

ESTRUCTURAS TRINITARIAS EN LA CONSTITUCIÓN Y CONCIENCIA DEL TIEMPO EN AGUSTÍN Y HUSSERL

ALEXANDRA ALVÁN

Pontificia Universidad Católica del Perú

El presente artículo busca establecer paralelos entre las propuestas de Edmund Husserl y de San Agustín en torno a la constitución del tiempo por parte de la conciencia. En ese marco, proponemos que ambos autores basan la constitución del tiempo en estructuras trinitarias de la conciencia. Dichas estructuras, a pesar de sus diferencias, coinciden en constar de tres elementos: uno retencional, uno protencional y uno impresional. Además, coinciden ambas propuestas en que lo fundamental de la estructura trinitaria de la conciencia es la relación entre los términos mencionados. Esto último conlleva un cierto modelo de autoconciencia que no supone una identidad simple de la conciencia consigo misma, sino una identidad compleja y “desplazada” que sirve de fundamento último al tiempo y su constitución.

Palabras clave:

Husserl, Agustín, tiempo, trinidad, autoconciencia

§ 1. La pregunta por el tiempo

Desde los orígenes de la filosofía occidental, el tiempo ha sido un tema de preocupación y estudio para diversos filósofos. No son una excepción Platón y Aristóteles, quienes ofrecieron las primeras definiciones del tiempo con las que ha operado la tradición filosófica. Así, para Platón, el tiempo es “una imagen móvil de la eternidad (...) una imagen eterna que marchaba según el número”¹. Ya en esta primera definición del tiempo destacan dos elementos que aparentemente serán centrales a toda consideración del tiempo en adelante: la eternidad y la medida por medio del número.

Podríamos afirmar que el tiempo, para Platón, depende tanto ontológica como epistemológicamente de la eternidad: su ser es un ser derivado, dependiente, del ser de la eternidad. Asimismo, solo será plenamente conocido como lo que verdaderamente es (una imagen) en la medida en que se conozca o comprenda la eternidad (el original)². Esto implica que todo intento por responder a la pregunta por el tiempo y su naturaleza supondrá algún tipo de acercamiento a la eternidad. Donde lo principal es notar la atemporalidad de la eternidad, la eternidad es precisamente aquello que está fuera del tiempo, y es en la medida en que está fuera del tiempo que podrá fungir de condición de posibilidad del mismo. Por otra parte, el segundo elemento que parecía conformar la definición, la medida, también será fundamental en toda consideración acerca del tiempo. Tendríamos entonces que preguntarnos qué es lo que se mide, cómo notamos la marcha según el tiempo. Esta pregunta nos lleva a introducir un nuevo tema, el cambio. En el fondo, lo fundamental de la medida no es ella misma, ni siquiera el número, sino que la medida es medida de algo, en este caso, medida del cambio. Con lo que se revela que no parece posible considerar el tiempo si no consideramos también el cambio, el devenir.

Aristóteles claramente tomó este segundo elemento de la definición platónica del tiempo y lo desarrolló para llegar a su propia definición. Así, en su *Física*,

¹ Platón, *Timeo*, 37d.

² Sobre este punto véanse también los argumentos finales de la segunda hipótesis del *Parménides*, 151e-157b, donde se explora la naturaleza del ser en el tiempo y su relación con la eternidad, poniendo de manifiesto la anterioridad ontológica de la eternidad, en la figura del instante, frente al devenir. Esta anterioridad es descubierta a partir del análisis de la relación entre el tiempo y el cambio.

propone la siguiente definición del tiempo: “el número del movimiento según el antes y después”³. Así, para Aristóteles el tiempo sería la medida del cambio. No es posible, por ello, separar la consideración en torno al tiempo de la consideración en torno al cambio, pues “es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento”⁴. De este modo, parecería que toda pregunta por el tiempo debe preguntarse también por la eternidad frente a la cual describimos el tiempo como devenir y por la naturaleza misma del devenir, es decir, por el cambio. Pero estos dos elementos no son suficientes para intentar responder a la pregunta por el tiempo, punto que Aristóteles ya había notado, aunque no desarrollado: “En cuanto a la primera dificultad, ¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma”⁵.

Surge así un tercer elemento en la consideración en torno al tiempo: el alma. Si el tiempo es una cierta medida del cambio, del devenir, resulta necesario volver sobre el alma pues es ella quien percibe dicho cambio, quien vive el cambio y, por ende, solo ella lo puede medir. Ya en la propuesta aristotélica se empieza a esbozar el rol activo del alma o del sujeto en la constitución del tiempo. Si el tiempo es medida del movimiento, es necesario un agente que mida, en otras palabras, un agente que “haga posible” el tiempo. No existe, sin embargo, suficiente evidencia textual en Aristóteles como para sugerir que estuviese proponiendo una constitución del tiempo desde el alma; su intención parece limitarse a indicar la necesidad de relacionar alma y tiempo para comprender la naturaleza de este último.

Así, podemos ver cómo, desde sus inicios, la pregunta por el tiempo condujo a considerar tres elementos sin los cuales no parecía ser comprensible el tiempo, a saber, la eternidad (lo atemporal), el cambio (el fluir) y el alma o sujeto que vive o experimenta dicho flujo. Estos tres elementos se mostrarán,

³ Aristóteles, *Física*, 219b.

⁴ *Ibid.*, 219a.

⁵ *Ibid.*, 223a21-27.

a su vez, en las consideraciones que en torno al tiempo llevan a cabo tanto Agustín como Husserl al preguntarse ambos por el tiempo. Si bien el cariz de las preguntas en cada caso será distinto, no podrán evitar preguntarse por lo atemporal, el flujo y el sujeto. Lo novedoso en Agustín es que el énfasis caerá precisamente sobre el tercer elemento, el sujeto, punto que comparte con Husserl. Este énfasis en el rol activo del sujeto en relación con la naturaleza del tiempo dará pie a un supuesto que es la base de toda la investigación husserliana en torno al tiempo: que el tiempo es constituido por el sujeto. El “descubrimiento” agustino transforma la manera en que se comprende el rol del alma en relación al tiempo: ella deja de ser una mera observadora, testigo necesario para que el tiempo se dé fuera de ella, trascendentemente, y se da paso a una constitución del tiempo por parte del sujeto: el alma hace al tiempo.

Este giro en la pregunta por el tiempo, sin embargo, no implicará dejar de lado los dos elementos que habíamos identificado anteriormente, lo atemporal y el cambio. Incluso si el alma constituye al tiempo, esto tendrá que darse en relación a una cierta atemporalidad y al cambio o movimiento, lo cual nos conduce al interés central del presente trabajo: explorar en qué medida estos elementos (cambio y atemporalidad/eternidad) se muestran en estructuras trinitarias de la conciencia o el alma. Es nuestra hipótesis que la conciencia del cambio o el flujo requiere de la postulación de una estructura tripartita al interior de la conciencia, estructura que buscaremos identificar tanto en Agustín como en Husserl: la comprensión del cambio como sucesión pasa por la trinidad. Pero no basta con la comprensión del cambio; el fluir del tiempo debe constituirse frente a un estrato atemporal, frente a una “eternidad”, frente a un absoluto. Consideramos que ambos filósofos encuentran dicho absoluto en un movimiento reflexivo de la conciencia tripartita, en la autoconciencia más íntima, autoconciencia que ambos considerarán absoluta (aunque de modos distintos) para evitar un regreso al infinito que conduciría a la imposibilidad de fundar la conciencia del tiempo en un primer punto firme y que, por eso mismo, la diluiría por completo.

