

Una indagación sobre el concepto cusano de “tiempo” a la luz de la fenomenología husserliana

Matías Pizzi

El objetivo del presente trabajo consiste en una explicación del concepto de tiempo en la obra de Nicolás de Cusa a la luz de la fenomenología husserliana. En cuanto al Cusano, en primer lugar, nos adentraremos en dicho problema, a partir de una exhaustiva lectura del capítulo XXIII del libro I de *De docta ignorantia* (1440) En segundo lugar, daremos una somera presentación del concepto de *quietud*, a partir de una atenta lectura del *Sermo CCXVI*, titulado “Ubi est qui natus est rex Idaeorum?” (1456). Finalmente, desarrollaremos una cuidadosa lectura del concepto de *momento*, presente en el capítulo 4 de la enigmática obra *De Non Aliud* (1462). En torno a Husserl, intentaremos develar y dar una satisfactoria respuesta al concepto de *flujo*, en primer lugar, a partir de una lectura de los párrafos 17 y 18 de *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929) En segundo lugar, nos dirigiremos hacia la obra *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* (1928) Finalmente, explicitaremos algunos elementos presentes en su obra *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917/18). Esto nos permitirá evaluar las nociones cusanas presentadas a la luz de la concepción husserliana de *flujo*. De este modo, buscamos dar lugar a la relación entre neo-platonismo y fenomenología, mostrando la influencia de una de las orientaciones del neo-platonismo en la tradición fenomenológica, y profundizar las bases del pensamiento husserliano, exponiendo pre-supuestos de su pensamiento hasta hoy vedados.

» *Temporalidad, eternidad, quietud, movimiento, flujo*

*Pero el bien, cosa que se nos ha escapado (...) también es
causa de los celestiales principios y limitaciones, de este buen
flujo increcentable e inmenguado e íntegramente
inalterable.*

Dionisio Areopagita, Los nombres divinos, libro IV, 4; 2005: 252

> 1.

a. El problema del tiempo en De docta ignorantia [1440]

Como aclaración preliminar, creo conveniente señalar que el concepto de tiempo no posee un tratamiento autónomo en el pensamiento de Nicolás de Cusa, sino que es necesario desprenderlo de la máxima doctrina de la *docta ignorantia*, tal como la formula por primera vez en *De docta ignorantia* (Casarella P. 2003: 183-189)

En los capítulos 11 y 23 del Libro primero de *De docta ignorantia*, el Cusano presenta la

comprensión de la unitrinidad de lo máximo, en sentido absoluto, a través de figuras geométricas que, de modo transposicional (*transsumptio*), son elevadas al infinito, con la intención de alcanzar imágenes enigmáticas de lo absoluto. (González Ríos J. 2011: 27-52) Entre ellas, el capítulo 23, que tiene por título "Transposición de la esfera infinita a la actual existencia de Dios", aborda el concepto tales como movimiento (*motus*) y quietud máxima (*quies maxima*) en el marco de una reflexión sobre la esfera infinita (*sphaera infinita*) En el marco de dicha problemática, el Cusano señala que la esfera infinita es "la quietud máxima, en quien todo movimiento es quietud; y así la máxima quietud es la medida de todos los movimientos, como la máxima rectitud lo es de todas las circunferencias y la máxima presencia o eternidad lo es de todos los tiempos" (2007: 107)¹

En la presente cita podemos observar el mecanismo comparativo en torno al problema de la quietud (*quies*) y el movimiento (*motus*), mostrando que la quietud, en tanto eternidad, complica todo movimiento, y permite a su vez la explicación, esto es, el despliegue del mismo. El movimiento, entendido en tanto sucesión, halla su ser en la quietud, en la cual todo sucede sin ser ella sucesión. Aquí puede vislumbrarse un esfuerzo fundamental por parte del cusano, el cual posee como meta mostrar que no debe verse un corte abrupto entre, por un lado la eternidad (*aeternitas*), y por el otro, el tiempo, sino que en el suceder temporal y mundano se halla como trasfondo la eternidad como quietud donante y posibilitadora de toda movimiento. A su vez, acontece una reivindicación del tiempo, debido a que es el camino por el cual podemos conducirnos hacia el sendero de la máxima doctrina de la ignorancia. Expresado de modo poético, en la tiempo se halla la eternidad como la sombra de un elemento que, nunca siendo aquello que re-presenta (que se presenta), a su vez se halla presente por detrás de él. A partir de un cuidadoso análisis en el camino del movimiento, esto es, en la senda de la finitud, podemos dirigir, humanamente, la vista hacia aquello in-comprensible, es decir, la eternidad, lo infinito, esto es, Dios (*maximum absolutum*): la quietud.

b. El problema del tiempo en el Sermo CCXVI, "Ubi est qui natus est rex Idaeorum?" [1456]: una indagación sobre la cuestión del flujo

El presente sermón pertenece a la *Época de Brixen*, ciudad en la cual el Cusano ejerció un cargo de obispo. Debido a las negativas de ciertos sectores por contribuir a la Iglesia, debió retirarse a un castillo. Alejado de todas sus tareas administrativas y políticas, pudo dedicarse exhaustivamente a la reflexión filosófico-teológica, (Dupré, W. 2004: 79-104) elaborando un corpus de sermones de elevado vuelo especulativo. En este período redactó también la famosa y fundamental obra *De Beryllo*.

