

# EL PROCESO DE OBJETIVACIÓN DEL TIEMPO FENOMENOLÓGICO. UN ESTUDIO ACERCA DE LA CONSTITUCIÓN DEL TIEMPO OBJETIVO EN TÉRMINOS HUSSERLIANOS

Verónica Kretschel  
UBA-CONICET-CEF (Argentina)

Recibido: 12-11-11

Aceptado: 18-07-12

---

**Resumen:** Partiendo desde una perspectiva fenomenológica, se investiga aquí el denominado tiempo objetivo desde el punto de vista de las operaciones que lo constituyen en la inmanencia de la conciencia. La investigación husserliana analiza el proceso de objetivación del tiempo inmanente sobre la base de una conciencia subjetiva individual. Este abordaje, que podríamos considerar solipsista, intenta ser complementado con un estudio del tiempo del mundo como tiempo intersubjetivo.

**Palabras-clave:** Fenomenología; Husserl; Temporalidad; Objetivación; Intersubjetividad.

**Abstract:** From a phenomenological point of view, the objective time is explained as a result of the operations of the constitutive process of the inmanent time-consciousness. Husserlian research analyses the inmanent time objectivation process focusing on an individual subjective consciousness. Our intention is to try to complete this approach, that we can call solipsistic, by a study of the time of the world as an intersubjective time.

**Key-words:** Phenomenology; Husserl; Temporality; Objectivation; Intersubjectivity.

“Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Como cualquier análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo (...) De igual modo que la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son dato fenomenológico ninguno, tampoco lo es el tiempo del mundo, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural y también de la psicología como ciencia natural de lo anímico”<sup>1</sup>.

En este párrafo realiza Husserl una de las primeras aproximaciones al principio metódico que años después explicitará y que recorrerá luego toda su obra. La exclusión de todo supuesto en relación con el tiempo objetivo es considerada una versión “inmadura” de la reducción fenomenológica<sup>2</sup> y tiene un carácter, en principio, meramente negativo; se determina aquello que *no* se tendrá en cuenta como comienzo de una “fenomenología de la conciencia del tiempo”, i. e. : el tiempo objetivo, como toda otra instancia trascendente, no es dato fenomenológico. El punto de partida se encuentra en la inmanencia de la conciencia. En este sentido, lo único que se asumirá en el análisis son las vivencias, sean de carácter intencional (como los actos) o no-intencional (como el contenido hylético); ellas representan el dato fenomenológico. Ahora bien, esta exclusión del tiempo objetivo no implica que este no sea tema de la fenomenología. Al igual que los objetos trascendentes son reconducidos a sus operaciones constitutivas en la inmanencia, el tiempo objetivo será explicitado a partir de las vivencias que lo constituyen.

Ahora bien, la problemática del tiempo ha sido tratada por Husserl a lo largo de toda su producción filosófica. En su obra se distinguen tres grupos de textos relativos al tema. El primero, conformado a partir de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y otros textos complementarios entre 1893 y 1917, presenta la versión canónica de la interpretación del tiempo en Husserl y extrajimos de allí la cita con la que comienza este artículo. El segundo grupo recoge los así llamados *Manuscritos*

---

[1] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1919)*, *Husserliana* X, Den Haag, 1966, p. 4. Se recoge la traducción castellana de Serrano de Haro: E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 26. En adelante consignaremos la página de *Husserliana* (Hua X) y entre parentesis la de la traducción.

[2] J. Brough, “Translator’s introduction”, en *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1991, p. xxi. En este texto Brough plantea cuatro etapas en el desarrollo de la noción de reducción fenomenológica. El período de las *Lecciones* pertenece a la tercera etapa (1904-1905) donde Husserl distingue claramente el operar de la fenomenología del de la psicología y comienza a plantearse cuestiones en torno al método, aún sin estar consolidado como en textos posteriores. Recién alrededor de 1909 la reducción es formulada de modo consistente. D. Lohmar sostiene que la reducción en las *Lecciones* tiene un carácter irreflexivo. Esto es, Husserl emplea el método de la reducción sin estar plenamente conciente de sus características e implicancias. Los primeros estudios explícitos de este principio metodológico deben buscarse en los textos acerca de la constitución de la cosa y el espacio del verano de 1906. Cf. en D. Lohmar, “On the constitution of the time of the world” en D. Lohmar-I. Yamaguchi (Eds.), *On time-New contributions to the Husserlian phenomenology of time*, *Phaenomenologica* 197, Dordrecht-Heidelberg-Londres-New York, Springer, 2010, p. 116-117.

de Bernau<sup>3</sup>, textos redactados en dos periodos durante 1917 y 1918. El tercero y último son los escritos conocidos como *Manuscritos del Grupo C*<sup>4</sup> y está editado a partir de apuntes redactados en los años '30. La publicación relativamente reciente de estos dos últimos grupos de textos, por una parte, reavivó el interés por consolidar una interpretación consistente respecto al tema del tiempo en Husserl. Por otra, hizo evidente que algunos problemas que parecían dejados de lado en el primer período habían sido nuevamente abordados en años posteriores. Es este el caso de la cuestión que nos concierne.

La constitución del tiempo objetivo es tratada por Husserl en las *Lecciones* relacionado, generalmente, con el problema de la individuación de un objeto. Si bien sus análisis no son, en este caso, concluyentes, indican algunas pautas que se mantienen en la obra posterior. Es así como es posible encontrar un mayor despliegue de la temática en los *Manuscritos de Bernau*, tomando como guía la cuestión de la individuación. Con esta tarea comenzaremos este trabajo: reconstruiremos los estudios de las *Lecciones* y luego los de *Bernau*, con el fin de observar si es posible encontrar en los escritos husserlianos una descripción que dé cuenta de manera acabada del problema que buscamos resolver.

A su vez, confrontaremos los resultados obtenidos con las posiciones de Pedro Alves y Dieter Lohmar. El primer autor considera que, en los análisis de la constitución del tiempo objetivo, se pierde de vista el carácter centrado en el sujeto propio de la fenomenología, adoptando, en consecuencia, tesis metafísicas. El segundo sostiene que el pasaje del tiempo objetivo a un tiempo común (o del mundo) debe darse a través de la comunicación. Esta última posición nos permitirá ahondar acerca del carácter del tiempo del mundo y plantear una interpretación complementaria a la de Lohmar, que permita pasar del tiempo objetivo al tiempo del mundo a través de la empatía.

