

Traducción de  
GRISelda MÁRSICO  
con la colaboración de  
UWE SCHOOR

HANS BLUMENBERG

# DESCRIPCIÓN DEL SER HUMANO

Edición póstuma a cargo de  
Manfred Sommer



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en alemán, 2006  
Primera edición en español, 2011

---

Blumenberg, Hans

Descripción del ser humano / Hans Blumenberg ; edición literaria a cargo de Manfred Sommer. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2011. 688 p. ; 23x16 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Griselda Mársico  
ISBN 978-950-557-858-0

1. Filosofía Moderna. I. Sommer, Manfred, ed. lit. II. Mársico, Griselda, trad. III. Título  
CDD 190

---

Armado de tapa: Juan Balaguer  
Foto de solapa: © Suhrkamp Verlag

Título original: *Beschreibung des Menschen*  
ISBN de la edición original: 978-3-518-58467-5  
© 2006, Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno

D.R. © 2010, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-858-0

Comentarios y sugerencias:  
editorial@fce.com.ar



La traducción de esta obra fue subsidiada por el Goethe-Institut, que cuenta con el apoyo financiero del Ministerio Federal de Relaciones Exteriores de Alemania.

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA  
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

## ÍNDICE

### Primera parte

#### FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

I.	<i>Dasein o conciencia</i> .....	11
II.	<i>¿Es la intersubjetividad un fenómeno antropológico?</i> .....	39
III.	<i>Conciencia del tiempo y reflexión humana</i> .....	111
IV.	<i>Autoconocimiento y experiencia del otro</i> .....	183
V.	<i>“El humano siempre cuenta”</i> .....	237
VI.	<i>El dios de Husserl</i> .....	281
	<i>Último apartado</i> .....	339

### Segunda parte

#### CONTINGENCIA Y VISIBILIDAD

VII.	<i>La antropología: su legitimidad y racionalidad</i> .....	357
VIII.	<i>Riesgo existencial y prevención</i> .....	411
IX.	<i>Necesidad e imposibilidad de consuelo del ser humano</i> .....	465
X.	<i>Cuerpo y conciencia de la realidad</i> .....	491
XI.	<i>Variaciones de la visibilidad</i> .....	583

	<i>Posfacio del editor</i> .....	671
	<i>Comentarios sobre la edición</i> .....	679
	<i>Índice de nombres</i> .....	683

PRIMERA PARTE  
FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

En lugar de decir que niega a Dios,  
se podría decir que niega al ser humano.

*Heine sobre Spinoza*

## I. DASEIN O CONCIENCIA

¿DE QUÉ SE DEBE HABLAR en la filosofía? A diferencia de todas las demás ciencias, en las que primero se sabe *sobre qué* se debe hablar y luego se clarifica paulatinamente *cómo* debe hablarse, de qué instrumentos se hará uso y dentro de qué límites es posible obtener conocimientos, en el caso de la filosofía, *de qué* se debe hablar en ella se decide ya como un asunto filosófico.

Al término de una larga historia, la filosofía parecería tener sus disciplinas y sus subdisciplinas hasta cierto punto equiparadas, como cualquier otro ámbito del conocimiento; con la eventual diferencia de que se afirma que *primero* hay que hacer una cosa y *después* la otra. Pero en los hechos ningún filósofo se ha contentado hasta ahora con contemplar meramente la escena de posibles objetos y elegir caso por caso. Cuando Husserl habla de la “conciencia”, es de suma importancia para él el hecho de que no sea preferente o exclusivamente la conciencia *humana*, sino la conciencia en general, la conciencia en su esencia, la esencia de la conciencia. Cuando Heidegger habla del “Dasein”, es de suma importancia para él el hecho de que éste no sea su objeto principal, a pesar de los amplios análisis de su obra principal, sino sólo el avance o la entrada metodológica de lo que él pretende realmente: plantear la pregunta por el sentido del ser e ir a buscar la respuesta al único lugar que conocemos donde hay que presuponerla como dada.