El presente sermón comienza con un nombramiento del *Comentario a Juan* realizado por Meister Eckhart (Haubst, R. 1980: 110-120) Más adelante, avanzando específicamente sobre el problema de la tiempo, Nicolás de Cusa señala que,

¹ "Est enim quies maxima in qua omnis motus quies est; et ita maxima quies est omnium motuum mensura, sicut maxima rectitudo omnium circumferentiarum et maxima praesentia sive aeternitas omnium temporum" (2007: 106).

Y ten en cuenta que el lugar del tiempo es la eternidad, o bien el ahora o la presencia, y el lugar del movimiento es la quietud, y el lugar del número es la unidad, etc. Pues, ¿qué parece haber en el tiempo sino la presencia? Fluye el tiempo y su flujo no es sino desde el ser hacia el ser. Este ser es presencia o ahora, así como se dice que del único tiempo tenemos el ahora, ni hay muchos ahora sino uno tan solo. Pues el ahora no transcurre hacia el pasado, ni tampoco puede decirse respecto del futuro. Por tanto, el ahora, a partir del cual y hacia el cual fluye todo tiempo es la esencia o ser del tiempo, que llamamos hoy eternidad o ahora, porque siempre es de modo inmóvil (...) Pues llamamos eternidad al principio y al fin de su mismo ser, y del mismo modo al lugar del tiempo (2008: 249-251)²

En la presente cita podemos hallarnos frente al núcleo del problema de la temporalidad en la obra del cusano. El tiempo reposa en la eternidad, el cual es su lugar (*locus*). A su vez el movimiento, expresión nodal del tiempo, se funda a partir de la quietud. Por lo tanto observamos en dicha meditación una intensa reflexión sobre el movimiento en torno a una íntima e insoluble relación con la quietud entendida como quietud máxima, en tanto medida donadora, y por ello, principio medio y fin de todos los movimientos. En este pasaje previamente citado se muestra que el *movimiento* es aquello que se mueve desde *lo Uno*, es decir, *Dios* en tanto dador de *movimiento* en la *quietud*, hacia *Dios* mismo, es decir, *la quietud: lo Uno*. Esto significa que somos en *Dios*, desde *Dios*, y hacia *Dios*. Dicho en clave temporal, el movimiento es *en* la quietud, *desde* la quietud, y *hacia* la quietud. El movimiento de lo ente reposa en la quietud (*Dios*), y por ello, se mueve por la quietud (*Dios*), y su fin es ella misma (*Dios*). Pero aquí no hay un fin en sentido teleológico, sino que nos enfrentamos a la *circularidad de la quietud*, en la cual se halla contenido el movimiento. Es fundamental comprender que la eternidad no debe entenderse como una *escisión del tiempo*, sino que, en el movimiento, elemento constitutivo de la temporalidad, se halla de modo *indeterminado*, como trasfondo constituyente, la *quietud*. En el pensamiento de Nicolás de Cusa se encuentra de modo patente un tópico esencial del neo-platonismo: *la emanación*. A diferencia del platonismo, el cual explicaba la realidad a partir de dos ámbitos ontológicos separados (el ser inteligible, y el ser sensible), imponiéndose de este modo la angustiante tarea de buscar una explicación del nexo, o participación entre ambos aspectos ontológicos constitutivos de la realidad, el neo-platonismo soluciona este problema a partir de la *emanación o despliegue de la realidad*, en el cual *lo indeterminado* (Beierwaltes, W. 2001: 65-103) en tanto *potencia donadora* de ser, en tanto sobre-abundancia de ser (determinación) y no ser (negación, privación), y por ello, más allá de todo lo que es y no es, se despliega, dando lugar al ser, y por ello al mundo (D'Amico, Claudia. 2003: 359-369) Sin embargo, aquello que se explicita es y no es aquella *unidad fundadora* (en tanto principio incognoscible). *Es*, en tanto es principio donador que se explicita, fundando el ser, y *no es* en tanto que conserva su anterioridad y principio ontológico privilegiado, en tanto *causa de sí mismo*. Esto puede apreciarse de manera más accesible en el concepto cusano de *unidad*. Tomando diversos ejemplos, el número *uno*, en tanto principio inmovible, se encuentra presente en todos los números

² "Et attende, quod locus temporis est eternitas sive nunc seu praesentia, et locus motus est quies, et locus numeris est unitas etc. Nam quid videtur esse in tempore nisi praesentia? Fluit enim tempus, et non est fluxus eius nisi de esse in esse. Hoc esse est praesentia seu nunc, sicut dicitur, quod de sole tempore habemus nunc, neque sunt plura nunc, sed unum tantum. Nam nunc non transit in praeteritum, neque de futuro dici potest nunc. Nunc igitur, a quo et ad quod fluit omne tempus, est essentia seu temporis, quod nominamus hodie, seu aeternitas seu nunc, quod Semper stat immobiliter (...) Principium enim et finem ipsius esse, similiter et locum temporis non immanus aeternitatem" (2008: 248-250)

existentes. El número dos es *dos veces uno*. El número cuarenta y cinco es *cuarenta y cinco veces uno*. Por lo tanto, a partir de esto se hace patente esta doble característica del principio indeterminado, permitiendo así una nueva respuesta de la constitución de la realidad, sin apelar a una separación tajante entre dos modos ontológicos.

