

<https://doi.org/10.32735/S0718-2201201900048620>

109-122

## CONCIENCIA DEL TIEMPO EN SAN AGUSTÍN Y EN HUSSERL. LOS MODOS ORIGINARIOS DE LA SUBJETIVIDAD

*Time consciousness in St. Agustín and Husserl. The original modes of subjectivity*

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE  
*Universidad Panamericana  
Campus Aguascalientes (México)  
ccalabrese@up.edu.mx*

### Resumen

En este artículo presentamos a san Agustín como punto de partida de la reflexión de Husserl respecto del tiempo y la correlación entre *memoria* y *Erinnerung*. La investigación fenomenológica de Husserl acerca de la conciencia interna del tiempo parte de la reflexión de san Agustín por el mismo problema. En estas obras, el tiempo se puede medir porque hay una *distentio animi*. En Husserl, *Die Erinnerung* nos coloca ante una conexión infinita de “antes”, pues toda percepción se encuentra en una relación de multiplicidad de percepciones. Ambos pensadores están unidos por la vocación de dar cuenta de la propia inmanencia.

Palabras clave: San Agustín; E. Husserl; fenomenología; conciencia del tiempo.

### Abstract

This article presents Saint Agustín as a starting point for Husserl’s reflection on time and the correlation between memory and *Erinnerung*. Husserl’s phenomenological research on the internal consciousness of time starts from the reflection of St. Agustín on the same problem. In this works, time can be measured because there is *distentio animi*. In Husserl, *Die Erinnerung* places us in the face of an infinite “before” connection, because all perceptions are to be found on a relationship of multiplicity of perceptions. Both thinkers are united by the vocation to account for their own immanence.

Key words: St Agustín; E. Husserl; phenomenology; consciousness of time.

### INTRODUCCIÓN

El interés de este trabajo radica en la correlación que se puede establecer entre el san Agustín de *Las Confesiones* (fundamentalmente el Libro XI) y el Husserl de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (en adelante: *Lecciones de fenomenología...*), en cuanto al esfuerzo que ambos llevaron adelante para analizar la experiencia del tiempo, como parte fundamental de la determinación e integración de la subjetividad; en razón de ello, nos detendremos en las nociones *memoria* / *Erinnerung*, según el tratamiento de ambos conceptos en *Las Confesiones XI* y en el Anexo III de *Lecciones de fenomenología...* Consideramos, a modo de conclusión, justipreciar la presencia de san Agustín en Husserl, en lo que a esa temática se refiere.

La tradición neoplatónica, con las significativas diferencias que implican los poco más de mil quinientos años que los separan, crea una atmósfera común entre ambos pensadores respecto de la lábil cuestión del tiempo. Con el fin de seguir de cerca estas afinidades, que no pueden ocultar diferencias no menos significativas, nos proponemos presentar la ponderación que Husserl hace de la definición de “verdadero” en san Agustín *Contra los académicos* (1963, p. 155; III, 11, 25) y el sentido de la presencia de *Confesiones* (2005, pp. 281-282; X, 14), en la apertura de *Lecciones de fenomenología* de la conciencia interna del tiempo (2002, p. 25; 2000, p. 3).

Es un aporte de la fenomenología considerar que el movimiento de las vivencias constituye una unidad en el tiempo, a partir de ello es posible relacionarse con las diversas direcciones que toma la experiencia del tiempo. Así, la conciencia se presenta como una infinitud en potencia, capaz de sacar vida sin fin desde sí misma. Cuando el flujo de la conciencia se objetiva, tal fluir se intuye como un objeto, y así queda constituido el tiempo objetivo (infinitud que fluye). En la actitud natural se deja de lado el lugar originario del tiempo objetivo. Husserl distingue tres niveles de tiempo: los actos constituyentes de la atención, de la retención y de la protensión. Al prescindir de la existencia del tiempo objetivo, de acuerdo con la peculiaridad del método fenomenológico, nos encontramos con la originaria subjetividad constituyente. Husserl se considera deudor de Agustín, pero cree haber elaborado mejor que él la noción de tiempo inmanente en las vivencias de la conciencia y su diferencia del tiempo objetivo (Gabás, 2015, p. 36-39).

#### SAN AGUSTÍN COMO PUNTO DE PARTIDA

Husserl reconoce el papel fundamental de san Agustín en la historia de la filosofía, pues, por primera vez, ha asegurado su capacidad de certeza y, por tanto, de la verdad del sujeto contra cualquier objeción escéptica. También considera que se trata de un paso auténticamente fenomenológico, que constituye un antecedente de Descartes y de él mismo; señala, por tanto, que el yo es la única esfera del ser, nuestro campo de conocimiento por completo seguro, por medio de sus actos de percibir, representar y juzgar. En relación con ello, Descartes, en la II Meditación, coloca una *mens sive animus sive intellectus* y dice que el yo es absolutamente cierto de sí mismo como sustancia pensante y que la naturaleza, el reino de las sustancias, recae en la duda. Con esta ecuación de sinonimia entre la mente y el alma, Descartes define la esencia humana para la Modernidad. Con ello se separa completamente el reino de la inmanencia pura del reino del ser trascendente. “A decir verdad, en la Antigüedad, Agustín va bastante lejos y, sin embargo, no lo suficiente” (Husserl, Ms. F I 40, 242b-243a, citado en Staiti, 2006, p. 390). En este sentido, Husserl considera que, en el marco del Mundo Antiguo, san Agustín es el que de manera más seria y coherente se mantiene en la pura inmanencia, aun cuando no alcance la radicalidad de Descartes (Husserl, 1956, p. 61).

