

La formación como horizonte de temporalidad*

The training as horizon of the temporality

Treinamento como um horizonte de temporalidade

Wilmer Hernando Silva Carreño**

Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia
Secretaría de Educación Distrital, Bogotá, Colombia

*“Pero tan pronto tratamos de darnos cuenta de la conciencia del tiempo, de poner en adecuada conexión el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo, y de hacernos comprensible cómo podría constituirse una objetividad temporal, es decir, una objetividad individual, en general, en la conciencia temporal subjetiva, y apenas hacemos el ensayo de someter a análisis la conciencia puramente objetiva del tiempo, el contenido fenomenológico de las vivencias temporales, nos enredamos en las dificultades, contradicciones y confusiones más extrañas”
(Husserl, 2002, p. 25).*

RECIBIDO: 10 DE SEPTIEMBRE DE 2013 - APROBADO: 18 DE OCTUBRE DE 2013

- * Artículo corto resultado del proyecto de investigación doctoral *Formación y desarrollo de las capacidades. Perspectivas para una formación humanista desde el yo puedo fenomenológico y la teoría de Martha C. Nussbaum*, desarrollado por el autor en el marco del programa Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, 2013.
- ** Licenciado en Filosofía y Magíster en Ciencias de la Educación, Universidad de San Buenaventura; Doctorado Interinstitucional en Educación (en curso), Universidad Pedagógica Nacional. Docente Secretaría de Educación Distrital y Docente Universidad de San Buenaventura, Bogotá. E-mail: wsilva@usbog.edu.co

Resumen. Una comprensión de la formación como proyecto centrado en la persona, en su humanización, conlleva a un análisis de cómo deviene sujeto susceptible de formar-se en el desarrollo propio de su temporalidad. En este artículo las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl (2002), son el texto base que posibilita entrever la posibilidad de llevar el tiempo objetivo a los límites de la epojé, esto es, poner entre paréntesis al tiempo objetivo, trascendente a la conciencia. De lo cual se constituye el tiempo fenomenológico cuya característica es ser inherente a las vivencias y a la conciencia misma como una forma de unidad de todas las vivencias que integran el flujo de conciencia. En este sentido, intencionalidad, conciencia, mundo, temporalidad; constituyen elementos de reflexión y análisis fenomenológico como fundamentos para pensar la formación en correlación con la constitución de subjetividad e intersubjetividad.

Palabras clave. Formación, temporalidad, subjetividad, intersubjetividad, humanización (Tesoro Unesco).

Abstract. An understanding of the formation as a project focused on the person, his humanization, leads to an analysis of how individual becomes susceptible to form-is in the development of its own temporality. In this paper the lessons of phenomenology of internal time conscience in Husserl (2002), are the basic text as it allows a glimpse of the possibility of objective time limits of the epoché, that is, to bracket the target time transcendent to conscience. From which it is the phenomenological time whose characteristic is to be inherent in the experiences and conscience itself as a form of unity of all the experiences that make up the stream of conscience. In this sense, intentionality, conscience, world, temporality, are elements of reflection and phenomenological analysis as training grounds for thinking in correlation with the constitution of subjectivity and intersubjectivity.

Keywords. Formation, temporality, subjectivity, intersubjectivity, humanization (Thesaurus Unesco).

Resumo. A compreensão da formação e do projeto centrada na pessoa, na sua humanização, leva a uma análise de como ela se torna sujeito suscetível a ser formado no desenvolvimento de sua própria temporalidade. Este artigo *Lessons fenomenologia da consciência* de Husserl (2002) tempo interno, são o texto básico que permite um vislumbre

da possibilidade de tempo objetivo limita epojé , ou seja, bracketing o tempo de destino , consciência transcendente. A partir do qual é o momento fenomenológico, cuja característica é ser inerente às experiências e consciência em si, como uma forma de unidade de todas as experiências que compõem o fluxo de consciência. Neste sentido, a intencionalidade, consciência, mundo, temporalidade constituem elementos de reflexão e de análise fenomenológica como campos de treinamento para o pensamento relacionado com a formação da subjetividade e intersubjetividade.

Palavras chave. Formação, temporalidade, subjetividade, intersubjetividade, humanização (Tesouro Unesco).