Volviendo hacia el concepto de *eternidad*, debe entenderse como *un ahora* que, en tanto presencia, abarca todo los múltiples movimientos, reuniéndolos en la unidad de sí mismo, en tanto *quietud*. Si la *quietud*, dicho en clave ontológica, *Dios (principio medio y fin de todo lo que es)* es *uno*, o mejor dicho, *lo Uno*, no puede haber múltiples *ahoras*, sino que debe haber un único ahora desde el cual fluye, en tanto movimiento, el pasado como lo ya sido, y el futuro como lo que todavía no es y será. Por lo tanto, la unidad de la quietud en tanto eternidad, es el principio fundamental de la multiplicidad del movimiento, en el cual se halla como *trasfondo indeterminado* de dicha temporalidad la *quieta eternidad*.

c. El problema del tiempo en De non aliud [1463]

En el presente apartado nos abocaremos a una exhaustiva indagación del concepto de temporalidad a la luz de la especulativa obra *De non-aliud* (Reinhardt, Klaus. 2003: 13)

Adentrándonos específicamente en el problema de la temporalidad, en el capítulo 4 de la presente obra, podemos hallar algunas notas esenciales sobre dicha cuestión. Aquí muestra el cusano una mutua implicancia entre el término *non-aliud* (Bauchwitz, O.F. 2008: 115-134) y *aeternitas*, debido a que lo no-otro, al hallarse más allá de toda definición, y por ello, absuelto de toda limitación, la cual implica un estatuto temporal, esto es, cambio, mudanza, corrupción, presenta un carácter de in-mutabilidad, quietud, rasgos propios de la eternidad. Como bien señalan Anke Eisenkoff y Harald Schwaetzer (2003: 323-328) el problema del tiempo sufre aquí una profunda ampliación. Surge aquí una nueva concepción denominada *tiempo de tiempos*, la cual puede comprenderse como una instancia intermedia entre la eternidad y el tiempo, siendo el principio del tiempo que fluye en el mundo. Esta ampliación posee como objetivo la profundización de un tópico que habíamos explicitado previamente en el apartado anterior: La reivindicación de la temporalidad como camino hacia la comprensión in-comprensible de lo in-comprensible, esto es, el sendero inicial hacia el camino sin camino.

A su vez, un nuevo rasgo fundamental que acontece en esta obra es el *momentum* como concepto esencial de este *tiempo de tiempos*. En palabras del Cusano, "el momento es la substancia del tiempo" (2008: 166)³ Con ello, Nicolás intenta mostrar el carácter indivisible e inalterable del momento, lo cual lo asemeja, por un lado, a la eternidad como aquello que se halla más allá de toda división permitiendo a la división ser dentro de lo indivisible, y por otro lado, actúa como un concepto propiamente temporal (aunque de un cierto modo privilegiado). Esto se hace patente a partir de la puesta en escena de la presencia (*Praesentia*) como rasgo constituyente y dador de sentido de los diferentes tiempos en tanto que permanece establemente incomprensible, siendo así, como ya hemos mencionado, una suerte de principio

³ "Momentum est temporis substantia" (2008: 165)

intermedio entre la *eternidad* y el mero *tiempo*.⁴

> 2

a. El problema del flujo en las Cartesianische Meditationen [1929]

En relación al problema del flujo (*Fluss*), Husserl afirma en el párrafo 18 de *Cartesianische Meditationen*, que,

(...) hemos de distinguir entre la *temporalidad objetiva* que *se presenta* (por ejemplo, la de este cubo) y la *temporalidad “interna” del presentarse* (por ejemplo, la del percibir el cubo) Este presentarse, “fluye” a lo largo de sus trechos y fases temporales, que por su parte son presentaciones continuamente cambiantes del uno y mismo cubo (2004: 85, énfasis original)⁵

En este pasaje, Husserl lleva a cabo una distinción fundamental. De un lado, la temporalidad objetiva (*objektive Zeitlichkeit*) la cual presenta un carácter de *sucesión*, una pura exterioridad, esto es, el presentarse en tanto actualidad del fenómeno en la percepción, la cual se da de manera escorzada; y por otro lado, la temporalidad absoluta, la cual otorga el ser del presentarse, en su carácter de interioridad, y permite el suceder de sus presentaciones del objeto. Aquí muestra que la temporalidad absoluta (*absolute Zeitlichkeit*) presenta como nota esencial el *fluir*, el cual se opone a la *sucesión*. Sin embargo, hay en la argumentación husserliana una constante evasión a responder la siguiente pregunta: *¿qué es el flujo?*

Ahora bien, Husserl señala como nota primordial de la temporalidad interna el *fluir*, el cual, como bien mencionamos anteriormente, no es *sucesión*. *El flujo* es la nota esencial de la *temporalidad interna*, esto es, la *conciencia absoluta del tiempo*, pero sin embargo, en un constante rodeo sobre el problema, Husserl no explicita *qué sea el flujo*. Meramente brinda ciertas notas vagas del mismo. Una de ellas es el *ser en la conciencia*, lo cual significa que el *fluir* presenta un carácter *ideal*, esto significa, que no es *real*, y por tanto, *interno* y no *trascendente*. Otra nota, la cual presenta una mayor importancia a la hora de reconstruir y refundar una definición del *flujo*, es la *unidad*. A partir de esta noción, señala Husserl la distinción entre *conciencia de tiempo*, y *tiempo*, lo cual no es más que un modo alternativo de referirse a la diferencia entre *temporalidad interna* y *temporalidad objetiva* o *externa*. La conciencia interna del tiempo *lo abarca todo*. ¿Qué significa esto? Que este modo de temporalidad es el correlato de la temporalidad objetiva en su carácter de fundamentación de la misma y, en tanto unidad, abraza todas las posibilidades de *sucesión*, *simultaneidad*, a partir de un *horizonte infinito*. A su vez, esta conciencia del tiempo presenta un carácter de *potencialidad implícita*, la cual puede hallarse en las actualidades, en tanto temporalidad