La certeza es el problema fundamental de la fenomenología, especialmente en su relación con la evidencia y la posibilidad latente de reconstruir la trascendencia del

mundo, a partir de una inmanencia absolutamente ajena a la duda escéptica y que puede expresarse en esta pregunta: ¿hay en la experiencia un cierto estado de certeza que no sea un constructo teórico?

Solo la capacidad de certeza puede reflexionar en sí las múltiples configuraciones de lo real, constituyéndose a sí misma como una articulación esencial, es decir, como una lógica trascendental (se considera tal a aquella que puede circunscribir un problema sin falsificarlo especulativamente). La verdad del objeto se expresa en cómo aparece ante la conciencia, aunque no por esto puede reducirse al carácter ocasional de un aparecer puntual. Por ello, para Husserl, lector de san Agustín y de Descartes, todo se concentra en las regularidades esenciales, que no hacen del aparecer el puro capricho de una apariencia individual, sino la constitución de la verdad del objeto. Cuando plantea el modelo del análisis fenomenológico acerca de la conciencia interna del tiempo, Husserl no puede (ni quiere) eludir la reflexión de san Agustín en relación al problema del tiempo, pues lo dejó dispuesto como tierra fértil de la indagación filosófica: la historicidad de todo lo humano se explica por la estructura temporal del ser mismo del hombre.

Recordemos que *Confessiones* XI, 14 abre *Lecciones de fenomenología* de Husserl (2002):

El análisis de la conciencia del tiempo es una cruz ancestral de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue san Agustín. Todo el que se ocupe del problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del Libro XI de las *Confessiones*. Pues la modernidad tan celosa de su saber, no ha ido en estos temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado más hondo que el gran pensador que denodadamente se debatió con ellos. Aún hoy cabe decir con san Agustín: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio* (p. 25).

Por ello, la filosofía es también una historia de preguntas que se van presentando en épocas que no tienen nada que ver entre sí, como si cada una de ellas debiera dar respuesta en primera persona. Este llamado de cada época a responder los temas más acuciantes de la existencia nos coloca en la profundidad prístina de la pregunta y deja en un segundo plano las respuestas, independientemente del desarrollo histórico que aquellas impliquen (von Herrmann, 1992, p. 169). Nos queda, y en ello queremos insistir, la pregunta en su absoluta pureza, es decir, al mismo tiempo histórica y filosófica.

Husserl considera que la filosofía carece, hasta la fenomenología, de una base fundamental y universal, en la que pueda resolverse en unidad la ontología especial de lo humano. Por ello, la operación de conceptualizar en cuanto tal es la que se desmenuza en una descripción comprensiva implacable. El problema del tiempo es el espacio de diálogo entre san Agustín y Husserl, como más tarde con su discípulo Heidegger (Calabrese, 2017, pp. 189-215); al mismo tiempo, constituye el punto de

partida de la fundamentación de la “subjetividad constituyente”, que se encuentra en los cimientos de la fenomenología.

La cita de *Confessiones* XI, 14 ilustra claramente la presencia del hiponense en Husserl; el texto se va integrando a tal punto a su pensamiento que no le resulta necesario ir indicando las referencias textuales. Se ha señalado que esta situación se debe a la natural continuidad entre ambos análisis fenomenológicos (von Hermann, 1992; Gander, 2002; De Monticelli, 2004), aunque debemos también considerar la postura opuesta de K. Flasch (2016, pp. 212-228), para quien no es posible trazar un diálogo entre el pensamiento agustiniano y la fenomenología; niega, más ampliamente, que se pueda realizar un vínculo fecundo entre el hiponense y el conjunto de la filosofía contemporánea.

La primera dificultad que se presenta para establecer una continuidad entre el pensamiento de san Agustín (por extensión también con la llamada filosofía cristiana) y la filosofía contemporánea resulta de orden ontológico: “He aquí el cielo y la tierra. Claman que han sido hechos, pues cambian y varían. Lo que no ha sido hecho pero existe no tiene en sí nada que antes no tuviera; es esto último consiste cambiar y variar” (XI, 4, 6). Este modo de distinguir la simultaneidad divina de su captación en orden de sucesión por parte del ser humano, nos ubica en el núcleo del pensamiento de san Agustín; en efecto, si la eternidad es el hoy de Dios (*Hodiernus tuus aeternitas*, XI, 13, 16) y si el ser humano solo lo puede comprender como precedencia absoluta, tanto en el sentido que Dios precede a todo pretérito (XI, 13, 16), cuanto en que todo futuro es ante Él pretérito (XI, 13, 16), esto significa que el conocimiento humano de la eternidad es por contraste, que no puede conocer sino por medio de las transformaciones.

