

Experiencia trascendental y autoafección

Claudia JÁUREGUI

Universidad de Buenos Aires

Resumen

Husserl frecuentemente critica la construcción kantiana de la subjetividad trascendental a través del método regresivo. Sin embargo reconoce que la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” (A) es tal vez el texto más fenomenológico de la *Crítica de la razón pura*, en la medida en que allí Kant intenta acceder directamente a las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Contra la opinión de Husserl, es nuestra intención mostrar en este artículo que la descripción de las operaciones sintéticas que Kant lleva a cabo en la “Deducción trascendental” (A) no es el resultado de algo semejante a aquello que Husserl llama experiencia trascendental. Para sustentar esta postura proponemos una particular interpretación de la noción kantiana de “autoafección”, y de su relación con la de “síntesis de la aprehensión”.

Abstract

Husserl frequently criticizes Kant's construction of the transcendental subjectivity by means of the regressive method. He recognizes however that the “Transcendental Deduction of the Pure Concepts of Understanding” (A) is perhaps the most phenomenological text of the *Critique of Pure Reason*, insofar as Kant tries there to have a direct access to the transcendental conditions of the possibility of experience.

Against Husserl's opinion, it is our intention to show in this paper that the Kantian description of the synthetic operations in the Transcendental Deduction (A) is not a result of something similar to the Huserlian transcen-

dental experience. In order to maintain this contention, we present an interpretation of the Kantian notion of “self-affection”, and its relation to that of “synthesis of apprehension”.

I

La fenomenología trascendental es presentada frecuentemente en los escritos de Husserl como un intento de radicalización del proyecto cartesiano de reconstrucción de la filosofía entendida como ciencia universal. Esta exigencia de reconstrucción se traduce, en Descartes, en una filosofía subjetivamente orientada. Husserl habla en *La crisis de las ciencias europeas*¹, de una suerte de *epoché* cartesiana, por la cual se pone por primera vez en duda no sólo la validez de todas las ciencias, aun las matemáticas, sino también la validez del mundo pre- y extracientífico de vida que viene siempre dado de antemano como apodóticamente obvio. Como resultado de esta aplicación radical de la duda metódica no queda, sin embargo, negada toda validez de ser. La existencia del yo, como ejecutor de la *epoché*, resulta indubitable, consituyéndose en el suelo apodóptico a partir del cual será posible la reconstrucción del edificio de la ciencia.

Descartes no llevó, sin embargo, según Husserl, este radicalismo original de sus pensamientos hasta las últimas consecuencias. No sólo fue víctima de ciertos presupuestos escolásticos –como así también del prejuicio proveniente de la admiración por la ciencia matemática, que lo condujo a considerar al *cogito* como una suerte de axioma apodóptico fundante de una ciencia deductiva y explicativa del mundo– sino que además interpretó el ego de un modo tal que lo desvió definitivamente del camino hacia el descubrimiento de la subjetividad trascendental. En efecto, al considerar que el yo es *res cogitans*, Descartes lo convierte en una sustancia que es *parte del mundo*². Para Husserl, en cambio, el yo que resulta de la aplicación de la *epoché* no puede ser interpretado de esta manera. La reducción fenomenológica inhibe por completo la validez de ser del mundo objetivo, y con ello la validez de ser de todos los hechos aperecidos objetivamente, ya sean hechos de la experiencia externa como de la experiencia interna. Con la *epoché*, mi vida psíquica –el reino de la experiencia psicológica de mí mismo– queda reducida a mi yo

¹ Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, VI, 77.

² Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, en *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, I, 63.

fenomenológico-trascendental. El yo reducido no puede pues, de ningún modo, ser interpretado como un trozo del mundo³; así como tampoco puede considerarse ningún objeto del mundo como un trozo de mi yo. El mundo no es una parte real de mi conciencia, sino que es esencialmente trascendente. Y en la medida en que esta trascendencia se constituye en la subjetividad, esta última será considerada trascendental⁴. Por lo tanto, las primeras meditaciones metafísicas deben ser consideradas como una suerte de pieza de psicología, en la que Descartes pasa por alto lo que constituye la esencia de la vida egológica, es decir, la intencionalidad.⁵

Con la filosofía kantiana, el giro cartesiano hacia la subjetividad adquiere la forma del subjetivismo trascendental. Por primera vez, nos encontramos aquí, según Husserl, en el camino de una filosofía auténticamente trascendental, en la medida en que Kant se retrotrae a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las validades de ser objetivas⁶. El método que utiliza le impide, sin embargo, apropiarse *intuitivamente* del sujeto trascendental. Guiado por una noción empirista de “percepción interna”, Kant considera que todo acceso al yo a través del sentido interno nos conduce a la esfera anímica, psicológica, la cual, a su vez, ya está conformada por las funciones trascendentales. Habiendo cerrado la posibilidad de esta vía intuitiva hacia la subjetividad trascendental, Kant se ve llevado, según Husserl, a aplicar un método regresivo, constructivo de las formaciones trascendentales, cayendo, de este modo, en una suerte de discurso mítico del cual resulta una peculiar falta de claridad en lo que a los conceptos trascendentales respecta. Es preciso pues elaborar una noción diferente de “percepción interna”, sustentada a su vez en una noción más amplia de “intuición”, de manera tal que la subjetividad trascendental no sea inferida de un modo míticamente constructivo, sino que sea intuitivamente investigada. La *epoché* descubre, según Husserl, una esfera infinita de ser, explorable a

¹ Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, VI, 77.

² Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, en *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, I, 63.

³ “Descartes no ve con la debida claridad que el Ego, *su yo desmundaneizado por la epoché*, y en cuyas cogitaciones funcionantes posee el mundo todo el sentido de ser que puede en absoluto tener para él, *no puede aparecer en el mundo* como tema, porque *todo lo mundano* toma su sentido precisamente *de esas funciones* y, por lo tanto, también el propio ser anímico, el yo en el sentido habitual” (*Die Krisis...*, en *Husserliana* VI, 83-84).

⁴ Cf. *Cartesianische Meditationen*, en *Husserliana* I, 65.

⁵ Cf. *Die Krisis...*, en *Husserliana* VI, 84-85.