§ 2. La estructura trinitaria del alma y el flujo del tiempo

Agustín dedica el Libro XI de sus *Confesiones* a preguntarse por la naturaleza del tiempo, empieza confesando el estado de confusión en el que se encuentra cuando se trata de comprender y explicar qué es el tiempo. “¿Qué es, por lo tanto, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quiero explicarlo a quien me pregunta, no lo sé”⁶. Esta famosa cita expresa la dificultad que todos experimentamos cuando intentamos explicar la naturaleza del tiempo, pero insiste, especialmente, en la familiaridad que tenemos, de todas formas, en relación al tiempo. No parece sencillo explicar qué es, pero todos reconocemos naturalmente el *paso del tiempo*. Esta familiaridad con el *paso del tiempo* nos lleva de inmediato a referirnos a esos “tres tiempos” a los cuales refiere todo *pasar*, pasado, presente y futuro. Así, la pregunta por el tiempo es aparentemente una pregunta por tres modalidades temporales.

Estas modalidades temporales, sin embargo, tienen modos de ser bastante particulares. Señala Agustín que lo propio del futuro es precisamente no ser aún, y lo del pasado el ya haber sido, mientras que lo propio del presente parecería ser el permanecer. Sin embargo, no puede tratarse del permanecer a secas, pues este corresponde a la eternidad. Es la eternidad la que verdaderamente permanece, si el presente permaneciese, entonces el futuro no llegaría a ser presente ni el pasado “llegaría a ser” en el sentido en el que ningún presente dejaría de ser para haber sido. Por lo tanto, el presente no puede ser caracterizado por la permanencia, sino precisamente por ser un paso, el paso del futuro al pasado, el llegar a ser que deja de ser. Pero esto nos conduce al problema de cómo es posible referirnos a todos estos tiempos si ninguno de ellos propiamente es, uno *será*, otro *ya fue* y el tercero *fluye* del *será* al *fue*. Y, sin embargo, nos referimos a cada uno de estos tiempos como siendo, e incluso medimos intervalos en ellos, calificándolos de largos o breves, dobles o triples, etc.

Lo anterior lleva a Agustín a afirmar que el tiempo es una extensión o una duración de algún tipo que nosotros medimos. Esta duración es considerada

⁶ Agustín, *Qué es el tiempo. Libro XI de las Confesiones*, edición bilingüe y traducción de A. Corti, Madrid: Trotta, 2011, § 17.

en un primer momento como una duración presente. Pero si se tratase de una extensión presente esta podría ser dividida y al dividirla encontramos en ella un pasado, un presente y un futuro. El problema está en que este “segundo presente” que seguirá siendo una extensión podrá aún ser dividido una vez más, lo cual nos lleva a la infinita divisibilidad de toda extensión de tiempo imaginable. Esto conduce a Agustín a concluir que el presente no posee ningún espacio temporal; si lo hiciese, podría ser dividido y no sería aún presente puro. Esto nos lleva de regreso al problema de qué es lo que medimos cuando decimos que medimos el tiempo, qué es aquello de lo cual decimos que es largo o breve, si no puede ser propiamente el presente (pues no tiene extensión que pueda ser medida), ni el pasado (pues fue, pero no es), ni el futuro (pues aún no es).

Descubre entonces Agustín que la respuesta debe hallarse en su propia alma y no en un tiempo “exterior” como es el de los astros en movimiento y los días que pasan. El tiempo es el tiempo sentido o medido por el alma. “En ti, espíritu mío, mido los tiempos. (...) Las cosas que pasan dejan en ti, mientras transcurren, una afección que permanece. Esta es la que mido cuando mido los tiempos. Por lo tanto o estas afecciones son los tiempos o no mido los tiempos”⁷. Con estas líneas la pregunta por el tiempo se sumerge en la interioridad del alma: los intervalos de tiempo a partir de los cuales hablamos de un tiempo (ya sean estos largos como los años o más breves como los días o las sílabas) son en el fondo afecciones del alma. Al volver el alma sobre sus propias afecciones, ella constituye “el tiempo”, que no sería otra cosa que la cadena de sucesión de sus propias afecciones o vivencias. La pregunta entonces es cómo distinguimos entre estos aparentes “tres tiempos”, si todos los tiempos son afecciones del alma. La respuesta dependerá de identificar distintos tipos de afecciones. “Ahora resulta claro y evidente que ni lo futuro ni lo pasado son, y no puede decirse con propiedad que los tiempos son tres: pasado, presente y futuro. Más propiamente debiera decirse que los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. En efecto, estos tres modos ‘son’ de algún modo en el alma y no veo otra forma

de comprenderlo: el presente de lo pasado es la memoria, el presente de lo presente, la atención, el presente de lo futuro, la expectación”⁸.

La distinción de los “tres tiempos” se convierte en la distinción de tres facultades del alma. De este modo, vemos asomar la primera estructura trinitaria de la conciencia que nos interesa analizar: memoria, atención y expectación (*memoria, contuitus, expectatio*). Un primer punto que nos gustaría señalar es que, si bien empezamos el examen del tiempo en el alma refiriéndonos a afecciones del alma, en este punto es más pertinente hablar de facultades. No se trata pues de tres modos distintos en que el alma simplemente padece: se trata de tres modos en los que el alma actúa al padecer. El primero de estos al que Agustín presta especial atención es la memoria.

La memoria es, de entre estas facultades, la más identificable, puesto que es en ella en donde se “graba” o se fija lo que fue pero ya no es. Solo recurriendo a la memoria es posible explicar la medición de un intervalo de tiempo. No es lo presente lo que es medido, pues en el puro fluir del presente no hay extensión medible, sino que se mide aquello que quedó grabado en la memoria. Solo en la memoria es posible distinguir al intervalo como tal y percibir que se trata de una unidad con un principio y con un final. Solo en la memoria, además, es posible comparar esta extensión con otras extensiones que también tienen a su vez un principio y un final, y duraciones mayores o menores. Solo en la memoria es posible la medida. Es decir, solo en la memoria es posible el tiempo. Pero si este es el caso, podríamos preguntarnos por el rol del presente y el futuro.

Lo que queda grabado en la memoria queda grabado en tanto fue, lo cual implica necesariamente que haya un presente que deje de ser para que pueda así quedar una “huella”. Sin un presente que explique la impresión de lo que ya está impreso en la memoria, no es posible explicar que de hecho haya “huellas” en la memoria. Las huellas que hallamos en la memoria nos obligan a suponer un presente. Pero este presente, como ya vimos, no puede ser permanencia ni duración, de hecho, no puede tener extensión temporal, debe ser un *pasar*. En la medida en que el presente sea un *pasar*, tendrá que ser un pasar de algo

⁸ *Ibid.*, § 26.

hacia algo, es decir, el presente implica no solo el pasado hacia el que pasa (la memoria donde queda la huella), sino también necesariamente el futuro *desde donde* viene. Así, la comprensión misma del presente como *flujo* o *pasar* exige que nos refiramos, a su vez, a un futuro. Con lo cual, no puede darse ninguno de los tres sin los otros dos, pues no son pensables.

Nos gustaría insistir en este momento en el hecho de que la manera misma en que definimos a cada una de estas actividades o facultades del alma y, por ende, a cada uno de estos tiempos, implica una relación “esencial” entre los términos. La memoria es un retener algo que en algún punto es, la atención es precisamente captar el es, mientras que la expectación es la espera por aquello sobre lo cual se dirigirá la atención. El recordar y el esperar solo pueden ser en relación a un captar, la memoria graba lo captado, la expectación espera lo que será captado, no pueden ser memoria ni expectación de pura nada. Dado que lo captado no puede permanecer ni tener duración alguna, pues dejaría de ser captación para ser memoria o espera, por ende, tendrá la atención que suponer también necesariamente un recuerdo y una espera, un *hacia donde* y un *desde donde*. Volveremos sobre esta estructura trinitaria más adelante. A continuación examinemos cómo explica Husserl el paso del tiempo.