## 1. Tiempo objetivo solipsista.

El primer paso en el análisis de la objetivación del tiempo fenomenológico lo encontramos en los párrafos 30-33 de las *Lecciones*. Se parte allí de la pregunta:

“...¿cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia del tiempo se abre entonces paso la conciencia del tiempo objetivo, y en primer término la conciencia de los lugares idénticos de tiempo?”<sup>5</sup>

---

[3] E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana XXXI-II*, Springer, Dordrecht/Boston/London, 2001 (Hua XXXIII). En adelante citamos el volumen de *Husserliana* y la página correspondiente

[4] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, Dordrecht, 2006

[5] Hua X, 64 (84)

La experiencia primera, aquella que constituye, decíamos, el dato fenomenológico, es la de un fluir de vivencias. Frente a esta, existe otra experiencia, opuesta, que es aquella del tiempo objetivo, que consiste en una estructura rígida con lugares temporales fijos. Allí se ordenan los fenómenos que se dan en el fluir. La pregunta husserliana apunta al modo de relación entre estas dos experiencias.

### 1.1. La objetivación del flujo inmanente.

Inmediatamente después de planteado el problema de la relación entre el fenómeno del flujo y el de la rigidez del tiempo, Husserl afirma que la respuesta se encuentra en relación con la cuestión de la individuación. Esto supone que el darse de objetos temporales es condición de posibilidad del tiempo objetivo o, dicho en otros términos, que no hay un tiempo objetivo independiente de la constitución de los objetos. Esta afirmación que puede sonar trivial (se podría decir que es evidente que el tiempo de los objetos supone los objetos) no es en primera instancia la más intuitiva. Resulta natural pensar que el tiempo de los objetos pasa independientemente de lo que de acuerdo a su medida pase. En este sentido, es importante la reconducción de este tiempo a la constitución de los objetos temporales.

Un objeto temporal idéntico es justamente aquel que mantiene las determinaciones que conforman su identidad a través del fluir de las vivencias. Es necesario distinguir<sup>6</sup> en este objeto las determinaciones extratemporales, su “consistencia específica”, de aquellas propiamente temporales<sup>7</sup>. Con todo, ambas se mantienen con el paso del tiempo. Ahora bien, la conservación de las determinaciones temporales da lugar a la noción de “lugar de tiempo” (*Zeitstelle*)<sup>8</sup>. No resulta de esto una posición de tiempo “independiente” del objeto que es intencionado en cada lugar de tiempo, sino que, en cada nuevo ahora en que

---

[6] Hua X, 63 (83)

[7] Esto no quiere decir que haya datos temporales distintos del dato hylético. En los primeros párrafos de de las *Lecciones* Husserl sugiere que podría haber “contenidos de aprehensión que acaso fueran específicamente temporales” y, más adelante, se refiere a que “se *mienten* datos «objetivamente temporales»” (Hua X, 6 (27) y 10 (31) respectivamente, el destacado es del autor). Ninguna de estas dos citas implica que existan de modo independiente contenidos temporales, si no que el dato hylético posee un aspecto temporal y cuando se refiere a determinaciones temporales está considerándose el mismo dato en este aspecto. En este sentido se expresa también Husserl en el Apéndice X donde indaga la objetivación del tiempo fenomenológico y concluye que la posibilidad de que el tiempo fenomenológico sea objetivado depende de los contenidos que hacen presente un fenómeno, no refiriéndose aquí tampoco a datos específicamente temporales.

[8] Es importante introducir aquí una aclaración que realiza Serrano de Haro en su traducción al castellano del texto de las *Lecciones*. Él señala la necesidad de no asociar inmediatamente la noción de *Zeitstelle* con algo que ocurre *en* el tiempo. Lo que Husserl está explicando aquí es el modo en que se constituye un tiempo uno. Por tanto, en este nivel del análisis no se está hablando aún de fenómenos en el tiempo. Cf. E. Husserl, *Lecciones...*, op. cit., p. 86, nota.

se gesta un objeto nuevo, se gesta paralelamente, un nuevo punto de tiempo.<sup>9</sup> En este sentido, el lugar de tiempo es absolutamente dependiente del proceso perceptivo que comienza en el ahora. Por esto, es posible hablar de una función individuadora del ahora o, en otros términos, pensar la continuidad del ahora (a través del hundirse hacia el pasado) como un momento continuo de individuación que da origen al lugar de tiempo.

En este proceso se pueden distinguir varios momentos, pero antes hay que aceptar que la identidad de contenido no basta para poder identificar un objeto temporal; es un hecho que existen objetos con las mismas determinaciones. El lugar de tiempo es necesario para distinguir un objeto temporal de otro. Así lo explica Husserl:

“La misma sensación ahora y en otro ahora entraña una diferencia, y es una diferencia fenomenológica que corresponde al lugar absoluto de tiempo. Tal diferencia es la fuente primigenia de la individualidad del ‘éste’ y con ello la fuente primigenia del lugar absoluto de tiempo”<sup>10</sup>.

Cada ahora presenta de modo impresional un contenido sensible y, junto con él, un lugar de tiempo. Si se puede reconocer el material sensible que da una sensación como una mismidad, en la medida que el lugar de tiempo es condición de posibilidad de esta identificación, es posible reconocer también el lugar de tiempo. Con esto tenemos un primer paso en la objetivación del tiempo: la objetivación de las determinaciones temporales que se producen en cada ahora y que se encadenan de modo continuo desde un ahora actual hacia el pasado. Se descubre, entonces, una legalidad del fluir que se ordena a sí mismo linealmente.

Con todo, este fluir ordenado y pasivo no tiene aún las características del tiempo objetivo. Estamos tratando aquí sólo con el orden que impera en la percepción de *un* objeto percibido y un tiempo objetivo es aquel que reúne a *todos* los objetos percibidos. Es necesario, por tanto, integrar todos los objetos en un tiempo, uno y homogéneo. Para esto se recurre a la rememoración. En este proceso intervienen dos condiciones. La primera es el carácter de la rememoración de poder repetir un suceso pasado siempre de nuevo. Dice Husserl:

“yo siempre puedo llevar a cabo un nuevo recuerdo retrospectivo (rememoración), y puedo siempre producir «otra vez» cualquier fragmento de tiempo con el contenido que lo llena, y así captar, en la sucesión de reproducciones que ahora tengo, lo mismo: la misma duración con el mismo el contenido, el mismo objeto”<sup>11</sup>.