Esta perspectiva gnoseológica se advierte también cuando trata la cuestión, que echa raíces en su prolongada disputa con los maniqueos, acerca de qué hacía Dios antes de la creación:

No hubo, pues, ningún tiempo en que no hicieras alguna cosa, puesto que el tiempo mismo lo hiciste Tú. Además, ningún tiempo puede ser coeterno contigo, puesto que Tú permaneces, y, si ellos fueran permanentes, ya no serían tiempos. ¿Qué es, en realidad, el tiempo? (XI, 14, 17).

En este contexto, la pregunta que cierra la cita nos coloca antes de la bipartición tiempo-eternidad. Von Herrmann (1992, pp. 23-47) señala, en este sentido, que si la eternidad es el tiempo que perdura, esto implica que solo puede ser pensada como un “impulso de remoción” (*im remotiven Abstoß*) de la condición antes mencionada de la temporalidad humana. El hecho de que para san Agustín solo sea posible un conocimiento negativo de la eternidad no implica que el tiempo sea únicamente su imagen imperfecta; pues en tanto que el ser humano capta en la fugacidad de su naturaleza, esta requiere de una depuración que, al menos, permita una aproximación a la eternidad. Apuntamos con Flasch (2016, p. 212) que, si bien esta distinción entre tiempo y eternidad no resulta fenomenológica en un sentido estricto como para considerarla un antecedente de aquella, nutre la comprensión agustiniana de la temporalidad con la que dialoga Husserl.

Por ello, la novedad que presenta san Agustín en la pregunta *Quid est tempus?* consiste en que no está pensada en dirección a la eternidad o en cuanto creado, es decir, en tensión hacia un punto, sino en cuanto realidad paradójica a la que se debe dar alguna explicación. Se pone de manifiesto que son posibles dos vías de conocimiento de la creación: desde la temporal, la propiamente humana, y desde la atemporal, que es la perspectiva del “ahora” de Dios (von Herrmann, 1992, p. 53). En el inicio del Libro XI de *Las Confesiones* san Agustín expresa la distinción ontológica entre ambas realidades: “¿Acaso, Señor, ignoras, siendo tuya la eternidad, lo que te digo, o ves según el tiempo lo que pasa en el tiempo? (2005, p. 323; XI, 1, 1)”.

La distinción de los dos niveles ontológicos se contempla claramente en sede gnoseológica, debido a que, de manera coherente con su formación filosófica neoplatónica, san Agustín coloca el peso de la distinción en la inteligibilidad. La actitud de san Agustín no es fenomenológica *avant la lettre*, pero presenta el problema con una inusitada profundidad. De allí parte Husserl, y establece una diferencia entre la impostación fenomenológica de la cuestión y los conceptos constituidos por la experiencia: el tiempo incluido.

Para Husserl (1980, p. 9) la cuestión fenomenológica o de teoría del conocimiento descansa en la pregunta que está propiamente dispuesta en el origen (*die Ursprungsfrage*) y versa acerca del valor de la experiencia, es decir, la pregunta por la esencia de la experiencia. El mundo en el sujeto, antes de ser experimentado, es un epifenómeno; al estallar en el sujeto como vivencia, se convierte en fenómeno (Balbontín, 2015, p. 261).

Hasta aquí el vínculo entre san Agustín y Husserl, donde la consideración del tiempo reside en el interés común por el contenido descriptivo de su percepción, la que es completamente diversa de la aprehensión psicológica de las vivencias; como el propio Husserl (2000) señala, su instante clave se encuentra en la temporalidad vivenciada (*die Zeit erlebnisse interessieren uns*) (p. 10).

Husserl no se interesa, entonces, en establecer los actos psicológicos que conducen a la representación del tiempo externo, sino en considerar los modos en los que la duración de la percepción (sentido objetivo) y la percepción de la duración (sentido subjetivo) se constituyen paralelamente en la conciencia (donde se hacen presentes) de un modo que ya no es ni objetivo ni subjetivo (Staiti, 2006, p. 382).

La cita de san Agustín que abre la reflexión de Husserl resulta claramente aporética: lo sabe si no se lo preguntan y lo ignora, si debe explicarlo (XI, 14, 17); para Husserl implica una llave de acceso al “cómo sé del tiempo”, y por ello abre el doble plano, a partir de estos se fundamenta una investigación filosófica; la búsqueda se sitúa, en efecto, en la línea que separa la experiencia natural y la actividad cognoscitiva (Husserl, 1962, p. 17).

