaciones Cartesianas*, pero, sobre todo, de los *Análisis sobre la*

síntesis pasiva se complementa con los estudios de los *Manuscritos de Bernau*. Husserl se orienta en esos escritos a la descripción de una conciencia del tiempo comprendida en términos genéticos, dando cuenta allí de la interrelación entre las fases de la conciencia, las dimensiones temporales pasado presente y futuro. La crítica ha tendido a destacar en estos textos un abandono del supuesto presencialismo que habría sostenido Husserl en las *Lecciones*. La dinámica de la conciencia orientada hacia el futuro, pero sostenida sobre el pasado, daría cuenta de un presente desdibujado, mero límite entre lo vivido y lo por vivir. Este modo de entender la conciencia del tiempo entraña un problema grave: ¿qué lugar tiene la novedad si la conciencia solo se limita a proyectar el pasado sobre el futuro? Parece una condena a la repetición de lo mismo, ninguna diferencia nace de este esquema. Junto con esto, si el problema es el presencialismo, resulta llamativa la reducción al presente propuesta en textos posteriores como los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, o los *Manuscritos del Grupo C*.

4. Llegamos así al último punto de esta serie. La fenomenología del presente viviente es un tema central del Husserl tardío. Así como señalamos el boom de publicaciones sobre la fenomenología del tiempo alrededor de los años 2000', resulta importante destacar que un gran número de esos textos aclaraban que no incluirían un análisis de los Manuscritos del Grupo C. El trabajo de Walton es, en este sentido, pionero al incluir la referencia a estas temáticas en estos teóricos de 2004. Su temprano interés por *Husserliana XI*, su trabajo sobre manuscritos inéditos en su viaje al Archivo Husserl de Colonia en 1989 y el hecho de que parte de los textos del Grupo C ya habían sido publicados en los volúmenes sobre intersubjetividad, son hechos que probablemente hayan contribuido a esta interpretación original del fenómeno del presente viviente. En esta interpretación Walton marca un camino que parte en la noción de presente en las *Lecciones* a la reducción al presente viviente. Sostiene que:

Este presente viviente es la condición última de posibilidad de la experiencia: ya no puedo retroceder más atrás de mi presente. Y este presente es el que sustenta todo el fluir de la conciencia y, a través de este sustentar la conciencia, sostiene todo el darse del mundo. El presente viviente, en este modo de ver las cosas, es equivalente a la sección *actual* de la conciencia absoluta.

Dejando de lado las críticas al presencialismo, Walton reivindica el lugar fundamental del presente al afirmar que sustenta el fluir de la conciencia y sostiene el darse del mundo. La reducción al presente viviente implica poner entre paréntesis los horizontes temporales para buscar explicitar los elementos que configuran un presente puntual. Ese presente como límite es equiparado a la dimensión actual de la conciencia, la fase protoimpresional o el ahora. En los *Análisis* esta reducción descubría la fenomenología de la afección, la constitución de los campos sensibles y la respuesta yoica a esa constitución. En los textos tardíos, los elementos que se develan, siguiendo la misma lógica de la afección, se definen en términos de yo y no-yo. En la medida en que se describe una dimensión muy elemental de la vida de la conciencia, este yo es un yo pasivo, un

proto-yo, mientras que lo ajeno a la conciencia es una hyle primigenia, todavía no constituida como dato hylético.

Ahora bien, la identificación del presente viviente con la fase actual de la conciencia me permite retomar un problema atribuido a las interpretaciones sobre la fenomenología genética del tiempo: la disolución del presente. Justamente la necesidad de sostener el presente se justifica en comprender al presente como una instancia de donación de lo nuevo y de lo otro de la conciencia. Veamos cómo caracteriza Walton el ahora en el teórico en cuestión:

(1°) Respecto del ahora, podemos decir que se distingue por su carácter único, en el sentido en que todo aquello de lo que tengo conciencia como presente en un momento dado tiene el mismo ahora. Los sonidos que escucho y los colores que veo no poseen por separado ahora individuales, más bien comparten un ahora común. Todos aparecen en el mismo modo temporal del ahora.

(2°) Una segunda característica del ahora es su apertura a lo nuevo, lo que se ha llamado hospitalidad del ahora en el sentido en que el ahora puede albergar una muy rica experiencia. El ahora puede acomodar todo lo que sea compatible en un momento singular. El ahora es, así, único y abierto: la fuente de todo lo nuevo.

(3°) Y en tercer lugar, el ahora es un punto de orientación o de referencia para la conciencia. Es el punto en torno al cual se organiza nuestra experiencia temporal. Todo pasado y todo futuro tiene una orientación con respecto del ahora, y esa orientación va cambiando permanentemente. Este es el privilegio del ahora dentro de la conciencia del tiempo: ser el punto de orientación respecto de esa conciencia.