⁶ Cf. *Die Krisis...*, en *Husserliana* VI, 102.

través de una experiencia de nueva índole: lo que el autor denomina la experiencia trascendental. Se presenta, en consecuencia, ante nosotros una ciencia absolutamente original, una ciencia acerca de la subjetividad trascendental, en tanto la misma es accesible a través de una experiencia trascendental real y posible. Dicha ciencia se diferencia de cualquier ciencia objetiva, aun de la psicología descriptiva, ya que la última se refiere a los datos como componentes psíquicos del hombre y, por ende, como parte de un mundo presupuesto como existente. Las ciencias objetivas, aun aquéllas referidas a la subjetividad, se mueven dentro de lo que Husserl denomina la actitud natural. La fenomenología trascendental, en cambio, abandona este terreno practicando la *epoché* respecto del ser o no-ser del mundo. Se realiza de este modo el ideal cartesiano de una crítica universal y radical que, absteniéndose de toda toma de posición sobre la existencia, se procura un universo de absoluta exención de prejuicios, satisfaciendo así el principio de la pura evidencia⁷.

Tenemos así pues, desde la perspectiva husserliana, tres modelos de pensamiento filosófico orientado hacia la subjetividad. Por un lado, nos encontramos con el modelo cartesiano que, si bien coloca la autoevidencia de la existencia del yo como fundamento absoluto de todo conocimiento, queda finalmente atrapado en la paradoja de un sujeto *para* el mundo que es, a la vez, un objeto *en* el mundo.

Por otro lado, Kant inicia el camino hacia el descubrimiento de la subjetividad trascendental. El yo trascendental kantiano es un sujeto desustancializado que no forma él mismo parte del mundo. En la medida en que todo lo empíricamente cognoscible está sujeto a las condiciones *a priori* que el yo trascendental impone, éste último no es, a su vez, accesible a través de ningún modo de experiencia. La intuición empírica nos hace presente un yo psicológico, fenoménico, un yo auto-objetivado que presupone siempre ya de antemano una subjetividad trascendental constituyente de toda experiencia, aun de la experiencia de nosotros mismos. Las condiciones de posibilidad de la experiencia no son, para Kant, a su vez, experimentables.

Husserl reconoce, sin embargo, en la deducción trascendental de las categorías tal como se la presenta en la primera edición de la *Crítica de la razón pura (KrV)*, cierto intento kantiano por acceder de un modo directo a los procesos generativos de la experiencia; pero destaca que Kant inmediatamente abandona este camino para tomar la vía de un método regresivo que construye una subjetividad trascendental nunca accesible a la intuición. Es precisamente esta vía intuitiva la que Husserl intentará transitar; con lo cual nos

⁷ Cf. *Cartesianische Meditationen*, en *Husserliana I*, 74.

encontramos frente a un tercer tipo de filosofía subjetivamente orientada: aquélla que escapa a la paradoja de un sujeto que es, a la vez, para el mundo y en el mundo, pero al mismo tiempo supone que es posible acceder al primero a través de cierto tipo de experiencia – la experiencia trascendental– y que es posible, por ende, evitar la oscuridad a la que conduce la aplicación del método regresivo-constructivo kantiano.

En el trabajo que desarrollaremos a continuación, intentaremos mostrar –contra la interpretación de Husserl– que, en la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” tal como se la presenta en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (DTA), Kant de ningún modo intenta acceder directamente a los procesos sintéticos que son condición de posibilidad de la experiencia. En la DTA, Kant no está descendiendo a un nivel más profundo de fundamentación a partir del cual es posible dar cuenta de la constitución del mundo objetivo, sino que más bien –en un permanente diálogo con el empirismo– está describiendo el resultado de lo que sucede cuando intentamos hacer *empíricamente* conscientes las condiciones de posibilidad de la experiencia, y cómo al hacer esto nos vemos envueltos en dificultades que nos impiden finalmente dar cuenta de la experiencia misma.

Por cierto, Kant parece, en la doctrina de la triple síntesis, querer describir las operaciones sintéticas de las que resulta la constitución de la objetividad, tomando como punto de partida la serie subjetiva de estados internos desplegados temporalmente y enlazados a través de la síntesis aprehensivo-reproductiva. Y esto, sin duda, guarda ciertas semejanzas con el modo en que Husserl reduce la objetividad trascendente al fluir temporal de los objetos inmanentes.

Creemos, sin embargo, que a pesar de estas semejanzas, no hay paralelo entre las propuestas de ambos autores, y que, por ende, la DTA no puede ser considerada como el pasaje más fenomenológico de la *KrV*. Para sustentar esta tesis, propondremos una particular interpretación de la doctrina kantiana de la autoafección y de su relación con la síntesis de la aprehensión, a fin de mostrar que la descripción de las operaciones sintéticas que se lleva a cabo en la DTA no es el resultado de algo equiparable a lo que Husserl entiende por experiencia trascendental.

II

Tomaremos en consideración, para empezar, el texto de la DTA, en el cual, como dijimos anteriormente, se revela, según Husserl lo entiende, cier-

ta intención kantiana de acceder directamente a las operaciones que el sujeto trascendental realiza con el fin de constituir el ámbito de lo objetivo.

Con vistas a probar la validez objetiva de las categorías, Kant toma allí como punto de partida de la argumentación el carácter temporal de la experiencia. Toda representación, cualquiera sea su origen, externo o interno, *a priori* o empírico, pertenece en tanto modificación de la mente, al sentido interno cuya forma es el tiempo (cf. A 99). El tiempo es la forma universal de todos los fenómenos⁸. La temporalidad de la experiencia se fundamenta pues en el hecho de que toda representación de objetos, en cuanto tal, forma parte del flujo interno de la conciencia. Esto determina –contra el atomismo humano– que todo contenido intuitivo sea *múltiple*. En efecto, la intuición es múltiple en tanto podemos distinguir el tiempo en la secuencia de una impresión tras otra. Tenemos pues como punto de partida de la argumentación tendiente a probar la validez objetiva de las categorías una multiplicidad intuitiva, temporalmente extendida, a la manera de una serie subjetiva de representaciones dada en el sentido interno.