---

[9] Hua X, 66 (86)

[10] Hua X, 66 (86)

[11] Hua X, 109 (130)

La segunda condición es que el recuerdo de un objeto implica el recuerdo de su “horizonte temporal” o “campo de tiempo”<sup>12</sup>. Dado esto, la integración de las series de lugares de tiempo se daría de la siguiente manera. Al recordar más de un objeto encontramos congruencias respecto de sus campos temporales. En la reiteración, este proceso produce un solapamiento de los campos, por medio del cual se identifican los puntos temporales de un objeto con los puntos temporales de otro objeto. Si se extiende este proceder a todos los objetos percibidos, se podría establecer para todos ellos un orden fijo único. Evidentemente la extensión de este proceso sería ideal<sup>13</sup>. Esto es: no sería necesario que efectivamente se recorrieran todos los objetos percibidos, sino que bastaría con que existiera la posibilidad de hacerlo, tal como garantiza la rememoración.

Podríamos objetar aquí que esto está pensado sólo para los objetos ya percibidos y no se está considerando la objetivación del futuro. En efecto, Husserl se refiere sólo a “cualquier punto de tiempo realmente vivido”<sup>14</sup>, mentando con esto sólo la percepción actual y la pasada. Con todo, hay que tener en cuenta que el objeto esperado posee también un horizonte temporal. En la expectativa “se enlazan intenciones indeterminadas de futuro y de pasado, es decir, intenciones que partiendo del comienzo del suceso, conciernen al entorno temporal que termina en el ahora vivo”<sup>15</sup>. Este entorno, aunque indeterminado<sup>16</sup>, puede también ser anticipado y, en la anticipación de varios objetos esperados, se produciría el mismo solapamiento que con los objetos del pasado. Salvada esta cuestión, podría entenderse cómo todo tiempo efectivo se somete “a la exigencia de ser un segmento dentro del tiempo objetivo y único”<sup>17</sup>. Hemos pasado de una primera objetivación de los lugares de tiempo y su orden secuencial a una integración de todos los lugares de tiempo posibles para la percepción de *un* sujeto. Queda aún por indagar cómo este tiempo único, establecido a partir del operar de *una* conciencia, puede ser el tiempo que rige para todos los suje-

---

[12] En el §32 (1905) de las *Lecciones* se usa “campo de tiempo” y en el Apéndice IV (1916) de este mismo libro, donde Husserl amplía este tema, se refiere a este concepto como “horizonte temporal” del objeto.

[13] Hua X, 70 (90)

[14] Hua X, 70 (91)

[15] Hua X, 56 (76). Encontramos en los *Manuscritos de Bernau* este tema más desarrollado. Husserl se refiere allí a un “horizonte de futuro”. Cf. Hua XXXIII, 147/150.

[16] De hecho, Husserl se cuestiona si el carácter indeterminado del entorno de la expectativa es una diferencia esencial respecto de la rememoración. Si bien “la expectativa se caracteriza de antemano por quedar abierta”, esta indeterminación podría ser contingente e, *idealiter*, existir una “conciencia que quiera pasar por profética” que anticipe perfectamente todo lo por venir. Cf. en Hua X, 56 (77).

[17] Hua X, 71 (91). Husserl señala aquí que habría que indagar qué es lo que ocurre con la temporalidad de la fantasía. A nuestro entender debería poder reconducirse su objeto también al tiempo objetivo único, sea a partir de las relaciones que establece con los objetos efectivos, sea considerando la temporalidad del acto de fantasía que está también emplazado en un lugar temporal.

tos. Pero, antes de comenzar esta tarea, creemos es pertinente señalar algunas objeciones.

## 1.2 Supuesta asunción de entidades metafísicas

Pedro Alves propone una complementación entre la teoría husserliana del tiempo y la física relativista de Albert Einstein. En sus términos, los análisis del tiempo objetivo deben valerse de las tesis de la física para no asumir entidades metafísicas. Sostiene que:

“...la cuestión de las *Lecciones* es, desde el inicio, determinada por la idea de una clarificación de las formaciones de sentido en que el tiempo es dado, o sea, por una clarificación de la experiencia en la que lo temporal objetivo aparece”<sup>18</sup>.

Notemos que esta afirmación coincide con nuestro planteo en la introducción de este trabajo, donde decíamos que “el tiempo objetivo será explicitado a partir de las vivencias que lo constituyen”<sup>19</sup>. Esto es, toda vez que lo temporal objetivo se manifiesta en la inmanencia de la conciencia, un análisis de su constitución es una explicitación de la experiencia en la que el tiempo objetivo es dado. Las vivencias conforman esa experiencia que es necesario analizar. En este sentido agrega Alves que:

“...la cuestión del tiempo estaba, desde el inicio, regida por la investigación acerca de los procesos por los cuales un tiempo objetivo se constituye como correlato global de los actos en que el tiempo se aparece”<sup>20</sup>.

A su modo de ver, este principio rector, que debía operar en los estudios de la temporalidad<sup>21</sup> objetiva, fue perdido de vista en la investigación concreta, adquiriendo el tiempo objetivo un carácter independiente de los procesos de la conciencia.

La reconstrucción de la constitución del tiempo objetivo que realiza este autor recorre, a grandes rasgos, los mismos pasos que indicamos en el apartado anterior. El punto de inflexión se encuentra en que sostiene la necesidad de encontrar para el tiempo objetivo como serie total un modo subjetivo de donación<sup>22</sup>. Es decir, debería existir un sujeto capaz de experimentar de modo

---

[18] P. M. S. Alves, “Tiempo objetivo y experiencia del tiempo. La fenomenología husserliana del tiempo ante la teoría de la relatividad restringida de Albert Einstein”, en *Id.*, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010, p. 20

[19] Cfr. *Supra*, p. 1

[20] P. M. S. Alves, *op. cit.*, p. 32

[21] Resulta necesario aclarar que no puede establecerse una distinción explícita en Husserl entre el término “tiempo y el término “temporalidad”. Según esto, serán usados, en este artículo, como sinónimos.

[22] *Idem*, p. 40

completo la totalidad del tiempo objetivo. En este sentido, en la medida en que se puede postular al tiempo objetivo como una totalidad infinita, hay que dar con la conciencia para la cual éste es correlato. Si esto no fuera posible, este estrato de la temporalidad no tendría evidencia. Afirma Alves que “es en este último punto donde encontramos el mayor paso en falso de la doctrina del tiempo de Husserl, su desvío hacia una construcción metafísica”<sup>23</sup>. El punto de partida para justificar tal afirmación lo encuentra en un texto de 1901 en el cual Husserl sostiene que “la conciencia divina es el correlato ideal del tiempo objetivo, del mundo objetivo y del desarrollo del mundo”<sup>24</sup>. Alves ve aquí la necesidad de construir a Dios como entidad metafísica, si se pretende sostener la legitimidad del análisis del tiempo objetivo. En consecuencia, su aporte a la fenomenología del tiempo será, justamente, primero indicar los errores que lo llevan a Husserl a una mala reconducción del problema, para luego reformular la cuestión en sus términos. Nos concentraremos en los aspectos críticos, señalando dónde, creemos, radican los problemas de la interpretación de Alves.