En sede agustiniana se trata del diálogo interior entre tiempo natural y reflexión filosófica, que conduce al ser y a la esencia del tiempo; entendemos que la actitud agustiniana es fenomenológica en cuanto parte de la comprensión del tiempo natural y

conduce al propio de la vida de cada día (Gander, 2002, p. 301; von Herrmann, 1992, p. 19; Staiti, 2006, p. 385). Considerado en sí mismo, el tiempo natural no es problemático, pues se lo vive como tal; sin embargo cuando se interroga por la experiencia del tiempo comienzan las contradicciones y las dificultades. Así como el mundo real no es un dato fenomenológico, tampoco el tiempo cronológico (*die Weltzeit*), en el sentido de la ciencia natural, incluida la psicología (Husserl, 2000, p. 4). Se observa aquí un sustrato posible para los sentidos de “acontecer” en Heidegger (Muñoz Pérez, 2016, p. 273).

Con san Agustín, el tratamiento teórico de la experiencia en general queda en primer plano, aunque el tiempo no se presenta como el resto de las cosas en el tiempo, sino que se requiere hacerlo presente mediante la reflexión. Consideramos que este modo reflexivo es el punto de inicio de la presencia de *Confesiones XI* en Husserl.

En un pasaje de *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (1984, p. 99), Husserl hace también propia la aporía de san Agustín ante el tiempo, en relación con la investigación de las ciencias naturales; en el mismo sentido, el procedimiento argumentativo de san Agustín frente al problema de la realidad del tiempo confirma la afirmación de Husserl:

Con todo, confiadamente afirmo saber que, si nada pasara, no habría tiempo pasado; si nada adviniera, no habría tiempo futuro; si nada hubiera, no habría tiempo presente. Pero entonces, estos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo existen, si el pasado ya no es y el futuro todavía no es? En cuanto al presente, si lo fuera siempre y no pasara a ser pretérito, no sería tiempo sino eternidad (2005, p. 331; XI, 14, 17).

El tratamiento del presente no resulta menos complejo por su correlación con la eternidad: “Veamos ahora si el presente puede ser largo, alma humana, porque a ti es dado sentir y medir la duración” (2005, p. 332; XI, 15, 19). El análisis de san Agustín se mueve en dirección al interior, donde sabe qué es el tiempo: una sucesión de instantes y de intervalos compuestos de instantes (2005, p. 333; XI, 15, 20).

De este análisis se desprende la imposibilidad de esclarecer la esencia o el origen del tiempo, a partir de la imagen natural; también es cierto que el instante indivisible resulta impensable, pues este no se caracteriza por la duración; en este sentido se encuentra “por fuera” del tiempo natural.

Y, no obstante, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos, y los comparemos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves. Medimos también cuánto más largo o más o más breve es este tiempo que aquel que es simple, o que ambos son iguales. Medimos los tiempos cuando ellos pasan, y los medimos al sentirlos. Pero ¿quién puede medir el pasado, que ya no es, o el futuro, que todavía no es? ¿O acaso alguien osará decir que se puede medir lo que no existe? Así pues, mientras transita el tiempo, se puede sentir y medir, pero, cuando ha pasado, no, puesto que no existe (2005, p. 333; XI, 16, 21).

Esta afirmación redirecciona el modo del análisis de san Agustín, aunque, respecto de la investigación de Husserl, resulta imprecisa, pues el intervalo queda como unidad mínima de tiempo experimentado; esto implica renunciar al punto del instante e incluir pasado y futuro, en una concepción referida a las tres dimensiones del *animus*: memoria, percepción y expectativa (2005, p. 335; XI, 20, 26). El objeto de esta estructura de análisis es la mensuración del tiempo y apuntar a la reconstrucción de la experiencia originaria del tiempo; ello implica que su modo de indagar no se centra en la unidad temporal, sino en las unidades temporales ya constituidas (Signore, 2004, p. 597).

Debido a que se ha dejado de lado la validez del momento del tiempo natural (instantes puntuales entre los que hay intervalos. XI, 16, 21), queda en el centro de la escena el *animus* que, según las posibilidades de la metafísica griega, pone en una nueva consideración el tiempo natural. Identificamos este momento con la “conciencia de la imagen” de Husserl (1980, p. 36; Richir, 2012, p. 333-347; Ferencz-Flatz, 2011, pp. 264-268), que avanza en un sentido propio en cuanto al análisis: después de haber vinculado pasado, presente y futuro a memoria, percepción y expectativa, san Agustín dirige su reflexión a la distinción entre sentir el tiempo y medir los intervalos (Vieillard-Baron, 2009, pp. 360-362). “Mi deseo es conocer la función y la naturaleza del tiempo (*vim naturamque temporis*), en cuanto nos sirve de medida de los movimientos de los cuerpos y nos permite decir, por ejemplo, que aquel movimiento dura el doble de este” (2005, p. 337; XI, 23, 30).