Dicha multiplicidad supone, sin embargo, alguna forma de unidad. La constitución misma de la serie, y el carácter consciente de las representaciones que la conforman, requiere, según Kant y contra la tesis empirista de la autosuficiencia de la sensibilidad, el concurso de una función sintética llevada a cabo por una facultad espontánea como lo es el entendimiento. La sensibilidad, por sí misma, es incapaz de dar cuenta de la posibilidad de una intuición consciente, ya que toda conciencia tiene sus raíces últimas en la apercepción trascendental, y sólo la colaboración del entendimiento, con sus operaciones sintéticas, puede reconducir lo múltiple dado en la intuición a la unidad trascendental de la apercepción.

A partir de aquí, Kant ensaya una descripción de estas operaciones sintéticas y los momentos que las componen, que sin duda sugiere la posibilidad de algún tipo de acceso directo a las funciones trascendentales por las cuales se constituye la objetividad. Creemos, sin embargo, como ya adelantamos en el párrafo anterior, y como intentaremos demostrar más adelante, que Kant no está defendiendo esta posibilidad, sino que más bien, en su intento por contraponerse al empirismo, salta en su exposición permanentemente del

⁸ Aunque en A 33=B 50 Kant afirma que el tiempo no es más que la forma de la intuición de nosotros mismos y nuestros estados internos, y no puede ser una determinación de los fenómenos externos, agrega más adelante, sin embargo, que él constituye la forma *mediata* de los fenómenos espaciales. La temporalidad no es una determinación de los objetos externos, sino que les sobreviene de un modo indirecto en la medida en que sus representaciones forman parte del sentido interno (cf. A 34=B 51).

nivel empírico al trascendental y viceversa, introduciendo una gran confusión en el texto, y dando la imagen de que es posible acceder directamente, y, por ende, describir los procesos generativos de la experiencia, cuando en realidad lo que el pasaje evidencia es la dificultad que conlleva el intento de hacer empíricamente conscientes las operaciones sintéticas que el entendimiento realiza, las que, al funcionar siempre en un nivel *inconsciente*, sólo pueden ser construidas precisamente a través del método regresivo que Husserl critica.

Antes de argumentar a favor de la tesis recién expuesta, resumiremos brevemente el modo en que Kant presenta la cuestión en el texto que estamos analizando, ya que efectivamente parece guardar ciertas semejanzas con la vía fenomenológica seguida por Husserl.

La unidad de la multiplicidad dada en la intuición requiere –como dijimos anteriormente– ciertas operaciones de enlace de representaciones llevadas a cabo por el entendimiento. La síntesis presenta tres momentos: la *aprehensión* de las representaciones como modificaciones de la mente en la intuición, su *reproducción* en la imaginación y su *reconocimiento* en un concepto.

Kant describe la síntesis de la aprehensión a través de un doble movimiento de recorrer (*durchlaufen*) la multiplicidad y, a la vez, reunirla (*zusammennehmen*). La constitución de la serie de representaciones, como estados internos, supone una operación sintética que no sólo le confiere unidad, sino que, al parecer, la despliega temporalmente al recorrerla. Ahora bien, este flujo interno no podría ser recorrido y reunido si no fuésemos capaces de reproducir las representaciones precedentes a medida que avanzamos hacia las siguientes. No podríamos, por ejemplo, representarnos el lapso que va de un mediodía a otro, si no reprodujéramos las partes de tiempo antecedentes mientras avanzamos hacia las que siguen (cf. A 102). Sin este poder reproductivo de la imaginación, sin esta capacidad de hacer presente lo ausente, sería imposible tener una representación completa. La síntesis de la aprehensión está pues estrechamente vinculada con la de la reproducción, al punto tal que se habla a veces de una síntesis aprehensivo-reproductiva.

Kant va a mostrar, a continuación, que esta sucesión subjetiva de representaciones en el sentido interno es insuficiente para dar cuenta de un conocimiento objetivo. Si el yo no fuera más que un haz o un flujo de impresiones, la experiencia misma no podría tener lugar, ya que la *unidad* de la serie supone la *conciencia* de la *identidad* de lo reproducido. Dicho de otra manera, tal unidad sólo es posible si somos *conscientes* de que lo que pensamos en este momento es *lo mismo* que lo que pensamos en el momento anterior. La

reproducción de la multiplicidad es posible, por tanto, sobre la base de una *conciencia unitaria* que se resuelve en el acto de *reconocer en un concepto* la mismidad de lo que fue reproducido. “El concepto es, en efecto, esta conciencia una que reúne en una representación lo diverso percibido sucesivamente y luego reproducido.” (A 103)

Más allá de las discontinuidades argumentativas del texto, en cuyo detalle no es nuestra intención entrar, Kant permanentemente subraya aquí la *necesaria* correlación entre la conciencia de la unidad y la unidad de la conciencia. La multiplicidad temporalmente desplegada no podría constituirse efectivamente como serie si no hubiera una conciencia idéntica que fundara la unidad del tiempo y de lo que en él se encuentra. Sin identidad de la conciencia no habría posibilidad de experiencia alguna. Y como esto es así *necesariamente*, ninguna síntesis empírica permitirá enlazar las representaciones de modo tal que queden referidas a una conciencia idéntica, por un lado, y a un objeto idéntico, por otro. El texto se encamina pues a mostrar que sólo una síntesis *a priori*, es decir, una síntesis universal y necesaria como la que resulta de la aplicación de las categorías, hará posible la unidad del tiempo y de la experiencia misma, y hará posible, en definitiva, un conocimiento objetivo.

La autoconciencia de la identidad del yo, es decir, la apercepción trascendental, es pues el fundamento último sobre el que se apoya la unidad de la multiplicidad intuitiva temporalmente extendida. Ahora bien, esta suerte de conciencia de la unidad de la conciencia no es ella misma una representación más dentro del flujo, porque si así fuera, sería necesario otro yo idéntico en el cual se fundamente la unidad de esta representación con el resto de la serie. Se trata más bien de la conciencia vacía de que todas las representaciones convergen en un mismo punto: yo. Aquello que constituye la unidad del tiempo no puede ser colocado, a la vez, *en* el tiempo. El yo trascendental es un sujeto atemporal y lógico, cuya identidad no debe confundirse con la permanencia de un sujeto real subyacente al curso de sus representaciones (A 348-350).

Del texto de la DTA se desprende, pues, que la serie subjetiva de estados internos no puede autoconstituirse, sino que remite siempre a una instancia lógica que necesariamente se encuentra *fuera* del flujo.