La argumentación tiene tres pasos. El primero, ya mencionado, de la necesidad de la conciencia divina, es consecuencia de dos supuestos anteriores y, por tanto lo trataremos en último lugar (3). Los otros dos son: el supuesto de “la simultaneidad de la percepción y lo percibido”(1) y el de “la universalidad de cada posición temporal”(2).

1. La simultaneidad de la percepción y lo percibido estaría fundada en la afirmación según la cual “el «ahora» de la percepción es constituyente de un punto temporal absoluto y universal en un orden temporal mundano único, que pertenece tanto al acto perceptivo como al objeto percibido. Es así que surge la *creencia* en el significado absoluto de las relaciones de simultaneidad”<sup>25</sup>. Ahora bien, si, por un lado, es cierto que se sostiene la necesidad de que “todo tiempo efectivo sea parte del tiempo uno y único”<sup>26</sup>, es erróneo pensar que la ubicación del acto en el tiempo objetivo suprima el carácter fundado de este tiempo. Esto último pareciera sostener Alves. Explica que entre un acontecimiento y la percepción de este hay, en general, un desfase en relación con el tiempo que tarda la conciencia en captar el evento. El ejemplo clásico es el del trueno. Dicho desfase anularía la simultaneidad y provocaría, a la vez, dificultades para dar con la posición temporal objetiva del acto de percepción.

El problema mayor de este argumento es que Husserl sostiene –y lo curioso es que el mismo Alves lo cita– que la simultaneidad de la percepción y lo percibido no se da en la actitud ingenua respecto al tiempo objetivo: “des-

---

[23] Ibidem, p. 40

[24] Hua X, 175 (la traducción es de Alves). Este texto integra la parte B de Husserliana X que recoge escritos complementarios a las *Lecciones* de 1905.

[25] P. M. S. Alves, op. cit., 42

[26] Hua X, 71 (91)

de este punto de vista, deberá incluso decirse que la percepción y lo percibido divergen siempre<sup>27</sup>. Hallamos “estricta simultaneidad entre la percepción y lo percibido”<sup>28</sup> cuando consideramos el estrato fundamental de la conciencia, el operar de la conciencia absoluta. En este sentido, dado que desde su lectura el acontecimiento se constituye previa e independientemente al operar de la conciencia, la objeción de Alves permanece en la actitud ingenua. Se invierte, así, el orden fundamentación que va de lo constituyente a lo constituido; esto es: el eje rector de la fenomenología. A su vez, la independencia de los objetos daría lugar a un tiempo objetivo también independiente, según el cual el tiempo inmanente debería organizarse. Cuando Husserl se refiere a que el ahora instaure un punto temporal absoluto, no está pensando en la locación del acto respecto del tiempo objetivo, sino en la constitución de este tiempo en la esfera inmanente. El ahora da lugar al orden temporal mundano único, este orden no es previo al darse impresional de un dato a la conciencia. El tiempo objetivo, como ya sostuvimos más arriba, es siempre el tiempo de los objetos. Por tanto, si no hay objetos constituidos, no hay tiempo objetivo.

2. La universalidad de cada posición temporal refiere al carácter absoluto de cada punto temporal que instala cada ahora. Respecto a esto, Alves dice que “esta visión del tiempo que Husserl maneja no es, indudablemente, una «evidencia» fenomenológica, sino una construcción que proviene de la idea newtoniana de un tiempo universal y absoluto”<sup>29</sup>. Lo que correspondería afirmar, luego, sería que no hay *un* tiempo, si no *tiempos*. Esto responde a que cada sujeto instaure un sistema de referencia que determina relaciones entre los acontecimientos por él experimentados. Para hablar, entonces, de un tiempo común a dos sujetos hay que establecer una equivalencia entre dos sistemas de relaciones. Este modo de pensar restauraría el modo subjetivo de orientación propio de la fenomenología<sup>30</sup>.

Ahora bien ¿no es acaso un *factum* fenomenológico el darse del tiempo objetivo? ¿En qué sentido deja de lado Husserl el carácter constituido del tiempo objetivo? En primer lugar, hay que ratificar el hecho de que el punto de partida del análisis del tiempo objetivo es la constatación de que efectivamente existe un tiempo universal y fijo, en el cual la experiencia fluente se ordena de modo rígido. La especial paradoja según la cual el tiempo es, a la vez, rígido y fluente motiva la investigación de Husserl, lo cual no conduce a la supresión de

---

[27] Hua X, 110 (131).

[28] Hua X, 111 (133). Implica esto hablar de percepción en la conciencia absoluta y Husserl lo pone en duda. Este apéndice introduce un tema muy importante para la interpretación de la fenomenología del tiempo de Husserl que es la del carácter intencional de la conciencia absoluta.

[29] P. M. S. Alves, op. cit., p. 44.

[30] Cfr. en Idem, pp. 45-46.

ninguno de estos dos aspectos de la temporalidad, sino a la descripción de las instancias inmanentes que constituyen el tiempo objetivo.

Para apoyar la tesis de la supresión del tiempo inmanente por el tiempo objetivo recurre Alves a un texto de las *Investigaciones Lógicas* donde se plantea la posibilidad de reemplazar toda expresión subjetiva “por otras tantas expresiones fijas y objetivas”<sup>31</sup>. Independientemente de la validez de traer este texto para apoyar el desarrollo de un tema que en ese momento no había sido aún planteado, no se entiende cómo en el propio *corpus* de las *Lecciones* puede extraerse la tesis de la supresión de un nivel de la temporalidad por otro. El tema del tiempo objetivo aparece siempre en su relación con el tiempo inmanente y, especialmente, en la pregunta por la ya señalada paradoja<sup>32</sup>.

