

Recuerdo y temporalidad en Husserl y Sartre

Mónica Ogando

En *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl expone, de acuerdo a una concepción agustiniana de temporalidad, las estructuras subjetivas que ocasionan el recuerdo. Las vivencias se constituyen en el flujo temporal de la conciencia, y, a partir de la noción de *retención* como una de sus fases, todo lo percibido queda retenido en una sucesión concatenada de *ahoras* que remiten hacia el pasado inmediato. La conservación retencional es la condición de posibilidad de la reflexión y garantiza que el objeto retenido perdure a través de la *rememoración*. Tomando como referencia esta teoría husserliana, el presente trabajo se propone reconstruir el tratamiento del recuerdo que realiza Sartre en *El Ser y la Nada*. Como punto de partida se toman sus diferencias con Husserl en los siguientes puntos: a) la conciencia es vacua; b) el ego no está en la conciencia, sino *en el mundo*; c) la conciencia está encarnada en el cuerpo. Sobre estos supuestos, se intentará demostrar de qué modo para Sartre el recuerdo se da en el cuerpo. Para ello se tomarán las nociones desarrolladas de a) ser *en sí* y ser *para sí*; b) reflexión pura y reflexión impura; c) cuerpo como punto de vista; y d) facticidad, pasado y contingencia. Luego, se intentará rescatar cuáles son, a pesar de la distancias, los puntos de contacto o analogías que en la concepción de la temporalidad sartreana pueden establecerse con el autor de *Meditaciones Cartesianas*. Finalmente, se pretenderá demostrar cómo, en su concepción del cuerpo como facticidad de pasado, y a pesar de las críticas a la posición cartesiana en relación al *cogito* en el instante infinitesimal, Sartre recupera lo expuesto por Descartes en *Reglas para la dirección del Espíritu*, ya que en la regla XII el creador de la duda metódica considera a la memoria como una facultad corporal.

» *Recuerdo, temporalidad, conciencia, cuerpo, facticidad*

» *El recuerdo en Husserl: retención y flujo temporal de la conciencia*

Husserl, en sus *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, explica el fluir de la conciencia constituyente del tiempo como una estructura compuesta de tres fases. Una fase apunta al pasado (retención), otra el presente (protoimpresión) y otra al futuro (protensión). Sobre el curso de vivencias se monta esta estructura de modo que cada nuevo *ahora* que se le da a la conciencia se corresponde con la fase impresional, pero se orienta también hacia el pasado a través de la fase retencional. Mientras que con el paso del tiempo un nuevo *ahora* ocupa el lugar de un *ahora* anterior, lo dado en todo *ahora* se conserva de modo retencional. Por principio todo lo retenido debe poder ser recordado: en este sentido, la retención es un aspecto formal que posibilita la rememoración: se tiene que dar algo en el presente que se asocie, a su vez, con algo retenido, ya que para Husserl, el *ahora* es el punto de referencia de la conciencia.

De este modo, lo pasado es evocado y vuelve en la forma de un recuerdo. En la medida en que el recuerdo es la plenificación de una retención, presupone que algo experimentado sea retenido. Así, Husserl distingue recuerdo *primario* o retención, y recuerdo *secundario* o rememoración. El primero no es egológico en sí, sino una formalidad constituyente, en virtud del carácter de su fase constitutiva del tiempo. El segundo, en cambio, es el de un objeto inmanente de la conciencia, es lo constituido, y por lo tanto, subjetivo y yoico. Para Husserl la rememoración

implica la actividad consciente del sujeto del querer recordar. Sin la rememoración no podríamos contar con el objeto como algo perdurable. Lo dado por el fluir de la conciencia debe ser reconocido como rememoración después. Es por ello que a estas instancias del recuerdo les corresponden dos intencionalidades diferentes y complementarias. Por un lado, la retención se asienta en una intencionalidad *longitudinal*, esto es, afirmada en la concatenación de *ahoras* recién pasados, y por lo tanto circunscripta en la duración. Por otra parte, la rememoración se basa en una intencionalidad *transversal*, que permite recuperar al objeto, independientemente de su pasado inmediato, a través de la asociación con el presente. En el flujo de conciencia único, se entrelazan entonces dos intencionalidades inseparablemente unitarias, que se requieren una a la otra como dos caras de una y la misma cosa.