Las notas atribuidas al ahora se articulan con las características del presente viviente.¹² La novedad se asocia con la definición del ahora como apertura a lo nuevo; la caracterización en tanto hospitalidad del ahora sugiere una relación con lo otro de la conciencia. El primer punto, la unicidad del ahora, también será una nota propia del presente viviente en los textos tardíos. Mientras que la característica de punto de orientación podemos pensarla como el anverso de la desconexión de los horizontes temporales.

12. No puedo entrar aquí en los detalles necesarios para justificar debidamente estas afirmaciones. Pero quisiera dejar constancia de que el presente viviente en los Manuscritos del Grupo C ha sido el tema principal del primer seminario (2008) de una serie de seminarios de doctorados dictados por Walton en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Una exploración en esas clases posiblemente permitiría profundizar en estas tesis esbozadas en las clases de Gnoseología.

Conclusiones

Comencé este trabajo planteando una pregunta: ¿Es Walton un mero presentador de la fenomenología husserliana? Como si realmente tuviera con el maestro una conexión espiritual que le permitiera acceder a los pensamientos de Husserl y expresarlos sin modificación. La respuesta –evidentemente– negativa está sugerida ya al comenzar este texto. En esta justificación de lo obvio se trató de establecer una serie de puntos en las clases de Walton sobre el tiempo que permiten establecer una línea interpretativa consistente y original en relación a la teoría del tiempo y a la fenomenología husserliana en general. En relación a la teoría del tiempo porque entrelaza aspectos no articulados o no explicitados por la tradición interpretativa, sobre todo a partir de la relación entre la fenomenología estática y la fenomenología genética de la conciencia temporal. Esto le permite no sólo dar pistas acerca de cómo se relacionan estas dos variantes del método fenomenológico, sino también esclarecer aspectos de difícil comprensión. Se sigue de este modo de concebir la teoría del tiempo, una concepción continuista de la fenomenología husserliana en general. Me refiero con esto a una interpretación según la cual, más allá de las variantes metódicas, de los conceptos incorporados o de los cambios de terminología la fenomenología husserliana constituye *un* proyecto filosófico. En este sentido, las transformaciones no implican rupturas con lo anterior, sino medidas o salvedades que permitan articular las distintas instancias de ese mismo proyecto.

Sabemos que en la historia de la fenomenología del tiempo cada grupo de textos está motivado por la indagación en los escritos anteriores. Las *Lecciones* de 1905 constituyen la única publicación en vida sobre el tema y recién se publicaron en 1928 luego de un largo proceso reconstructivo. Cuando Husserl encaró junto con Edith Stein este proceso (ca. 1917) comenzó en paralelo a replantearse su teoría del tiempo, dando lugar a un grupo de escritos que hoy conocemos como *Manuscritos de Bernau*. Posteriormente, cuando le encomendó a Eugen Fink organizar este segundo grupo de textos, las discusiones con el discípulo motivaron nuevamente la reflexión y la escritura. Es así que se produjeron los *Manuscritos del Grupo C*. La intención de Husserl fue, en todos los casos, publicar sus escritos. Entiendo que esa intención no es compatible con una interpretación rupturista de su filosofía. Si bien esto no está explicitado en los teóricos de Walton, entiendo que el recorrido que busqué desarrollar aquí contribuye en la justificación de esta afirmación.

Bibliografía

- Abella, M. (2005): “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las ‘Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo’”, *Dáimon. Revista de Filosofía*, 34, pp. 143-152.
- Benoist, J., (ed.), *La conscience du temps. Autour de Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.
- Bernet, R. “Einleitung”, en Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Meiner, Hamburg, 1985.

- Brough, J. B. (1977): “The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time Consciousness” en Elliston, F. A. y Mc Cormick, P. (Eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres, University of Notre Dame Press.
- De Roo, N. (2011): “Revisiting the Zahavi-Brough/Sokolowski Debate”, *Husserl Studies*, 27, pp. 1-12.
- Henry, M., *Fenomenología Material*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.
- Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht/New York/London, Kluwer, 2001.
- Husserl, E. *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, *Husserliana* XXXIII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.
- Husserl, E., *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 – 1917)*, Dordrecht, Springer, 1991.
- Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialienband* 8, New York, Springer, 2006.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. *Husserliana* X, La Haya, Martinus Nijhoff, 1969.
- Kortooms, T., *Phenomenology of Time. Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 2002.
- Lohmar, D., “On the constitution of the time of the world: The emergence of objective time on the ground of subjective time”, en Lohmar, D. y Yamaguchi, I. (Eds.), *On time. New contributions to the Husserlian Phenomenology of time*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 115-136.
- Mensch, J., *Husserl’s Account of our Consciousness of Time*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010.
- Niel, L., *Absoluter Fluss-Urprozess-Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.
- Rinofner-Kreidl, S., *Edmund Husserl: Zeitlichkeit und Intentionalität*, München, Alber 2000.
- Rodemeyer, L., *Intersubjective temporality. It’s about time*, Dordrecht, Springer, 2006.
- Zahavi, D. (2011): “Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness”, *Husserl Studies*, 27, pp. 11-35.