3. De los dos supuestos recién criticados concluye Alves la invalidez del análisis husserliano del tiempo objetivo y justifica la carencia de legitimidad de la investigación en la falta de una conciencia a la cual se le presente el tiempo objetivo como serie total. El hecho de que Husserl sostenga que es la conciencia divina aquella capaz de abarcar este tiempo sería una prueba de los límites de su estudio. Pero ¿implica esta referencia a la conciencia divina una necesidad de asumir la existencia de Dios? Si bien Alves no se expresa de este modo, es lo suficientemente radical como para afirmar que lo que lleva a cabo Husserl es una construcción metafísica y, como tal, debe ser desechada y, junto con ella, todo el análisis del tiempo objetivo. No obstante esto, no evalúa Alves el carácter de la cita husserliana. Por un lado ¿qué significado tiene aquí la conciencia divina? Por otro ¿hasta qué punto esta pregunta hiperbólica -como él mismo la llama- por una conciencia omniabarcadora es necesaria en el planteo husserliano?

Si bien el tema de Dios en la fenomenología de Husserl es muy complejo y sólo puede ser reconstruido a partir de referencias esporádicas, no tiene, en ningún caso, el sentido de una justificación última de ciertas experiencias. Dios representa la posibilidad de la completud de una experiencia que es posible explicitar infinitamente. En este sentido, más allá de cualquier compromiso ontológico, debe ser entendido como una figura conceptual; i. e.: como una representación en la imaginación de una solución a un problema que vincula la idea de una experiencia infinita con la figura de Dios, en el sentido de un ser infinito. Ahora bien, con respecto a la cuestión de la necesidad de postular una conciencia omniabarcadora, hay que señalar, primero, que el análisis del tiempo objetivo considera aquí el tiempo válido para *un* sujeto. El referirse a una serie objetiva “total” supone, al menos, estudiar el tiempo que es legítimo para

---

[31] P. M. S. Alves, op. cit., p. 46, nota.

[32] Este tema de la aparente paradoja entre el tiempo que fluye y el tiempo rígido y la siguiente pregunta por cómo a partir del tiempo fuente puede constituirse un orden fijo esta formulado en los párrafos que tratamos (§30-33). Es interesante destacar que la pregunta por la constitución la reitera Husserl, formulada de distintas maneras, cinco veces entre los §§ 31 y 32.

todos los sujetos. El hecho de que entre todos constituyan una temporalidad objetiva intersubjetiva supondrá su previa constitución como comunidad. La actividad, realizada y a realizarse, de esta comunidad tiene como correlato el mundo objetivo como idea. Decimos que es ideal en el sentido de que su plenificación completa es el resultado de una tarea infinita. Al modo kantiano, el mundo como idea regulativa funciona como motor de la actividad intersubjetiva. De este modo, en la medida en que el planteo husserliano sostiene que la experiencia es un movimiento infinito, la conciencia omniabarcadora no es, de hecho, necesaria.

## **2. Tiempo objetivo intersubjetivo.**

Si bien no es un tema allí plenamente desarrollado, ya en las *Lecciones* Husserl señala, refiriéndose a las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo, que:

“habría que distinguir distintos niveles de la realidad empírica, a los que hasta ahora no se ha prestado atención: cosa de la experiencia del sujeto singular, cosa intersubjetiva idéntica, cosa de la física...”<sup>33</sup>

Paralelamente a estas distinciones en la objetividad deben plantearse, también, nuevas distinciones respecto al tiempo objetivo. Ya dimos con el tiempo que corresponde a “la cosa de la experiencia del sujeto singular”. Intentaremos, en adelante, averiguar qué ocurre con el tiempo de “la cosa intersubjetiva idéntica” o, antes bien, el tiempo objetivo intersubjetivo.

### **2. 1. La vía de la comunicación.**

A causa de la insuficiencia de los estudios de las *Lecciones* para dar con la constitución de un tiempo objetivo intersubjetivo, Dieter Lohmar<sup>34</sup> propone una reconstrucción alternativa que daría la pauta de cómo se constituye este nivel superior de la temporalidad. El problema fundamental que encuentra Lohmar en las *Lecciones* es que el criterio para individualizar no rige en todos los casos<sup>35</sup>. Por tanto, considera necesario hallar otro criterio. Con esta cuestión en el horizonte, traza un esquema que permitiría explicar, en tres niveles de

---

[33] Hua X, 73 (93).

[34] Cfr. en D. Lohmar, “On the constitution of the time of the world: the emergence of objective time on the ground of subjective time” en D. Lohmar e I. Yamaguchi (Eds.), *On time: New contributions to the Husserlian phenomenology of time*, op. cit., pp. 115-136.

[35] Si hubiera dos objetos que duraran lo mismo y constituidos a partir del mismo material sensible no podrían ser distinguidos. Lohmar propone que la clave de la individuación debe encontrarse en la institución originaria que da inicio a la percepción de un objeto. El carácter individuador lo atribuye el sujeto vuelta su atención sobre un objeto al cual constituye. Cfr. en D. Lohmar, *op. cit.*, pp. 121-125.

síntesis de menor a mayor complejidad, la objetivación del tiempo que rige en un plano intersubjetivo.

El punto de partida es un texto de los *Manuscritos de Bernau*<sup>36</sup> donde Husserl “localiza el origen de la individualidad también en la percepción actual, intuitiva”<sup>37</sup>. Aunque a primera vista la tesis se mantenga (la idea de que el ahora es la instancia individualizante), sostiene Lohmar una nueva interpretación para el término “origen”. Esto es, si bien este término puede significar origen intuitivo (al remitir al carácter impresional del ahora), también puede entenderse como “institución originaria” (*Urstiftung*); es decir: la primera mirada activa del sujeto que interpreta un material sensible. La institución originaria representa el comienzo de la percepción de un objeto y, como tal, puede atribuírsele un carácter temporal inicial con respecto a la duración total de la percepción. Si se toma una percepción como una unidad, puede describirse una “historia de percepción” (*Wahrnehmungsgeschichte*) que empieza con la institución originaria y termina cuando el objeto desaparece de la atención del sujeto. Varias historias conforman un primer nivel en la objetivación del tiempo subjetivo y puede reconocerse en ellas un orden asociativo según el “antes” y el “después”, el cual da lugar a la dos dimensiones características de la temporalidad inmanente. Esta bidimensionalidad es lo que lo distingue del tiempo objetivo que es un sistema unidimensional, donde cada evento ocupa una posición fija y única. En este primer nivel de objetivación, si bien las historias de percepción están ordenadas internamente, no poseen conexión mutua.

Así, el paso siguiente es integrar las líneas de pasado en un sistema total válido para *un* sujeto. Esto es, aquel sujeto que llevó a cabo todas las percepciones que dieron lugar a las historias de percepción tiene la posibilidad de atribuirles un orden unidimensional que rige “para sí”. El orden que se alcanza tiene un carácter hipotético y puede ser cuestionado por otros sujetos.