En primer lugar, es necesario indicar que para Husserl la pregunta por la conciencia del tiempo y la pregunta por el origen del tiempo son una y la misma. Siguiendo la intuición agustina, aunque desarrollándola considerablemente, para Husserl, el tiempo es constituido por el sujeto. Por lo tanto, es precisamente en la conciencia del tiempo donde se constituye el tiempo. La pregunta, entonces, por el tiempo es una pregunta por la conciencia del tiempo. Para examinar la posición de Husserl en torno al tiempo nos basaremos en el texto de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*⁹. En estas lecciones Husserl pone en duda el modelo heredado de Brentano, para quien el tiempo se constituía en las llamadas “asociaciones originarias” propias de la memoria. Para Husserl no es posible que el origen del tiempo se encuentre en la memoria, sino que es necesario recurrir a un nivel más íntimo de la conciencia para poder explicar la constitución originaria del tiempo. De este

⁹ Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de A. Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002.

modo introduce tres fases de la conciencia que permiten explicar el fluir del tiempo: la retención, la impresión y la protención.

Estas fases de la conciencia no son propiamente actos, pues no pertenecen al ámbito de la *cogitatio*, no son actos voluntarios de la conciencia (como sí lo es el recordar algo, por ejemplo) sino que parecen tratarse más bien de modos de síntesis originarios de la percepción misma. Para Husserl la percepción es la más básica de las vivencias, sobre ella se constituyen todas las otras formas de vivencias conscientes: es en la percepción en donde se constituye propiamente el objeto. Esta percepción, nota Husserl, ya está situada en el tiempo, percibimos en el tiempo. Por ende, la constitución del tiempo debe ser previa incluso a la percepción. “El ‘punto-fuente’ que inaugura el ‘producirse’ del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (...) un sonido-ahora siempre nuevo releva continuamente al que ha pasado a la modificación. Pero cuando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual (aunque no es sonido actual), ella es retención *del* sonido que ha sido”¹⁰.

En otras palabras, podríamos describir toda toma de conciencia primaria de un objeto como una toma de conciencia de tres fases o de tres modos: la conciencia del ahora, la conciencia del ha sido y la conciencia del será. Las semejanzas con la postura agustina son evidentes. Lo importante aquí es que, para Husserl, esas tres fases no pueden ser identificadas con la memoria, la percepción y la expectativa respectivamente, como aparentemente haría Agustín, sino que se trata de una “estructura” más primitiva, una cierta estructura de síntesis de la conciencia que es condición de posibilidad de la percepción misma, en la medida en que la percepción ya implica una cierta duración, es decir, tiempo.

Como en el caso de las tres facultades del alma para Agustín, para Husserl las tres fases de la conciencia originaria del tiempo son fases presentes. La retención es una conciencia presente de un ahora-ya-sido; la impresión es la

¹⁰ *Ibid.*, § 11.

conciencia presente de un surgir, de un darse, es la “fuente originaria”; y la protención es una conciencia presente de un ahora-que-será. Cada “ahora” proveniente de la protención que se torna ahora-presente en la impresión y que pasa a ser ahora-pasado en la retención se encuentra en una constante transformación, en un constante pasar o fluir de una modalidad de la conciencia a otra. Así, lo que estas tres fases de la conciencia permiten explicar es precisamente el fluir mismo de la conciencia que permite tanto la captación de la duración como del cambio.

Ahora bien, estas fases originarias de la conciencia no pueden estar ellas mismas en el tiempo pues en ellas se constituye el tiempo. Sin embargo, ya hay entre ellas una forma de síntesis que implica una sucesión. Si bien las fases no son ellas mismas temporales, en el modo en el que se relacionan surge la sucesión misma y, de ese modo, el tiempo, la sucesión temporal. Este fenómeno ya lo habíamos notado también en la conciencia agustina del tiempo, según la cual era la relación entre las tres facultades del alma la que daba lugar al tiempo como medida del fluir, del cambio. Lo que nos lleva a notar que en el fondo ambas estructuras no permiten otra cosa sino concebir el cambio, el fluir, el devenir, noción que habíamos identificado como central para comprender el tiempo.

La pregunta que surge entonces es en qué medida es relevante que en ambos casos se adquiera conciencia del cambio o del fluir por medio de una estructura trinitaria. Para poder ahondar más en la importancia de la trinidad, recurriremos al *De trinitate*, tratado agustino dedicado a explorar los misterios de la trinidad divina por medio de la imagen de esta en el alma humana. En dicho tratado, Agustín sostiene haber encontrado en el alma una trinidad que es imagen de la Trinidad Divina y propone una vía de conocimiento indirecto de dios por medio del conocimiento de la trinidad humana. El motivo por el cual este texto es relevante para nuestra investigación es que, como ya hemos visto, la concepción agustina del tiempo pasaba por el descubrimiento de una cierta trinidad en el alma humana, memoria, atención y expectación. A continuación, buscaremos vincular esta trinidad con una aun más íntima que creemos nos permitirá echar luces sobre el rol de la trinidad en la comprensión del fluir, rol que creemos ya se ha venido esbozando a partir de lo que hemos revisado acerca tanto de Agustín como de Husserl.

En el Libro IX del *De trinitate*, Agustín descubre en el alma humana, o en la parte más digna de la misma, el alma racional, una trinidad, *notitia*, *mens* y *amor*. Esta trinidad es descrita por Agustín como una trinidad interior que correspondería a una trinidad “exterior” de la propia alma: la de la memoria, la inteligencia y la voluntad. Esta trinidad “exterior” corresponde precisamente a las tres facultades que habíamos identificado a propósito del texto de las *Confesiones*. En la memoria se graba lo que la inteligencia capta movida por la voluntad. Estas son las tres facultades primordiales del alma humana, aquellas por las que es, para Agustín, imagen de la Trinidad Divina. Pero esta trinidad exterior se basa en la interior: mientras que memoria, inteligencia y voluntad son facultades del alma en tanto ella está volcada hacia afuera, la *notitia*, la *mens* y el *amor* son elementos del alma vuelta hacia el interior. El alma no podrá conocer, amar ni recordar otros objetos si no se ama, se conoce y se recuerda primero a sí misma: es necesario que ella se identifique primero a sí misma para que luego pueda reconocer lo otro como otro y dirigirse a él. Volveremos sobre este rol preeminente de la autoconciencia en la siguiente sección, pero ahora lo que nos interesa es detenernos con mayor atención sobre esta trinidad interior.

Esta trinidad interior es descubierta en el Capítulo II del Libro IX del *De trinitate*, al analizar los elementos presentes cuando la *mens* (la parte racional del alma, la “conciencia”) se ama a sí misma. “La mente, cuando se ama a sí misma, evidencia dos cosas: la mente y el amor. (...) el amor y lo que se ama son dos realidades que forman una cierta unidad, y ambas dicen relación mutua. El amante dice relación al amor, y el amor al amante. El que ama, por amor ama, y el amor pertenece a alguien que ama”¹¹. Lo que Agustín intenta demostrar en este pasaje es que el amor implica siempre al menos dos términos. Por lo general implica tres (amante-amor-amado), pero cuando el amante y el amado son uno mismo, los términos se reducen a dos. Amante y amor son dos realidades independientes pero que dicen “habitud mutua”, implican una relación necesaria para que cada uno de ellos pueda ser comprendido en tanto lo que él mismo es. No hay amor si no hay amante que ame y no hay amante si no hay amor con el cual amar. Así, aunque la *mens* (que es el amante) y el

¹¹ Agustín, *Tratado sobre la santísima trinidad*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas del R.P. Fr. L. Arias, O.S.A., 2da. edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, Libro IX, cap. II, § 2.

amor puedan ser considerados como realidades independientes, es posible hablar de ellos en sí (*ad se*), solo son realmente comprendidos por lo que son en función de su mutua relación (*ad aliquid*). Agustín trata de aclarar el asunto presentando el ejemplo de dos amigos. Cada uno de los amigos es una realidad en sí mismo (es un hombre *ad se*); sin embargo, solo son amigos en relación el uno al otro (son amigos *ad aliquid*), a pesar de que puedan ser, en tanto hombres, separados, solo son lo que son, amigos, en su “habitud mutua”.