Lo que tienen en común ambos procedimientos es que en ellos el ser humano, que aparece inevitablemente, en cierto modo tiene que hacerse transparente y transitorio para liberar otro gran aspecto. ¿Será una decisión valorativa entre los temas posibles de la filosofía? Si lo es, en todo caso sólo lo es indirectamente. En Husserl se puede constatar fácilmente que comparte la peculiar preferencia de los teóricos del conocimiento, que no es obvia, por lo que promete el grado máximo e irrestricto de certeza. La calidad del conocimiento que es posible alcanzar define qué objetos adquieren el rango de filosóficos, con independencia del valor que puedan reunir por las demás motivaciones de quien conoce. La pregunta *¿Qué podemos saber?* –la primera en el catálogo kantiano de las grandes preguntas– también define, en tanto decidible de antemano, el horizonte de objetos de la filosofía. En el caso de Husserl se necesitará una intensificación: *¿Qué podemos tener en evidencia, dado en sí mismo, como fenó-*

*meno?* Lo que no se puede saber de esa manera no es digno del esfuerzo fenomenológico. Pero lo que sí lo es, lo que se considerará de tal modo, se decide en el proceso mismo de conocimiento, exceptuada la decisión previa de que en todo caso no podrá ser lo cognoscible que depende de la existencia contingente del mundo, y por ende del ser humano, el campo de la cientificidad positiva que, afirmado en términos absolutos, lleva al naturalismo y al psicologismo.

En Heidegger la decisión es un poco distinta. Para él, el ser es un tema de rango único y solitario. Todo lo demás está a su servicio, aunque el grado de certeza de los enunciados que se pueden formular respecto de la pregunta por el sentido del ser de ningún modo es previsible. Ni siquiera se puede prever si todo el esfuerzo no sería inútil, cosa que efectivamente ocurre porque falta la parte decisiva de *Ser y tiempo*. Pero tampoco eso es razón suficiente para omitir o lamentar ese esfuerzo. La razón de esa preeminencia reside en la relación misma entre ser y ente, es decir, en la diferencia ontológica: así como el ser le confiere ser a todo ente existente, es, invirtiendo la dirección, el único punto final satisfactorio de un esfuerzo de conocimiento. Es el *rango* del objeto lo que prácticamente hace olvidar la cuestión de la *evidencia* posible: si fuera posible averiguar de este objeto aunque fuera lo mínimo con una probabilidad relativamente estable, ese resultado seguiría siendo preferible a todos los demás resultados posibles con mayor evidencia de la filosofía.

En el fondo, este curso de la escuela fenomenológica se caracteriza por un cambio radical de la pregunta kantiana. Ya no pregunta qué *podemos* saber sino saber qué nos distingue, que en tanto planteado en el Dasein, es sumamente *apropiado* sólo para ese Dasein. De modo que aunque sólo se hablará del ser humano porque es quien *ya halla* esa tarea suprema en sí mismo, esa tarea es suprema sólo y a su vez *en tanto es suya*. La pregunta por el sentido del ser aparece indirectamente como la única correspondencia posible todavía con la tarea original de la fenomenología: investigar la esencia de las cosas, garantizar con la reducción fenomenológica la exclusividad de este objeto de investigación. Hay *una* respuesta todavía a la pregunta original por la esencia: es la pregunta por la esencia del Dasein. Esa esencia “consiste” no sólo en tener comprensión del ser, sino en serlo; lo que significa siempre: vivirlo como la forma de comportamiento por excelencia, presentarlo como vida en el “cuidado” de sí mismo. De esta clase de “esencia” resulta lo que puede volverse esencial en grado sumo únicamente para cada “Dasein” en tanto su acción: abrir para sí su comprensión del ser, ya poseída, en forma de un conjunto disciplinado de enunciados, mostrárselo a sí mismo. Por sí mismo preguntará sólo en la medida en que ocurra en esa función.

El ser humano no es el tema. Pero es el único sitio donde es hallable el tema, el lugar no sólo de su presencia sino también de su justificación. Que significa tener comprensión del ser es algo que sólo sabemos por nosotros mismos y para nosotros mismos. Al transformar eso en filosofía, cumplimos una suerte de destino.

Para Husserl, la filosofía en el fondo es sólo aquello que nos hace olvidar que somos *nosotros* los que nos planteamos estas preguntas y encontramos estas respuestas. El “olvido de sí” caracteriza el tipo y la condición del éxito del fenomenólogo. Está ya al comienzo, en la primera reducción fenomenológica, que prohíbe tomar nota de que los estados de cosas sólo pueden ser nombrados y tematizados por nosotros casualmente, porque vivimos como *estos* sujetos con *esta* organización perceptiva en un mundo que existe contingentemente. El artificio para generar una indiferencia superior al respecto consiste en la reflexión trascendental del *cogito*. En el caso de los saberes positivos, la pregunta podía ser: ¿qué podemos saber *nosotros*? Al volver a la esencia pura del que puede decir *Ego cogito*, la pregunta es: ¿qué y cómo puede ser pensado, convertido en contenido de la conciencia?