Con esta intervención de los otros, pasamos al tercer y último nivel de objetivación. Cuando el sujeto que estableció un orden objetivo “para sí” contrasta el producto de su elaboración con otros sujetos, es posible alcanzar un orden objetivo que contemple las historias de todos. En la medida en que esta operación puede extenderse, idealmente, a todos los sujetos, es plausible pensar en un tiempo objetivo intersubjetivo.

Ahora bien, si bien nos parece interesante esta solución que ofrece Lohmar al problema del tiempo intersubjetivo, entendemos que apresura el pasaje del segundo al tercer nivel de constitución. La clave de su interpretación se encuentra en la posibilidad de la comunicación, que sería propia de toda la comunidad. Esto presupone la constitución de una comunidad. En este senti-

[36] Hua XXXIII, texto 16. Este texto ya había sido publicado como el Suplemento I de *Experiencia y Juicio*. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claasen Verlag, 1964.

[37] D. Lohmar, op. cit., p. 122 (la traducción es mía).

do afirma Husserl en las *Meditaciones cartesianas* que las actividades intersubjetivas (como es la comunicación) “suponen la previa constitución de una intersubjetividad trascendente”<sup>38</sup>. En efecto, la condición de la comunicación entre sujetos es la constitución de un sujeto de orden superior, una comunidad intersubjetiva, que se conforma a través del proceso de la empatía<sup>39</sup>.

## 2.2 Intersubjetividad y empatía.

En un texto de los *Manuscritos de Bernau* Husserl realiza la pregunta a la que estamos intentando dar respuesta:

“...tiempo inmanente y tiempo trascendente: Cómo se transforman las modalidades constituidas para el tiempo solipsista trascendente en [modalidades] objetivas para el tiempo intersubjetivo?”<sup>40</sup>

Esto es, si el tiempo objetivo se constituye en la inmanencia de la conciencia: ¿cómo es posible que sea válido para más de un sujeto?; o bien: ¿mediante qué procesos pasamos de un tiempo objetivo solipsista a un tiempo objetivo intersubjetivo? Lohmar planteó que el medio debería ser la comunicación. Nosotros señalamos que la comunicación requiere la empatía. Si bien Husserl no da una respuesta explícita inmediatamente, un poco más adelante vuelve a plantear la cuestión, pensada ahora en términos de “tiempos plurales” (*der mehreren Zeiten*)<sup>41</sup>.

El tiempo que cada sujeto constituye posee su propia historia constitutiva: sin embargo los tiempos de todos los sujetos no están separados, sino que forman todos ellos una única conexión (*bilden eine einzige Zusammenhang*)<sup>42</sup>. Ahora bien: ¿cómo se da esta conexión? ¿Se da por el hecho que todos los sujetos compartan el mismo mundo? En el marco de la reducción, advierte Husserl

---

[38] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, p. 111. Se recoge la traducción castellana de José Gaos: E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de cultura económica, 1996, p. 134. En adelante se indica la referencia en Husserliana (Hua) y entre paréntesis la paginación castellana correspondiente.

[39] Lohmar realiza algunas objeciones respecto a su propuesta y, si bien no se expresa acerca de esta necesidad de la empatía, habla del testimonio de los otros sobre eventos. Estos eventos son concebidos “como si yo pudiera, en principio, yo mismo haber tenido esas experiencias” (D. Lohmar, op. cit. p. 132, traducción mía). Lo llamativo es que este modo de comportarse en relación a lo narrado por el otro tiene una estructura similar a la que se propone como condición de la empatía. Me refiero con esto a la modificación a través de la fantasía que me permite ponerme en el lugar del otro, haciendo “como si yo estuviera allí”.

[40] Hua XXXIII, 91. “...immanente Zeit und transzendente Zeit: Wie werden die für transzendente solipsistische Zeit konstituierten Modalitäten objektiv für intersubjektive Zeit?” (la traducción es mía).

[41] Hua XXXIII, 132.

[42] Hua XXXIII, 132.

en Bernau, esta posibilidad está vedada: el mundo no puede ser dato fenomenológico ya que no se da en la inmanencia de la conciencia. Con todo, puede ordenarse el problema:

“...tenemos primero el tiempo inmanente y entonces el problema de la constitución de un tiempo «objetivo» no inmanente que se constituye en la inmanencia y entonces de nuevo [la constitución de] un tiempo que es de una conciencia extraña y después [otro] de una conciencia extraña y una conciencia propia, el cual es el último en tanto que humano e intersubjetivamente indetectable”<sup>43</sup>.

Aparece aquí un nivel intersubjetivo de objetivación del tiempo, co-constituido (por una conciencia propia y por otra extraña), en el cual los tiempos individuales confluyen. Este tiempo intersubjetivo debe tener las características ya atribuidas al tiempo objetivo pero, además, ser válido para todos los sujetos. Debemos definirlo como una objetividad de carácter rígido, unidimensional y de validez universal. En la medida en que puedo volver sobre él una y otra vez, tiene, además un carácter ideal.

James Mensch señala que todas las idealidades intersubjetivas requieren que se tome en consideración la función de la empatía<sup>44</sup>. Por tanto, la temporalidad como idealización intersubjetiva supone el operar de la empatía. El texto clásico que describe este proceso es la “Quinta meditación cartesiana”, cuya diferencia más notable respecto al planteo de textos anteriores radica en el enriquecimiento de la esfera de la inmanencia. Mientras que en *Bernau* la referencia al mundo como fuente de legitimación del tiempo intersubjetivo estaba invalidada; en las *Meditaciones* afirma Husserl:

“En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos”<sup>45</sup>

La conciencia reducida no refiere sólo a sus propias vivencias, sino que incluye también, intencionalmente, objetividades trascendentes. Este tema, el de la trascendencia en la inmanencia, es posibilitado por el descubrimiento de la “doble reducción”. Mediante este proceso “no sólo se capta la vivencia presentificante (actual) sino también aquellas vivencias contenidas presentifi-

---

[43] Hua XXXIII, 133 “...haben wir zuerst die immanente Zeit und dann erst das Problem der Konstitution einer objektiven, einer im Immanenten sich konstituierenden nicht immanenten Zeit und dann wieder einer Zeit, die fremdes und dann fremdes und eigenes Bewusstsein, Letzteres als menschliches, intersubjektiv identifizierbares konstituieren” (la traducción es mía).

[44] J. Mensch, *Husserl's account of our consciousness of time*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010, p. 194. Refiere aquí Mensch a E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, second ed., ed. W. Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, p. 370.