La conciencia interna del tiempo como punto de partida

La cuestión del tiempo, como constitución de temporalidad, deviene como referente para considerar la formación como un proyecto inherente a la persona y a la vez, susceptible de ser agenciado por el propio sujeto y/o por lo constitutivamente cultural, social, económico y político. Se trata de entrever si la formación es autoagenciada o deviene como externalidad en un contexto particular. Por esto, cabe en primera instancia indagar por la constitución y conciencia de la temporalidad como asunto capital para pensar la formación.

Hay que indicar que la cuestión del tiempo, el tiempo mismo, no puede abordarse como objetivación, haciendo de éste un objeto radicalmente entendido como tal. Sin embargo, siguiendo el proyecto husserliano de la fenomenología, la única vía para acceder al sentido del mismo es precisamente objetivándolo. La posibilidad de la conciencia del tiempo implica aspectos relacionados con el percibir, con la forma y el proceso en que el sujeto aprehende un objeto, en este caso, el tiempo. Téngase en cuenta asimismo que el darse de la conciencia deviene respecto de algo, por lo que se configura, desde cada acto de aprehensión, como una impresión, un ponerse manifiesto un presente inmanente. Al respecto afirma Husserl: "un acto de percibir es conciencia de un objeto" (Husserl, 2002, p. 108). Por esto, es precisamente la conciencia de algo la que posibilita el aparecer de la cosa, por cuanto median aprehensiones perceptivas de la cosa, de lo percibido que se hace presente.

De ahí que la aprehensión de la constitución de las cosas caracteriza, según Husserl (2002), el tiempo fenomenológico, “el de los datos de sensación y aprehensiones de cosas” (p. 112), que, como tal, debe coincidir, sin más, con el tiempo espacial de las cosas. La aprehensión intencional de lo que es dado como fenómeno, de lo que aparece y se hace manifiesto por la intencionalidad misma, conlleva a que, como dice Husserl (2002), “la cuestión de la constitución de la cosa espacial, [...] presupone (tanto) [...] la constitución del tiempo” (p. 113), como tanto la constitución de la temporalidad inherente al sujeto en conciencia, que en sí puede denominarse como constitución del fluir de la conciencia.

Conviene capitular que la conciencia del tiempo está referida no a un estado de cosas, sino a la cosa y al presentarse. El aparecer pertenece no al estado de cosas sino a lo respectivamente susceptible de presentación, de aparecer y sus modificaciones. Esto conlleva a que la conciencia del tiempo, al darse como conciencia de algo, implica de suyo que es intencional. Escribe Husserl (1986):

[...] el mundo está persistentemente para mí ahí delante, yo mismo soy miembro de él, pero no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico (p. 66).

Hacia una comprensión de la constitución de temporalidad

Lo anteriormente indicado denota que la cuestión de la constitución del tiempo deviene como un flujo, como un continuo de vivencias, en efecto, según el mismo Husserl (1986): “[...] este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada objetivo” en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como flujo, río” (p. 95). En la comprensión de la constitución de la conciencia como un fluir, de lo cual emerge asimismo la constitución de la subjetividad absoluta como flujo, cabe relacionar la comprensión del denominado campo de presencia que sitúa al sujeto. De acuerdo con Merleau-Ponty (1985), «el tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades» (p. 425), que constituyen el campo de presencia en el sujeto; es el conjunto, el río, la corriente de intencionalidades que configura el campo de presencia del sujeto. Es el sujeto quien tiene experiencia originaria o aprehende

de manera inmediata el darse del tiempo, aprehende su devenir, en lo que podría denominarse campo de presencia, esto es, hay evidencia en dicho campo de las representaciones de conciencia. Este campo viene a ser el contexto de temporalidad desde el cual y donde el cual el tiempo se desenvuelve y cobra sentido para la conciencia.

De este modo, el tiempo cobra sentido en tanto son las condiciones subjetivas y la manera como el sujeto hace re-presentación de los objetos temporales, constituyéndose el fluir de la conciencia. Se puede señalar eso sí que el sentido del tiempo está dado por lo más próximo en el devenir del sujeto, dado mediante experiencias y vivencias, mediante las cuales se hace o se pone manifiesto. Pero este ponerse manifiesto no es de sí autosuficiente, en efecto, solamente cuando nos percatamos de nuestras vivencias, puede darse como manifiesto.