El “nosotros” sospechoso ha desaparecido, el “yo” es mera expresión de la identidad de una conciencia que se constituye en el tiempo. La reflexión trascendental explora el único ámbito en el que es posible la certeza absoluta; al llevar a cabo en la reflexión trascendental misma la ampliación incalculable a la temática de una conciencia pura, la fenomenología puede evitar por primera vez la objeción que se ha hecho a esa certeza desde Descartes, en el sentido de que es puntual y demasiado escasa como para bastar como única satisfacción de la pretensión de conocimiento.

La reflexión trascendental es el artificio que permite aplicar el requisito de evidencia de la visión eidética al propio sujeto que ve, piensa, conoce. Ayuda a ir más allá del sujeto en dirección a su condicionamiento trascendental, a convertir en tema la subjetividad absoluta. Ahora bien, se dirá que éste no es un procedimiento esencial, necesario para la filosofía; que es el destino de la filosofía de la conciencia, del idealismo, tener que renunciar al interés del ser humano por sí mismo en favor de sus propias pretensiones absolutas. Pero aun si es así, ¿de dónde viene la disposición a esa solución? La respuesta sólo puede ser: es la consecuencia de la actitud teórica misma.

En su forma de ciencia moderna, la actitud teórica comienza como una función, un “órgano” del ser humano, de su interés por el mundo, de su curiosidad intelectual. Pero obligándolo a satisfacer ese impulso mediante la objetivación de su propio trabajo de conocimiento: mediante la exclusión de los componen-

tes subjetivos, la neutralización de la perspectiva, la sustitución de las pautas orgánicas por pautas mecánico-cuantitativas. A medida que tiene éxito, la actitud teórica va convirtiéndose a su vez al ser humano en funcionario de la meta que él se ha fijado. Esta funcionalización significa trabajo científico, significa investigación. En ella el sujeto desaparece como sujeto *individual* para reaparecer como sujeto *general*. Sólo el género puede y debe ser beneficiario de la verdad.

Es fácil ver que esto aún no tiene nada que ver con el idealismo o con la reflexión trascendental. El sujeto genérico es un constructo que explica el hecho, de lo contrario enigmático, de que la ciencia sea más que todas las vidas que intervienen en ella y cuyo producto laboral pasa a formar parte de ella. La idea de la ciencia entraña la peculiar desaparición del ser humano como figura, como individuo, como figura concreta de la escena teórica. Cuando el ser humano se aferra a su interés propio bajo el lema de la cultura, hasta el positivista, o precisamente el positivista, lo confronta con la consecuencia copernicana de su insignificancia excéntrica.

El 16 de abril de 1886, en las jornadas que la Asociación alemana de hombres de escuelas medias realizó en Dortmund, Ernst Mach pronunció una conferencia "Sobre el relativo valor de formación de las asignaturas filológicas y las asignaturas científico-matemáticas en las escuelas superiores", y dijo sobre la relación entre el interés del ser humano por sí mismo y por el mundo: "Es cierto que al ser humano le interesa primero el ser humano, pero no solamente". El "primero" se volatiliza bajo la presión de la conocida superioridad de ese objeto que justamente no es el ser humano mismo y para penetrar el cual tiene que renunciar directamente a su interés por sí mismo, a su manía de centralidad:

Si no consideramos al ser humano como el centro del mundo, si la Tierra se nos aparece como un trompo lanzado alrededor del Sol, que vuela con él hacia la lejanía infinita, si en distancias de estrellas fijas nos encontramos con las mismas sustancias que en la Tierra, si en la naturaleza encontramos por todas partes los mismos procesos, de los que la vida del ser humano sólo es una parte ínfima de igual índole, ¡también aquí se amplía la visión del mundo, hay una elevación, una poesía! Tal vez haya aquí algo más grande y más importante que en los bramidos de Ares herido, en la encantadora isla de Calipso, en el Océano que rodea la tierra. Sobre el valor relativo de ambos campos del pensamiento, de ambas poesías, puede hablar solamente quien los conoce a ambos.

Ahora bien, la singular conclusión de este panfleto dirigido contra el humanismo en la educación consiste no sólo en que el mundo *también* debe ocupar

al ser humano, como ya se había adelantado en la tesis; muchísimo más importante es que en este "ocuparse también" se le revela el grado de importancia que puede darse a sí mismo. No consideramos al ser humano como centro del mundo, ése es el resultado de alzar la vista de los libros de los griegos hacia el universo. Aceptado, ¿pero con qué derecho se puede concluir de allí que el ser humano entonces no puede o no debe ser el centro de su propio interés?

