



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

Kretschel, Verónica

Estatus metodológico de las *lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*
Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 166, 2018, Enero-Abril, pp. 135-156
Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.56510>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957079006>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.56510>

ESTATUS METODOLÓGICO DE LAS
LECCIONES DE FENOMENOLOGÍA DE
LA CONCIENCIA INTERNA
DEL TIEMPO



METHODOLOGICAL STATUS OF ON THE
PHENOMENOLOGY OF THE CONSCIOUSNESS
OF INTERNAL TIME

VERÓNICA KRETSCHEL*

Universidad de Buenos Aires / Conicet / Ancba - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido el 4 de marzo de 2016; aprobado el 13 de julio de 2016.

* veronicakretschel@yahoo.com.ar

Cómo citar este artículo:

MLA: Kretschel, V. "Estatus metodológico de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*." *Ideas y Valores* 67.166 (2018): 135-156.

APA: Kretschel, V. (2018). Estatus metodológico de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. *Ideas y Valores*, 67 (166), 135-156.

CHICAGO: Verónica Kretschel. "Estatus metodológico de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*." *Ideas y Valores* 67, n.º 166 (2018): 135-156.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Aunque las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* tienen pocas referencias al marco metódico, ciertos pasajes apuntan a la reducción fenomenológica, de modo que su *status* se diferenciaría del de las *Investigaciones lógicas* y se acercaría al de *Ideas I*. Se ha señalado que aun si la reducción es empleada en este texto, no lo sería en su “versión madura”. Se busca determinar el estatus metodológico de las *Lecciones* a partir de una comparación entre los desarrollos metódicos y las descripciones fenomenológicas que se presentan allí y aquellos consignados en *Investigaciones e Ideas*, teniendo como idea regulativa el esclarecimiento del papel del tiempo en la ampliación del dominio de la fenomenología como conjunto.

Palabras clave: E. Husserl, fenomenología, método, reducción, tiempo.

ABSTRACT

Although there are few references to the methodological framework in *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (PCIT)*, certain passages point to the phenomenological reduction. Therefore, its status would differ from that of the *Logical Investigations* and approach that of *Ideas I*. Some have argued that the reduction used in this text is not the “mature version” of the same. The article seeks to determine the methodological status of *PCIT* on the basis of the comparison between the methodological developments and phenomenological descriptions found in this work and those found in *Investigations and Ideas*. The regulative idea guiding the analysis is the clarification of the role of time in broadening the sphere of phenomenology as a whole.

Keywords: E. Husserl, phenomenology, method, reduction, time.

Acerca de las *Lecciones* y de por qué el método es un problema en esta obra

Las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹ conforman la única obra publicada en vida de Husserl acerca de la constitución temporal. El texto fue presentado como una edición de las lecciones impartidas por el autor en el Seminario de invierno de 1904-1905 en la Universidad de Gotinga –motivo por el cual se lo conoce como las lecciones de 1905 o las lecciones sobre el tiempo–. La intención de este curso era establecer una complementación de los estudios de las *Investigaciones lógicas*, a través de un análisis de los actos temporales (o presentificaciones). Varias décadas después de su publicación en 1928, se descubrió que habían sido introducidas profundas modificaciones en el texto respecto a lo planteado en aquel curso. En efecto, un análisis pormenorizado de la obra y sus manuscritos permite comprobar que las *Lecciones* reúnen escritos producidos por Husserl durante la primera década del siglo xx e incluso algunos textos que van más allá de 1910. Si, junto con esto, tenemos en cuenta las fuertes transformaciones que la fenomenología en su conjunto experimentó durante esos años, se pone de manifiesto la perplejidad que generó el texto en sus primeros lectores. Con todo, el origen de tal asombro no debe fundarse solo en la dificultad para dar con la coherencia entre los escritos de las *Lecciones*, sino también en su carácter profundo y en ocasiones misterioso. Lo profundo del análisis se enfrenta, a su vez, con la incapacidad de Husserl para encontrar las palabras que permitan acceder al fenómeno a describir. Esto se origina en gran medida por la importancia que, paulatinamente, el tiempo adquiere para el fenomenólogo. De aquel objetivo de 1905 que pretendía estudiar los actos temporales, como si el tiempo fuera una nota más de estos, y los distintos problemas teóricos que esta manera de pensar el tiempo fue suscitando, con la postulación de la conciencia absoluta constituyente del tiempo hacia 1910, la temporalidad se despliega como el fundamento último de la vida de la conciencia en su conjunto.

Ahora bien, las dificultades que entraña esta obra en cuanto a su articulación implican, a su vez, problemas en el momento de caracterizar la naturaleza de los estudios que la componen. De *Investigaciones lógicas* (1900-1901) a *Ideas I* (1913), por tomar solo parte del devenir metodológico de la fenomenología, se producen grandes transformaciones. Una clave para entenderlas, según creemos, podría plantearse a través de un análisis de las modificaciones que se efectúan en la *epojé* o reducción como principio metódico rector, y el significado que esta

.....
1 Se recoge la traducción de Serrano de Haro (2002), siempre que la hay. En los casos que no hay traducción (textos de Hua X no incluidos en las *Lecciones*), la traducción es propia.

adquiere en el giro trascendental de la fenomenología. En este sentido, es la reducción el hilo conductor que nos permitirá dar cuenta del *status* metodológico de las *Lecciones* en este trabajo.

La obra en cuestión comienza con dos párrafos de carácter metodológico, que constituyen, prácticamente, las únicas referencias explícitas a este asunto que pueden encontrarse en esta obra. Por ello, es posible pensar que deberían bastar para dar cuenta del *status* de la investigación de las *Lecciones*, esto es, del lugar que ocupan estos estudios sobre el tiempo en el contexto general de la fenomenología husserliana y sus variantes metódicas. En particular, llevar a cabo esta tarea presenta un problema: establecer qué relación tienen estos estudios con aquellos de *Ideas I* y, en particular, con la reducción trascendental.

Hay quienes han afirmado que la desconexión planteada en las *Lecciones* es del mismo tipo que aquella que practica la fenomenología trascendental (cf. Boehm 109). Esto implicaría que la reducción trascendental habría sido “descubierta” por Husserl ya en 1905 y no en el curso de 1907 (*Die Idee der Phänomenologie*), donde, como veremos más adelante, el autor desarrolla por primera vez las particularidades del método. Sin embargo, un estudio más minucioso de la datación del texto mostraría que, si bien la mayor parte de los §§1-2 fueron escritos en 1905, justamente los términos referidos para justificar la interpretación trascendentalista habrían sido añadidos posteriormente (cf. Lavigne 366-368). Es en este sentido que algunos intérpretes se han referido a la versión de la reducción presente en esta obra como una variante inmadura (cf. Brough XXI) o no explicitada del método (cf. Lohmar 116), como si Husserl estuviera haciendo uso de una metodología que todavía no puede precisar. Esta falta de acuerdo vuelve a plantear la pregunta acerca del *status* de la reducción.