Esto mismo se aplica para Agustín entre la *mens* y su *notitia*. Cuando la *mens* se conoce a sí misma, hay dos elementos en juego, la *mens* y su *notitia* (la noticia que tiene de sí misma, su haberse captado, la ciencia que tiene de ella misma). Nuevamente, la una no será lo que es sin la otra, y aunque tanto la *mens* como la *notitia* pueden pensarse *ad se*, no se las comprende propiamente si no se las piensa *ad aliquid*, en relación la una a la otra, puesto que la *mens* solo es cognoscente por su ciencia y la ciencia o *notitia* solo es tal en tanto haya quien de hecho conozca. Así, descubrimos que el carácter intrínseco de esta trinidad es el de la relación entre sus términos. Relación que implica no solo la relación de la *mens* con cada uno de los otros dos términos, sino también entre la *notitia* y el *amor*, pues la *mens* no puede amarse a sí misma si no se conoce, si no tiene *notitia* de sí misma, ni puede conocerse si no se ama a sí misma, si no se desea o busca. Nótese como, de todas formas, la relación entre *notitia* y *amor* está mediada por la *mens*.

Lo que nos interesa destacar, a partir de la descripción de esta trinidad interior agustina, son las características que encontramos en esta estructura trinitaria del alma para echar luces sobre la estructura trinitaria de la conciencia originaria presentada por Husserl. El primer punto que habría que notar es que de entre los tres términos que pertenecen a cada una de estas trinidades hay dos tipos de términos claramente distintos. El primer tipo es aquel que corresponde a la *mens* en la trinidad interior y a la inteligencia en la exterior, en Agustín, y a la impresión en Husserl. Este elemento es el que llevaría más propiamente la carga de la actividad, del movimiento, de la relación. Como habíamos visto en la trinidad interior, la relación entre los términos giraba en torno a la *mens* como término central, como agente que amaba o conocía y que era amado o conocido. En la trinidad exterior, vinculada más explícitamente a la trinidad de las *Confesiones*, es la inteligencia el término medio, la atención

que capta aquello que la memoria guarda y la voluntad desea. Podríamos intentar describir a este elemento como el más formal o vacío de los tres elementos, aquel que no aporta ninguna determinación (ni de retención ni de tender a) sino que funge solo de paso. Por ende, podríamos caracterizar a los otros dos elementos, *notitia* y *amor* en Agustín, o retención y protención en Husserl, como elementos determinantes. Husserl plantea esto mismo en términos de modificación y se refiere a la retención y a la protención como modificaciones de la impresión, lo cual no quiere decir otra cosa que se trata de modos de ser con ciertas determinaciones particulares “añadidas”. La retención es una impresión con la determinación de “haber-sido”, mientras que la protención es una impresión con la determinación de “será”. En el caso de la trinidad interior agustina, es por el *amor* que la *mens* es amante y por la *notitia* que es cognoscente, en sí misma la *mens* carecería de determinaciones, sus determinaciones están dadas en relación a los otros dos términos que son más bien determinantes.

Otro punto que debemos tener en cuenta tiene que ver con la posibilidad de distinguir entre los dos elementos que hemos llamado determinantes, pues retención y *notitia* no son iguales a protención y *amor*. En el primer caso, el de la retención y la *notitia*, lo importante es, como ya lo hemos visto, y como los términos mismos lo insinúan, el fijar, el grabar. Es esta característica, precisamente, lo que vincula a esta fase en ambos autores con la memoria. De este modo, Husserl se refiere a la retención como un recuerdo primario y la *notitia* encontrará su paralelo en la trinidad exterior en la memoria. Uno de los elementos de la trinidad, entonces, tiene un carácter vinculado a la fijación, al permanecer, un carácter que podríamos describir desde un punto de vista temporal como pasado. Sin embargo, es importante notar aquí que no es por tratarse de una forma de pasado que dicho elemento posee las características que posee, sino que la situación es precisamente la inversa: porque posee las características de la fijación, del permanecer, es que en función a esta fase se constituyen la memoria y el pasado. Podríamos afirmar, entonces, que lo propio de este elemento es la retención, el “mantenimiento” de aquello que se recibe; podríamos también decir que supone una forma de posesión, en ese sentido, de *notitia*. En el caso de la protención y el *amor*, lo que los caracteriza no es la posesión sino precisamente la carencia. En el fondo, ambas son formas de deseo, un “tender a”, el cual implica, “por definición”, carecer de aquello

que se busca. Esto estaba de algún modo ya anticipado en la manera en que Agustín caracterizaba al tiempo futuro, como el tiempo que no es pero que será. Lo propio de este elemento de la trinidad es el tender hacia algo que no se tiene más que como fin, como objeto de deseo, de amor.

En tercer lugar, teniendo en cuenta el modo en que hemos caracterizado los elementos trinitarios, podemos pasar a la descripción más detallada de la relación entre dichos elementos. Como hemos visto, existe un elemento intermediario de carácter más formal. En este elemento se concentra la “actividad” que en realidad es más un padecer que un actuar, pues se trata propiamente de una recepción, recepción que dará lugar al inicio de toda percepción. Ahora bien, esta fase no puede ser pasada por alto, en primer lugar, porque claramente es necesario un inicio de la percepción (sin duda podemos notar el momento en el que empieza un sonido, o empezamos a ver un objeto o el inicio incluso de un sentimiento). Hay un punto de indiscutible origen y el elemento vinculante cumple en primer lugar esa función. Pero además, como ya hemos visto, en el fondo el ser de las otras dos fases depende inextricablemente del ser de esta fase, pues son modificaciones suyas o “dicen relación” a esta *fase inicial*. Sin embargo, en la medida en que esta fase es primordialmente un paso, un pasar de algo a algo, ella misma no es nada si no es en función de las otras dos. Por ende, no es suficiente, sino que el examen cuidadoso de la misma conduce precisamente a afirmar a las otras dos fases. Estas otras dos fases, a su vez, dicen relación mutua por medio de la fase vinculante y dicen además relación respecto de la vinculante. Así, cada una de las fases se determina solo en relación a las otras dos y solo en la trinidad se da realmente el flujo que buscábamos explicar en un inicio. Lo cual nos lleva a una conclusión que de algún modo estaba presente ya en las reflexiones agustinas en torno a la naturaleza de la trinidad del alma humana, y es que los atributos *ad aliquid* son en este caso más importante que los atributos *ad se*. Lo fundamental aquí no son tanto los elementos en cuestión aislados, a pesar de que cada uno tiene un rasgo característico que lo distingue del resto y que lo vuelve irremplazable, sino los lazos o relaciones que se establecen entre los tres, y es esta relación precisamente la que otorga unidad al complejo. Es en función a esta relación que es posible para Agustín afirmar que el alma es una sola sustancia con tres funciones y posible para Husserl afirmar que la conciencia originaria es un solo

flujo con tres fases, pero además lo curioso es que parece necesario que las fases sean precisamente tres y solo esas tres.