Sin duda, este pasaje de la *KrV*, con su descripción de los tres momentos que conforman la síntesis operada por el entendimiento con vistas a la constitución de la objetividad, sugiere la posibilidad de un acceso directo a los procesos generativos de la experiencia. La serie subjetiva de estados internos se muestra, por otra parte, como una especie de precondition para que la

experiencia tenga lugar. La experiencia interna aparece como un estrato fundante a partir del cual, gracias a la intervención de las categorías, tendrá lugar la constitución del mundo objetivo.

III

Este modo de presentar la cuestión guarda por cierto una llamativa semejanza con la manera en que Husserl reduce el mundo objetivo al curso de las vivencias, y éstas, a su vez, en tanto objetos inmanentes, al fundamento último que permite dar cuenta de su constitución. La fenomenología es, en efecto, una teoría de la evidencia que se remonta desde los niveles de lo constituido al de la constitución original. Así por ejemplo, en las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo (ZB)*, Husserl se mueve en un nivel aún más profundo que el de los análisis llevados a cabo en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. El nivel del ensamble entre la *hyle* sensual y la *morphé* intencional no es el más primitivo ya que se encuentra en el plano de la temporalidad constituida, por debajo del cual está todavía la cuestión más originaria de la constitución del tiempo mismo. El “absoluto” trascendental que resulta de las reducciones no es lo último, sino que es, por el contrario, algo que se constituye a sí mismo de un modo *sui generis*. Husserl evita deliberadamente, en *Ideas*, abordar esta problemática a la que atribuye una excepcional dificultad⁹. En *ZB*, en cambio, el autor lleva a cabo un análisis fenomenológico de la conciencia temporal, sumergiéndose así en los estratos más profundos gracias a los cuales tiene lugar la constitución de la objetividad. El punto de partida consiste en la diferenciación entre el tiempo mundano, es decir, el tiempo objetivo de la naturaleza tal como es considerado por las ciencias naturales, aun por la psicología, y el tiempo fenomenológico, es decir, el tiempo inmanente del transcurso de la conciencia, a fin de poner entre paréntesis el primero e investigar el segundo. Se trata pues de dejar de lado el tiempo *percibido* —el cual supone el dato sentido más una función aprehensora que lo anime y nos haga conscientes de algo objetivo— y tomar sólo en consideración el tiempo *sentido*. La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente se presenta así como una hylética de la conciencia, es decir, como una especie de fenome-

⁹ Cf. E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1950, III, 197.

nología de la fenomenología, que desciende a un nivel aún más profundo que el de la noética de lo percibido¹⁰.

Husserl comienza su investigación analizando el modo en que aparece un dato hylético en su duración¹¹. El ejemplo que utiliza es el de un tono que dura, dirigiendo la atención no tanto al objeto inmanente mismo, sino al modo en que son conscientes las diferencias en el aparecer del tono inmanente. Hay, en principio, un punto de máxima cercanía, un punto fontanal –al cual corresponde una proto-impresión– a partir del cual comienza la producción del objeto duradero. Pero la conciencia temporal supone que, en cada punto de la duración, no sólo seamos conscientes del *ahora puntual*, sino que seamos conscientes también de aquello que *recientemente ha sido*. Esto recuerda sin duda el planteo kantiano, según el cual la unidad de la serie de estados internos supone no sólo una síntesis aprehensiva que recorra y reúna la multiplicidad temporalmente extendida, sino también una síntesis reproductiva que haga presentes los momentos anteriores a medida que avanzamos hacia los siguientes. Hay, sin embargo, una diferencia importante respecto del modo en que ambos autores consideran la conciencia de aquello que recientemente ha sido. Para Husserl, el pasado no es mantenido en una conciencia reproductiva, sino en una conciencia originaria, a la cual denomina *retención*, por la cual no se hace presente lo ausente, sino que más bien se lo presenta como ausente. Podría hablarse de algo así como una “fenomenalización de la ausencia”¹². En la retención, el pasado no es reproducido, sino que se lo intenciona en forma vacía como horizonte, conservando la originariedad de la proto-impresión, aunque de un modo continuamente debilitado. Lo propio de la retención es intencionar el pasado como desvaneciéndose.

La originariedad del punto fontanal no sólo se extiende hacia el pasado, sino también hacia el futuro. La proto-impresión no sólo supone la retención vacía de lo que ha sido, sino también la espera indeterminada de lo que vendrá, a la cual Husserl denomina “protención”. La única definición que posee la protención o espera primaria es la mera conciencia de que algo en

¹⁰ Cf. sobre esta cuestión G.Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E.Husserl*, Paris, Galimard, 1958, pp. 22-38.

¹¹ No es nuestra intención aquí desarrollar un análisis exhaustivo de las consideraciones que Husserl realiza sobre la conciencia del tiempo inmanente, sino más bien señalar a grandes rasgos cuál es la postura del autor, a fin de poder compararla con los aparentes rasgos fenomenológicos que presenta la doctrina kantiana de la triple síntesis.

¹² Cf. sobre esta cuestión, R.Bernet, “Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins” en *Phänomenologische Forschungen*, XIV (1983), pp. 16-57.

general va a suceder¹³. Cada proto-impresión está pues acompañada por un horizonte temporal pasado y futuro, constituyéndose así la unidad del tiempo a través de una triple intencionalidad originaria.

En la sección tercera de *ZB*, Husserl desciende a un estrato todavía más profundo en su investigación sobre la conciencia del tiempo. Podemos distinguir tres niveles de análisis. Por un lado, el de las cosas de la experiencia dadas en el tiempo objetivo. Por otra parte, el de los objetos inmanentes conformado por contenidos sensibles y actos que intencionan los objetos del primer nivel. Precisamente de estos objetos inmanentes en su duración, nos hemos estado ocupando en las líneas anteriores, una vez que el primer nivel fue puesto entre paréntesis. Pero estos tempo-objetos son también unidades inmanentes conscientes, de cuya constitución es preciso dar cuenta. Se requiere pues descender a un nivel todavía más profundo, es decir, al nivel de la conciencia absoluta que experimenta y constituye estas unidades inmanentes. Ahora bien, el flujo absoluto se muestra también como constituyendo una unidad. Los tempo-objetos se constituyen como unidades constituidas en su duración; pero la conciencia de esta duración se constituye también como algo unitario. Nos encontramos aquí nuevamente con la correlación –que ya habíamos señalado en la doctrina kantiana de la triple síntesis– entre la conciencia de la unidad y la unidad de la conciencia. Husserl resuelve, sin embargo, la cuestión de una manera que se aleja bastante de lo propuesto por Kant. La unidad de la conciencia absoluta no sólo hace posible la constitución de la unidad de los objetos inmanentes, sino que posibilita, a la vez, su propia unidad. El flujo absoluto se *autoconstituye* como unitario, constituyendo, al mismo tiempo, la unidad de los objetos inmanentes que en él fluyen. Esto tiene lugar por medio de una doble intencionalidad: la intencionalidad transversal, por la cual se constituyen los objetos inmanentes, y la intencionalidad longitudinal por la cual se intencionan los momentos del curso absoluto de modo tal de constituir la unidad de la corriente misma. Gracias a