Para responder esta interrogación, contrastaremos las referencias al método presentes en esta obra con aquellas donde las características de la aproximación fenomenológica han sido explicitadas detalladamente. Este análisis del método se concentrará, en particular, en determinar cuál es la relación que la inmanencia de la conciencia establece con el mundo trascendente una vez efectuada la *epojé*. Con este objetivo, nos dedicaremos, primero, a la propuesta de la fenomenología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* (1901) y a las modificaciones respecto a esta que aparecen en las *Lecciones*. Luego nos dirigiremos al curso de 1907, donde la reducción habría sido descubierta y, posteriormente, evaluaremos su ampliación en el contexto de *Ideas I* (1913). Al tomar en último lugar *Ideas I*, en cuanto obra capital de la fenomenología trascendental, nuestro objetivo es poder mostrar las diferencias sustanciales con lo planteado en las *Lecciones*. En última instancia, queremos que esta indagación permita evaluar cuál fue el papel –si es que lo hubo– que el

curso sobre el tiempo de 1905 tuvo en el desarrollo del método fenomenológico y en particular en el viraje trascendental de la fenomenología.

La reducción y sus antecedentes

El psicologismo y las Investigaciones lógicas

Husserl comenzó su camino como filósofo “buscando obtener una explicación filosófica de la matemática pura” (Hua XVIII v). Los problemas de la matemática y la lógica pura lo enfrentaron luego a problemas relativos a una teoría del conocimiento. Es así como, en un primer momento –en *Filosofía de la aritmética* (1891)–, consideró que la psicología era la disciplina que daría respuesta a estos problemas, y se involucró, por tanto, en investigaciones psicológicas. Su idea consistía en “explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico” (Hua XII 22, traducción propia). Sin embargo, estas investigaciones no lo llevaron a dar respuesta a las preguntas que se había planteado. Es así como las *Investigaciones lógicas* comienzan, justamente, con las críticas al psicologismo, sobre las cuales se formará su propia concepción de la filosofía como fenomenología pura.

Jitendra Mohanty sostiene que en los “Prolegómenos” a las *Investigaciones lógicas* Husserl critica un tipo de psicologismo que podría ser denominado naturalista, *i.e.* no se opone a la psicología *per se*, sino a un cierto tipo. Podría decirse que la teoría criticada sostiene “una tesis metafísica que considera al mundo como constituido solo por cosas individuales, que son materia propia de las ciencias naturales” (Mohanty 63). Consecuentemente, “la psicología basada en esa teoría [...] emprende la tarea de investigar las relaciones causales entre contenidos mentales y entidades físicas. El psicologismo naturalista toma todas las leyes lógicas como basadas en los principios descubiertos por la psicología naturalista” (*ibid.*).

A su vez, Husserl tampoco se enfrenta a la empresa psicologista en su conjunto, sino meramente a su pretensión de fundar la lógica y la matemática. En este marco son presentados, en el capítulo 4 de los “Prolegómenos”, los motivos por los cuales la psicología no puede fundar la lógica (*cf.* Hua XVIII 60-77). Para esto se exponen tres características acerca de la naturaleza de la psicología y de las leyes que esta ciencia puede establecer:

1. Las leyes de la psicología son empíricas y, por tanto, vagas, *i.e.* no-exactas.
2. Las leyes naturales sobre las cuales se fundan las leyes psicológicas, ni se determinan *a priori*, ni se demuestran con evidencia, sino por inducción y, por tanto, son probables.
3. Si el conocimiento de leyes lógicas se fundara en hechos psicológicos, las leyes lógicas deberían tener contenidos psicológicos.

Esto implicaría que, por una parte, deberían ser leyes para hechos psicológicos y que, por otra, deberían suponer hechos psicológicos.

Estas tres notas de las leyes psicologistas se enfrentan directamente con la naturaleza de las leyes lógicas, dado que estas son exactas, *a priori* y no implican cuestiones de hecho. En términos generales, es “la psicología una ciencia de hechos y, por tanto, una ciencia de experiencia” (Hua XVIII 60), lo cual tiene como consecuencia que no pueda dar cuenta de leyes del tipo de las de la lógica. Además de estas razones por las cuales el psicologismo no puede fundar la lógica, es posible afirmar que, en términos generales, aquel implica dos posiciones a las cuales Husserl se opone: es realista y relativista. Por una parte, el realismo se predica de suponer la existencia de un mundo exterior e independiente del sujeto, del cual este posee representaciones originadas causalmente. Por otra parte, el relativismo niega el carácter universal de la verdad, dado que depende de las particularidades de sujetos empíricos.

Como críticas al realismo pueden leerse todas las declaraciones husserlianas en contra de la metafísica, y la búsqueda de no comprometerse más que con la existencia de los contenidos inmanentes de la conciencia, esto es, con las vivencias. Husserl afirma que la fenomenología no se refiere a “las vivencias apercebidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia” (Hua XIX 1 6). Observemos que Husserl se refiere al mundo de experiencia como un “mundo aparente”. Esto implica que no asume la existencia de un mundo exterior, que es un supuesto del psicologismo y un tema dejado por fuera del campo de estudio fenomenológico. Expedirse acerca de la existencia de la realidad de experiencia, “hombres o animales vivientes”, implica para Husserl adoptar supuestos metafísicos:

La cuestión de la existencia y naturaleza del “mundo exterior” es una cuestión metafísica. La teoría del conocimiento [...] no comprende la cuestión, empíricamente planteada, de si nosotros, hombres, sobre la base de los datos que de hecho tenemos, podemos alcanzar ese saber; ni menos aún comprende el problema de realizar dicho saber. (Hua XIX 1 26)

Entonces, no solo la fenomenología, como teoría del conocimiento, no supone la existencia del mundo externo, sino que, además, no lo toma como tema de investigación, ni procura, en consecuencia, expedirse acerca de ello.