De ahí que la subjetividad viene a constituirse a partir de la intencionalidad del sujeto. En efecto, ésta (la intencionalidad) caracteriza las vivencias, otorga significación y contenido a éstas, puesto que lo propio de la conciencia es que es conciencia de algo, es un movimiento del sujeto hacia un objeto intencional.

Esto permite evidenciar cómo el tiempo se ha abordado desde una conceptualización abstracta, que tiene su origen en las vivencias empíricas, en el mundo externo y en la conciencia del mismo. Además, es evidente que tener experiencia de tiempo es un asunto distinto por cuanto no es posible el darse una vivencia de los elementos de la conciencia en sucesión, aunque si se pueda tener evidencia de los mismos por la extensión temporal que les es propia. Como se dijo anteriormente, cabe indicar que la percepción es algo distinto, tanto como la constitución de la misma, de lo percibido, del objeto mismo.

Surge la inquietud respecto del flujo como constitución de múltiples sucesiones, de cómo se da la diferenciación e identidad de la duración de cada una de estas sucesiones, sin menoscabar el flujo como absoluto. Hay que indicar que la unidad de conciencia se corresponde con la unidad de objeto en su aparecer, pero se constituye en la sucesión de una vivencia o serie de vivencias que son en sí mismas inmanentes, temporales, inmersas en el flujo de la conciencia. Al respecto debe recordarse que es precisamente la conciencia de algo la que posibilita el aparecer de lo dado. Al darse la percepción de un objeto temporal, hay que aclarar que

éste tiene en sí mismo temporalidad, lo que implica que la percepción de la duración trae consigo la duración de la percepción misma, lo cual implica como tal una temporalidad en ella misma. Aún más, la conciencia, como conciencia de algo, al estar referida desde algo, conlleva a la cuestión de indagar, por el contrario, si existe una conciencia absoluta en el sentido de no ser conciencia de algo.

Corresponde entrever que la temporalidad no está dada de manera general en los objetos que son apprehendidos, como tampoco en los actos de apprehensión, sino que se revela en los objetos y los actos mismos en su darse como tales. Como señala Husserl (2002): "la percepción conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a su esencia inabrogable" (p. 45), por lo que, como se dijo arriba, el aparecer pertenece a lo que aparece, pero no al estado de cosas.

De acuerdo, nuevamente con Merleau-Ponty (1985), hay que indicar que en la relación con el mundo, como horizonte de posibilidades del experimentar del sujeto, en la relación que éste establece con las cosas, se halla el origen del tiempo; la sola referencia al tiempo trae consigo la identificación de una perspectiva de temporalidad.

La temporalidad como constitución de subjetividad

Para establecer la relación o las implicaciones que emergen entre la temporalidad y la formación, se toma en adelante la clarificación y el sentido de la subjetividad e intersubjetividad como elementos fundantes del proyecto de formar-se. De tal forma, conviene reseñar algunos asuntos de interés capital tomando como base de forma integral el texto de las *lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl (2002).

La complejidad de la constitución de la conciencia, como sostiene Serrano (1997), pasa por una ordenación que implica:

[...] contar con un panorama dado, abierto, de contrastes y similitudes, [...] tener un horizonte intencional; [...] captar un objeto, [...] mirar el objeto en un determinado sentido, mentarlo [...], exponerse de manera parcial la cosa a la mirada, mostrarse en un modo cambiante de aparecer [...] tomar una determinada perspectiva-distancia-orientación de la cosa [...] (p. 192).

Por esto, el análisis de la conciencia interna del tiempo, permite entrever que éste, el tiempo¹, no se configura como un dato que se constituye independientemente frente a la conciencia, o como un dato de la conciencia, como un evidenciarse el objeto, sino que el objeto, lo dado, es determinado por la conciencia que fluye por su propia temporalidad, disponiendo perceptivamente de los objetos. Cabe señalar que un objeto temporal es aquel que contiene en sí y en su darse la extensión del tiempo. Precisamente, le interesa a Husserl, abordar las «aprehensiones de tiempo, las vivencias en que lo temporal en sentido objetivo aparece» (Husserl, 2002, p. 27), como datos fenomenológicos que se constituyen.