¹³ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, en *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1966, X, 105-106. La retención o recuerdo primario y la protención o espera primaria se diferencian respectivamente del recuerdo secundario y la espera secundaria. Estos últimos carecen de la originariedad de los primeros. Supongamos que escuchamos una melodía y que cada proto-impresión va acompañada de una cola de cometa de retenciones que se alejan progresivamente desde el punto fontanal hacia las profundidades del pasado. Supongamos ahora que la melodía ha concluido y que la actualizamos en la fantasía tono por tono de la misma manera en que fue percibida. La melodía *reproducida* se actualiza, dejando de ser originariamente presentada, para ser ahora meramente representada (*ZB* 35-37; 40-42). Lo mismo sucede en la espera secundaria cuando nos representamos lo que está por venir, recorriéndolo desde el principio hasta el fin como si estuviera presente. En este tipo de conciencia reproductiva, se pierde también la originariedad propia de la espera primaria.

la inseparabilidad de estas dos intencionalidades se hace posible la unidad del flujo y la unidad de lo que en él fluye.

IV

Ahora bien, si comparamos el planteo kantiano con el husserliano, podemos advertir, en principio, algunas diferencias. Por un lado, Husserl introduce la noción de horizonte temporal en su explicación del modo en que se constituye la serie de los objetos inmanentes en su duración, con lo cual evita quedar atrapado en las paradojas que se originan al querer dar cuenta de la peculiar co-presencia que el pasado y el futuro tienen con el presente. La excesiva asimilación de la representación del tiempo con la de la línea recta, conduce, en cambio, a Kant a concebirlo como una serie de puntos-ahoras, en la cual los momentos anteriores son reproducidos a medida que avanzamos hacia los siguientes, generándose así una superposición del pasado con el presente y una suerte de reducción de la sucesión a la simultaneidad.

Por otro lado, nos encontramos con una diferencia aún más notoria que concierne al modo en que ambos autores conciben el fundamento sobre el cual se apoya la posibilidad de la constitución de la serie. Para Kant, la unidad sintética de la sucesión de estados internos tiene su fundamento último en el yo trascendental, concebido como un sujeto lógico *atemporal*. Aquello que constituye la condición más originaria de posibilidad de la unidad del tiempo se encuentra *fuera* del tiempo. Para Husserl, en cambio, la unidad de la corriente de los objetos inmanentes se autoconstituye. Nos enfrentamos aquí con una subjetividad trascendental en sí misma fluyente, aunque lo sea de una manera muy peculiar. La conciencia absoluta no está, por cierto, *en* el tiempo; pero tampoco podemos decir que está fuera de él. Aparece ante sí misma como proto-fenómeno —es decir, en un nivel de aparición más originario que el de los objetos fenoménicos— y como “cuasi-temporal”, es decir, como una subjetividad que aun deviniendo y autoapareciendo en movimiento, no se le puede atribuir un carácter propiamente temporal.

Ahora bien, más allá de estas diferencias, ambos autores parecen retroceder, en los textos que mencionamos, desde el plano de la objetividad constituida al plano trascendental de las condiciones de posibilidad de su constitución, pasando, en este trayecto, por la secuencia de estados internos —o la corriente de objetos inmanentes— la cual se muestra entonces como un estrato, de alguna manera, fundante del mundo objetivo. Y por otra parte, en ambos casos también parece suponerse la posibilidad de un acceso directo a

los procesos generativos de la experiencia. En efecto, Kant mismo parece intentar una descripción del modo en que se efectúan las operaciones sintéticas que dan origen a la constitución de la objetividad, lo cual sin duda justifica que Husserl haya considerado la DTA como el pasaje kantiano que más se acerca al proyecto fenomenológico.

Habíamos dicho, sin embargo, al comienzo de este trabajo, que este intento kantiano de acceder *directamente* a las funciones trascendentales es meramente aparente, y que esta apariencia se origina en el hecho de que Kant está tratando en todo momento de contraponer sus propias tesis a las del empirismo, y de llamar la atención sobre las dificultades que surgen cuando intentamos dar una explicación empírica de las condiciones que hacen posible la experiencia.

Para defender esta tesis, comenzaremos por analizar hasta qué punto es comparable la sucesión de representaciones en la temporalidad subjetiva que se muestra como punto de partida de la DTA, con aquel residuo fenomenológico al cual accede Husserl como resultado de la puesta entre paréntesis del tiempo mundano.

Si nos atenemos al modo en que Kant presenta la cuestión en el texto que mencionamos, efectivamente la conciencia subjetiva de las representaciones como meras representaciones, al margen de su referencia a objetos, aparece como una especie de precondition para que la experiencia tenga lugar. La experiencia sería, desde esta perspectiva, antes que nada experiencia interna, y “luego”, por intervención de las categorías, se haría posible la constitución de un mundo objetivo. Tomar como punto de partida el fluir de representaciones en el sentido interno significaría entonces descender, de alguna manera, a un nivel más profundo de fundamentación, equiparable al modo en que Husserl reduce la objetividad trascendente a la objetividad inmanente.