Ahora bien, la restricción que opera sobre la naturaleza de las vivencias que son objeto de la fenomenología entraña la explicación de la segunda característica atribuida al psicologismo: el relativismo. En la medida en que las vivencias de la psicología experimental son

vivencias empíricas, se adscriben a la existencia y determinaciones de los sujetos empíricos. Husserl distingue dos tipos de relativismo: uno individual y otro específico (o antropologismo). Critica a ambos porque implican una posición escéptica y, en términos de Husserl, una teoría escéptica es un contrasentido, porque ¿cómo puede establecerse una teoría que niegue las condiciones de posibilidad de toda teoría?

El relativismo individual es la versión más primitiva del relativismo, y se aplica a aquellas teorías que sostienen que “es verdadero para cada uno lo que *le* parece verdadero” (Hua XVIII 114). En este sentido, resulta imposible argumentar contra este relativista, dado que niega las condiciones mismas de la argumentación: la existencia de ciertas “palancas” argumentativas que sean universalmente válidas para permitirnos llevar a cabo un intercambio racional. Por su parte, el relativismo específico no limita la validez a un individuo, sino a una especie: al hombre. Su tesis es que “la medida de toda humana verdad es [...] el hombre en cuanto hombre” (*ibid.*). Las críticas de Husserl a esta teoría están fundadas en su definición de verdad, dado que lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero “en sí”, la verdad es una e idéntica, para los hombres y otros seres no humanos. Así, cualquier intento del psicologismo relativista por restringir la verdad al dominio de lo humano, resulta un contrasentido. Así, que no podamos conocer la verdad que conocerían, por ejemplo, los ángeles es una mera cuestión de hecho que no niega ni limita la verdad que conocemos.

A diferencia del psicologismo, la fenomenología toma como objeto de estudio “las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición con pura universalidad de esencia” (Hua XIX 1 216). Es decir, excluye las determinaciones empíricas de las vivencias, para concentrarse en sus notas esenciales y universalizables. A su vez, sostiene que es en la intuición donde es posible captar las vivencias en su aspecto esencial. Esto se sigue de la tesis husserliana que sostiene que la intuición es la fuente de la evidencia. La percepción interna, sostendrá más adelante, nos brinda evidencia adecuada de su objeto; dicho en otras palabras, no podemos equivocarnos respecto a los contenidos inmanentes de nuestra conciencia. De hecho, el problema esencial de la psicología relativista es que no asume la necesidad de este *factum*. Husserl afirma: “el relativismo se halla en evidente pugna con la evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva, esto es, con la evidencia de la ‘percepción interna’” (Hua XVIII 121). La fenomenología, entonces, estudia las vivencias en su carácter esencial y universal, desligadas de toda referencia empírica y particular, y funda la validez de sus juicios en la evidencia de la intuición.

La fenomenología posee, a su vez, un carácter descriptivo. Esto indica que sus juicios no se obtienen de un modo explicativo-causal,

a partir de la observación de eventos en el mundo exterior (como hacen las ciencias de hechos), sino que son resultado de la descripción de las notas esenciales de las vivencias que se dan de modo evidente a la intuición. Los enunciados así obtenidos superan, por tanto, los límites empíricos que poseían aquellos de las ciencias fácticas y tienen validez apriorística. De esto se sigue una conclusión que formulamos más arriba, y es que la fenomenología por ser pura –independiente de la experiencia– puede fundamentar la lógica pura y las ciencias empíricas.

Decíamos también que las críticas al psicologismo abren, en cierto modo, el campo de estudio fenomenológico. Esto quizá se pueda entender mejor ahora, dado que estas críticas sirven para determinar el carácter puro que requiere una investigación que pretende dar cuenta del fundamento de la lógica. En este sentido, posibilitan trazar ese límite que deja a lo fáctico de lado, y proponen buscar en las vivencias aquello que tienen de puro. Las mismas vivencias que impedían que los psicólogos establecieran leyes universales son, a partir del cambio de perspectiva fenomenológico, aquello que permite acceder a contenidos universales. Este giro de la mirada se lee también –y esto será clave en las modificaciones que llevará a cabo la fenomenología a partir de 1907– como un cambio de actitud: de una actitud natural (*cf.* Hua XIX 1 11-12), que toma la vivencia en su sentido empírico, hacia la actitud fenomenológica, que recupera la vivencia en un sentido puro. En cierto sentido, el objeto es el mismo, pero, a la vez, completamente diferente. Hay una modificación de la noción de objeto, donde lo mentado por los actos es estudiado dentro de los límites de su darse intencional, *i. e.* como mentado. En este sentido, ninguna trascendencia “se cuele” en el análisis fenomenológico, que “no contiene [...] la menor afirmación sobre existencias reales” (Hua XIX 1 27-28), y posibilita una disciplina donde no hay supuestos metafísicos.

En resumen, la posición metodológica de las *Investigaciones lógicas* consiste en describir aquellas notas de las vivencias que se dan de modo evidente a la intuición, dejando de lado todo aspecto empírico y trascendente. Esto permite afirmar que la fenomenología es pura. A su vez, este estudio implica una reflexión, en la medida en que las vivencias –es decir, los actos– son puestas como objeto. Por su parte, lo mentado por los actos –los objetos en sentido propio– es investigado en los límites de su aparecer, esto es, como mención, sin afirmar ninguna existencia trascendente y, por tanto, librando a la fenomenología de toda asunción de entidades metafísicas. En este marco podemos entender qué significa la afirmación husserliana de “retroceder a las cosas mismas” (Hua XIX 1 10): tomar como objeto todo aspecto puro de la vivencia dado con evidencia a la intuición. Ese es el proyecto metodológico hacia 1901.

La cuestión del tiempo y el método

Determinado el estado del método fenomenológico hacia 1901, ¿es ahora posible atribuirle a las *Lecciones* el tipo de enfoque de las *Investigaciones lógicas*? Ya señalamos que la desconexión allí planteada no se homologa fácilmente con la reducción, tal cual es formulada hacia 1907, y que analizaremos en detalle en la sección siguiente. Lo anterior no responde, con todo, cuál sea la aproximación metodológica que opera en 1905. Frente a este problema, sostiene Lavigne que las *Lecciones* se encuentran aún dentro de un contexto “inmanentista” que se define a partir de la recensión de Elsenhans (1903) (cf. Lavigne 176). Este autor encuentra allí la primera referencia a la reducción que le habría permitido a Husserl romper definitivamente con el psicologismo. Recordemos que las críticas a la psicología se limitaban a su empeño en fundar la lógica. La fenomenología es, con todo, hacia 1901 psicología descriptiva. Ahora bien, según Lavigne, las *Investigaciones lógicas* conducen a una crisis metodológica que comienza a resolverse alrededor de 1903. Si bien no acordamos con la tesis discontinuista² que este autor busca defender respecto al desarrollo del pensamiento husserliano, nos parece interesante traer la reconstrucción de la noción de reducción que lleva a cabo.