En efecto, la percepción al aprehender un objeto, le hace presente, le da un presente. Pero a la vez despliega dos horizontes que niegan su carácter de actualidad, de ahora, a saber, pasado y futuro. El presente deviene desplegado como un ahora al que tienden dos intencionalidades, retención y protención. Por una parte, las vivencias se constituyen como unidades inmanentes que se presentan en la corriente o en el flujo de la conciencia, que al darse como un ahora actual, entran en una degradación hacia el pasado. Por otra, para Husserl el futuro se hace evidente en tanto para la conciencia siempre se hace manifiesto un por-venir (Toboso, 2009, p. 35).

Es por esto, la intencionalidad propia de la conciencia, el fundamento constitutivo del tiempo. Retención y protención, como dimensiones intencionales de la conciencia, configuran lo dado y lo que deviene como expectativa, de modo que, no son los objetos o los sucesos los que configuran lo retenido o lo por venir. Estas condiciones de proyección intencional, retención y protención, configuran el campo de presencia, emergiendo un horizonte en el que para la conciencia es evidente, manifiesto, presente, un ya dado y un aún no dado. De ahí que el fluir de la conciencia se destaca por continuas modificaciones, determinadas precisamente por que no se da un presente absoluto e independiente para cada acto de percepción, sino que, todo momento viene entrelazado o conectado con los ulteriores actos de percepción y asimismo con lo que son retenidos.

1 Cabe diferenciar entre el tiempo objetivo, tiempo inmanente y flujo absoluto de la conciencia. Al primero pertenecen los objetos trascendentes; al segundo, que deviene constituido, las unidades inmanentes constituidas y el flujo absoluto de la conciencia, que se constituye como fuente de la temporalidad (Mohanty, 1968, p. 94).

De esta manera, el tiempo o la aprehensión de tiempo, no pueden comprenderse como un aspecto formal del mundo, no puede abordarse como una cualidad o aspecto más de las cosas del mundo. Husserl analiza al tiempo fenomenológico como la duración tal *como se hace manifiesta, como deviene, como aparece* a la conciencia. Por esto, es necesario excluir todos los supuestos o premisas que conciernen al tiempo objetivo.

En el manifestarse mismo, en su donación misma, el tiempo integra un carácter particular y propio inherente a las vivencias que se puedan experimentar. De ahí que la evidencia de éste está dada en la misma duración de las cosas o vivencias que se constituyen. En este plano emerge el llamado campo temporal originario, un ahora vivido, que cobra sentido. Pero este darse presente no puede comprenderse como un simple manifestarse como tiempo objetivo natural; según Husserl, dicho *ahora* se hace manifiesto como un *dato absoluto*.

La comprensión del campo de presencia remite a la noción de temporalidad del sujeto en tanto se da la unidad constitutiva de la conciencia, en la que están entrelazadas las vivencias que se presentan como *ahoras*, lo retenido y lo por-venir del mismo campo (Toboso, 2009). No se trata de identificar la extensión temporal de cada acto intencional, sino de aprehender la temporalidad como la forma que da unidad a los actos de conciencia que suceden. De modo que en el suceder de todas las vivencias, en el devenir de la unidad un objeto temporal y cada vivencia como unidad temporal inmanente, se constituye el flujo de conciencia.

La conciencia, considerada como un continuo o flujo de vivencias, no puede constituirse como absoluta, como presente continuo, no puede afirmarse que ella dura, sino que es quasi-temporal; no puede constituirse de la misma forma como lo hace un objeto temporal. Aún más, el flujo de la conciencia no viene a ser una yuxtaposición de percepciones, en la que cada intuición trae una conciencia de algo, sino que, manteniendo su diferenciación, que le concede la misma temporalidad, las percepciones se funden como parte de una unidad de conciencia, formado un fluir único. Puede comprenderse, entonces, el flujo original de la conciencia como conciencia original del tiempo, como flujo absoluto de la conciencia, pero la cuestión radica en "el sentido preciso de su temporalidad y de su absolutez" (Mohanty, 1968, p. 93).

De ahí que el sentido último de la temporalidad es constitución propia de subjetividad. El fluir de la conciencia permite observar que "la subjetividad es una ulterioridad con respecto a la realidad" (Serrano, 1997, p. 224). La subjetividad deviene como constituida, lo que quiere decir que la realidad es anterior, "constitutiva y constituyente de la subjetividad". De ahí que la constitución de la subjetividad trascendental deviene como un movimiento del yo que ejerce la reducción, puesto que, es constituida como "conciencia pura que no es otra que la vida en la actitud natural liberada del anonimato en que transcurre cotidianamente" (Serrano, 1997, p. 144). Se evidencia, pues, cómo "la reducción descubre un campo privilegiado de la experiencia intencional, dadora de sentido y validez, gracias a la cual los sujetos se auto-trascienden en su encuentro con el mundo" (Rizo, 2010, p. 151).