⁴ En su obra titulada *De aequalitate* (1459), el Cusano medita sobre este mismo problema, es decir, el principio intermedio entre el tiempo y la eternidad. A diferencia de *De non aliud*, Nicolás de Cusa aborda dicha problemática desde la perspectiva del tiempo del alma, y muestra, a la luz de la noción de *intemporale tempus*, que el alma humana es una suerte de instancia intermedia entre el tiempo y la eternidad. Ella se encuentra volcado a lo temporal, pero a su vez, a partir su fuerza intelectual, puede observar que la fuente de todo tiempo es la eternidad. Para ello, ir a (1998: 848-849)

⁵ “so haben wir zu unterscheiden die objektive Zeitlichkeit, die erscheint (z. B. dieses Würfels) von der inneren Zeitlichkeit des Erscheinens (z. B. der des Würfelwahrnehmens) Dieses *strömt* dahin in seinen Zeitstrecken und -phasen, die ihrerseits kontinuierlich sich wandelnde Erscheinungen sind von dem einen und selben Würfel” (1995:43)

objetiva, esto es, la presencia del suceder de notas de un objeto. Esta potencialidad es un *plus*, el cual es *explícitamente asumido*, o dicho de otra manera, “un horizonte (...) de indeterminada posibilidad de determinación” (2004:72).

Es sumamente interesante la metáfora del río (tan cara a pensadores neoplatónicos tales como Plotino, Proclo y Nicolás de Cusa) el cual, en su fluir, permite el ser de estructuras, unidades objetivas, estables, permanentes (las cuales se presuponen a la hora de llevar a cabo una descripción fenomenológica de un objeto, en tanto correlato de la conciencia), esto es, una sucesión de notas variables de un mismo, estable y permanente objeto, producto de la *unidad de síntesis*, propia de la *conciencia absoluta del tiempo*. Esto significa que el tiempo, en su ser absoluto, es aquello que permite la unidad del objeto, y por ende la posibilidad de la descripción, del mismo modo que el fluir del río, en tanto fundamento homogéneo-unitario, brinda sustento a la multiplicidad heterogénea de las sucesivas y tempestuosas corrientes. Luego de ello, señala que “(...) el reino de los fenómenos de la conciencia es lo que más se parece al río de Heráclito” (1973: 93, énfasis original)⁶

Empleando esta metáfora heraclítea, el suceder de las aguas del río, en tanto multiplicidad caótica, solo es posible por la regularidad del fluir del río, el cual permite definir un cauce en el cual las diferentes sucesiones del agua poseen una uniformidad y síntesis, un *en el río*, un correlato unitario en el cual la multiplicidad de recorridos puede sustentarse en un mismo, idéntico y permanente fluir, el cual en su pasividad constitutiva, permite el actuar de las aguas en su desenfrenado, caprichoso, y destinado suceder.

Adentrándonos en un intento sistemático de hallar una satisfactoria respuesta al problema del *flujo*, luego de esta breve apertura meditativa, comenzaremos la ardua tarea encomendada, a partir de una indagación del presente asunto en la famosa obra de los años 1904 y 1905 (en los semestres de invierno, pero publicada de manera tardía en 1929), titulada *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, para luego, adentrarnos en los misteriosos y selváticos *bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917/18)

b. El problema del flujo en Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein [1928]

El problema central del presente texto consiste en lo siguiente: *un análisis exhaustivo de la conciencia temporal*. A partir del famoso giro trascendental, el cual acontece en su famosa obra *Ideas I* (1913), surge en el pensamiento de Husserl la necesidad de dar una respuesta más acabada al problema de la temporalidad. En su primer período, perteneciente a *Logische Untersuchungen* (1900/1), el cual responde a un modo de *estático* de descripción de los fenómenos, el tiempo ocupaba un papel secundario, debido a que la *captación eidética* no requería tener en cuenta una suerte de *proceso genético* de la constitución de las esencias, sino que se ponían a la luz su carácter esencial de un modo estático, esto es, sin acudir a la movilidad temporal de la esencia.

En el párrafo 33 de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* titulado “Algunas leyes apriorísticas del tiempo”, Husserl dice,

⁶ “(...) das Reich der Bewußtseinsphänomene so recht das Reich Heraklitischen Flusses ist” (1995: 51)

A la esencia apriorística del tiempo pertenece el ser una continuidad de lugares temporales con objetividades ora idénticas, ora variables que lo cumplen, y el que la homogeneidad del tiempo absoluto se constituya inevitablemente en el decurso de las modificaciones de pasado, y en el constante brotar de un ahora, el punto temporal creador, punto fontanal de todos los lugares temporales (1959: 120)⁷

En esta cita Husserl pone a la luz la concepción de temporalidad absoluta. Sus notas son: la homogeneidad, que se constituye en las dimensión temporales, esto es, las modificaciones del *pasado*, el *ahora* como punto fontanal esencial, el cual presenta un carácter creador; y a su vez, el *flujo* como nota primordial del tiempo absoluto. El *fluir*, en tanto condición del *suced*, esto es, de la *temporalidad objetiva*, debe poseer una homogeneidad de la cual brote la posibilidad de la heterogeneidad. Esto significa que no es algo que pueda comprenderse a partir de ciertas tipologías empíricas, propias de las vivencias, en tanto correlatos de conciencia, sino que debe vislumbrarse a partir de un movimiento previo, en el cual la *conciencia inmanente*, gracias a la *conciencia absoluta constituyente del tiempo*, puede autopercatarse de sí misma, y así, constituir objetividades inmanentes con sus respectivas tipologías empíricas, llevando a cabo un análisis eidético.