Cabe ahora preguntarnos qué es lo propio de esta relación. Ya hemos revisado las características de los elementos que componen la trinidad y hemos concluido que es un tipo de estructura intrínsecamente relacional que no admite separación más que por abstracción y que incluso entonces es inevitable reconocer la relación para poder comprender a cada uno de los elementos plenamente. Pero la relación entre ellos deberá tener algún otro atributo además de ser una relación necesaria. Y es aquí donde resulta necesario recordar los ejes centrales a los que nos referimos desde un inicio: eternidad, cambio y sujeto. Como es evidente, nos hemos estado moviendo al interior del sujeto para buscar respuestas a la pregunta por el tiempo, pero como ya habíamos señalado, no por ello podemos dejar de lado los otros dos factores. En este punto es posible reconocer cómo la estructura trinitaria de la conciencia es precisamente la que permite introducir el factor cambio. Lo que caracteriza a esta relación inmanente a la trinidad es precisamente el cambio, la transformación, el flujo. La condición paradójica de estos tres elementos que son definitivamente distintos entre sí pero que al mismo tiempo solo son comprensibles unos en relación a los otros, da lugar a la transformación, al cambio. El cambio como tal (sin importar a qué tipo de cambio nos refiramos) supone que estén dadas de antemano tanto la diferencia como la relación. En un contexto de diferencia o separación absoluta, no es posible el tránsito de un estado o una fase a otra, no es posible el cambio; asimismo, en un estado de absoluta identidad no es posible tampoco el cambio, no hay tránsito posible de un estado a otro pues todo estado posible está resuelto en el único estado de la identidad. Por ende, solo en la vinculación entre estados, aunque estos sean distintos, es posible que surja el cambio. Así, lo propio de esta relación trinitaria es el ser origen del cambio, de la transformación y, más precisamente (lo que nos interesa en relación a la consideración del tiempo), de la sucesión. Esta última es la base sobre la cual es posible constituir toda conciencia de duración, de extensión temporal. En el origen del tiempo está la sucesión¹² y esta, aparentemente, no se da entre dos términos sino que surge a partir de tres, que son precisamente el estado de posesión, el de carencia que tiende

¹² Cf. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, § 38.

a la posesión y el término medio que permite la vinculación, el del paso de la carencia a la posesión. Cabe además señalar que también es posible caracterizar esta relación en la que surge la sucesión, siguiendo una intuición kantiana, como una suerte de síntesis¹³. Al margen del término que empleemos para denominar la relación, lo fundamental es que en el origen del tiempo encontramos una relación que no es otra cosa que el *paso del deseo a la posesión*.

§ 3. La autoconciencia del flujo absoluto

En los dos casos que nos interesan en esta investigación, Husserl y Agustín, el ejercicio filosófico que llevan a cabo los filósofos para develar la naturaleza del tiempo los coloca, en tanto investigadores, en una situación paradójica. El ejercicio filosófico es, en ambos casos, un ejercicio eminentemente reflexivo: la conciencia, o el alma, vuelve sobre sí misma para descubrir la naturaleza de sus propias estructuras y actividades más íntimas. La paradoja surge cuando nos preguntamos por cuál es la conciencia que lleva a cabo dicha reflexión y cómo lo hace, ¿puede acaso la conciencia volver sobre sí misma volviendo sobre sí misma?, o ¿conduce esto a una regresión al infinito? Estos problemas de la autoconciencia fueron considerados por ambos autores, quienes rechazaron la posibilidad de un regreso al infinito, así como la posibilidad de negar una autoconciencia íntima sobre la cual se funde toda otra conciencia. Por ende, ambos deben encontrar un modo de explicar cómo esta conciencia constituyente del tiempo es consciente de sí misma. “No conoce una mente que conoce, sino a sí misma. Luego se conoce. Además, cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce. Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque si sabe que no sabe, se conoce, y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero

¹³ Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A99-110 (edición bilingüe, traducción, estudio preliminar y notas de M. Caimi, México D.F.: FCE, 2009). En esta sección de la *Analítica Trascendental*, Kant emplea el término *síntesis* para referirse a una serie (tres) de procesos por medio de los cuales se constituyen unidades de la conciencia. La primera de estas síntesis es la síntesis de la aprehensión en la intuición y es el proceso por medio del cual se constituye el flujo sucedáneo de sensaciones en el sentido interno, es decir, en el tiempo. Así, *síntesis* es un término que puede emplearse en este contexto para referirse al proceso constitutivo de la sucesión temporal en general.

hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscarse para conocerse, sabe que se busca y se ignora”¹⁴.

Como lo muestra el pasaje citado, la autoconciencia es condición de posibilidad de toda búsqueda, de toda investigación¹⁵. No tiene sentido para Agustín que la *mens* se busque si no se conoce ya. Si esto ocurriese, si la *mens* se buscara sin conocerse, se caería en el problema conocido ya desde la introducción del famoso argumento erístico: cómo es posible buscar algo que no se sabe cómo es, ni se sabe que a uno le hace falta, ni se podría reconocer una vez que se lo haya encontrado. Es necesario fundar toda conciencia que la *mens* pueda tener de sí misma, es decir toda reflexión, en una autoconciencia más primaria que no requiere propiamente de una búsqueda sino que está ya dada: la mente está presente en la mente.

Husserl, por su parte, defiende la necesidad de que el flujo de las fases originarias de la conciencia “autoaparezca” a sí mismo y de ese modo se constituya a sí mismo, otorgándose la unidad que le permite ser precisamente un único flujo. De lo contrario, al postular un segundo flujo que constituyera a ese otro flujo, se caería en un regreso al infinito: “El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente es, sino que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo”¹⁶. Reconocida la necesidad de que la conciencia más íntima esté presente a sí misma, es necesario explicar cómo es esto posible en cada caso. Lo curioso es que, como veremos, en ambos casos la estructura trinitaria y particularmente el elemento vinculado a la retención juegan un rol fundamental.

En primer lugar, debemos distinguir entre dos formas posibles de autoconciencia. La primera correspondería a la autoconciencia que se da en la reflexión voluntaria, una forma de autoconciencia que es *cogito*, acto del pensamiento. La conciencia originaria fundante no puede ser consciente de sí misma en este

¹⁴ Agustín, *Tratado sobre la santísima trinidad*, Libro X, cap. III, § 5.

¹⁵ Cf. *ibid.*, Libro X, caps. II-IV.

¹⁶ Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, § 39.

sentido pues ella misma pertenece a un ámbito pre-*cogitativo*. Por ello es necesario recurrir a otra forma de conciencia, una conciencia que tanto Husserl como Agustín han descrito como una presencia de la conciencia a sí misma. Una primera diferencia entre estos dos modos de conciencia está vinculada a la voluntad. La conciencia en el ámbito del *cogito* implica un acción voluntaria de la conciencia, mientras que la presencia de la conciencia a sí misma no es voluntaria. Incluso podríamos decir que por este motivo no es realmente un acto sino que es una autopresencia “pasiva” o en todo caso inmediata, no es resultado de ningún acto.

Así, Agustín distingue entre conocerse (*se nosse*) y pensarse (*se cogitare*) y reconoce que “una cosa [es] no conocerse y otra no pensarse”¹⁷. Es posible e incluso frecuente que la *mens* no se piense a sí misma, de hecho, toda vez que está pensando a alguna otra cosa y no se encuentra en una actitud reflexiva, la *mens* no se piensa a sí misma. Sin embargo, la *mens* necesariamente se conoce siempre a sí misma. Este conocerse a sí misma es esa presencia de ella en sí misma a la que nos referíamos hace un momento. También Husserl distingue, como hemos visto, estos dos planos, el de la conciencia reflexiva en el ámbito del *cogito*, aquella por ejemplo que tiene el fenomenólogo de su propia conciencia al examinarla y describirla, y la presencia del flujo a sí mismo. En este punto vale la pena retomar las líneas finales del pasaje arribado de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*: “(...) el autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye a sí mismo”. Lo que llama la atención aquí es que no solo se afirma la autopresencia del flujo, sino que se propone que esta autopresencia es una presencia constitutiva, es decir, el flujo no solo está presente a sí mismo, sino que al estar presente a sí mismo precisamente se constituye a sí mismo como flujo uno y único que es.