Por esto, el fluir de la conciencia pura como subjetividad trascendental, a consecuencia de la reducción, consume una "unidad (constituida [...]) por la síntesis continua de identificación que en su fluir lleva a cabo la conciencia interna del tiempo) de la correlación esencial entre los actos ante los que se muestran [...] los objetos y éstos" (Serrano, 1997, p. 145). Asimismo denota una particularidad, a saber, la intencionalidad "muestra que [...] el aparecer, es siempre aparecer del mundo [...] no es mero aparecer, sino que es aparecer de lo que aparece" (Serrano, 1997, p. 21), caracterizándose la distinción entre la percepción y lo percibido. La intencionalidad confluye en la constitución de la temporalidad, en su ejecución, en efecto, una intención puede derivar o despertar "puede presionar hacia adelante a su realización, y en tal medida la temporalidad entra en su constitución" (Mohanty, 1968, p. 88). De tal forma, la temporalidad como constituida por la intencionalidad hace posible el tender a objetos pero no los constituyen.

Ahora, deviene una particularidad respecto no sólo de la constitución de temporalidad, de subjetividad, sino de su ser en el mundo, su hacerse presente, a saber, la construcción de intersubjetividad, de encuentro, de interacción con sí mismo (de acuerdo al proyecto husserliano) y con el otro, distinto, como subjetividad propia, independiente. La intersubjetividad remite a una interacción intencional de sujetos trascendentales, por cuanto, el sujeto trascendental, en sí mismo, se comprende como un flujo continuo de experiencias, de vivencias, retentivas y protentivas. Como tal, deviene como un sujeto personal en la constitución de su propia temporalidad. Aún más, su personalización está motivada por la

constitución de su temporalidad. A esto convergen las intencionalidades respecto de las vivencias y tomas de posición que caracterizan su darse, presentarse, bajo referentes contextuales; no se constituye al margen de lo dado como mundo, sino en contexto. Tal contexto lo integra su mundo circundante, entendido éste no sólo como lo natural, sino también lo cultural (la familia, la sociedad, la economía, la política, la religión), y en especial, lo social. Se trata de la reivindicación y presenciación de otros sujetos, que “están esencial e intencionalmente entrelazados en la constitución concreta del yo” (Rizo, 2010, p. 153).

La formación como horizonte en la constitución de temporalidad

Teniendo en cuenta lo anotado anteriormente, la formación se configura como el proceso de caracterización propia del sujeto trascendental. Su carácter teleológico ha de converger como mediación en la constitución de un horizonte integral de la persona, su propia temporalidad. En efecto, frente a la contemporaneidad, caracterizada por la globalización, la tecnologización, el mundo del mercado; la subjetividad e intersubjetividad reclaman reivindicar la integridad personal, la temporalidad propia de lo humano, desde lo humano. De este modo, un horizonte de humanización debe ser presente, manifiesto, en la constitución del ser personal.

La intencionalidad propia del sujeto trae consigo de forma implícita y explícita la significación del hacerse presente del *alter*, del otro y los otros. El otro se constituye, a partir de sus vivencias, con pleno derecho respecto del yo. Es la misma temporalidad la que me “hace distinto y prójimo de mi mismo... prójimo y distinto del alter” (Vargas y Reeder, 2008, p. 153). El reconocimiento del otro posibilita el descubrimiento de la diversidad de temporalidades que pueden coexistir e interrelacionarse (Méndez, 2010, p. 151). Así, los procesos educativos producen subjetividades y/o temporalidades.

Sin embargo, emerge para la formación un reto de mayor cuidado. Se trata de pretender constituir la otredad, la propia identidad, el ser personal de quien puede y debe autoconstituirse en su temporalidad-subjetividad propia. La temporalidad constituye, pues, un eje articulador de la formación, dada como auto o heteroconstitución. Pero el darse de lo antes indicado exige una decidida autorreflexión y exteriorización en

favor de lo social; el darse un discurso abierto, inclusivo, democrático, participativo, donde la diversidad encuentra lugar. La temporalidad no puede devenir como símbolo de lo excluyente y dominante.