Este modo de interpretar la cuestión resulta coherente, por otra parte, con otros pasajes de la obra de Kant en los cuales aparece también la idea de que la sucesión de estados internos aprehendidos de un modo subjetivo y contingente se muestra como un primer momento a partir del cual se constituye la objetividad gracias a la aplicación de las categorías. Tal es la idea que se desprende, por ejemplo, del texto de la “Segunda analogía de la experiencia” (cf. A 189 = B 234 y ss.). Allí Kant distingue dos tipos de objetos. Por un lado, tenemos representaciones que, en tanto son determinaciones internas de nuestro espíritu, poseen sólo realidad subjetiva y no dan lugar a ningún conocimiento objetivo (cf. A 195 = B 240). Podemos, sin embargo, denominarlas “objetos” en tanto tenemos conciencia de ellas, pero por esto no debe entenderse que *designan* propiamente un objeto. Ahora bien, Kant se pregunta

cómo es que tales representaciones adquieren realidad objetiva además de esta realidad subjetiva que poseen por ser determinaciones de nuestro sentido interno. Si el objeto al cual quedan referidas fuera la cosa en sí, entonces sería imposible a partir del orden subjetivo de nuestras representaciones determinar cuál es el orden objetivo de los fenómenos. La cosa en sí es, desde la perspectiva kantiana, absolutamente incognoscible. Aquello pues que permitirá que nuestras representaciones adquieran realidad objetiva no será su referencia a un objeto *trascendente*, sino más bien su sujeción a una regla *a priori*.

El texto de la segunda analogía da cuenta pues de dos modos diferentes de entender la objetividad. Por un lado cualquier estado interno es un objeto para nosotros en la medida en que es consciente. Podríamos denominarlo, siguiendo la terminología de Prauss, “objeto subjetivo”¹⁴. Los objetos subjetivos son aprehendidos en el sentido interno en un orden temporal contingente. Se presentan ante todo como un flujo de estados de conciencia al cual no es posible atribuirle propiamente realidad objetiva. Esta multiplicidad de representaciones temporalmente extendida adquiere referencia a un objeto sólo en la medida en que es subsumida bajo los conceptos puros del entendimiento; sólo en este caso podemos hablar de un objeto en sentido estricto, es decir, un objeto categorialmente constituido, o lo que Prauss denomina un “objeto objetivo”.

Ahora bien, ¿podría de algún modo compararse este fluir de objetos subjetivos en el sentido interno con aquel flujo de objetos inmanentes del cual Husserl habla en *ZB*? Dejamos, por supuesto, aquí de lado cómo concretamente Kant da cuenta de la constitución de la objetividad a través de síntesis categoriales. No pretendemos comparar las posiciones de ambos autores respecto de esta cuestión. La pregunta apunta más bien a la posibilidad de establecer un paralelo entre las relaciones que guardan entre sí la temporalidad subjetiva y la objetiva en Kant con aquéllas que guardan entre sí el tiempo inmanente y el trascendente en Husserl, con el fin de determinar si en ambos casos la temporalidad subjetiva (o inmanente) *fundamenta* a la objetiva (o trascendente). Desde la perspectiva de Husserl, la reducción de la objetividad trascendente a la inmanente, significa retroceder de lo fundado a lo fundante. ¿Existe también en Kant la idea de que, en alguna medida, la temporalidad objetiva se deriva de una sucesión subjetiva de estados internos aprehendidos en un orden contingente y enlazados de un modo que podríamos denominar “pre-categorial”?

¹⁴ Cf. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p.17.

Tal es el planteo que parece desprenderse de los pasajes que hemos mencionado anteriormente. Consideramos, sin embargo, que la posición kantiana es diametralmente opuesta a la de Husserl. Para demostrarlo creemos pertinente comenzar por analizar cuál es el origen de aquella multiplicidad interna dada bajo la forma del tiempo a partir de la cual podría suponerse que Kant pretende derivar la constitución de un mundo objetivo. En algunos textos agregados en la segunda edición de la *KrV*, aparece la idea de que no sólo existe una afección externa por la cual se nos hacen presentes los objetos físicos, sino también una autoafección que el sujeto realiza sobre sí mismo y que hace posible la aparición de nuestros estados internos. El conocimiento de cualquier objeto supone que éste sea dado a través de la sensibilidad. El yo empírico no escapa a esta condición. Sólo podemos conocernos en tanto fenómenos, y esto es posible en la medida en que se nos hace presente una multiplicidad intuitiva por la cual el yo aparece ante sí mismo al autoafectarse.

Esta doctrina de la autoafección se encuentra sucintamente desarrollada básicamente en dos pasajes de la segunda edición de la *KrV*: el § 8, sec. II de la “Estética trascendental” y el § 24 de la “Deducción trascendental de las categorías” (DTB), en los cuales se habla de que el entendimiento determina internamente la sensibilidad por medio de la síntesis trascendental de la imaginación. El tiempo, como forma del sentido interno, no es otra cosa más que el modo en que somos afectados por la actividad de nuestra propia mente. Así lo expresa Kant, por ejemplo, en B 68:

“Ahora bien, aquello que como representación puede anteceder a todo acto de pensar es la intuición, y si no contiene otra cosa más que relaciones, es la forma de la intuición, la cual, en tanto no representa nada a no ser que algo sea puesto en la mente (Gemüt), no puede ser otra cosa más que el modo en que la mente es afectada por su propia actividad –es decir, este poner (setzen) de su representación– y, por tanto, es afectada por sí misma [...]”

La autoafección consiste pues en un acto de *posición de representaciones* por parte del entendimiento, y el tiempo no es más que el modo en que el sentido interno recibe dicha actividad al ser afectado por ella. Teniendo esto en cuenta, algunos comentaristas interpretan que lo que el entendimiento “pone” en la mente es un cierto modo de combinación de la multiplicidad pura del tiempo, y que la autoafección se identifica entonces con el esquematismo, es decir, con una determinación del sentido interno *en cuanto a su forma*¹⁵. Por