A partir de estas limitaciones se llega a descubrir que “las cosas que pasan” (XI, 27, 36) expresan la medida de sí mismas y de todo lo demás, es decir, lo que queda fijo en la memoria (2005, p. 341; XI, 27, 35). Con Vincenzo Costa (1992, p. 470) consideramos que el ejemplo que propone san Agustín a modo de conclusión (escuchar una canción ya conocida) (2005, p. 343; XI, 28, 38) presupone la conciencia del tiempo, pues mide una unidad de tiempo ya constituida en cuanto tal. Como san Agustín no ha separado en su análisis el *animus* ya constituido en sus facultades, debe desplazar su consideración a objetos y actos y ha debido ponerlo en correlación con la medición de unidades temporales ya establecidas, que representan la constitución originaria de la conciencia. Como señala Staiti (2006, pp. 386-388), esta consideración, que seguimos en san Agustín, queda aislada respecto de desarrollos ulteriores de su pensamiento.

Desde la perspectiva de Husserl, no se presenta una distinción que se estima fundamental, entre “retención” y “recuerdo”. El primero expresa la permanencia no representativa del dato fenomenológico, que constituye la fase temporal y que forma parte de la representación de cualquier objeto; el segundo consiste en una representación de una fase constitutiva originada en el pasado y profundizada. Consideramos que esta distinción es la piedra de toque del libro de Husserl del que nos ocupamos en primer término, pues lo propio del análisis fenomenológico no consiste únicamente en destacar que el sentido del tiempo se encuentra completo en cada momento del devenir, sino

que, para que la primera parte tenga cabal sentido, el despliegue del tiempo se traza en cuanto experiencia, cuyo sentido retoma la razón (Husserl, 2000, p. 46-47).

Desde esta perspectiva, Husserl (2000, p. 34) polemiza con san Agustín, aunque sin hacer referencia directa: “Está totalmente equivocado argumentar del siguiente modo: ¿cómo puedo en el ahora saber de un no-ahora (*Nicht-Jetzt*), dado que no puedo comparar el no-ahora, que ha dejado de ser, con el ahora (es decir, con la imagen del recuerdo –*Erinnerungsbild*– que se dispone en el ahora)?”.

Von Hermann (1992, p. 164), a quien seguimos en este punto, presenta la diferencia entre san Agustín y Husserl: para el primero la conciencia temporal es sustancialmente conciencia de imágenes, mientras que para el segundo la define su carácter intencional. Desde esta perspectiva propiamente husserliana, san Agustín alcanza solo el aspecto objetivo de la meta fenomenológica, es decir, que articula el tiempo físico con las facultades humanas. Por ello, no accede a la determinación de las dinámicas estrictamente fenomenológicas que hacen posible, por un lado, la constitución originaria de la unidad temporal y, por otro, el funcionamiento mismo de esas facultades.

Esta visión agustiniana se refleja más nítidamente en el Libro XII de *Las Confesiones*, donde, en aparente contradicción con la doctrina de la *distentio animi*, se dice que “el cambio de las cosas genera los tiempos, en el variar y sucederse de las apariencias” (XII, 8, 8). Para Flasch (2016, p. 93-94), este pasaje pone de manifiesto que el tiempo, en el Libro XI, no se ha definido únicamente en sentido subjetivo; desde la consideración de la reducción fenomenológica, esta afirmación no es contradictoria con la *distentio*, sino que resulta su complemento necesario, en relación con su modo diacrónico de concretarse.

Cuando Husserl (1966, p. 39)) afirma “la retención ininterrumpida co-funcional”, ello no implica otorgar preeminencia a la conciencia activa (en sentido idealista), porque esta afirmación no conlleva la siguiente: si no hubiese una discontinuidad de los datos (“el variar y sucederse de las apariencias”, según citamos a san Agustín más arriba), no habría nada que retener y no habría consecuentemente “conciencia de tiempo”.

#### MEMORIA - ERINNERUNG: PUNTOS EN COMÚN Y DISONANCIAS

A partir del concepto de medida, san Agustín plantea el carácter ontológico del tiempo. Lo que pasa y puede ser medido (incluido el observador que está en el centro del devenir) lo denominamos tiempo. Para llegar a esta primera especificación, el hiponense ha presentado a Dios y a la eternidad: “Además ningún tiempo puede ser coeterno contigo, puesto que Tú permaneces, y, si ellos fueran permanentes, ya no serían tiempos” (XI, 14, 17). Si la eternidad de Dios es permanencia o ausencia de cambio, el tiempo –como señalamos en el párrafo anterior– es transcurrir: si nada pasara, no habría pasado; si nada hubiera, no habría presente; si nada llegara a ser, no habría futuro (XI, 14, 17). ¿En qué sentido decimos que existen el pretérito y el futuro,

si uno ya fue y el otro no es todavía? Por otro lado, tampoco el presente puede ser constante, pues si no transcurriera hacia el pretérito, sería eternidad (XI, 14, 17). Tampoco hay presente si, por el incesante transcurrir, deviene pretérito. No hay tiempo sin cambio, pero no es suficiente el cambio para que se dé el tiempo: el cambio es condición necesaria, pero no suficiente, del tiempo. En estos términos, san Agustín plantea la aporía del tiempo.