Ahora, la pregunta que debe irrumpir nuestra reflexión es la siguiente, ¿qué papel juega aquí el tiempo?

Introduciendo el problema del tiempo, podríamos señalar que un árbol, por ejemplo, en tanto correlato de mi conciencia, cae, en primer lugar, bajo el dominio de la *percepción*, haciendo presente un objeto inmanente, en cuya constituye encontramos un horizonte de pasado, como el transcurrir de lo percibido, esto es, una *retención*, y un horizonte de futuro, es decir, una *protensión*. A su vez, no debemos olvidar que la percepción del árbol (en tanto objeto inmanente, no en tanto árbol, debido a que ello conllevaría un problema esencial: atentar contra la *epoché*, lo cual traería aparejado tomar acriticamente, como un mero *prejuicio*, que el mundo existe, adoptando una posición ingenua) acontece en un *ahora*, el cual se compone de *impresiones*, concepto el cual presenta un carácter de límite, en tanto presentación. Hasta aquí nos manejamos en el ámbito de la *conciencia inmanente del tiempo*.

A su vez, adentrándonos más en las oscuras capas de la conciencia, debemos pre-suponer una *protoimpresión*, la cual funda un nuevo punto temporal en el modo ahora. Es una *protofuente*, o mejor dicho, un *punto fontanal*, esto es, el punto cero, a partir del cual la conciencia genera todo. Es importante aclarar que ninguna *impresión* se mantiene en sí misma como *impresión*, sino que se convierte en *retención*, y esta a su vez, en *retención de retención*, y finalmente en *retención de retención de retención*. Este movimiento previamente abordado puede denominarse con el nombre de modificaciones retencionales (*retentionale Modifikationen*). La *retención* revive una fase temporal previa, pero sin que haya *dato impresional* alguno. Es un *recuerdo primario*, la *conciencia originaria del pasado*, la cual se diferencia de la *resonancia*, en la cual todavía hay impresiones. A su vez, se diferencia de la *reflexión*, debido a que esta presupone previamente la *retención* para poder reflexionar,

⁷ "Zum apriorischen Wesen der Zeit gehört es, dass sie eine Kontinuität von Zeitstellen ist mit bald identischen, bald wechselnden Objektitäten, die sie erfüllen, und daß die Homogenität der absoluten Zeit unaufhebbar sich konstituiert im Abfluß der Vergangenheitsmodifikationen und im stetigen Hervorquellen eines Jetzt, des schöpferischen Zeitpunktes, des Quellpunktes der Zeitstellen überhaupt" (1928:427)

debido a que toda reflexión es sobre algo pasado. Por otro lado, también tenemos un plano más profundo en el terreno de *la protensión*, la cual se halla íntimamente implicada con la *retención*, debido a que podemos anticipar el futuro a partir de las retenciones de nuestra experiencia pasada. A su vez, las protenciones poseen *modificaciones protencionales*, esto es, la *protención*, la *protención de protención*, y la *protención de protención de protención*. Todos estos elementos temporales, la *proto-impresión*, la *retención* y la *protención*, configuran la *conciencia absoluta del tiempo*, aquel "punto fontanal con el que empieza la producción de un objeto" (1959: 76) que debe presuponerse a la hora de fundamentar la *conciencia inmanente del tiempo*, en la cual emerge como componente cardinal el *fluir*.

Yendo hacia la ansiada respuesta, podemos señalar que en *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, texto en el cual apenas se pone a la luz el carácter de absolutidad de la conciencia del tiempo (se insinúa) *el fluir es la posibilidad de auto-percatación de la propia conciencia absoluta del tiempo*, la cual asegura la unidad de la conciencia, salvaguardando el sentido unitario de la *conciencia inmanente del tiempo*. En palabras de Husserl, "el tiempo subjetivo se constituye en la *conciencia atemporal absoluta*, la que no es objeto. En la corriente originaria no hay ninguna duración" (1959: 170-172, el énfasis es nuestro) Esto es, aquel movimiento no sucesivo que permite que la *conciencia absoluta del tiempo* se percate a sí misma, captando a su vez sus propias fases temporales (*protoimpresión, retención, protención*), no meramente a partir de una *intencionalidad transversal*, que se dirige hacia las *vivencias (conciencia inmanente del tiempo)* en la cual impera *la sucesión* como nota esencial temporal (esto es, el suceder de percepciones en el ahora vivencial, las cuales poseen una retención y una protensión) sino mediante la *intencionalidad longitudinal*, cuya operar se dirige hacia las fases de *la conciencia absoluta del tiempo* (lo cual evita uno de los fantasmas más antiguos del pensamiento filosóficos: el regreso al infinito). El *flujo* es un momento previo a la *sucesión*, en el cual se constituye la posibilidad del suceder, debido a que el fluir constituye *fases temporales, y no momentos temporales*. La unidad del *fluir* como conformadora de fases permite el ser de los momentos temporales como *sucesos*. Es la auto-percatación del acto de percepción en tanto captación pre-temática. El flujo constituye así una temporalidad *pre-fenoménica y pre-inmanente*.

Por lo tanto, en conclusión, tenemos en esta obra tres niveles de constitución del tiempo: En primer lugar (por orden de fundamentación), el *flujo absoluto constituyente del tiempo o conciencia absoluta del tiempo*. En segundo lugar, *el tiempo de las vivencias o conciencia inmanente del tiempo*, y el *tiempo de los objetos trascendentes*.