Es necesario, entonces, hacer referencia al texto de 1903. Entre 1897 y 1904, Husserl publicó en el *Archivo para la filosofía sistemática* (*Archiv für systematische Philosophie*), a pedido de Paul Natorp –director de la publicación–, seis estudios de textos alemanes sobre lógica, entre ellos, la reseña del artículo de Theodore Elsenhans (cf. Lavigne 149, nota 1). La importancia de este escrito radica en que en él se afirma por primera vez la crítica a la psicología descriptiva sostenida en las *Investigaciones lógicas*. Lavigne señala que allí “Husserl identifica la psicología *en general* como fundada, del mismo modo que toda ciencia de la naturaleza, sobre la presuposición de la representación del mundo y de su realidad empírico fáctica” (168). Según esto, Husserl estaría asumiendo que el trabajo de 1901 era dependiente aún de cuestiones metafísicas. En este sentido, a partir de 1903 la crítica del conocimiento que emprende la fenomenología abandonaría definitivamente los presupuestos de la psicología descriptiva.

En términos metodológicos, la práctica propuesta no es estrictamente una reducción, sino una mera exclusión, que permite delimitar el objeto de estudio fenomenológico. Esto es, una limitación de la

2 Fundamentalmente nos cuesta aceptar la tesis de Lavigne de que la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*, y hasta el curso *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* de 1906-1907, con la reducción fenomenológica, consiste en un estudio “psicológico-empírico” (cf. Lavigne 147).

investigación a “lo dado estrictamente” (Lavigne 172), que plantea la necesidad de “abstenerse de toda presuposición que sobrepase el contenido de lo dado” (*id.* 173). La vivencia en su aspecto puro resulta, entonces, lo único verdaderamente dado y, con esto, toda trascendencia es suprimida de la investigación. Lavigne afirma: “*La reducción restrictiva de la fenomenología de 1903 es la limitación de la donación fenomenológica al mero dominio de la inmanencia real*” (175). Debemos agregar que lo real es lo único dado a la evidencia de la percepción adecuada: la vivencia abstraída de toda implicación empírica. En este sentido, se define esta fenomenología, resultado de la crítica a la psicología descriptiva, como “*fenomenología inmanentista* [...] para marcar el carácter restrictivo de su comprensión de la donación fenomenológica” (*id.* 176).

Como podemos observar, el objeto de la fenomenología es el mismo que habíamos señalado como propio de las *Investigaciones lógicas*: la vivencia en su aspecto dado efectivamente. La única modificación que se agrega, según Lavigne, es el hecho de que no está presupuesta la vivencia en un sentido psico-físico (*cf.* 175). Pero, según desarrollamos en la sección anterior, Husserl ya se había expresado en las *Investigaciones* en contra de la asunción de supuestos metafísicos, aludiendo entre ellos a la existencia de realidades trascendentes o entidades empíricas. Con todo, un análisis más minucioso de las fuentes permite advertir que esas referencias husserlianas no pertenecen a la primera edición de 1901, sino que fueron agregadas en 1913. Entonces, luego de publicar el primer volumen de *Ideas I*, se reeditan las *Investigaciones*, y Husserl decide introducir en ellas ciertas modificaciones acordes con los resultados de sus estudios posteriores.

Por una parte, esto implica que la posición antimetafísica no estaba aún consolidada en 1901. Pero, por otra parte, significa también que el propio Husserl considera que el trabajo de esa época puede ser compatible con los estudios trascendentales. En lo que nos concierne, el desarrollo del pensamiento husserliano hacia 1903 permite conformar una idea de lo que era la fenomenología en las *Lecciones*. Es posible afirmar, entonces, que ya había sido planteada una primera noción de reducción, al menos en el sentido restrictivo de la recensión de Elsenhans. Lo que resta determinar es si es posible sostener que los estudios de 1905 coinciden con la “fenomenología inmanentista”.

Si nos atenemos a las precisiones metodológicas, parece posible coincidir con Lavigne en que las *Lecciones* se ciñen a la reducción restrictiva de 1903; al indagar en el contenido de las descripciones husserlianas, aparecen indicios de que la nueva investigación remonta a la fenomenología por encima de los límites fijados por tal reducción. En este sentido, resulta sugerente la afirmación de Jocelyn Benoist:

si suscribo al juicio de Jean-François Lavigne [...] respecto al carácter todavía no trascendental de la perspectiva de las *Lecciones* de 1905 (la reducción que opera allí no es ciertamente la reducción trascendental, sino aquello que Lavigne llamará, justamente creo, “reducción inmanentista”), pienso, sin embargo, que subestima el papel jugado por el problema *específico* de la constitución del tiempo en la conversión de Husserl al idealismo trascendental. (27-28, n. 2)

Vemos que, en términos de Benoist, el problema del tiempo juega una función “específica” en el pasaje a la fenomenología trascendental. Aunque, lamentablemente, esta autora no profundiza en el desarrollo de esta idea, nos parece interesante poder relacionarla con una tesis propia: que el estudio sobre el tiempo enfrenta a la fenomenología con su propio método. Planteada la situación, desplegaremos en lo siguiente ambas caras del problema. En primer lugar, cuáles son propiamente las referencias metodológicas de 1905 y, luego, cuáles son los indicios de que esa fenomenología es “algo más” que una propuesta restrictiva.

Las *Lecciones* comienzan con dos párrafos de tipo metodológico: “Desconexión del tiempo objetivo” y “La pregunta por el ‘origen del tiempo’”, ambos textos datan de 1905. Lo primero que llama la atención es el título del primer párrafo, y sobre todo el término “desconexión” (*Ausschaltung*), que parecería ser equivalente a la puesta entre paréntesis propia de la reducción trascendental. A pesar de lo sugerente de este indicio, debemos dejarlo de lado: los títulos de *todos* los párrafos de las *Lecciones* son posteriores a 1905, dado que fueron introducidos por Edith Stein en 1917, en el momento de editar los manuscritos husserlianos sobre el tiempo que serían publicados en 1928.