Situado ante la aporía del tiempo, el hiponense retoma los usos del lenguaje cotidiano para el vacío ontológico que hace evidente la presentación del carácter sucesivo del tiempo; en efecto, hablamos de un “tiempo largo” o de un “tiempo breve”, aunque solo en referencia al pretérito o al futuro. “Veamos, entonces, alma humana, si el presente puede ser largo, ya que te ha sido dado sentir la lentitud y medirla” (2005, p. 332; XI, 15, 19). En la descripción cuidadosa de cien años a un día, siempre queda en evidencia que se habla de pretérito o de futuro; del único presente del que podría hablarse es de aquel tiempo que no se pueda dividir en partes, por diminutas que fueran (Sola Morales, 2012, p. 162). “Y no obstante Señor, sentimos los intervalos de los tiempos, y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves... Medimos los tiempos cuando ellos pasan, y los medimos al sentirlos (*cum sentiendo metimur*)”.

Denominamos “memoria” a lo que nos apropiamos del pasado; “visión o atención”, al presente; “expectativa”, al futuro. También las llamamos “experiencias”, que un sujeto cognoscente puede ordenar. El tiempo se puede medir porque hay una *distentio animi*, que podemos traducir como “extensión o despliegue del espíritu”, por la que el ser humano es capaz de transitar entre la espera/expectativa, la visión/atención y la memoria.

La espera y la memoria están en el espíritu; en cuanto pasa, el presente se reduce a un punto: el presente deja de extenderse. Cuando la visión pasa y perdura, se mantiene en el momento en que retorna hacia la memoria; para san Agustín, estas referencias son eminentemente subjetivas y nos ayudan a cimentar nuestra visión de la vivencia, sea esta personal o colectiva. Con palabras del propio san Agustín: “Por lo cual me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión, pero de qué, no lo sé, y me sorprendería que no fuera del espíritu mismo” (XI, 27, 34).

Como señalamos, Husserl intenta, en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, realizar un análisis fenomenológico de la conciencia temporal. Esto implica aplicar la reducción del tiempo objetivo, que no es un dato fenomenológico. Por “datos fenomenológicos” se entienden las vivencias en que aparece lo temporal en sentido objetivo: son datos sentidos, es decir, representan una cualidad objetiva; por medio de esos datos se constituye la cualidad objetiva. Por tanto, hay un tiempo sentido o fenomenológico y un tiempo percibido u objetivo. De acuerdo con el esquema “contenido aprehensivo-aprehensión”, Husserl trata de determinar los datos temporales sentidos o signos temporales.

En este esquema temprano se observa el esfuerzo por evitar una subjetividad clausurada en el solipsismo, pues en esta reflexión respecto de los datos fenomenológicos se considera el modo en que emerge la conciencia como la estructura esencial de la realidad.

Como señala Conde Soto (2012, p. 33), los actos de fantasía y de percepción son dos tipos de aprehensiones, a los que corresponden dos tipos de contenidos diferentes (sensación y fantasma). El modo en que algo se hace presente “en persona” constituye la sensación; en la fantasía también se presenta algo, pero no como puro presente, sino como “traído al presente”.

La raíz del método fenomenológico consiste en poner entre paréntesis la validez de la tesis natural acerca de la existencia de un tiempo objetivo, ya que este no constituye un dato fenomenológico originario. Luego de esta desconexión inicial es posible dirigirse a los contenidos de sensaciones temporales y a las aprehensiones efectuadas en un “nuevo tiempo” que se considera inmanente. Se requieren, por tanto, dos pasos previos al inicio de la fenomenología del tiempo: abstracción del tiempo objetivo y una reducción que permita contar únicamente con datos inmanentes.

En razón de lo anterior, la fenomenología del tiempo es una descripción de las experiencias del tiempo objetivo. La percepción, en efecto, es un acto que proporciona un contenido “como algo dado en sí” o “como algo que está ahí” (Conde Soto, 2012, pp. 33-34). Con ello queremos insistir en que se trata de una simple posición de un contenido. Esto implica que una fenomenología del contenido debe versar principalmente acerca de la temporalidad de los objetos: la temporalidad no es una abstracción, sino el modo en que se da un objeto.

La conciencia de un recuerdo es una sensación que, para Husserl, es sinónimo de impresión; esto implica que un recuerdo ante una conciencia es una secuencia de presencias o apariencias: en el recuerdo de un suceso se presenta esta secuencia de contenidos o fondo aparencial (Walton, 2015, p. 193); en palabras de Husserl (2000, p. 104), es un modo de creencia que caracteriza al recuerdo, en cuanto está en relación con un ahora actual (lo que caracteriza, en definitiva, a un recuerdo).

*Die Erinnerung* nos coloca, en cuanto tal, ante una conexión infinita de rememoraciones (serie sucesiva de “antes”), pues toda percepción se encuentra en una relación de multiplicidad de percepciones. Por ello, todo “ahora” se transforma incesantemente en “pasado”, pues toda percepción se transforma en retención: el pasado es pasado de un ahora y la retención es retención de una percepción.