Sin embargo, en esta obra no es llevado a cabo una total explicación de la *conciencia absoluta del tiempo*, y por lo tanto, tampoco del *fluir*, debido que allí se encuentra la formulación de una conciencia marginal que de fundamento a la *conciencia inmanente del tiempo*. Con todo, no se llega hasta las últimas consecuencias, las cuales serán explicitadas en la posterior obra *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917/18).

c. El problema del flujo en Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein [1917/18]

El presente texto fue redactado por Husserl entre los años 1917 y 1918 en la misma ciudad

que lleva el nombre de dicho manuscrito. Acontece aquí un viraje fundamental, tanto terminológico como conceptual. Comienza a dejarse de lado el concepto de *conciencia absoluta del tiempo* (lo cual, es de alguna manera, como hemos dicho al final del capítulo anterior, un modo de profundización del problema de la temporalidad, y por ende, del *flujo*) e inicia el empleo de términos tales como protoproceso (*Urprozess*) o protocurso (*Urstrom*). A su vez, empiezan a abandonarse términos como *objetos temporales inmanentes*, y *protoimpresión*, por nuevos vocablos: acontecimientos (*Ereignisse*) y protopresentación (*Urpräsentation*) Ahora bien, ¿Cuál es la necesidad de fundar nuevos términos, dejando de lado viejas expresiones?, ¿es un mero capricho? Lejos de ser una extravagancia sin sentido, responde a un intento, propio del período trascendental y genético, el cual presenta como movimiento fundamental el adentrarse en estratos más profundos, y por ello, más pasivos de la constitución de la conciencia. Esto puede apreciarse en la siguiente cita: "Pero la objetividad temporal es ella misma constituida y nos dirige retrospectivamente a la conciencia interna y su protoproceso" (2011:122, traducción nuestra)⁸

Aquí puede condensarse el objetivo fundacional de los manuscritos, esto es, *el impulso esencial de explicitación de procesos más profundos de la constitución de la conciencia*. Ahora bien, en *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Husserl lleva a cabo el mismo movimiento, a partir de una exposición de *la conciencia absoluta del tiempo* como sustento de *la conciencia inmanente del tiempo*. Por lo tanto, más allá del viraje terminológico ¿qué se pone en juego aquí como suceso fundamental en su concepción de la temporalidad?

La novedad de los *bernauer Manuskripte* debe centrarse en el movimiento argumentativo, el cual puede definirse como un intento de des-inmanentización del proceso constituyente de la conciencia, el cual puede efectivizarse a partir de una eliminación gradual del empleo del término *conciencia* en el *protoproceso* constituyente de la misma, debido a que aquí Husserl no apela a una auto-percatación de una conciencia marginal, esto es, un tener conciencia del propio *fluir* que de fundamento al ser inmanente de la conciencia, sino que pone a la luz que *la conciencia absoluta del tiempo* sigue siendo, con ciertas salvedades, una *cuasi conciencia inmanente*, mostrando que el ser de la misma no debe remitirse a una conciencia más profunda, sino que, desfondándola, debemos llegar a un nivel constitutivo el cual no sea ya conciencia, sino *protoproceso*. El término *des-inmanentización* tiene como objetivo mostrar dos rasgos: De un lado, el esfuerzo husserliano de profundizar, esto es, de retroceder hacia capas más profundas de constitución de la conciencia, a partir de una reducción de la misma, y por ello, una reconducción hacia su fundamento. De otro lado, el intento de deconstruir y no adherir a una clásica perspectiva, la cual mienta la necesidad de dos modalidades temporales de la conciencia, en el cual habría una jerarquía ontológica, sino que, en la inmanencia misma se halla como trasfondo de su fundamento *el protoproceso*, el cual no es inmanencia, sino que se encuentra por detrás de ella, no siendo otro de ella.

Por lo tanto, reformulando lo dicho anteriormente, ya no acontece en la reflexión husserliana una estratificación, en la cual el *flujo* de *la conciencia absoluta* se halle en oposición frente a

⁸ "Aber die immanente Zeitgegenständlichkeit ist selbst konstituiert und weist uns zurück auf das innere Bewusstsein und seinen Urprozess" (2001: 122)

las *apariciones temporales*, generando así una separación de una *subjetividad absoluta*. A medida que nos adentramos en capas más profundas y pasivas de la conciencia, también convive un nuevo elemento: el carácter dinámico del *protoproceso*, en el cual ya no hay una postulación de la conciencia, paradójicamente. Por lo tanto, el *flujo* será definido aquí como la esencia del *protoproceso*, en el cual no es necesario presuponer una escisión entre dos ámbitos, sino que en la constitución de la conciencia se halla, como fondo de institución de la misma, sin ser el *flujo* un otro de la misma conciencia. Este elemento de desfundamiento de la conciencia en su fundación, y la puesta en escena de la no-necesariedad de dos ámbitos, en el cual uno deba ser sustento ontológico del otro, expresa, de modo innovador, que el *protoproceso* y la conciencia en su constitución son lo mismo, o mejor dicho, es una distinción que no presupone una escisión, permitiendo tomar como elemento de indagación fenomenológica al *flujo* de modo independiente de la *inmanencia de la conciencia*.

› ***3. Una lectura de la noción de quietud cusana a la luz del concepto husserliano de flujo***

Habiendo establecido una lectura de la noción de *quietud* en el pensamiento de Nicolás de Cusa, en primer lugar, y una indagación sobre el concepto de *flujo* en la fenomenología husserliana, daremos paso a la lectura fenomenológica del concepto de tiempo en el pensamiento cusano.