Si nos concentramos en el cuerpo del texto, lo primero que se presenta es una formulación acerca del tipo de estudio que se llevará a cabo:

Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Como todo análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo –exclusión de todos los presupuestos trascendentes acerca de lo que existe–. (Hua x 4)

La palabra clave para determinar en esta cita cuál es el carácter de la investigación fenomenológica es “exclusión” (*Ausschluss*). La fenomenología prohíbe la asunción de entidades trascendentes; toda afirmación de existencia respecto a lo trascendente es excluida. Como luego agregará Husserl, los datos del mundo no son un *dato* fenomenológico, no están presupuestos como dados para esta investigación. Sin embargo, esto no implica que no sean un *tema* fenomenológico:

podemos negar que lo trascendente esté dado en realidad, pero también podemos estudiarlo desde un punto de vista fenomenológico. Esto será, justamente, lo que hará la fenomenología trascendental, recuperando al objeto como el correlato constituido de la intencionalidad. En esta primera instancia, Husserl excluye todo supuesto trascendente, y determina, con ello, que el “dato absoluto” para el estudio del tiempo es la duración, el tiempo inmanente. Si bien este será el punto de partida, el dominio de la fenomenología del tiempo no está aún explicitado completamente.

El §1 continúa con una comparación del tiempo con el espacio, y allí otra palabra capta nuestra atención. Husserl afirma: “Quizá resulte aún más claro lo que significa la desconexión del tiempo objetivo si trazamos un paralelismo con el espacio” (Hua x 5). Nuevamente el término “desconexión” nos conduce al contexto de *Ideas I*. Pero sigamos con la cita para aclarar qué significa esta desconexión: “Si abstraemos de toda interpretación trascendente y reducimos el fenómeno perceptivo a los contenidos primarios dados” (*ibid.*). El procedimiento metodológico consiste, por una parte, en una abstracción o exclusión de lo trascendente y, por otra, en una reducción o limitación de lo dado, es decir, de los contenidos inmanentes. En este sentido, tampoco la desconexión se equipara con la reducción trascendental, ya que el método empleado resulta ser una mera restricción del dato fenomenológico a la inmanencia. La trascendencia parece solo ser dejada de lado, sin plantearse ninguna instancia de recuperación, como veremos que ocurre en los trabajos de Husserl de 1907.

Por un lado, queda determinado, entonces, que las vivencias representan lo que la fenomenología toma como dato. Esta elección se funda, al igual que en las *Investigaciones lógicas*, en la evidencia de la donación inmanente. Por otro lado, no resulta tan obvio cuál es el *status* atribuido a lo trascendente. En principio, decíamos, se lo excluye de la investigación. Dado que no tenemos el mismo tipo de evidencia respecto a lo trascendente, adjudicarle realidad sería asumir presupuestos metafísicos. Así:

[Los] datos fenomenológicos son las aprehensiones de tiempo, las vivencias en que lo temporal objetivo aparece [...]. Espacio objetivo, tiempo objetivo y, con ellos, el mundo objetivo de las cosas y de los sucesos reales son sin excepción trascendencias [...]. Nada de todo ello son vivencias. Y las conexiones de orden que como genuinas inmanencias cabe descubrir en las vivencias no se dejan sorprender en el orden empírico, objetivo; no encajan en él. (Hua x 6)

“Desconectado” el tiempo objetivo, las relaciones temporales que se descubren fenomenológicamente no se corresponden con aquellas

del tiempo de lo empírico mundano, sino que constituyen órdenes de conexión puramente inmanentes. Cualquier relación con la trascendencia parece estar excluida. Sin embargo, al continuar la descripción de las vivencias, algunas alusiones respecto a la relación que establecen con lo objetivo podrían anticipar el vínculo de constitución propio de la intencionalidad luego del giro trascendental.

Frente a la necesidad de distinguir entre el tiempo sentido y el tiempo percibido, distinción que se centra en el carácter preobjetivo del dato de sensación, se sostiene que a través de la sensación se expone un aspecto del objeto: la sensación de color rojo presenta el color rojo de un objeto. El tiempo que analizamos es, obviamente, aquel de la sensación, *i.e.* el tiempo sentido y no el tiempo percibido. Es en este punto donde Husserl parece dar un paso más que en la propuesta meramente restrictiva, al afirmar que a través del dato fenomenológico “se constituye la referencia al tiempo objetivo” (Hua x 7). Lo anterior podría leerse como una anticipación de la relación de constitución entre la inmanencia y la trascendencia, propia de la filosofía trascendental. El estudio fenomenológico no se limita a examinar una inmanencia abstraída de toda trascendencia, sino que establece un vínculo entre la trascendencia y la inmanencia, en el que las vivencias tienen un lugar protagónico. Lo objetivo no es presupuesto, pero las vivencias “mientan” datos objetivos; más aún, la interacción entre los datos de sensación y las aprehensiones constituye “al tiempo uno e infinito en [el] que todas las cosas y acontecimientos [...] tienen sus determinados lugares en el tiempo, que son determinables por medio del cronómetro” (*ibid.*). En este sentido, es posible afirmar que los fenómenos inmanentes constituyen las condiciones de lo objetivo:

El contenido “vivido” es objetivado, con lo que el objeto, a partir del material de los contenidos vividos se constituye según el modo de la aprehensión [...]. En esclarecer por completo esta constitución y en alcanzar clara comprensión de ello consiste la fenomenología del conocimiento. (Hua x 8)

Ahora bien, ¿esta referencia a la relación de constitución como origen de la objetividad a partir de procesos inmanentes no anticipa la relación de fundamentación propia del período trascendental de la fenomenología? ¿Es posible sostener sin más que en las *Lecciones* de 1905 opera una idea de reducción restrictivo-inmanentista?

El primer interrogante parece estar respondido por el análisis de los textos que acabamos de realizar. Hablar de constitución implica sostener que la inmanencia constituye la trascendencia. En este sentido, la trascendencia no es meramente excluida de la investigación fenomenológica, sino que representa un polo de la relación intencional (el polo constituido). Por tanto, es un error equiparar los estudios de 1905 con

aquellos de Elsenhans. Esto no implica, con todo, que sea posible hablar de la reducción de las *Lecciones* en cuanto que reducción trascendental. Si bien la relación de fundamentación está planteada, sus términos no se encuentran aún explicitados en detalle. Entonces, ni el método está todavía planteado con claridad –y, en este sentido, Brough se refiere a esta formulación de la *epojé* como una “versión inmadura” (cf. XXI)–, ni los temas son abordados del mismo modo que a partir de 1907. Con todo, entendemos que también aquí está presupuesta, en el intento de compaginar textos de distintos años, la idea husserliana de que las instancias anteriores de su pensamiento son compatibles con los criterios de la fenomenología trascendental.