Recapitemos entonces cuáles son las instancias concientes para que el recuerdo como rememoración se efectivice. En primer lugar, debe tener lugar una percepción que se constituya sobre la base de sensaciones o datos hyléticos presentes “en persona” a la conciencia. Luego, la retención o recuerdo primario debe hacerlo sobre la base de evocaciones o representaciones adheridas a las percepciones mismas. Por último, la rememoración o recuerdo secundario constituye, por el contrario, una representación que no está adherida al presente impresional por un continuo de modificaciones retencionales. Se caracteriza, entonces, por volver a hacer presente o presentificar en el *ahora* un objeto que ha sido percibido en el pasado y cuyo contenido intuitivo no está dado como modificación retencional del actual punto de referencia.

Si Husserl, puede hablar de rememoración es porque encuentra formalmente en la retención su base explicativa. ¿Cómo podríamos pensar esa articulación entre la temporalidad y la conciencia en Sartre?, y, en consecuencia, ¿cómo podría pensarse la constitución del recuerdo en el fenomenólogo francés teniendo en cuenta las diferencias que tuvo con su maestro?

› *El recuerdo en Sartre: pasado nihilizado, reflexión pura y cuerpo para sí*

En primer lugar, como rasgo distintivo de su maestro, Sartre (1966) da preeminencia al cuerpo, ya que la conciencia está encarnada en él y es condición de posibilidad de la conciencia como conciencia del mundo. Esto nos lleva a la distinción sartreana del ser en sí del fenómeno y el ser para sí de la conciencia. El ser en sí tiene plena identidad: el ser mismo es ese sí. En cambio, el ser para sí no coincide consigo mismo en una adecuación plena. De ahí a que Sartre considere que la reflexión se revele como operación superadora de este desfasaje:

Este esfuerzo por ser para sí-mismo su propio fundamento, por recobrar y dominar su propia huida en interioridad, por ser finalmente esa huida, en vez de temporalizarla como huida que huye de sí misma, debe terminar en un fracaso, y este fracaso, precisamente, es la reflexión. En efecto; ese ser que se pierde, es el mismo quien ha-de-recuperarlo, y debe ser esta recuperación en el modo de ser que es el suyo, es decir, en el modo del para-sí, y, por ende, de la huida. [...] De este modo, la reflexión, o tentativa de recobrar el para-sí por reversión sobre sí, culmina en la aparición del para-sí para el para-sí. El ser que quiere fundar en el ser no es el mismo fundamento sino de su propia nada. El conjunto sigue siendo, pues, en-sí nihilizado. [...] Así, la reflexión, como esfuerzo de recuperación de un para-sí por un para-sí que es el mismo en el modo del no serlo, es un estadio de nihilización intermediario entre la existencia del para-sí puro y simple y la existencia para otro como acto de recuperación de un para-sí por un para-sí que él no es en el modo del no serlo. (Sartre, 1966: 213-214)

En segundo lugar, Sartre no cree por eso que la reflexión así descrita pueda ser limitada en su alcance y sus derechos por el hecho de que el para-sí se temporalice. Por eso cree oportuno distinguir reflexión *pura* de reflexión *impura* como nociones que ponen en relación la temporalidad de la conciencia:

La reflexión pura, simple presencia del para-sí reflexivo al para-sí reflexionado, es a la vez la forma originaria de la reflexión y su forma ideal; aquella sobre el fundamento de la cual aparece la reflexión impura, y también aquella que jamás es previamente dada, aquella que es menester alcanzar por una especie de catarsis. (Sartre, 1966: 214)

Sartre menciona sus derechos, en lo que resulta que dicha reflexión constituye antes que un conocimiento un reconocimiento: si lo reflexivo es lo reflexionado, no puede tomarse como objeto, sino como cuasi-objeto.