¹⁵ Cf. por ejemplo, J.Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, London/New York, George

cierto, existen algunas semejanzas entre el modo en que Kant caracteriza la autoafección, como determinación del sentido interno por parte de la imaginación trascendental, y el modo en que caracteriza el esquema trascendental, como “un producto trascendental de la imaginación, el cual concierne a la determinación del sentido interno en general de acuerdo con las condiciones de su forma (tiempo) [...]” (A 143=B 181). Sin embargo, por otro lado, en el § 24 Kant identifica la autoafección con un *acto de dirigir la atención*. Determinamos el sentido interno en tanto *atendemos* al acto de síntesis de la multiplicidad (B 154-55). Si tomamos esto último en cuenta, difícilmente se puede seguir interpretando la autoafección como esquematismo. Se trataría más bien del acto de dirigir la atención o tomar por objeto los contenidos de nuestra propia conciencia. Al volvernos sobre nosotros mismos, *aparece* nuestra vida psíquica, es decir, “ponemos” en el sentido interno la multiplicidad intuitiva por la cual nos presentamos ante nosotros mismos como fenómenos. El *contenido* del sentido interno no tiene pues su origen en una afección externa, sino que es más bien el resultado de la actividad de dirigir la atención sobre las operaciones que nuestra mente realiza¹⁶. Esto concuerda, por otra parte, con el modo en que Kant describe la autoafección en los *Progresos de la metafísica*¹⁷. Allí se establece que la misma puede ser ejemplificada por cualquier *observación psicológica interna*; y agrega que para intuirnos se requiere que *afectemos mediante la atención* el sentido interno volviéndonos incluso sobre nuestros pensamientos, ya que éstos como determinaciones fácticas de la facultad representativa, pertenecen también a la representación empírica de nuestro estado. La autoafección no consiste pues en una determinación del sentido interno en cuanto a su forma, de la cual resultan los esquemas trascendentales, sino más bien en el acto de volvernos sobre nosotros mismos por el cual se nos hace presente el *contenido* del sentido interno y es puesta en la mente la representación empírica de nuestro yo como fenómeno.

Allen & The Macmillan, 1936, II, pp. 388 y ss; y H. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans la oeuvre de Kant*, Paris, Libraire E. Leroux, 1936, III, pp. 203-206.

¹⁶ Si bien Kant establece en B 67 que las representaciones externas son el material propio con el que ocupamos nuestra mente, aquéllas sólo pueden considerarse como contenido del sentido *interno* en la medida en que, gracias a la autoafección, no constituyen ya el material intuitivo por el cual se nos hace presente el mundo exterior, sino aquél por el cual se nos aparece nuestra propia vida psíquica. La autoafección permite precisamente este cambio de perspectiva por el cual las representaciones del mundo exterior son tomadas como meros estados subjetivos de conciencia.

¹⁷ Cf. *Welche sind die wirkliche Fortschritte, die Metaphysik seit Leibniz und Wolff Zeiten gemacht hat?* en *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter, 1942, XX 270.

Por otra parte, tanto en la “Estética trascendental” como en el pasaje de los *Progresos de la metafísica*, Kant pone en estrecha conexión la autoafección con la síntesis de la aprehensión. Por ejemplo, en B 68, tras haber establecido la diferencia entre la apercepción pura y la empírica, afirma que para que esta última sea posible y que podamos *aprehender* aquello que está en la mente se requiere una afección interna, ya que no siendo la intuición humana intelectual, sólo podemos intuirnos a nosotros mismos a través de la sensibilidad. En los *Progresos de la metafísica*, por otro lado, Kant identifica el yo psicológico con el sujeto de la percepción; y agrega además que estas percepciones son *aprehendidas* conforme a la condición del tiempo. Como resultado de la autoafección, los estados internos son pues aprehendidos en el tiempo, es decir, son puestos en un orden subjetivo y contingente. *Aquel primer nivel del que Kant habla en la doctrina de la triple síntesis, en el cual las representaciones como meras representaciones, es decir, como meros estados subjetivos de conciencia son recorridas y reunidas en el tiempo, sin que haya aquí intervención de las categorías, y sin que tenga lugar aún, por ende, la referencia a un objeto, se relaciona entonces con un acto de dirigir la atención sobre nosotros mismos por el cual determinamos internamente la sensibilidad y hacemos posible nuestra aparición como fenómenos.* La DTA es probablemente el único pasaje en el cual Kant parece querer objetivar o hacer de algún modo conscientes los procesos generativos de la experiencia. Podríamos pues suponer que este volverse sobre las operaciones que nuestra mente realiza, es decir, la autoafección, es de algún modo comparable con la reflexión fenomenológica por la cual es posible experimentar las vivencias como objetos inmanentes. El fluir de objetos subjetivos en el sentido interno sería pues comparable con el fluir de objetos inmanentes del cual Husserl habla en *ZB*. En ambos casos se estaría descendiendo a un estrato más profundo de objetividad a partir del cual la experiencia tendría lugar.

Dijimos, sin embargo, más arriba que las posiciones de ambos autores, a pesar de estos aparentes paralelismos, son diametralmente opuestas. Para defender esta postura es necesario tener en cuenta algunos elementos que Kant agrega en el § 24 de la DTB. En B 154–155, por ejemplo, aparece la idea de que la determinación que el entendimiento lleva a cabo sobre el sentido interno es correlativa de la síntesis de lo múltiple en el espacio:

“No nos podemos representar el tiempo mismo, a no ser que al *trazar* una línea recta (la cual debe ser la representación figurativa del tiempo) atendamos meramente al acto de síntesis de la multiplicidad por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, y al hacerlo atendamos a la sucesión de la determinación en el sentido interno. El movimiento, como acto del sujeto (no como deter-

minación de un objeto) y, por tanto, la síntesis de la multiplicidad en el espacio, produce primero el concepto de sucesión, si hacemos abstracción de esta multiplicidad y atendemos solamente al acto por el cual determinamos el sentido *interno* de acuerdo a su forma. El entendimiento no encuentra, por tanto, en el sentido interno tal combinación de la multiplicidad, sino que la *produce* en tanto lo *afecta*".