En síntesis, si la reducción trascendental posee las siguientes tres condiciones: a) separar un plano de inmanencia de uno de trascendencia, b) establecer como punto de partida el plano inmanente, y c) determinar una relación de fundamentación entre ambos planos, según la cual el inmanente constituye el trascendente, entonces creemos haber explicado cómo, hacia 1905, las condiciones a y b ya se habían cumplido, mientras que la c recién aparecía esbozada. En lo siguiente mostraremos cómo la tercera condición representa la clave del pasaje a la fenomenología trascendental.

La reducción trascendental

Hacia el giro trascendental: la reducción en el curso de 1907

Del 26 de abril al 2 de mayo de 1907, Husserl dicta en Gotinga un curso compuesto por cinco lecciones, dirigido a un grupo reducido de estudiantes. El problema del tiempo, al que se había enfrentado en las lecciones de 1905, lo había confrontado en cierta medida con los límites del método fenomenológico. Señala Dorion Cairns: “Husserl dice que en la época de las *Lecciones* de 1905 no había dado todavía con la reducción fenomenológica, sino que esas *Lecciones* lo urgieron a pensar en [ella]” (cf. Lavigne 114, nota 4). Es así como meses después, en los llamados manuscritos de Seefeld (cf. Hua X 237-268),³ aparece una nueva descripción de la reducción, que si bien no posee aún las características propias de la reducción trascendental, puede verse como un avance concreto en esa dirección. En efecto, podía leerse la siguiente inscripción de Husserl al comienzo de estos manuscritos, como una reflexión posterior a su escritura: “Nota histórica: ya había encontrado el concepto y uso

.....
3 Solo parte del primer texto de esta sección, el texto n° 35, fue escrito en 1905, los demás son posteriores a 1909 e incluso han sido datados en 1917, cuando Husserl comenzaba a pensar los temas de la fenomenología genética.

correcto de la ‘reducción fenomenológica’ en las páginas de Seefeld de 1905” (Hua x 237, n. 1).⁴ En declaraciones posteriores considerará que en 1905 ya había dado con el método de la *epojé*. Dice en *Crisis*: “Así es como, solo cuatro años después de concluir las *Investigaciones lógicas*, se llega a la expresa y todavía imperfecta autoconciencia del método” (Hua VI 246). Con todo, es recién en este curso de 1907 donde la reducción es desarrollada en un modo que debemos calificar ahora como “maduro”.

En *La idea de la fenomenología*, título bajo el cual se publica el curso de 1907, Husserl afirma que el problema filosófico fundamental debe ser formulado del siguiente modo: “¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzarse fidedignamente los objetos?” (Hua II 20). La preocupación filosófica es, entonces, la de la posibilidad de una correspondencia entre las vivencias y sus correlatos trascendentes. Esta debe exceder los límites de un relativismo individual, mientras que sus juicios no deben limitarse al carácter provisorio de las ficciones del empirismo humeano. Este problema es *el* enigma propio de la actitud filosófica. La actitud filosófica es, por tanto, aquella que se pregunta por el problema del conocimiento, y busca establecer cuáles son las condiciones de un conocimiento universal que trate sobre el mundo real efectivo. Esto implica una resistencia a la solución kantiana que limita el conocimiento a un ámbito fenoménico; la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico debe ser superada por la filosofía. Ahora bien, ¿cómo se responde al enigma de la filosofía?

Como era de imaginar, la clave de la respuesta a esta pregunta se encuentra en la definición de fenomenología: “‘Fenomenología’ designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente filosófica; el método específicamente filosófico” (Hua II 23). Tenemos, pues, una actitud y un método que, podemos anticipar, mantienen entre sí un vínculo indisoluble; ya que será, justamente, la puesta en práctica del método la que pondrá en marcha la actitud propiamente filosófica. Pero, ¿cómo es esto? El método, la reducción fenomenológica –“cuya esencia metódica estudiaremos aquí por primera vez” (Hua II 44), nos dice Husserl cortando con las especulaciones sobre la datación de la reducción–, es lo que permite acceder a un dominio de investigación filosófica. Esto es así, dado que la

4 “Esta nota por sí sola es difícil de datar. No debo explicar qué reflexión la motivaría. Solo quiero observar que Husserl encontraba, así, en una fecha certera un concepto y uso explícitamente correctos de la reducción fenomenológica, para el cual este se reducía solo a las existencias reales de la conciencia; de este modo [...] está todavía en la forma originaria de las lecciones sobre el tiempo y en los mencionados manuscritos posteriores” (Boehm 126).

actitud filosófica es el resultado de la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural: *i.e.* de la perspectiva según la cual tomamos el mundo como existente ahí para nosotros. La actitud natural implica un dirigirse al mundo que considera que este está dado sin más, que cree en su existencia efectiva. Por eso, la actitud filosófica se vincula estrechamente con el método fenomenológico. En la medida en que la reducción desconecta el carácter de realidad de lo trascendente, nos pone en la actitud propia de la filosofía. A la filosofía no le importa si el mundo efectivamente existe o no, su pretensión es determinar cuáles son las relaciones de esencia que se establecen entre los actos y los objetos y, en particular, cuál es la legitimidad posible de un juicio acerca del mundo. En este sentido, “el enigma de la teoría del conocimiento es la trascendencia en su posibilidad, no cuenta con su realidad efectiva”. Justamente, en esto consiste la reducción, en posicionarnos frente a lo trascendente, sin pronunciarse respecto a su carácter de existencia.

La clave para resolver el enigma puede entenderse a partir de la resignificación de las nociones de trascendencia e inmanencia, y de las relaciones que tienen entre sí. El problema sigue siendo, como ocurría las *Investigaciones lógicas*, el asunto de la evidencia. Hay dos modos de caracterizar la inmanencia y la trascendencia (*cf.* Hua II 56). Por un lado, se puede definir lo inmanente como aquello que está de modo ingrediente en la conciencia, mientras que lo trascendente es aquello que no se encuentra *en* ella. Por otro lado, se puede distinguir la inmanencia de la trascendencia por su carácter de evidencia. Evidente es aquello que se nos da de forma inmediata a la intuición. En principio, evidente es la percepción, pero también tenemos evidencia de los demás tipos de actos (rememoración, expectativa, fantasía). En términos generales, el carácter de evidente se le aplica a todas nuestras cogitaciones. Si tomamos estas en un sentido puro –es decir, reducidas de toda dependencia empírica–, podemos afirmar que se encuentran “aseguradas gnoseológicamente” y constituyen una “esfera de *datos inmanentes absolutos*” (*cf.* Hua II 43). La cuestión es, entonces, ¿cuál es la evidencia de lo trascendente? En las *Investigaciones*, lo trascendente era dejado de lado; aquí, sin embargo, se habla de la necesidad de poder tener un discurso sobre la trascendencia.