La formación se constituye como un espacio de construcción de la temporalidad, como un proyecto en el que se pone en juego la construcción personal en contexto político (Vargas y Gamboa, 2008, p. 54). La formación implica un proceso de trasposición de la subjetividad hacia una construcción pública, en la que emerge la intersubjetividad con una connotación natural política. Es el encuentro de sujetos que se manifiesta como posibilidad y necesidad de comprensión de lo humano más allá del propio horizonte y como reivindicación de lo otro. Lo público deviene como posibilidad de constitución de la subjetividad, pero asimismo, como "disolución de la subjetividad" (Vargas y Reeder, 2008, p. 155).

La intersubjetividad se constituye en tanto *objetivo* al otro, de modo que aparezca, que se manifieste. Lo social, como *objeto*, se reivindica, pues, "no se deja reducir a los rendimientos de la conciencia", esto es, la intersubjetividad no se da como una constitución de la subjetividad. Pero, conviene aclarar que, y como crítica a la concepción de Husserl, el paso hasta el otro, no puede concebirse como una percepción directa del otro. El otro no es accesible de forma inmediata, no deviene dependiente del yo, lo cual si así fuera, desvanecería el asunto de la intersubjetividad (Lewkow, 2009, p. 6).

La necesaria superación de la subjetividad para la constitución de la intersubjetividad implica que la temporalidad, como individual, como particularidad de un quien, no puede constituirse en referente constitutivo de lo intersubjetivo, esto es, "no se puede reducir la perspectiva comunitaria a la temporalidad de un quien; y no se puede universalizar la vivencia de un quien" (Vargas y Reeder, 2008, p. 154); como tampoco, la intersubjetividad, puede por tal intentar constituir radicalmente la subjetividad, lo cual podría constituirse como alienación; y la formación, pensada en, desde y para la persona, está lejos de este horizonte.

Cabe señalarse que a la luz de las lecciones de Husserl "es necesario enfatizar que el problema de la intersubjetividad en Husserl se funda en el procedimiento medular de la reducción trascendental". Contrario a esto, siguiendo a Luhmann, el análisis de la intersubjetividad puede pensarse teniendo como base "el mundo en tanto sustrato imposible de rebasar"

(Lewkow, 2009, p. 2). Con todo, "si se habla de la subjetividad, no es para negar la intersubjetividad. Todo lo contrario, es para afirmarla y para darle un sustento" (Vargas, 2003, p. 68). La intersubjetividad cobra sentido cuando se posibilita que se descubra(n) la subjetividad(es) que a ella confluyen.

Puede señalarse que la formación es, entonces, formación de la subjetividad en y para la intersubjetividad. La formación no es preparación para la vida, es vida en sí misma. En ella deviene el sujeto. Es entrever el mundo de la vida, el mundo de las vivencias auténticas en que deviene el sujeto, como indica Herrera (2010), este mundo de la vida es un "sustrato de orden histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistemas de correlaciones intencionales subjetivas" (p. 259). Asimismo, la educación tiene como objeto hacer manifiesto el vivir personal y constituir y hacer presente la temporalidad del sujeto. La temporalidad es la forma como el sujeto es y *está* en el mundo. Aún más, "la educación acontece como temporalidad y produce temporalidad, es decir, produce conciencia de tiempo" (Méndez, 2010, p. 150); la temporalidad es una condición para el despliegue de las posibilidades del sujeto.

En la sociedad actual el sujeto construye su temporalidad. Pero se constituyen temporalidades determinadas por la producción y el consumo acelerado, configurando una forma concreta de comprender y pensar el ser humano. Cabe pensarse como imperativo teleológico para la educación la generación de temporalidades humanizantes. La formación, como proceso pedagógico, incluso, debe facilitar el devenir de la temporalidad humana, como humana, toda vez que es la persona la que está a la base y a la cual confluye cualquier aproximación.

Si la formación se comprende como proyecto de humanización y no como instrucción; si está orientada a posibilitar la realización de la persona; deviene no como un fin, sino como un medio, por lo que los procesos de formación y los formadores (comprendido esto en sentido amplio), por ejemplo, vienen a constituirse como ejes para crear las condiciones no para formar a la persona sino donde ella misma se forme, por cuanto, precisamente "[...] los propósitos o fines de una auténtica formación tienen su radical eficacia si y sólo si fracasan, esto es, si los formando los transforman, los redefinen" (Vargas y Gamboa, 2008a, p. 53).