A modo de cierre, podemos establecer algunos puntos, a nuestro juicio, centrales, a partir de los cuales nuestra lectura fenomenológica del Cusano se inscribe:

Dado que en la concepción cusana del tiempo encontramos una suerte de intento por mostrar que la *eternidad* como *quietud* es el principio del *tiempo* como *movimiento*, desde la perspectiva fenomenológica husserliana, podríamos señalar que la noción cusana de *quietud* actúa como el *flujo* del *protoproceso*, el cual, lejos de identificarse con la *sucesión* del tiempo y sus objetos inmanentes (movimiento), funda dicho proceso, no siendo, a su vez, algo distinto que lo fundado (el tiempo).

La negativa cusana por explicar la relación entre *tiempo* y *eternidad* a la luz de una escisión (aquí es central el tópico de la *explicatio*) puede comprenderse desde el punto de vista de la fenomenología como una puesta en escena de la des-inmanentización de la conciencia, operada por Husserl en *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein*. La *quietud*, en tanto *flujo*, sería el criterio explicativo del estrato temporal más originario de constitución de la conciencia, el cual no se encuentra más allá de la misma constitución de la conciencia, sino que se manifiesta a partir del *proto-proceso*. Esto es, la *quietud* como *eternidad*, en tanto es el *locus* del *tiempo*, es su fuente. Pero ello no significa un corte entre el fundamento y lo fundado, sino que lo fundado es una modalidad de explicitación temporal de lo fundado mismo. El *flujo* del *proto-proceso* muestra aquel ámbito originario en el cual la distinción entre la *conciencia inmanente* y la *conciencia absoluta del tiempo* ya no tienen sentido. En un sentido fenomenológico, la distinción cusana entre *tiempo* y *eternidad* sostiene, en un nivel del análisis, la distinción, pero a su vez, intenta mostrar esa fuente originaria en la cual se torna un sin sentido establecer distinciones. Ese elemento primigenio del cual procede la distinción, pero que a su vez no la anula, es la *eternidad* como *quietud*.

En relación al primer tópico, lo que hemos intentando señalar es que la dinámica establecida

por el Cusano en torno a la relación entre *tiempo* y *eternidad* se configura de un modo sumamente similar al establecido por Husserl. Esta similitud estructural es la que nos permite, de algún modo, establecer una lectura fenomenológica del pensamiento de Nicolás de Cusa. La propuesta cusana comparte el mismo esfuerzo fenomenológico de mostrar cómo el elemento más originario del tiempo no puede identificarse él mismo como temporal. En el caso del Cusano, el nivel más básico del tiempo se configura a partir del *movimiento*. Sin embargo, la fuente de explicación del tiempo no puede ser él mismo. Por lo tanto, debemos remontarnos a una dimensión más originaria, la cual es hallada por el Cusano en la *eternidad* entendida como *quietud*. Y justamente, dicha dimensión, fuente del tiempo, no puede decirse que sea ella misma temporal. En el caso de Husserl, atendiendo a lo explicitado en los *bernauer Manuskripte*, la noción de *flujo (absoluto)* como *protoproceso* es descrita por él mismo como la fuente de los *objetos temporales*, y de la distinción entre la *conciencia absoluta* e *inmanente*. Este estrato más originario, no puede decirse que sea en sí mismo temporal. Por ello mismo, Husserl señala que "para todo ello, carecemos de nombres" (2001, 75. Traducción nuestra). Meramente podemos decir que el fundamento del tiempo es temporal en un sentido análogo al tiempo, pero nunca en sí mismo. Testimonio de esto es la preocupación patente de Husserl en los *bernauer Manuskripte* por establecer una suerte de fenomenología de la individuación. Esto muestra que, pese a explicitar el fundamento más originario del tiempo a partir del *protoproceso* como *flujo*, con todo, dicha elaboración se desarrolla a la par de una elucidación del carácter temporal de los objetos individuales. Por ello mismo, en relación al *flujo* como *protoproceso* en relación a la individuación de objetos, señala que, "Aquí está el punto de origen de la individualidad, de la efectividad" (2001, 292)

Esto nos lleva al segundo problema planteado. No solamente el fundamento del tiempo es, de algún modo, indecible y análogo al tiempo, sino que, y aquí uno de los elementos más interesantes de ambas posturas que nos permite establecer una lectura fenomenológica del concepto de tiempo en el Cusano, es que esta distinción entre lo fundante y lo fundado no habilita una distinción real entre dos ámbitos. En ambos autores encontramos constantemente el esfuerzo por mostrar que el tiempo, en tanto fundado, no es distinto de su fundamento. Dicho en clave fenomenológica, detrás del *tiempo* como *movimiento* se halla la noción de *quietud*, esto es, el *flujo absoluto*, el cual es la explicación de la constitución más originaria del tiempo. La *quietud*, en su carácter de fuente donante, es el tiempo explicitado, esto es, el acontecimiento (*Ereignis*) de sí mismo, en el cual su darse como unidad habilita el ser del *tiempo* como *movimiento*. Dicho en palabras del Cusano, "el lugar del tiempo es la eternidad" (2008: 249) Esto significa que ambos poseen un recinto en común. Si esto es así, el trasfondo constituyente del *tiempo* es la *eternidad*, pero esto no significa que sean completamente distintos de sí. En el aparecer del tiempo se encuentra la eternidad como su *locus*, en el protoproceso se *explica* a sí mismo el tiempo, y en esa *explicación*, encontramos todas las estratificaciones del mismo. En cada estrato temporal encontramos el *flujo absoluto* como *protoproceso* operando a la base del mismo. Por ello mismo, no se dan estratos completamente independientes uno del otro, sino que en el darse de una operación, se dan todas. Esto muestra cómo la postulación de estratos autónomos y separados se encuentra lejos de la postura de los autores aquí trabajados.