Las cogitaciones, datos absolutos, mientan objetos del mundo, “se refieren intencionalmente a una realidad efectiva objetiva” (Hua II 45). A través de las vivencias los objetos se nos aparecen, se nos dan de modo intencional. Esto no implica que tengamos objetos en nuestra conciencia; el carácter intencional de los objetos mentados habla de su trascendencia. En este sentido, lo trascendente no se encuentra en la conciencia, sino que está mentado por los datos inmanentes: “A las vivencias les pertenece el referirse a un objeto, aunque no el objeto en sí mismo” (Hua II 55). La relación entre la inmanencia y la trascendencia se explicita en estas

caracterizaciones. Reducir la investigación fenomenológica a lo puro, desconectar el carácter de existencia de los hechos del mundo, no implica la imposibilidad de describir el mundo. Este tiene un darse intencional que se descubre a través de un análisis de las cogitaciones. Al respecto, Husserl sostiene que:

La reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente [...] no significa en modo alguno la limitación de la esfera de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera de lo que se da puramente en sí mismo. (Hua II 60-61)

La noción de inmanencia que interesa no es, entonces, aquella de la existencia en la conciencia, sino la relativa a la noción de evidencia. Lo inmanente es evidente y lo trascendente es aquello a lo que lo inmanente se refiere. De algún modo, la evidencia de lo inmanente y su carácter intencional deben poder legitimar un discurso de lo trascendente.

Ahora bien, la relación que sostienen la inmanencia y la trascendencia no es la de la simple mención. No solo las vivencias se refieren a los objetos del mundo, sino que también los constituyen. Este papel constitutivo de la conciencia es el núcleo de la transformación que se produce en el pasaje a la fenomenología trascendental, y es el descubrimiento que nos permite poder efectuar descripciones acerca de lo trascendente. En otras palabras, ¿cómo queda legitimado un discurso acerca del mundo exterior? En la medida en que el mundo exterior se manifieste en la inmanencia y esta, a su vez, lo constituya.

Si bien la trascendencia habla de un más allá de la conciencia, este exceso no puede entenderse en un sentido cognoscitivo. Como señalábamos más arriba, no hay aquí un más allá del fenómeno. El fenómeno y la cosa en sí coinciden, en la medida en que aquello que se muestra, se muestra como lo que es en sí mismo. Sobre esto Husserl dice: “Y las cosas, que no son los actos del pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen en ellos al estar dadas; y, por esencia, solamente así constituidas se muestran como lo que son” (Hua II 72). El conocimiento, entonces, no tiene una imposibilidad esencial, en el sentido de algo que sea imposible conocer *a priori* como la cosa en sí. Los únicos límites del conocimiento son límites fácticos que dependen de la posibilidad humana de conocer un mundo que se revela como ilimitado. Según esto, la cosa en sí no será, en este caso, incognoscible, sino infinita. Pero de este tema no se ocupa Husserl aún en 1907, sino que es tratado en el contexto de *Ideas I*, donde el giro trascendental se hace evidente de una vez.

En lo sucesivo profundizaremos en algunas cuestiones sobre la reducción que aparecen en *Ideas I*, y que se relacionan con el tratamiento del tiempo en las *Lecciones*. En particular, destacaremos que el viraje

trascendental conlleva un cambio esencial a la hora de concebir el sujeto, tema que aparece, aunque marginalmente, en el contexto de la fenomenología del tiempo.

Ideas 1: correlación intencional y constitución

Husserl afirma que en la actitud natural: “Soy consciente de un mundo extendido sin fin en el espacio, y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy consciente de él quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento” (Hua III 1 56). Inmediata e intuitivamente se me dan también los otros hombres, los animales y todo aquello que me rodea. La cuestión es en qué medida esto que se da en la actitud natural se transforma con la reducción y puede ser considerado desde un punto de vista fenomenológico. El mismo mundo, las personas, los animales y los objetos que me acompañan en la actitud natural pueden estar conmigo en perspectiva trascendental. La diferencia tiene que ver con la posición, con el lugar donde como sujeto me paro respecto al mundo. En eso consiste la reducción fenomenológico-trascendental: el sujeto se descubre como constituyente del mundo que lo rodea; el mismo mundo de la actitud natural, pero tomado en otro sentido.

La *epojé* –término con el cual se refiere Husserl al primer paso del método fenomenológico– consiste en una puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) o una desconexión (*Ausschaltung*) que se puede asociar con el intento cartesiano de duda universal. Es tanto un instrumento metódico, como un acto de absoluta libertad. Esto es, como sujetos de la actitud natural somos libres de poner en práctica la *epojé* y “desconectar” la tesis de la actitud natural, según la cual el mundo está dado ahí siempre para nosotros. La tesis, esta creencia respecto de la existencia y el carácter del mundo, es aquello que queda por fuera a la hora de tomar una posición fenomenológica. Lo que se modifica no es, entonces, nuestra convicción acerca de la existencia del mundo –que sigue siendo una realidad que está ahí enfrente a nosotros–, sino nuestra relación con dicha convicción: no la tenemos en cuenta en nuestra investigación. Este modo particular de plantear el principio metódico se distingue tanto del relativismo como del escepticismo:

[Si pongo entre paréntesis la tesis de la actitud natural], como soy plenamente libre de hacerlo, NO por ello NIEGO “este mundo”, como si fuera un sofista, NI DUDO DE SU EXISTENCIA, como si yo fuera un escéptico; pero practico la ἐποχή “fenomenológica”, que me CIERRA POR COMPLETO TODO JUICIO SOBRE LA EXISTENCIA ESPACIO-TEMPORAL. (Hua III 1 65)