De esta manera la formación, y quizá con mayor significación si se analiza desde un enfoque sociocrítico, denota la necesidad de formar, y agenciar

procesos de formación, con un amplio sentido social, de reflexión y crítica política, desde lo cual se aborden todas las formas de despersonalización y deshumanización, como el sufrimiento, la discriminación, la opresión (Giroux, 1993), pero sobre todo, desde lo cual se posibilite una formación teniendo como horizonte la transformación de dichas condiciones.

El compromiso político, pues, no está al margen de la formación, de formar(se) hacia una conciencia social de la realidad. Se trata de formarse en el reconocimiento crítico de aquellas situaciones que deshumanizan la persona, que dificultan la vivencia con condiciones mínimas y dignas, pero sobre todo, de aquellas situaciones que promueven la injusticia y el desequilibrio social; tiene el compromiso ético de fortalecer relaciones cada vez más dignificantes y humanizadoras desde el reconocimiento del otro y la aceptación de las diferencias; es decir, tiene el compromiso de lograr la comprensión de "lo que la sociedad hizo de nosotros, en que creemos, y como podemos minimizar sus efectos" de modo que como sujetos sociales [...] se asuman [...] acciones de forma crítica y constructiva frente a "aquellos aspectos de nuestras historias 'sedimentadas' que reproducen intereses y valores dominantes" (Gadotti, 2004, p. 212).

Conclusiones

Pensar la formación es preguntar por el lugar que esta ocupa, el qué, cómo y para qué se promueven procesos de formación y de forma especial, quienes son los principales sujetos de la formación y cuáles son los objetos de la misma. En este sentido, si la formación se ha pensado desde políticas educativas con una perspectiva economicista, donde los elementos referenciales son insumos y productos, especialmente la calidad de éste último, generándose una fragmentación conceptual e institucional del sentido de la formación, pensar la formación implica asumir un enfoque problematizador y problematizante, desde una conceptualización de búsqueda de sentido de la misma. La formación debe interrogar lo que sucede en las bases estructurales del poder, de la sociedad, del existir humano, de su propia temporalidad.

Referencias

- Gadotti, M., (2004). *Historia de las ideas pedagógicas*. México: Siglo XXI.
- Giroux, H. (1993). *La escuela y la lucha por la ciudadanía*. México: Siglo XXI.

- Held, K. (2009). Fenomenología del tiempo propio en Husserl y Heidegger. En: *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, m. 18 y 19.
- Herrera, D. (2010). Husserl y el mundo de la vida. En *Revista Franciscanum*. Volumen LII, Número 153 Enero-Junio. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libros I y II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- Lewkow, L. (2009). Niklas Luhmann como crítico de la fenomenología intencional: intersubjetividad y doble contingencia. En *A Parte Rei*, N. 64, Julio.
- Méndez, J. M., (2010). Temporalidad y educación: la construcción de temporalidades desde los procesos educativos. En *Revista Siwo*, n. 3. Disponible en: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/655/590>.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. México: Ed. Planeta.
- Mohanty, J. N. (1968). Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo. Trad. de Bernabe Navarro. En: *Dianoia*, vol. 14. n. 14.
- Rizo-Patrón, R. (2010). Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl. En: *ARETÉ, Revista de Filosofía*, vol. XXII, N° 1, 2010 / ISSN 1016-913X. Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en <http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v22n1/a05v22n1.pdf>
- Serrano de Haro, A. (1997). *Posibilidad de la fenomenología. La fenomenología del cuerpo*. Madrid: Editorial Complutense.
- Toboso Martín, M. (2009). *El campo de presencia y la temporalidad del sujeto*. Disponible en: <http://forteza.hst.ucm.es/profes/juanfran/crono/campresencia.pdf>
- Vargas, G. (2003). *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá: Alejandría.

- Vargas, G. y Reeder, H. (2008). Lenguaje y sentido, en la construcción de lo público en Arendt. En *Praxis Filosófica, Nueva serie*, no. 26, enero-junio: 151-167.
- Vargas, G. y Gamboa, S. (2008a). Didáctica en la condición postmoderna; de las competencias a la cooperación. En *Revista Científica Guillermo de Ockham*, vol. 6, núm. 1, enero-junio, pp. 51-59. Cali: Universidad de San Buenaventura.