La reflexión es un conocimiento, no cabe duda; está provista de un carácter posicional; afirma a la conciencia refleja. Pero toda afirmación, como pronto veremos, está condicionada por una negación: afirmar este objeto es negar de forma simultánea que yo sea este objeto. Conocer es hacerse otro. Y precisamente lo reflexivo no puede hacerse enteramente algo distinto de lo reflexionado, ya que él es-para-ser lo reflexionado. [...] Así pues, lo reflexivo no se desprende enteramente de lo reflexionado y no puede abarcarlo “desde un punto de vista”. Su conocimiento es totalitario, es una intuición fulgurante y sin relieve, sin punto de partida ni de llegada. Todo es dado a la vez en una suerte de proximidad absoluta. Lo que llamamos comúnmente conocer supone relieves, planos, un orden, una jerarquía. [...] Pero la reflexión que nos entrega lo reflexionado no como algo dado sino como el ser que hemos-de ser, en una indistinción sin punto de vista, es un conocimiento desbordado por sí mismo y sin explicación. A la vez, es un conocimiento jamás sorprendido por sí mismo; no nos enseña nada; simplemente pone. En el conocimiento de un objeto trascendente, hay, en efecto, develamiento del objeto, y el objeto develado puede decepcionarnos o asombrarnos. Pero en el develamiento reflexivo hay posición de un ser que era ya develamiento en su ser. La reflexión se limita a hacer existir para sí ese develamiento; el ser develado no se revela como algo dado, sino con el carácter de un “ya develado”. La reflexión es reconocimiento más bien que conocimiento. Implica una comprensión prerreflexiva de lo que ella quiere recuperar, como motivación original de la recuperación. Pero, si lo reflexivo es lo reflexionado, si esta unidad de ser funda y limita los derechos de la reflexión, conviene añadir que lo reflexionado mismo es su pasado y su porvenir. (1966: 216)

Entonces, aunque muchas veces Sartre no se ocupa de explicitar esta distinción, podemos decir que se refiere a reflexión pura cuando afirma que “la reflexión es el para-sí que trata de recuperarse a sí mismo como totalidad en perpetua irrealización. Es la afirmación del develamiento del ser que es para sí mismo su propio develamiento. (1966: 217). El resultado de la temporalización del para sí implica dos consecuencias. En primer lugar, “la reflexión, como modo de ser del para-sí, debe ser como temporalización, y que ella misma es su pasado y su porvenir” (loc. cit). Y en segundo lugar, “por naturaleza, extiende sus derechos y su certeza hasta las posibilidades que yo soy y hasta el pasado que yo era. Lo reflexivo no es captación de algo reflexionado instantáneamente, ni tampoco es él mismo instantaneidad (loc. cit). A su vez, podemos decir que Sartre también se refiere a la reflexión pura cuando afirma que

[...] no comete error alguno, en la medida exacta en que capta el pasado como aquello que infesta al presente en forma no temática. Cuando digo: “Leo, dudo, espero, etc. -ya lo hemos mostrado- desborde con mucho mi presente hacia el Pasado y en ninguno de estos casos puedo engañarme. La apodicticidad de la reflexión no admite dudas, en la medida en que capta el Pasado exactamente como es para la conciencia refleja que ha-de-serlo. (loc. cit)

En cambio, estaría refiriéndose a la reflexión impura cuando alude al plano de la memoria,

caracterizada por una temporalidad psicofísica en relación al cuerpo para otro:

Si, por otra parte, puedo cometer muchos errores al recordar, en el modo reflexivo, mis sentimientos o ideas pasados, ello se debe a que estoy entonces en el Plano de la memoria: en ese momento, no soy ya mi pasado, sino que lo tematizo. No estamos ya entonces en el acto reflexivo. (Sartre, 1966: 217-218)

Si la reflexión pura se revela en la temporalidad originaria, la reflexión impura lo hace en la temporalidad psíquica, en la conciencia tética de durar. Así, la reflexión impura

es el movimiento reflexivo primero (pero no originario). Su motivación está en ella misma, en un doble movimiento que hemos descrito de interiorización y de objetivación: captar lo reflejo como en sí para hacerse ser este en-sí que es captado". (Sartre, 1966: 220).

La reflexión impura es un esfuerzo abortado del para sí para ser otro permaneciendo a sí mismo" (Sartre, 1966: 222).

Por eso "la reflexión impura o cómplice, implica a la reflexión pura, pero la trasciende, porque lleva más lejos sus pretensiones". (Sartre, 1966: 215) . Además,

la reflexión impura es la que constituye la sucesión de hechos psíquicos o psique. Y lo que se da primeramente en la vida cotidiana es la reflexión impura o constituyente, aunque incluye en sí la reflexión pura como su estructura original. [...] Lo que nos importa es la descripción de la reflexión impura en tanto que es constitución y develamiento de la temporalidad psíquica. (Sartre, 1966: 220)

No es forzoso establecer puntos de contacto entre el concepto de reflexión impura con la noción de conciencia constitutiva del tiempo husserliana. Es más, de alguna manera Sartre recupera lo que su maestro explica en *Lecciones* cuando se refiere a las intencionalidades, distintas pero complementarias que intervienen en el mecanismo de la retención. Así, el fenomenólogo francés indica que hay dos modalidades de ser contradictorias que coexisten en la forma psíquica que asume la reflexión impura, "ya que ella es ya hecha y aparece en la unidad cohesiva de un organismo, y, a la vez, no puede existir sino por una sucesión de "ahoras" que tienden cada uno a aislarse en en-sí" (Sartre, 1966: 227). Resulta casi imposible no relacionar la primera con lo que Husserl llama intencionalidad transversal, y la segunda con lo que denomina intencionalidad longitudinal, ya mencionadas al comienzo de este trabajo.