[45] Hua I, 123 (151).

cadras reflexivamente como conciencia fenomenológica pura”<sup>46</sup>. Esto es, en una vivencia presentificante, por ejemplo: en una rememoración, el yo que rememora puede volverse sobre la vivencia pasada y encontrarse a sí mismo como el yo que en el pasado percibía. La segunda reducción puede realizarse sobre todas las presentificaciones (rememoración, expectativa, presentificación de presente y, también, empatía).<sup>47</sup>Volviendo a la cita de las *Meditaciones*, en la medida en que el mundo objetivo es un mundo intersubjetivo, la relación intencional con el otro es condición de este mundo. De aquí que, para dar cuenta de su legitimidad en la conciencia reducida de un sujeto, se recurra al proceso de la empatía como “teoría trascendental de la experiencia del otro”<sup>48</sup>.

La empatía tiene dos condiciones fundamentales. Por una parte, la radicalidad de la reducción fenomenológica limitada a la esfera de la propiedad; por otra parte, la imposibilidad de transcurrir el curso de conciencia del *alter ego*. En la reducción a lo propio identificamos tres pasos. El primero consiste en abstraer del horizonte de experiencia todo aquello que tenga un carácter ajeno. Queda fuera de este horizonte todo aquello que en su constitución hace referencia a otro como co-constituyente. Esto se aplica a todas las efectuaciones intersubjetivas del mundo como son: los hombres y los animales en su sentido específico de seres vivos, los predicados culturales (lo “espiritual ajeno”) y el carácter del “estar en el mundo en torno para todos”<sup>49</sup>. En un paso siguiente se advierte que aún haciendo abstracción de lo ajeno permanece un “estrato unitariamente conexo del mundo”: “la mera naturaleza”<sup>50</sup>. Esta naturaleza mía propia es condición de posibilidad de la existencia del mundo común y se define como una naturaleza que es sólo naturaleza para mí. Determinado este ámbito, encontramos un cuerpo que se diferencia del resto de los cuerpos físicos. Mi cuerpo propio es “el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo...«en» el que «ordeno y mando» inmediatamente”<sup>51</sup>. A través de mi cuerpo propio tengo experiencia del mundo y, a la vez, lo ordeno en función de mis posibilidades. Así, en la esfera de la propiedad de lo único que podemos dar cuenta es de un yo constituyente (con todos sus estratos de actividad y pasividad),

---

[46] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, (Tomo I), La Haya, Martinus Nijhoff, 1973 (Hua XIII), 167. Cfr en J. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988, p. 58 (se recoge su traducción).

[47] Para ver las particularidades de este proceso: J. Iribarne, op. cit., pp. 58-65

[48] Hua I, 124 (152).

[49] Hua I, 127 (156).

[50] Husserl señala la necesidad de distinguir esta mera naturaleza de la esfera de la propiedad de la naturaleza de la física. Mientras que la primera es condición del mundo objetivo, la segunda es un estrato de la objetividad del mundo, pertenece al mundo objetivo. Hua I (127-128)156-157.

[51] Hua I, 128 (157).

de su cuerpo propio y de un mundo en el sentido de naturaleza primordial. Este es el punto de partida de una vía legítima de acceso al otro.

Señalamos que una condición fundamental de la empatía es la imposibilidad de experimentar el curso de vivencias del otro:

“...si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo seríamos uno”<sup>52</sup>.

Esta condición que garantiza la independencia y el rol constitutivo de cada sujeto pareciera imponer un obstáculo a la relación con el *alter*. En la reflexión me descubro a mí mismo como sujeto trascendental. Si (dado que no puedo acceder a su curso de vivencias) esta opción esta vedada con respecto al otro yo, entonces: ¿cómo es posible dar con él como, al igual que yo, constituyente?

Esto ocurre a través de un camino indirecto que supone una modificación de la intencionalidad de mi conciencia. La presentación es una operación que posibilita traer a la presencia algo que no puede ser dado originalmente. Por ejemplo, un objeto percibido supone la apercepción de sus caras ocultas. En este sentido, para poder tener experiencia de un *alter ego*, debe haber algo de él que se me dé de modo original. En la primordialidad aparecen cuerpos físicos y algunos son aprehendidos como “cuerpos propios”, como “gobernados” por un yo distinto de mí. La condición de aprehender otro cuerpo propio en la primordialidad es, justamente, una presentación, en este caso, analogizante. Un proceso a través del cual transfiero a un cuerpo físico el carácter de cuerpo propio. Es importante destacar que esta transferencia analogizante no es una operación intelectual, si no que está fundada en una síntesis pasiva (“parificación”-*Paruung*-) que, a través de la coincidencia entre mi cuerpo físico y otro, transfiere a este último el sentido cuerpo propio<sup>53</sup>. Que este cuerpo propio sea apercebido implica que ninguna de sus posibilidades puedan verificarse, dado que no soy yo quien lo gobierna. En este sentido, puede afirmarse que este cuerpo propio no es, aunque esto suene paradójico, mío, si no ajeno. Realizada esta transferencia a nivel de la corporalidad, es posible adjudicarle ahora un yo. Esta instancia requiere que sobre la pasividad que instala la parificación, se lleve a cabo un acto que verifique, de algún modo, el sentido transferido. Ya indicamos que tal verificación no puede darse de modo directo. Por eso, en la vía indirecta de plenificación del *alter ego*, se recurre a la fantasía. Puedo hacer “como si yo estuviera” en el lugar del otro y anticipar su comportamiento, según lo que yo haría<sup>54</sup>. En la medida en que mi anticipación se cumple, le atri-

[52] Hua I, 138 (171).

[53] Hua I, 142-143 (176-177).

[54] Sobre el *status* de la fantasía en la empatía ver la discusión correspondiente en: J. Iribarne,

buyo al cuerpo propio ajeno un yo que lo gobierna. Esta es la modificación de la intencionalidad que mencionábamos, la que me permite realizar la empatía, al modificar mi posición en la imaginación. En un paso ulterior, señala Husserl, se pueden comprender niveles superiores de la vida ajena, sus pensamientos y emociones.