Esta autoconstitución del flujo en su ser consciente de sí es algo que encontrábamos ya en la trinidad interior agustina. Si recordamos la estructura *notitia-mens-amor*, era en su conocerse a sí misma que la *mens* era capaz de amarse y la *mens* misma no era otra cosa que amante/amado, cognoscente/conocido; por ende, sin conocimiento de sí, la *mens* no podría ser lo que es.

Es también aquí la autoconciencia una autoconstitución. En ninguno de los dos casos podemos referirnos a una “entidad” o a una “sustancia”, previa y plenamente dada o constituida, que pasa en un segundo momento a ser consciente de sí, sino que, por el contrario, siendo consciente de sí es que se constituye en tanto lo que ella misma es, solo en su ser autoconsciente se hace propiamente “entidad” o aquello que ella es¹⁸. Esta “primariedad” de la autoconciencia resultará especialmente importante para comprender en qué sentido sigue presente el eje de la eternidad o el absoluto en la consideración del tiempo. Sin embargo, antes de discutir ese punto, quisiéramos adentrarnos un poco más en las características de esta autoconciencia que hemos llamado hasta el momento autopresencia.

El término autopresencia no es, probablemente, el más afortunado para describir el modo en que la conciencia originaria es autoconsciente, y esto tiene que ver con las connotaciones que la palabra “presencia” tiene a partir de la crítica a la modernidad y a la tradición filosófica occidental en general por parte de la filosofía posmoderna y, especialmente, a partir de Martin Heidegger¹⁹. La conocida crítica a una ontología de la presencia tiene entre algunos de sus blancos más importantes a Descartes y su *cogito ergo sum*. La pregunta que, entonces, compete hacernos en este punto es la de si la autopresencia agustina y husserliana de la conciencia es otra formulación del *cogito* cartesiano. De serlo, tendría que someterse a las mismas críticas a las que se somete a Descartes, de lo contrario habría que aclarar en qué sentido es posible hablar de distintas formas de autopresencia o dejar de lado del todo el término presencia.

En el Capítulo X del Libro X del *De trinitate* se pregunta Agustín lo siguiente: “¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que

¹⁸ Si bien Husserl no está emitiendo juicios ontológicos al encontrarse dentro del ámbito de la reducción fenomenológica y por ende habiendo renunciado a toda posicionalidad, la descripción sí pretende ser una descripción esencial. En ese sentido, podríamos entender este hacerse “entidad” de la conciencia como una manera de referirnos a la constitución de su esencia. No nos interesa aquí sugerir que Husserl esté emitiendo juicios ponentes u ónticos, nos interesa más bien reconocer los elementos comunes a ambas descripciones, la agustina y la husserliana.

¹⁹ Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de J.E. Rivera, Santiago: Editorial Universitaria, 1998, § 6.

duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de estas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda”²⁰. El argumento y la formulación no pueden sino recordarnos a la Segunda Meditación cartesiana: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente”²¹. Por otro lado, las *Meditaciones cartesianas* de Husserl se inician con un primer párrafo que lleva por título “Las Meditaciones de Descartes como prototipo de la autorreflexión filosófica”; este título, así como el título del libro mismo (libro dedicado a la investigación del “yo”) parecerían indicar una cercanía a Descartes, particularmente sobre el tema de la autoconciencia²². Así, parecería posible subsumir a Agustín, Descartes y Husserl bajo un solo paradigma de la autoconciencia. Sin embargo, como veremos a continuación, este no es el caso.

En primer lugar revisemos brevemente cuáles son las características de la autoconciencia cartesiana. El yo que Descartes descubre como fundamento para su edificio del saber es un yo que se descubre a sí mismo y se conoce de manera “clara y distinta”. El yo es una certeza indubitable. Como veremos más adelante, y como ya se ha venido insinuando, no es tanto sobre este punto donde encontraremos las diferencias entre Descartes y los autores que nos interesan en esta investigación, pues la autoconciencia seguirá siendo fundamento y en ese sentido asumirá el rol del absoluto. La diferencia radica más bien en el modo de esta autoconciencia. Para Descartes, la evidencia del yo a sí mismo no solo es clara y distinta sino que es inmediata. Si se lee la demostración del yo al modo de un silogismo, la demostración del yo implicaría la aplicación discursiva de leyes lógicas que han sido ya dejadas de lado por la duda metódica y por ende no habría demostración alguna. Es necesario, dentro del argumento cartesiano, que la conciencia del yo no sea el resultado de un silogismo. Sin embargo, es una conciencia que permanece dentro del ámbito del *cogito*, es una conciencia a la que llegamos como resultado de un proceder

²⁰ Agustín, *Tratado sobre la santísima trinidad*, Libro X, cap. X, § 14.

²¹ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción y notas de E. López y M. Graña, Madrid: Gredos, 1997, p. 25.

²² Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, traducción y estudio preliminar de M.A. Presas, 3ra. edición, Madrid: Tecnos, 2006.

metódico voluntario, es una autoconciencia que es resultado de un acto. En este primer punto se diferenciaría, entonces, de la forma agustina-husserliana de autoconciencia, por ser esta última, como ya hemos visto, *pre-cogitativa*.

Se podría argumentar, sin embargo, que precisamente en la medida en que el *cogito ergo sum* no es la conclusión de un silogismo, Descartes está aludiendo a una autoconciencia pre-predicativa, *pre-cogitativa* a pesar de llamarla explícitamente *cogito*. Si bien, como ya hemos visto, ya distinguía Agustín entre un *se nosse* y un *se cogitare*, la elección terminológica por parte de Descartes no es suficiente para sostener que el modelo de autoconciencia de las *Meditaciones metafísicas* sea un modelo predicativo o *cogitativo*. Pero el asunto es que, incluso si esta nos parece una distinción importante, no es aún la fundamental. La distinción fundamental tiene que ver precisamente con la simplicidad o complejidad del yo que se descubre y, dentro de esa complejidad trinitaria, con el rol que cumple el elemento retencional para la autoconciencia.

Para Descartes el yo que sirve de fundamento a todo su edificio del saber es un yo con múltiples actividades pero en esencia simple, podríamos decir, adoptando el vocabulario agustino, que *ad se* es una sustancia pensante, *res cogitans*. Esta *res* es una cosa, una sustancia, una realidad en sí misma a la que inhieren de algún modo diversas facultades como el querer, el entender, el dudar, el sentir, etc. Esta sustancia es completamente unitaria, no tiene partes en ningún sentido, solo la *res extensa* tiene partes: “(..) el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible; pues cuando la considero, es decir cuando me considero a mí mismo en tanto que soy solo una cosa pensante, no puedo distinguir partes en mí, sino que entiendo que yo soy una cosa completamente unitaria e íntegra (...) y tampoco pueden llamarse partes de la mente las facultades de querer, sentir, entender, etc.”²³.