No obstante el paralelismo que puede establecerse entre el concepto sartreano de reflexión impura anclada en el cuerpo psicofísico intersubjetivo con la noción husserliana de retención como elemento formal que reconstruye una sucesión de hechos psíquicos en el tiempo inmanente de la conciencia, hay una salvedad importante respecto de esa temporalidad. Para Husserl, la retención como condición formal de la rememoración es un momento recién pasado articulado en una cadena causal que siempre se origina en un presente como punto de referencia. La reflexión impura, en cambio, anclada en la facticidad de un cuerpo como pasado que se tiene sin poder vivirlo, no puede inscribirse en un presente instantáneo. Por eso Sartre señala que "antes de preguntarnos cómo una duración psíquica puede constituirse en objeto inmanente de reflexión, debemos tratar de responder a esta cuestión previa: ¿cómo es posible la reflexión para un ser que no puede ser sino en pasado? (Sartre, 1966: 209)

Para Sartre, el para sí dura en forma de conciencia no tética, propia de una reflexión pura, cuyos derechos implican que lo reflexivo es lo reflexo en plena inmanencia. Por lo tanto, lo reflexo no es objeto sino cuasi-objeto, lo que impide que tenga lugar un punto de vista, imprescindible para

constituir conocimiento, y por eso es reconocimiento, un "ya develado". De ahí que lo reflexo sea su pasado y su porvenir. Sartre aprovecha a criticar el instante infinitesimal del *cogito* cartesiano: ¿cómo dudar si no hay un pasado sobre el cual dudar? En forma análoga, se arroja contra Husserl, en cuanto éste considera al pasado sólo en relación a un presente percibido. El pasado sartreano es una estructura ontológica que obliga a ser a la saga; por lo tanto el para sí, por su acto nihilizador, es un "era". El pasado estrictamente le pertenece al en sí, "si ya no soy lo que era es menester que tenga que serlo en la unidad de una síntesis nihilizadora a la que yo mismo sostengo en el ser" (Sartre, 1966: 171). Es esa nihilidad la que ha hecho que el para sí nunca coincida consigo. Mi para sí es en pasado nihilizado. Todo lo que soy en el sentido de plena densidad compacta es un en sí, o sea, mi pasado. "El pasado es el en sí que soy en tanto que preterido-trascendido. [...] El pasado es en sí y yo soy para sí, el pasado es lo que soy sin poder vivirlo." (Sartre, 1966: 173). Así, Sartre argumenta la imposible reunificación del para sí con el pasado: en tanto se me escapa y está nihilizado, no puedo ser uno con él en el instante infinitesimal.

El para sí como pasado nihilizado es cuerpo en el mundo. Sartre lo distingue del cuerpo *para otro*, constituido por la alteridad y la mirada intersubjetiva. De acuerdo a la pertinencia de este trabajo, dejaremos de lado el análisis del cuerpo para otro y nos concentraremos en el cuerpo para sí. Sartre sostiene que el cuerpo es una característica necesaria del para sí, ya que por su nihilización se compromete con el mundo: "el cuerpo es la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. Tal es la facticidad del para sí, ya que en tanto que para sí, no es su propio fundamento. Tener cuerpo es estar en el mundo" (Sartre, 1966: 403). Por eso el cuerpo es algo mucho más que la sede de los sentidos. Es el instrumento y la meta de nuestras acciones, al punto de no poder distinguir sensación de acción. Así, los objetos utensilios se presentan en el mundo en una remisión causal de instrumentalidad, en la que el cuerpo es su centro unificador.