En razón de lo anterior, la impresión precede necesariamente a la retención. Este experimentar sensaciones constituye la conciencia originaria de tiempo. Solo a partir del dato de la sensación se pone en marcha el proceso de objetividad o la trama de la conexión de percepciones con ulteriores percepciones (Husserl, 2000, p. 105). La conciencia, en cuanto no conservara este entramado de datos, tendría solo posibilidad de referirlos a un mismo objeto, ya que tendríamos experiencia de datos desconectados entre sí. En Husserl, entonces, una fase señala hacia el pasado (retención), otra el

presente (protoimpresión) y otra al futuro (protensión). Con estas vivencias se establece aquella estructura, en la que *cada nuevo ahora* que se presenta a la conciencia se implica con la fase impresional, pero se orienta también hacia el pasado por medio de la fase de retención.

Se pregunta Husserl (2000, p. 105): “¿Por qué no va a poder entonces fijarse el fenómeno íntegro y no va a poder escindirse de él las intenciones normativas propias (las de ambos sentidos)”. Con el advenimiento de *cada nuevo ahora*, que ocupa el lugar del anterior, lo dado en cada uno se conserva de modo “retencional”. Si la retención es un aspecto formal que posibilita la rememoración, entonces se tiene que dar algo en el presente que se asocie, a su vez, con algo retenido; en efecto, para Husserl, el ahora es el punto de referencia de la conciencia. De este modo, lo pasado es evocado y vuelve en la forma de un recuerdo. En la medida en que el recuerdo es el estado de plenitud de una retención, este presupone que algo que se ha transformado en experiencia es retenido como tal. La tríada retención, protoimpresión (*Ur-impresion*) y “protención” (*Protention*) forma la estructura que garantiza la transparencia del flujo a la conciencia, en la continua vivencia de todos sus contenidos (Conesa, 2010, p. 438).

Así se distingue recuerdo primario o retención, y recuerdo secundario o rememoración: lo dado por el fluir de la conciencia debe ser reconocido como rememoración (“sentir”, “tener experiencia de”, una representación). Por ello, a estas instancias del recuerdo, les corresponden dos intencionalidades diferentes y complementarias (Ogando, 2015, pp. 215-222). Con palabras de Husserl: “Consideramos el sentir como la conciencia originaria del tiempo” (2000, p. 107).

La posesión de tiempo, como toda posesión inmaterial, es un acto; sin embargo, el ser acto –y en ello se debe insistir adecuadamente– no se identifica con ser acontecimiento. Así se preanuncia lo que Husserl desarrollará ampliamente: la conciencia absoluta no se da en el ser en plenitud, sino en la medida en que su descripción comprensiva se da en el procedimiento llamado *epokhé*. Husserl desconecta la tesis de la *actitud natural*, en función de perder el mundo en un tiempo reflexivo, porque el contenido de dicha tesis nos hace creer que todos los objetos, valores, entes, entre otros, son su atributo o posición de ser en el mundo. Esta limitante se expresa porque la plenitud del tiempo consiste en ser siempre acto, y no como una actualidad cuya recepción había de ser una novedad; cada ahora, por el contrario, es una novedad absoluta, ante ella la conciencia se renueva cada vez. En consecuencia, la idea de un progreso ontológico no establece sólidamente –y en ello concuerdan san Agustín y Husserl– la comprensión del tiempo.

La fenomenológica del tiempo no lo considera en tanto físicamente actualizado; el análisis ontológico del devenir concluye casi en una reiteración de la noción de acto. La conciencia subjetiva del tiempo –y de la conciencia consigo misma– es naturalmente inadecuada y siempre condicionada por su propio transcurrir, en la que ser/no ser difuman sus fronteras, en los tres momentos de la temporalidad. Permanece, eso sí, una semejanza en su nexos con la conciencia. Se trata de dimensiones de un mismo acto, que

en su diversidad y unidad, se encuentran condicionadas por la memoria, la que, en su carácter intencional, nos da una concepción unitaria de una realidad inmaterial.

El alma, en la concepción agustiniana, procede del principio divino y engendra el tiempo en cuanto lo mensura. Husserl, mediante su *epoché* nos coloca frente a la idealidad del yo, que, como aparece ya en *Investigaciones Lógicas*, describe comprensivamente el estrato eterno del ser. En el enfoque trascendental de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, este se constituye como un marco primordial, desde el que se establece el horizonte de la comprensión.

## CONCLUSIONES

Dos son las metas que presentamos al inicio del artículo: a) san Agustín como punto de partida de la reflexión de Husserl respecto del tiempo y b) la correlación *memoria y Erinnerung*.

En cuanto a la primera, el análisis ontológico del tiempo ha salido al paso, desde el momento mismo del inicio de la reflexión filosófica, por ser este una dimensión constitutiva del ser del hombre y, en ella, de la subjetividad consciente: el examen de su ser y de sus modos de ser.

Como Husserl señala en diversas oportunidades, el análisis fenomenológico acerca de la conciencia interna del tiempo parte de la reflexión de san Agustín con el problema del tiempo, pues, a partir de él, la historicidad de lo humano se explica por la estructura temporal del hombre.