Las facultades del alma caen dentro de un rígido paradigma de sustancia-accidentes donde figuran como accidentes o actividades de una sustancia independiente y ya constituida. Así, luego de demostrar la existencia del yo como cosa pensante, se empieza recién a examinar sus facultades. Encontramos

²³ Descartes, R., *op. cit.*, Sexta Meditación, p. 68.

de este modo en las Meditaciones Cuarta, Quinta y Sexta reflexiones en torno al entendimiento, la voluntad y la memoria. Un claro ejemplo del modo en que estas facultades son consideradas secundarias frente al *ego*, es el hecho de que el error solo pueda surgir a partir de la voluntad. El *ego* sirve de fundamento indubitable de toda verdad pues no cabe en él falsedad alguna, solo cuando intervienen, en un segundo momento, el entendimiento y la voluntad surge la posibilidad del error y con ella la posibilidad de la falsedad²⁴. De modo análogo, introduce Descartes en la Sexta Meditación la memoria como otra de las facultades del alma, en esta ocasión para responder a una pregunta que surgiera en la Segunda Meditación: ¿durante cuánto tiempo existe el yo? La respuesta es que mientras piense existe. Si bien hay para Descartes relaciones entre las facultades y estas son importantes para lo que el *ego* es, no está él mismo constituido trinitariamente al modo en que lo están los *egos* agustino y husserliano. Es precisamente esta diferencia en la constitución del yo la que marcará la diferencia en la autoconciencia²⁵.

Como vimos en la sección anterior, el estrato más íntimo de la conciencia, tanto en Agustín como en Husserl, es una trinidad. Una trinidad con características peculiares y ciertos elementos determinados que no podrían ser de otro modo. Mientras que para Descartes no parece ser fundamental al yo el número ni los modos de ser de sus facultades, las trinidades ya vistas son necesariamente relacionales, el *paso* de un *tender a* (un deseo, un amor, una protención) a una *posesión* (una noticia, una retención, una forma de memoria primaria). Ahora bien, teniendo en cuenta que la estructura misma del yo, cuya autopresencia queremos describir, es distinta en el caso cartesiano frente al caso trinitario, esto implicará que el modo de darse esta autopresencia también será distinto. Es en este punto donde el elemento retencional de la trinidad cobra, en ambos casos una importancia especial: “(..) existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, al pensar, esta

²⁴ Cf. *ibid.*, Cuarta Meditación.

²⁵ El modelo de autoconciencia que nos interesa analizar y describir en esta investigación parecería, en todo caso, más cercano al modelo kantiano de la apercepción. No desarrollaremos esta vinculación en el presente artículo por cuestiones de extensión. Sin embargo, podemos indicar cómo la apercepción kantiana no supone una posición del yo como sustancia sino tan solo como polo acompañante, fuente última de síntesis. En esa medida, el énfasis está más en el ser relacional del yo y en su función sintética que en una sustancialidad o en una presencia idéntica consigo misma.

primera realidad, y donde se engendra aquel verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento, procedente de la intelección que ya existía aunque oculta, en la memoria”²⁶.

Tenemos aquí una clara alusión a la trinidad interior de la que hemos hablado antes, trinidad que reside en la memoria. En ella encontramos entonces una *notitia*, una *mens* y un *amor* que no pertenecen a ningún idioma. Es en la memoria, entonces, donde encontramos a la más íntima conciencia, a esta “primera realidad”. Pero además, ya en el plano de esta trinidad interior, es en la *notitia* donde se da la autoconciencia propiamente pues es ella la que es conocimiento, mientras que los otros dos elementos son la inteligencia, la capacidad de captar, y el amor, el motor de la búsqueda. Pero es la *notitia* la que carga con el peso de la ciencia, de la conciencia. Con lo cual, el yo no solo es un yo complejo y trinitario, sino que su modo de presentarse a sí mismo es peculiar pues, por un lado, está más allá de todo lenguaje, de toda predicación, de todo *cogito* y es, por ello, “inmediato”, pero de algún modo es también un darse “mediato”, pues no se da la trinidad como tal a la trinidad misma sino que se da, efectivamente, la trinidad toda no por partes, pero a su *notitia*. Lo cual no implica que se de toda ella a una parte de ella, pues cada una de las “partes” dice esencial y necesariamente relación a las otras, sino que precisamente el modo de darse de la trinidad es un darse tal que ponga de manifiesto lo que le es esencialmente propio, la relación. Al darse a sí misma no en una identidad absoluta y simple como la del *cogito* cartesiano sino más bien poniendo de manifiesto el desfase de ella misma respecto de sí misma, nos encontramos con una autoconciencia que se caracteriza por la relación en la diferencia. En su *amor* no puede la *mens* darse a sí misma, solo puede anticiparse; en la *mens* misma tampoco puede darse propiamente pues ella no admite posesión. Solo puede darse a sí en su *notitia*, poniendo de manifiesto en su darse que ella es una y trina y constituyéndose a sí misma como lo que es, *mens* que se ama y conoce a sí misma.

Encontramos este mismo modelo en la propuesta husserliana, en la figura de la intencionalidad longitudinal. En la medida en que la retención es “retención

²⁶ Agustín, *Tratado sobre la santísima trinidad*, Libro XV, cap. XXI, § 40.

de la continuidad momentánea global de fases del flujo que la han precedido de continuo”²⁷, en ella le es posible al flujo de la conciencia “observarse” a sí mismo como tal, como flujo, como continuo de escorzos. De este modo, el flujo se hace presente a sí mismo en la retención y no en la impresión ni en la protención, donde, al igual que en la trinidad agustina, no es posible la conservación que toda conciencia requiere, aunque ello no implique que en dichas fases el contenido sea inconsciente (no tendría sentido que el contenido inconsciente pase a ser consciente). La retención conserva al flujo en su fluir, en su ser complejo, en su ser una sucesión de protenciones transformadas en impresiones transformadas a su vez en retenciones, lo conserva en su ser uno y trino relacional. Todo esto implica entonces, nuevamente, que si bien se da una dación “inmediata” en el sentido en que es pre-*cogitativa*, es también mediata pues el flujo no se da a sí como flujo en el flujo todo sino ya como flujo pasado en la retención y al hacerlo se constituye como uno. “Las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo de conciencia no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son. Lo que es traído a aparecer en la actualidad momentánea del flujo de conciencia son, en la serie de momentos retencionales del flujo, fases pasadas del flujo de conciencia”²⁸. Así, vemos que lo que está a la base de la autoconciencia trinitaria no es la identidad simple y absoluta sino precisamente el reconocimiento de la relación propia de la diferencia, relación que implica dinamismo, movimiento, transformación. No se funda así la autoconciencia en una presencia estática del yo para sí mismo, cuya dualidad reflexiva se disuelve en una absoluta identidad. Por el contrario, la dualidad reflexiva lleva al reconocimiento de una complejidad móvil intrínseca al yo que solo puede ser comprendida en términos trinitarios, pues en una mera dualidad no hay aún relación, es en la trinidad en donde encontramos dos elementos y el paso de uno al otro, la relación, el cambio.

Pero las líneas previas parecen conducirnos de nuevo al factor cambio y no al factor eternidad que habíamos adelantado reaparecería a propósito del problema de la autoconciencia. Para retomar este punto nos referiremos a las palabras del propio Husserl, quien no solo describe a este flujo íntimo como

²⁷ Husserl, E, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, § 39.

²⁸ *Ibid.*

“absoluto” sino que sostiene lo siguiente: “Lo que no cabe es malentender la protoconciencia, la protoaprehensión, o como quiera llamársela, en el sentido de un acto aprehensor. Sin contar con que sería una descripción patentemente falsa de la situación, se vería uno enredado en dificultades insolubles. Pues si se dice que todo contenido viene a conciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto la pregunta por la conciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es consciente, y el regreso al infinito se hace inevitable. En cambio, si todo ‘contenido’ es en sí mismo y necesariamente ‘protoconsciente’, la pregunta por una ulterior conciencia dadora del mismo resulta carente de sentido (...) en cambio, porque hay protoconciencia y hay retenciones, existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constituida y a las fases constituyentes”²⁹.