En este pasaje, encontramos nuevamente que la afección que el sujeto produce sobre sí mismo se asocia con un acto de dirigir la atención. En este caso específicamente se hace notorio que aquello sobre lo cual se dirige la atención es la operación de síntesis que el sujeto realiza sobre la multiplicidad espacial, y se subraya que la autoafección se produce precisamente cuando se hace abstracción de dicha multiplicidad y se atiende al *movimiento* mismo de síntesis como acto del sujeto y no como determinación del objeto. La autoafección –como acto de determinación del sentido interno– se muestra pues como correlativa de las operaciones sintéticas que el sujeto realiza sobre lo múltiple en el espacio. Cuando nos volvemos sobre estas operaciones e intentamos hacerlas conscientes *producimos* la representación de la sucesión. La aprehensión siempre sucesiva de estados internos no constituye, como podría desprenderse de una primera lectura de la doctrina de la triple síntesis, una síntesis precategorial o un primer momento a partir del cual tiene lugar "luego", por intervención de las categorías, la constitución de un mundo objetivo espacio-temporal, sino que, por el contrario, es ella el resultado de la autoafección, es decir, de esta actividad de poner entre paréntesis la multiplicidad externa y atender a las operaciones constitutivas de la objetividad. Al intentar hacer conscientes los procesos generativos de la experiencia, al realizar esta observación psicológica interna de la cual Kant habla en los *Progresos de la metafísica*, la síntesis categorial realizada de un modo atemporal e inconsciente *se muestra o aparece en el tiempo* como una síntesis sucesiva de representaciones entendidas como meros estados subjetivos internos. Los "objetos subjetivos" *aprehendidos* en forma de serie no constituyen pues un nivel de objetividad fundante, sino que se muestran, por el contrario, como algo que aparece secundariamente en el sentido interno como resultado de la autoafección, es decir, *como resultado* de este volvernos sobre nosotros mismos, que *supone siempre ya* el operar del entendimiento constituyendo la objetividad espacio-temporal. La experiencia externa no se deriva pues de la experiencia interna. Volvernos sobre las operaciones que nuestra mente realiza no significa descender a un nivel más profundo de fundamentación, sino más bien realizar una especie de traducción psicológica de aquellos procesos inconscientes que hacen posible la constitución del mundo

objetivo, convirtiéndolos en fenómenos internos dados bajo la forma del tiempo.

No hay paralelo pues aquí con el planteamiento husserliano según el cual el tiempo objetivo se funda en la temporalidad inmanente. El tiempo subjetivo en el cual se ordenan mis estados internos reviste para Kant cierto carácter de secundariedad respecto del tiempo objetivo de los fenómenos espaciales. No es por tanto un punto de partida, sino más bien una especie de contracara interna de la experiencia que carece totalmente de autonomía y que supone siempre ya el operar sintético del entendimiento constituyendo un mundo espacio-temporal objetivo. El flujo subjetivo de estados internos, por el cual me vuelvo empíricamente consciente de mí mismo supone, por tanto, la existencia de un orden temporal objetivo. No hay derivación de la temporalidad objetiva a partir de la subjetiva. La aprehensión subjetiva y contingente de representaciones no es pues un punto de partida –como parece desprenderse del texto de la DTA– sino más bien un cierto tipo de experiencia que aparece secundariamente cuando nos volvemos sobre nosotros mismos e intentamos hacer conscientes los procesos que dan lugar a la constitución del mundo objetivo.

A partir de este análisis, podemos decir pues que las posiciones de Kant y Husserl son diametralmente opuestas. El carácter aparentemente fenomenológico de la DTA se desdibuja en cuanto tenemos en cuenta que el flujo interno del cual Kant parte no constituye un nivel más profundo de fundamentación alcanzado por una reducción de la objetividad trascendente a la inmanente, sino más bien *una parte* de la experiencia –lo que podría denominarse “experiencia interna”– por la cual se nos muestran fenoménicamente, por un lado, las representaciones, en tanto estados subjetivos de conciencia, y, por otro, los procesos sintéticos que hacen posible la constitución de la objetividad, los cuales al *aparecer* en el sentido interno y al ser, de alguna manera, experimentados, pierden su originalidad y se muestran como un enlace subjetivo y contingente (aprehensión) de representaciones. Las condiciones que hacen posible la experiencia no son pues, en rigor, experimentables. El fluir de representaciones en el sentido interno no puede identificarse con el proto-fenómeno de una conciencia absoluta fluyente que aparece ante sí misma, se autoconstituye y constituye, a la vez, el fundamento último de toda objetividad. Se trata, por el contrario, más bien de un lado de la experiencia (el interno), fundado –y no fundante– en la misma actividad trascendental por la cual es posible la experiencia externa. Las posturas de Kant y Husserl no sólo se contraponen pues en el modo de concebir la subjetividad trascendental –en un caso como instancia lógica atemporal, y en el otro como

conciencia absoluta fluyente y cuasitemporal– sino también en el modo de concebir la secuencia de estados de conciencia por la cual se nos aparecen las operaciones que realiza nuestra mente. En efecto, Kant parece advertir en la DTA que, en cuanto se quiere tematizar u objetivar las operaciones sintéticas que el entendimiento lleva a cabo con vistas a la constitución de la objetividad, de algún modo se las “fenomenaliza” y se las convierte, por ende, en algo que no eran originariamente. El yo no puede autointuirse más que a través del sentido interno, es decir, temporalmente, pero esto no significa que sea una subjetividad trascendental en sí misma fluyente. El yo “temporalizado” es el yo fenoménico que, en cuanto fenómeno, no puede mostrarse más que bajo las formas puras de la intuición. La autoafección que permite este aparecer del yo ante sí mismo es, en consecuencia, más equiparable a la reflexión natural que a la fenomenológica. El yo psicológico, como “objeto”¹⁸ del sentido interno, no es un proto-fenómeno, sino un objeto fenoménico y mundano. Al abandonar el camino iniciado en la DTA, Kant no está pues retrocediendo frente a una posible experiencia trascendental, sino más bien ante la posibilidad de experimentar –en el sentido kantiano de la palabra– las condiciones de posibilidad de la experiencia misma.

Referencias bibliográficas

- Bernet, R. (1983): “Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins” en *Phänomenologische Forschungen*, XIV, pp.16-57.
- De Vleeschauwer, H. (1936): *La déduction transcendentale dans la oeuvre de Kant*, Paris, Libraire E. Leroux.
- Ganel, G. (1958): *Le sens du temps et de la perception chez E.Husserl*, Paris, Galimard.
- Husserl, E. (1913): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1950, Bd. III.

¹⁸ Si bien Kant en algunos pasajes considera el yo fenoménico como objeto del sentido interno, creemos que sería pertinente atribuirle más bien un carácter pseudo-objetivo. En efecto, la ausencia de permanencia en el sentido interno dificulta la aplicación de la categoría de sustancia, y, en consecuencia, la aplicación también de las otras categorías de relación. La multiplicidad interna dada bajo la forma del tiempo no se ajusta pues estrictamente a las condiciones de posibilidad de la objetividad, por lo cual parece arbitrario atribuirle un carácter objetivo a la representación empírica de nosotros mismos.