La novedad de san Agustín radica en que la pregunta *Quid est tempus?* no está pensada en dirección a la eternidad, sino en cuanto realidad paradójica a la que se debe dar alguna explicación. Sin embargo, san Agustín no hace fenomenología, pero dar cuenta de la propia inmanencia implica plantear el problema en profundidad. Precisamente de aquí parte Husserl y luego marca la diferencia entre la impostación fenomenológica y los conceptos que se establecen en la experiencia. La filosofía neoplatónica traza un puente entre ambos autores, que se plasma en la reducción de la existencia a la primacía de lo ideal. En una metafísica de estas características, el cambio es sucesión de formas de una misma materia informe.

A partir del concepto de medida, san Agustín plantea el carácter ontológico del tiempo. Lo que pasa y puede ser medido lo denominamos tiempo. Ante tal aporía, el hiponense retoma los usos del lenguaje cotidiano para el vacío ontológico que hace evidente la presentación del carácter sucesivo del tiempo. Denomina “memoria” a las experiencias ordenadas por un sujeto. El tiempo se puede medir porque hay una *distentio animi*, que podemos traducir como “extensión o despliegue del espíritu”, por la que el ser humano es capaz de transitar entre la espera/expectativa, la visión/atención y la memoria.

*Die Erinnerung* nos coloca, en cuanto tal, ante una conexión infinita de “antes” o rememoraciones, pues toda percepción se encuentra en una relación de multiplicidad de percepciones. Por ello, todo “ahora” se transforma incesantemente en “pasado”, pues

toda percepción se transforma en retención: el pasado es pasado de un ahora y la retención es retención de una percepción. La importancia de la *distentio* y de la *epokhé* radica en que deja a la luz las vivencias: en san Agustín, la actividad del alma; en Husserl, la actividad dinámica del yo.

Por último, el diálogo entre san Agustín y Husserl, afirmación que podría ampliarse al conjunto de la filosofía de la Modernidad, se encuentra fundamentalmente en el modo de investigar (“método”, en el sentido moderno, no es un término que se pueda aplicar a san Agustín), es decir, más en el planteo del problema que en la búsqueda de una solución.

#### OBRAS CITADAS

- Balbontín, Carlos (2015). “El problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl, *Alpha*, N° 41 (Diciembre): 251-268.
- Calabrese, Claudio (2017). “Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X, 1-23”. *Open Insight*, Volumen VIII, 13 (enero-junio): 189-215.
- Conesa, Dolores (2010). “Urimpression husserliana y diacronía levinasiana: ¿continuidad o ruptura?”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 200. 4: 435-454.
- De Monticelli, Roberta (2004). *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Milano: Bruno Mondadori.
- Ferencz-Flatz, Christian (2011). “Das Beispiel bei Husserl”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 73. 2: 261-286.
- Flasch, Kurt (2016). *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Gabás, Raúl (2015). “El tiempo en Agustín y Husserl”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, N° 22: 33-41.
- Gander, Hans-Helmuth (2002). *Zeit und Erkenntnis. Überlegungen zu Augustinus: “Confessiones XI”*, G. Figal (Hrsg.), “Internationales Jahrbuch für Hermeneutik”. Tübingen: Mohr Siebeck, Bd. I: 301-315.
- Husserl, Edmund (2000). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Martin Heidegger Ed.). Berlin: Walter de Gruyter.
- (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, (Tr. Agustín Serrano del Haro). Madrid: Trotta, 2002.
- (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* (Hrsg. Eduard Marbach). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad. José Gaos), México: FCE.
- (1956). *Erste Philosophie(1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hrsg. Rudolf Boehm). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

- Magnavacca, Silvia (ed.). (2005). *Confesiones*. Por San Agustín. Buenos Aires: Losada.
- Muñoz Pérez, Enrique (2016). “Historicidad como experiencia fundamental en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, *Alpha*, N° 43 (Diciembre): 271-278.
- Ogando, Mónica (2014). “Recuerdo y temporalidad en Husserl y Sartre”, *Avatares filosóficos* N°1: 215-222.
- Richir, Marc (2012). “Phantasia, imaginación e imagen”, *Investigaciones Fenomenológicas*, N° 9: 333-347.
- S. Aurelii Augustini. “Opera Omnia, Confessionum Libri XIII”, Disponible en: <http://www.augustinus.it/index2.htm>
- Signore, Mario (2004). “Il tempo come presenza vivente”. *Studium*, 4-5: 595-610.
- Sola Morales, Salomé (2012). “Tiempo, experiencia y memoria subjetiva. Ensayo acerca de la condición existencial de la temporalidad”, *Ars Brevis. Anuario de la Cátedra Ramon Llull Blanquerna*: 159-168.
- Staiti, Andrea (2006). “Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella Fenomenologia di Husserl”, *Quaestio*, 6: 373-402.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (2009). “Temps et Sujet. À propos de Saint Augustin”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 199. 3: 355-368.
- Walton, Roberto (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.