Esta protoconciencia a la que alude Husserl, que nosotros hemos llamado más bien autoconciencia, es condición de posibilidad de todo movimiento de la reflexión. Pero, recordemos, es también constituyente de sí misma como flujo, flujo que constituye a su vez el tiempo, tiempo en el que se encuentran todas las vivencias y, por ende, flujo fundamental de la conciencia toda. Es decir, esta protoconciencia es el estado último de constitución de la conciencia, es el absoluto husserliano. Recordemos las palabras de Husserl en su Epílogo a sus *Ideas I*: “Restauró la primitiva idea de la filosofía, que desde su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea, a la que señala una tarea indeclinable. La filosofía es para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos”³⁰. El último precisamente de estos fundamentos es la ya mentada protoconciencia. Nótese, sin embargo, que aunque Husserl se refiere a este flujo como el flujo absoluto y, como lo indica el pasaje citado y el resto del Epílogo a *Ideas I*, además, comprende por absoluto a aquel fundamento último después del cual no hay otro fundamento posible, no queda explicado por qué habría que vincular dicho absoluto a la eternidad. La clave está entonces en el modo en que se comprende dicha eternidad. Como ya habíamos mencionado en la primera sección de este trabajo, lo propio de la eternidad es su atemporalidad, su estar situada fuera del tiempo. Precisamente resultaba un elemento

²⁹ *Ibid.*, Apéndice IX.

³⁰ Husserl, E, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, introducción y traducción de J. Gaos, México D.F.: FCE, 1997, p. 372.

central en la consideración en torno al tiempo en la medida en que sirviese de parangón ajeno al tiempo frente al cual fuese posible que se constituya el tiempo mismo, caracterizado este último por el devenir. ¿Cómo es posible que en el caso de Husserl este rol de la “eternidad” sea precisamente copado por un flujo, por un fluir?

En el caso de Agustín, la eternidad es un elemento central en la consideración en torno al tiempo. En las *Confesiones* finalmente está Agustín sosteniendo un diálogo con Dios y es a él a quien pregunta qué es el tiempo. Empieza el Libro XI del siguiente modo: “¿Acaso ignoras, Señor, siendo tuya la eternidad, lo que te digo? ¿O quizá consideras propio del tiempo lo que sucede en el tiempo?”³¹, contrastando así eternidad y tiempo. Pero además, este último, como hemos visto, surge del alma, de la trinidad del alma. Y esta trinidad está a su vez vinculada también con la eternidad pues la trinidad del alma no es otra cosa que una imagen de la Trinidad Divina, absoluto último, eternidad. Así, cuando Agustín funda no solo el tiempo sino el ser mismo del sujeto en la trinidad interior del hombre, está fundándolos en última instancia en Dios. En el contexto agustino esta fundación no es en absoluto extraña, todo lo contrario, sirve para explicar la naturaleza de la creación y la forma en la que es posible afirmar que el hombre está efectivamente hecho a imagen y semejanza de Dios como indican las Escrituras. Así, cuando se devela la trinidad interior, en tanto autoconciencia (*mens* que se ama y conoce a sí misma) como fundamento, no se está haciendo otra cosa que afirmar un fundamento subjetivo por medio de una vinculación de este con el fundamento divino. Así, el tiempo sigue siendo una imagen móvil de la eternidad. Sin embargo, es evidente que Husserl no puede apoyarse en la eternidad en este sentido, pues el método fenomenológico exige llevar a cabo una reducción que inhibe al fenomenólogo de todo juicio ponente. No puede Husserl recurrir a la eternidad divina, pero no parece haber otra alternativa más que fundar el tiempo en el cambio y el cambio en lo que no cambia, en la eternidad.

La clave está precisamente en el carácter constituyente de la conciencia. Toda conciencia para Husserl es una conciencia constituyente, lo cual implica que si el flujo último es autoconciente, es autoconstituyente. Como ya hemos visto,

esta forma de autoconciencia autoconstituyente tiene características bastante particulares que permiten evitar un regreso al infinito. Así, no parece haber mayores complicaciones en aceptar que el flujo constituyente sea el último estrato de la constitución (al no estar él mismo constituido en otro estrato) y por ello un absoluto. El problema, habíamos dicho, radica en vincular este absoluto con la eternidad. Pero si revisamos la característica que hemos indicado como primordial de la eternidad y el modo en el que esto aparece en la propuesta agustina, veremos que en realidad la vinculación no es difícil ni forzada. Lo propio de la eternidad agustina es su atemporalidad y su ser fuente última de fundamentación. Por la creación, el hombre, en tanto creatura, remite a un creador, requiere de un fundamento. Por la constitución, análogamente, la conciencia, en tanto constituyente no remite a nada más que a una instancia última de constitución, instancia que la protoconciencia agota, cumpliendo además con el requisito de ser atemporal, en ella se constituye el tiempo pero no es ella misma temporal. Esto no implica, claro está, que en Husserl haya una divinización de la protoconciencia, simplemente tratamos de mostrar cómo el esquema de análisis del tiempo es análogo al agustino y que en esa analogía es la protoconciencia la que es llamada a asumir el rol de fundamento último, rol que en la filosofía agustina cumple también la autoconciencia trinitaria pero por reconducirnos al mayor grado de conciencia que es posible alcanzar del fundamento último, Dios. Recuérdese que es solo por la imagen que es posible conocer Dios, no es posible conocerlo directamente. Esto último implica que si bien en el orden del ser-Dios figura como fundamento último, como eternidad, en el orden del conocer, la autoconciencia de la trinidad interior es el estadio último, el absoluto.

Recapitemos: la pregunta por el tiempo parece girar en torno a tres ejes, el sujeto, el cambio y la eternidad o el absoluto atemporal. Tanto la explicación que brinda Husserl como la que brinda Agustín en torno al tiempo efectivamente giran en torno a estos ejes. Ambas se colocan en primer lugar al interior del sujeto y desde allí se plantean relaciones de este eje con los otros dos. Parece ser clave para el establecimiento de dichas relaciones precisamente el reconocimiento de una estructura trinitaria intrínseca al yo más íntimo. Dicha estructura no es una tríada cualquiera sino que parece ser en ambos casos, en primer lugar, necesariamente una trinidad (no parece posible explicar el cambio o el tiempo desde una estructura dual) y, en

segundo lugar, una trinidad cuya esencia misma es la relación dinámica de un paso desde un estado que por ser carente es expectante hacia un estado de posesión o plenificación de aquello de lo que se carecía en primer lugar. Así, la trinidad constitutiva del tiempo parece requerir en ambos casos de una fase retencional, una impresional y una protencional. La mencionada relación dinámica se funda en una forma peculiar de autoconciencia (el *se nosse* de Agustín o la protoconciencia husserliana) constituye la identidad del yo no en una autoidentificación simple del yo con su presencia simple e idéntica, sino en un reconocimiento inmanente a la relación misma entre términos que son esencialmente distintos pero a la vez relativos. Es decir, el fundamento de la conciencia, del yo, no es la unidad simple e idéntica sino la unidad compleja y relacional. Por último, es la “presencia” inmediata/mediata (*pre-cogitativa* pero retenida y no captada) de esta unidad compleja para sí misma o en sí misma la que sirve de fundamento a la totalidad de la conciencia y es por ello un absoluto, lo atemporal, lo eterno. Así, podemos finalizar diciendo con Husserl que “todas las objeciones que se han levantado contra el método de la reflexión se explican por desconocimiento de la constitución esencial de la conciencia”³², es decir, de la constitución esencial trinitaria.