Estar en el mundo quiere decir que nosotros tenemos un cuerpo que está en medio del mundo y que nos hace posible entrar en relación con las restantes cosas del mundo. El cuerpo es a un tiempo *punto de vista* y *punto de partida*. Punto de vista sobre las cosas del mundo y punto de partida en sus propios actos. Las cosas están orientadas al cuerpo, centradas por él. Desde el punto de vista del cuerpo para sí los objetos se nos develan en el seno de un complejo de utensilidad que ocupan un sitio determinado. Este sitio está definido por ejes de referencias prácticos. Así, a partir de un *espacio hodológico* como sede de los utensilios,

el mundo se devela como indicación de actos que hacer, que remiten a otros actos y así sucesivamente. [...] si desde este punto de vista acción y percepción son indiscernibles, no obstante la acción se presenta como cierta eficacia del futuro la cual supera y trasciende lo simplemente percibido. (Sartre, 1966: 408)

Asimismo, Sartre menciona también que

Cada utensilio remite a otro utensilio: a aquellos que son sus *claves* y a aquellos de los cuales es *clave*. Pero estas remisiones no serían captadas por una conciencia puramente contemplativa: para una conciencia tal, el martillo no remitiría a los clavos: estaría junto a ellos; y aún la expresión *junto a* pierde todo su sentido sin no esboza un camino que va del martillo al clavo y que debe ser franqueado. (loc.cit)

A su vez, Sartre destaca que

Una fenomenología de la acción mostraría, en efecto, que el acto supone una solución de continuidad entre la simple concepción y la realización, es decir, entre un pensamiento universal

y abstracto (“es menester que el carburador del auto no esté sucio”) y un pensamiento técnico y concreto dirigido sobre este carburador tal cual se me aparece con sus dimensiones absolutas y su posición absoluta. La condición de este pensamiento técnico, que no se distingue del acto que dirige, es mi finitud, mi contingencia, en suma: mi facticidad. Y precisamente soy de hecho en tanto tengo un pasado y este pasado inmediato me remite al en-sí primero sobre cuya nihilización surjo por el nacimiento. (Sartre, 1966: 414-415)

Estos tres últimos pasajes citados nos resultan reveladores para reconstruir la concepción sartreana del recuerdo en el cuerpo para sí. Por un lado, la remisión a los objetos, como bien menciona Sartre en el segundo pasaje, no puede ser captada en una mera conciencia contemplativa. Esta operación sí puede lograrse, creemos, mediante una reflexión pura, como modo de acceso a ese recuerdo no tematizado alojado en el cuerpo-centro de utensilidades y por lo tanto cuasi-objeto. A nuestro criterio, una reflexión pura sería la condición formal para que esa remisión a utensilidades, en donde el cuerpo es el instrumento último, se efectivice en acción: la reflexión pura no sólo permite articular una conexión entre el martillo y los clavos, sino ejecutarla en una acción concreta y singular. A su vez, dicha acción se volverá a almacenar en el cuerpo como un nuevo recuerdo resignificado que puede remitir a otros nuevos usos futuros de los utensilios. En este sentido, pese a la crítica, creemos que Sartre recupera a Descartes: el objeto en acto se *imprime como un sello* en la memoria considerada para el fundador de la modernidad como facultad corporal. Por otro lado, lo aludido en el tercer pasaje respecto del *pensamiento técnico y concreto situado en acto*, dirigido ya no sobre *el* carburador, sino sobre *“este carburador tal cual se me aparece* con sus dimensiones absolutas y su posición absoluta”, nos resulta pertinente para terminar de comprender que el recuerdo en Sartre no se alojaría en el cuerpo de un modo unívoco, estático y definitivo, sino que éste se resignificaría constantemente a partir de la acción concreta. Es decir, no conozco mi cuerpo, pero puedo reconocerlo y ponerlo en práctica en la utensilidad del mundo en tanto cuasi-objeto, del mismo modo que en la acción aplicamos un concepto técnico y concreto ante un concepto universal y abstracto.

La acción efectiva que el cuerpo ejerce sobre los objetos permite remitirnos al recuerdo alojado en el cuerpo como sede última de la instrumentalidad. Si hay uso de los utensilios es porque hay un previo reconocimiento de ese uso instrumental alojado en el cuerpo en forma de recuerdo no tético, no tematizado. Recuerdo inmemorial, que no se sabe recuerdo pero que sin embargo trasciende en forma de acción. Recapitulemos lo que Sartre menciona sobre las características de la reflexión pura: “la reflexión es un reconocimiento más bien que conocimiento. Implica una comprensión prerreflexiva de lo que ella quiere recuperar, como motivación original de la recuperación.” (Sartre, 1966: 216)

Percepción y acción son indiscernibles para Sartre. Podríamos agregar entonces que la percepción sólo se distingue de la acción en que aquélla se dirige a lo presente mientras que ésta tiende hacia el futuro. Si por el acto ontológico el para sí está nihilizado como un pasado trascendido preterido, que se tiene sin poder vivirlo, allende la imposibilidad de su vivencia, creemos que debería haber alguna manera de identificarlo. Ciertamente es que no se puede reconstruir en Sartre una concatenación de *ahoras* recién pasados como en la conciencia constitutiva del tiempo husserliano. Pero se podría pensar con Sartre en que la percepción como acto concomitante de la acción utilitaria que el cuerpo asume como pasado preterido trascendido y centro de referencia de la instrumentalidad del mundo, remite a un recuerdo que opera sin saberse recuerdo. Es decir, es recuerdo sin memoria: no tematiza su pasado, no lo conoce, aunque mediante la reflexión pura puede reconocerlo no téticamente, y, de ese modo lo

efectiviza en la práctica a través de la acción a futuro.