Pero la *epojé* no solo funciona como una restricción, como algo que “cierra”, sino también, y en esto reside su valor fundamental, como una

apertura: abre el dominio propio de la investigación fenomenológica. Al poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, hay algo que queda, un resto libre de toda creencia óptica: la conciencia en sí misma. Su carácter esencial no se ve afectado por la *epojé*; por el contrario, brota de ella. En este sentido, la desconexión no es un instrumento metódico meramente restrictivo. Es una pauta que ofrece todo un campo de trabajo para la fenomenología: la conciencia como el campo de los fenómenos inmanentes puros. Pero ¿y qué hay del mundo luego de la *epojé*? Como anticipábamos, el mundo es recuperado en perspectiva fenomenológica, pues las vivencias se refieren a la trascendencia. En efecto, “en la esencia de la vivencia misma reside no solo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es” (Hua III 1 74). Es decir que, aun en el marco de la *epojé*, las vivencias mantienen su vínculo con la trascendencia; la relación entre inmanencia y trascendencia tiene un carácter esencial. En una vivencia –tomamos el acto perceptivo, pero ocurre lo mismo en cualquier otro acto– se percibe una cosa. Eso que se percibe se da ello mismo en persona: “existe la *cosa* percibida, ES REALMENTE y está dada en la percepción realmente ella misma y en persona” (Hua III 1 81). Evidentemente, esa existencia de la cosa en la percepción no significa que la cosa esté *en* la conciencia. En la medida en que la cosa es trascendente, por definición es externa a la conciencia. El darse en sí mismo *en* la vivencia es un darse intencional. La percepción intenciona un objeto trascendente y este se da en sí mismo a la percepción, aun sin hacer parte de la conciencia.

Como en *La idea de la fenomenología*, la trascendencia y la inmanencia se distinguen aquí por su modo de darse. Mientras que el darse de lo trascendente se caracteriza por su inadecuación (percibimos siempre *solo un* escorzo del objeto); el darse de la vivencia es absoluto: tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso ahí a mí mismo como el sujeto puro de esta vida [...], digo simple y necesariamente: YO SOY, esta vida es, yo vivo: *cogito*. (Hua III 1 96-97)

Según esto, la vida inmanente es autoevidente y no puede no serlo: es necesaria. En contraposición, la existencia del mundo es contingente, “en el sentido de que una duda es PENSABLE, y lo es, porque la posibilidad del no ser, como posibilidad de principio, nunca está excluida” (Hua III 1 99).

Esta distinción de carácter entre ambos lados de la relación intencional es índice de otra diferencia central entre uno y otro ámbito. La pureza de la conciencia habla de su independencia respecto a cualquier otra entidad. Ella constituye por sí misma un dominio de fenómenos que no requiere y puede ser desconectado del mundo y de la naturaleza. Inversamente, el mundo no puede darse si no es a una conciencia, es

decir, como correlato de un vínculo intencional. Este darse como correlato permite destacar la relación de fundamentación que se instala entre la inmanencia y la trascendencia. En este sentido, “la existencia de una naturaleza no PUEDE condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; ella solo ES en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia” (Hua III 1 109). Esto significa, por tanto, que la conciencia es constituyente del mundo.

Conclusión

Al inicio de este artículo planteamos la necesidad de establecer cuál era el estatus metodológico de las *Lecciones* en 1905. La complejidad de tal tarea radicaba en el carácter elusivo de las referencias al método en esta obra. No obstante, al comparar tales referencias con los textos precedentes se puso de manifiesto que la propuesta de las *Lecciones* excede el marco metodológico propio del contexto de la psicología descriptiva, lo que se evidencia en ciertas menciones que podrían hacer pensar en un modo diferente de considerar la relación entre la inmanencia y la trascendencia. En efecto, el texto de 1905 parecería apuntar a la relación de constitución propia de la filosofía trascendental. Sin embargo, estas afirmaciones funcionan solo como un norte hacia el cual la fenomenología se dirigirá en los años siguientes. Nos referimos con esto a la consolidación del método en *La idea de la fenomenología* y su profundización en *Ideas I*.

Los textos sobre el tiempo pueden pensarse, en este marco, como un motivo para la ampliación del dominio de investigación fenomenológica. El problema del tiempo enfrenta a Husserl con sus propias convicciones filosóficas, y lo induce a repensar no solo las cuestiones del método ya señaladas, sino también la estructura misma de la conciencia intencional. Es así como, en el intento de llevar a cabo una tipificación de los actos y sus determinaciones temporales, Husserl constata que el proceso de temporalización es el fundamento último de la conciencia. Aquí vemos en qué sentido el método necesita adaptarse. A la hora de fenomenologizar no ya las vivencias, sino aquello que las constituye, la fenomenología debe resignificar sus conceptos y adoptar nuevas herramientas que le permitan considerar aquello que excede permanentemente la posibilidad de las palabras, en la medida en que lo constituyente no se deja apresar en el lenguaje objetivante de lo constituido. La intuición de este papel fundamental de la constitución temporal se hace evidente en las reformulaciones permanentes que a lo largo de su carrera filosófica desarrolló Husserl en la fenomenología del tiempo. La conciencia que él mismo tuvo de la complejidad del fenómeno, implicó que este quedara fuera de *Ideas I*, incluso cuando ya había avances en torno a la cuestión. Con todo, las sugerencias que

aparecen en esta obra fundamental de la fenomenología apuntan a destacar el papel decisivo de la conciencia temporal.

Bibliografía

- Benoist, J. "Modes temporels de la conscience et réalité du temps." *La conscience du temps. Autour de Leçons sur le temps de Husserl*. Ed. Jocelyn Benoist. Paris: Vrin, 2008. 11-28.
- Boehm, R. "Die phänomenologische Reduktion." *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. *Phaenomenologica* 26. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. 119-140.
- Brough, J. B. "Introduction." *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. By: Edmund Husserl. Dordrecht; Boston; London: Kluwer, 1991. XI-LVII.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Trads. José Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- Husserl, E. *Logischen Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. [Hua xviii]. Tübingen: Max Niemeyer, 1968.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. [Hua x]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserl, E. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. [Hua xii]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen*. [Hua ii]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. [Hua vi]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976a.
- Husserl, E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. [Hua i/1]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976b.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Trad. José Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente, 1976c.
- Husserl, E. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Trad. Miguel García-Baró. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. [Hua xix/1]. Den Haag; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Ed. Antonio Ziri6n Quijano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

- Lavigne, J. F. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: PUF, 2005.
- Lohmar, D. "On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of Objective Time on the Ground of Subjective Time." *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Eds. Dieter Lohmar and Ichiguro Yamaguchi. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2010. 115-136.
- Mohanty, J. *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*. New Haven: Yale University Press, 2008. <http://dx.doi.org/10.1017/S0012217309090404>