Ahora bien, la empatía tal como se describe en las *Meditaciones* no explica una forma de acceder al otro como sujeto constituyente, sino que establece, meramente, una relación entre dos sujetos empíricos. Un modo de complementar este análisis consiste en recurrir a la ya mencionada “doble reducción”. Si la empatía es una presentificación, entonces el yo puede volverse reflexivamente sobre la vivencia presentificante y descubrir en el yo empatizado, un yo constituyente. De este modo queda fundada la intersubjetividad como subjetividad de orden superior, que tiene como correlato de sus actos el mundo objetivo. En términos de Iribarne:

“Estos conceptos [por los pasos que implica la doble reducción] describen cómo se funda la unidad de conciencia intersubjetiva, que vincula las conciencias singulares, de modo que se constituye uno y el mismo mundo para todos...”<sup>55</sup>

Según esto queda aclarado por qué nos parecía imperativo recurrir a los análisis de la empatía para dar cuenta de la constitución del tiempo intersubjetivo. El tiempo intersubjetivo, como tiempo objetivo común o como tiempo del mundo objetivo, es constituido por la intersubjetividad trascendental, la cual se constituye a través de la empatía.

### **3. Presente viviente y empatía: consideraciones finales**

Un paso ulterior respecto a estos análisis conduce a la indagación acerca de las posibilidades de la empatía. Mensch realiza una aproximación al tema a través de textos de los *Manuscritos del Grupo C*. Su tesis, a grandes rasgos, indica que el análisis de las *Meditaciones* requiere un nivel de fundamentación inferior (i. e. : es un análisis fundado) y que se puede encontrar esta fundamentación en una empatía primigenia (*primal empathy*)<sup>56</sup> que estaría sugerida en los *Manuscritos*. El presente viviente es el origen primordial de la temporalización y, en esta instancia, donde el yo no se encuentra aún plenamente constituido, dicha temporalización es compartida. Esto quiere decir que

---

*La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987, pp. 70-82.

[55] J. Iribarne, op. cit., 1988, p. 64. Allí también, en detalle, el proceso de la “doble reducción” en la empatía.

[56] J. Mensch, op. cit., p. 200

todos los yoes se temporalizan en sincronía y así constituyen el mundo común y su temporalidad intersubjetiva. Dice Mensch:

“Tenemos un mundo común, uno con objetos disponibles públicamente como los relojes, por que el proceso pasivo de nuestra temporalización está sincronizado. La base para la conexión de este proceso pasivo es el carácter común del origen de nuestra temporalización”<sup>57</sup>.

Así, el presente viviente provee la instancia de fundamentación que las *Meditaciones* presuponen. Hacia allí, entendemos, apunta el siguiente texto de Husserl:

“El ser-con de los otros es inseparable de mí en mí viviente presentarse a sí mismo, y este co-presente de otros es fundante para el presente mundano, que por su parte es el supuesto para el sentido de toda temporalidad mundana con coexistencia mundana (espacio) y secuencia temporal”<sup>58</sup>.

Aquí también el darse uno-con-otro en el presente viviente aparece como el fundamento de la temporalidad mundana.

Como vemos puede encontrarse en estos textos tardíos la pauta para complejizar los análisis, tanto sobre la temporalidad como sobre la intersubjetividad. La cuestión es hasta qué punto es plausible adjuntar sin más un estudio a continuación del otro. En el medio de estas investigaciones tiene lugar el pasaje de la fenomenología estática a la genética. Si bien es discutible que los análisis de la empatía en las *Meditaciones* sean, como Husserl lo indica, de corte meramente estático<sup>59</sup>, no hay duda con respecto al carácter genético de los manuscritos sobre el presente viviente. En este sentido, se impone la necesidad de analizar y tomar partido acerca de la relación que pueda establecerse entre estas dos orientaciones de la fenomenología husserliana. Evidentemente esta tarea va más allá de las posibilidades de este trabajo.

\*\*\*

Comenzamos este trabajo preguntándonos acerca de la validez del estudio del tiempo objetivo. Para intentar resolver este problema propusimos una reconstrucción del tema, tal como aparecía en los textos husserlianos. En este

---

[57] Idem, p. 201 (la traducción es mía).

[58] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, (Tomo III), La Haya, Martinus Nijhoff, 1973 (Hua XV), p. XLVIII –L. Citado por J. Iribarne, op. cit., 1988, p. 382 (se recoge su traducción). Este texto está incluido en el manuscrito C 3, publicado en E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, *Die C-Manuskripte*, op. cit.

[59] Hua I, 136 (168). Iribarne discute también esta cuestión en J. Iribarne, op. cit., 1987, pp. 23-27.

sentido, nos dedicamos primero a la reconstrucción del tema en las *Lecciones*, primera obra de Husserl dedicada al tiempo. Acto seguido intentamos rebatir algunas objeciones que Pedro Alves le había formulado a la descripción de este período. En particular, respecto a la supuesta necesidad de una conciencia omniabarcadora para poder dar cuenta del tiempo objetivo como serie total, resulta interesante notar cómo la fenomenología trascendental no la vincula con una conciencia divina, sino con el final del proceso teleológico infinito que motiva el despliegue de la intersubjetividad trascendental. Esto anula, por tanto, la necesidad de postular una instancia trascendente a la subjetividad que complete su experiencia. En efecto, que la experiencia completa tenga un carácter ideal va de la mano de la tarea infinita de explicitación, propia de la fenomenología.

Este tema nos condujo en una segunda instancia a investigar el carácter del tiempo intersubjetivo. Para esto recurrimos a los textos de Bernau, donde Husserl se refiere a esta cuestión. En este punto, consideramos la lectura de Dieter Lohmar, quien reconstruye y reinterpreta el texto husserliano, llegando a la conclusión que, por la vía de la comunicación, es posible dar cuenta de un tiempo común a varios sujetos. Sin embargo, en la medida en que la comunicación requiere que haya una comunidad constituida, notamos que este análisis suponía el operar de la empatía. Finalmente al ahondar en esta cuestión dimos con ciertas referencias al presente viviente donde el yo y el *alter* se constituyen a la vez. Esto es, en el retroceso genético alcanzaríamos una instancia de co-constitución fundante respecto a la empatía. De este modo la temporalización de los yoes estaría “sincronizada”, lo cual daría origen a la constitución de un tiempo objetivo común. Esta última tesis, no obstante, presupondría, por una parte, una investigación más consolidada respecto a la articulación entre la fenomenología estática y la genética y, por otra, un desarrollo más profundo de las consecuencias que la co-constitución de los yoes implicaría. Más allá de esto, creemos que la formación de una comunidad intersubjetiva, explicada por medio de la empatía, permite complementar la lectura según la cual la comunicación permite constituir el tiempo. Con esto, podríamos afirmar que es posible realizar una caracterización completa, en términos husserlianos, de la constitución del tiempo objetivo-intersubjetivo.

Verónica Kretschel  
Caseros 1030 6° C (1152)  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina  
veronicakretschel@yahoo.com.ar