En Husserl el recuerdo está garantizado por la retención, que tiene como fuente el *ahora* para ser recuperado por la conciencia. En Sartre el recuerdo no puede estar en la conciencia, ya que ella se encarna en un cuerpo como condición de posibilidad de conciencia del mundo. Si tomamos el cuerpo para sí, es lícito que el recuerdo no pueda constituirse como objeto provisto de un contenido posicional, en tanto el cuerpo para sí como cuerpo en el mundo es un pasado nihilizado, un pasado trascendido preterido que se tiene sin poder vivirlo. Sin embargo, no exime que a su modo, este recuerdo exista, aun prescindiendo de una memoria que lo tematice. Si no puedo vivir ese pasado, pero aun así *lo tengo*, puedo reconstruirlo en función de mis percepciones presentes y de mis acciones futuras. El cuerpo como facticidad es también el centro de referencia último por el que el sujeto se compromete con el mundo a través de la acción. Si accionamos, es porque algo nos recuerda hacerlo de un modo no posicional. Por eso la reflexión es apodíctica en la instancia de la reflexión pura: conciencia que produce reconocimiento en una temporalidad originaria, no psico-física, y como tal, hace uso de las utilidades del espacio hodológico. El cuerpo es recuerdo sin memoria. La acción es su correlato. Permite poner en práctica algo que el cuerpo-recuerdo no puede tematizar y sin embargo reconoce a través de la praxis. De ahí que se pueda establecerse una paradoja en el concepto de cuerpo como punto de vista: ese punto de vista que el cuerpo asume desde su contingencia, queda escindido en el acto cogitativo de la reflexión pura: punto de vista que no se asume como tal, recuerdo sin recordar. Lo que permite ejercer efectivamente los utensilios del mundo es esa suerte de memoria no tética que se aloja en la facticidad del cuerpo.

› Conclusiones

A pesar de las distancias podríamos establecer ciertos paralelismos entre Husserl y Sartre en cuanto a sus formas de concebir la temporalidad y el recuerdo. Si en Husserl el recuerdo puede atomizarse en una retención y a través de la rememoración se recupera su contenido, en Sartre, el recuerdo no tético al que se accede mediante una reflexión pura, si bien no puede localizarse en una condición formal, al menos puede identificarse a través de la acción efectiva y concreta. La remisión a objetos utensilios del mundo en donde el cuerpo es el instrumento último conduce, si no a una individualización del recuerdo, al menos a su evidencia práctica. Podríamos agregar, entonces, siguiendo a Sartre, que, a la indiferenciación entre percepción y acción hay que adicionarle la indiferenciación del recuerdo.

En Husserl, la remisión al presente como formalidad idealista de la cadena de retenciones permite, sin embargo, presentificar una vivencia que fue percibida en “carne y hueso”. De este modo, no obstante la crítica sartreana, la rememoración da cuenta de un puente que se traza desde el presente hacia un pasado que está tan legitimado como la experiencia actual. En Sartre el pasado como recuerdo no vivido se hace tangible a través la acción futura: los actos efectivos, concomitantes con una percepción, inevitablemente están justificados en un cuerpo-recuerdo que se apropia de un espacio hodológico sin acudir a su memoria. El cuerpo, cual palimpsesto de la acción concreta, única e irrepetible, almacena un conglomerado de recuerdos de los cuales no es consciente sino a través de su uso efectivo. “Un hombre solo, con su cuerpo, no puede detener los recuerdos, le pasan a través”, escribió Sartre en *La Nausea*. Probablemente, esta frase tenga la virtud de condensar literariamente lo que se ha propuesto demostrar este trabajo.

Bibliografía

- » Husserl, E. (2002 [1928]). *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta.
- » Sartre, J.-P. (1966 [1943]). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires, Losada.
- » — (1967 [1938]) *La náusea*. Buenos Aires, Losada.