Con todo lo señalado hasta ahora, somos conscientes de que, a los fines de establecer una

indagación fenomenológica del concepto de *tiempo* en el Cusano, es necesario centrarse de manera más específica en un estudio sobre la dimensión temporal de la mente humana (*mens humana*), fuente primordial de la gnoseología y antropología cusana, la cual posee un carácter análogo a los esfuerzos husserlianos por develar el carácter temporal de la conciencia. Dicha problemática será abordada en trabajos futuros.

Deseo concluir este trabajo con unos bellos versos del escritor, poeta, y pensador argentino Jorge Luis Borges que, lejos de echar luz sobre el problema del *flujo* y la *quietud*, exhiben la sensación que acontece al adentrarse en los profundos e inexplorados senderos de los fundamentos últimos de la conciencia y el tiempo:

“Mirar hacia el río hecho de tiempo y agua
Y recordar que el tiempo es otro río,
Saber que nos perdemos como el río
Y que los rostros pasan como el agua” (2006:114)

Bibliografía

Bibliografía primaria

- » Dionisio Areopagita (2005). *Los nombres divinos*. Buenos aires, Losada.
- » Husserl, E. (1995 [1929]). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hamburg, Meiner Verlag.
- » — (1928 [1928]). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*. Freiburg, Max Niemeyer Verlag.
- » — (2001 [1917/18]). *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein*, Hua XXXIII. Dordrecht, Kluwer Academic.
- » — (2004 [1929]). *Meditaciones cartesianas*. México, FCE.
- » — (1959 [1928]). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires, Nova.
- » Nicolás de Cusa (2003 [1440]). *Acerca de la docta ignorancia*, libro I, trad. Claudia D'Amico & Jorge M. Machetta. Buenos Aires, Biblos.
- » — (2003 [1462]). *Acerca de lo no-otro o la definición que todo define*, trad. Claudia D'Amico & Jorge M. Machetta. Buenos Aires, Biblos.
- » — (2008 [1456]). "Sermón CCXVI, ¿Dónde está quien ha nacido rey de los judíos?", trad. José González Ríos, en C. D'Amico (Ed.) *Todo y nada de todo*. Buenos Aires, Winograd.
- » — (1998 [1459]). *De aequalitate*. Minneapolis, The Arthur J. Banning Press.

Bibliografía secundaria

- » Bauchwitz, O. F. (2008). "Nicolás de Cusa y los nombres de lo divino: una metafísica de la alteridad", in Klaus Reinhardt & Harald Schwaetzer (Eds.), *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Klaus Reinhardt & Harald Schwaetzer. Regensburg, S. Roderer.
- » Beierwaltes, W. (1980). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- » — (1997). "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius", in *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4. Trier, Paulinus-Verlag.
- » — (2003). "Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus", in Kremer, K., Reinhardt, K. (hrsg.) *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 28, Akten des Symposions in Bernkastel-Kues (vom 23 bis 26 Mai 2001), Trier, Paulinus, S. 65-103
- » Bonetti, A. (1973). "La dialettica di non aliud e aliud nella visione della realta del 'Directio Speculantis seu de non aliud'", en *La ricerca metafisica nel pensiero di Niccolò Cusano*, cap. XII. Brescia.
- » Borges, J. L. (2006). "Arte poética", en *El hacedor*. Buenos Aires, Alianza.
- » Casarella, P. (2003). "Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance* (ca. 1440). Byzantine Light en route to a Distant Shore", in *The Classics of Western Philosophy*, Jorge J.E. Gracia, Gregory

- M. Reichberg and Bernard N. Schumacher (ed.), Blackwell Publishing.
- » Dupré, W (2004). “Die Predigt als Ort der Reflexion”, in Klaus Reinhardt & Harald Schwaezter (hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*. Regensburg, S. Roderer-Verlag, 79-104.
 - » Flasch, K., (2003). *Nicolás de Cusa*. Barcelona, Herder.
 - » Haubst, R. (1980) [1980]. *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckhart*. München/Mainz, Udo Kern
 - » Gandillac, M. de (1941). *La philosophie de Nicolas de Cues*. Paris, Aubier.
 - » González Ríos, J. (2011). “La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo ‘maximum et minimum absolutum’ en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en Principios. *Revista de Filosofía*, v.18 nº 30.
 - » — (2008). “Nicolás de Cusa”, en *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Claudia D’Amico (ed.). Buenos Aires, Winograd.
 - » Hoye, W., (2004). *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Freiburg: Herder Verlag.
 - » Machetta, J.M., (1997). “Nicolás de Cusa (perspectivas filosóficas de sus sermones), en *Patristica et Medievalia* vol. XVIII, 97-100.
 - » Reindhart K. (2003). *Acerca de lo “no-otro” o de la definición que todo lo define*. Edición bilingüe. Buenos Aires, Biblos.
 - » Riccati, C., (1983). “*Processio*” et “*explicatio*”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici.
 - » Wackerzapp, H, (1962). *Der Einfluss Meister Eckharts auf dein ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440 – 1450)*. Berlin, Münster Verlag.