Aquí vuelve a aparecer el viejo presupuesto, hartamente discutido, de que por su posición en el mundo al ser humano le ha sido preestablecido y comunicado algo, fundamentalmente: cuál es el peso que debe tener para sí mismo. ¿Cómo se entiende si no que la Tierra, como un trompo lanzado alrededor del Sol, nos parezca que vuela con él hacia la lejanía infinita? Donde insistimos en que "volar hacia la lejanía infinita" significa alejarse de ese modo del punto en que nos encontramos, alejarse *de nosotros*. Pero eso es imposible, incluso para nuestra experiencia cósmica, y alguien muy bien podría decir que esa idea es un constructo que no tiene nada que ver con él. Pero en el texto de Mach esta paradoja se convierte en una metáfora del hecho de que el ser humano, con sólo contemplar el universo con la profundidad suficiente, parece desaparecer en la lejanía infinita para su propia mirada. La conclusión extrema sería que el ser humano ya no aparece más en su imagen del mundo, pero que entonces esa imagen tampoco tendrá alguna importancia para él. Sería el sujeto de Laplace, que puede conocer el mundo según lo necesite, pero que a su vez no tiene esa necesidad porque él no aparece en el mundo que puede conocer y no podría conocer nada de su tipo incluso si apareciera allí. Sin toda la fraseología trascendental, su resultado idéntico se impone casi por su propio peso: sobre nosotros llamamos, *de nobis ipsis silemus*.

La desaparición del ser humano de la imagen que él se hace teóricamente del mundo a medida que esa imagen se completa o simplemente se amplía tiene en sí algo del gran proceso mítico que Freud describió o relató bajo el rótulo de "pulsión de muerte".

No debemos ver esta "historia" como la historia de un limitado regreso psíquico desde las alturas del principio del placer. Es sobre todo la auténtica historia universal, que debió escribirse bajo la presión del segundo principio de la termodinámica: todos los estados físicos tienden a su máxima probabilidad, a nivelar todas sus diferencias térmicas y, por lo tanto, sus potenciales energéticos; es decir, también y sobre todo, la vida en tanto el estado con mucho más improbable de los sistemas físicos, de manera absolutamente característica en la homeostasis térmica del organismo mamífero, cuyo metabolismo entero es y debe ser explotación rígida de la energía previamente acumulada.

La vida, el alma como autoexhibición de la vida, sólo pueden ser acontecimientos episódicos en el universo, su explotación en el más oportuno de los instantes para algo tan extraordinario “contra toda naturaleza”, aunque sólo por parte de la naturaleza.

Más aun para la vida si se da el lujo de refinar la individualidad, la persona, el cada uno. Porque también esto, el no ser solamente igual entre iguales en las reproducciones de un género, es derroche de energía, como se puede ver en el hecho de que la idea de la ciencia moderna fue inmediatamente precedida por la formación central de la idea de esa época de la “suma” escolástica como producción de un individuo. El éxito de la nueva ciencia es la nivelación de la subjetividad, la pulsión de muerte del que insiste para sí y para sus semejantes en la verdad entera y vitalizante, para salvarla al menos para el género, para el sujeto general.

Es una ironía fatal que justamente esa salvación por la constitución objetiva del conocimiento, por el método supraindividual, por la organización indiferente al tiempo y el espacio de la “investigación” como institución, que justamente ese intento de separar la verdad sobre el mundo de los condicionamientos de la vida humana lleve a nivelar también el género en los resultados generales de tal conocimiento. La ciencia es “pulsión de muerte” del género mucho antes de estar en condiciones de amenazarlo seriamente. En rigor, no hay disciplina de las ciencias positivas que tenga que ver sólo y especialmente con el ser humano. La denominación “antropología” es tan dudosa como “ecotropología”: una mezcla de fragmentos pertinentes a la biología, al evolucionismo, a la genética.

Al cumplir la idea de ciencia, el ser humano cumple en sí mismo, en tanto toma en serio sus posibilidades en el mundo, la ley de la entropía: se pierde como acontecimiento improbable en el universo físico. La pregunta es si tampoco la filosofía puede eludir ese destino, si sólo puede colaborar en su cumplimiento al realizar su propia idea.

\*

Si un evento o un escrito calla precisamente aquello que ha prometido tratar en su anuncio o en su título, no tiene por qué ser un indicio de confusión del organizador o del autor, también puede significar un síntoma de crisis, el primer aviso de una dificultad que no había estado clara hasta entonces.

En junio de 1931, en su “primero y probablemente único viaje de conferencias dentro de Alemania”, que llevaba a Halle pasando por Fráncfort y por

Berlín, Husserl habla sobre “Fenomenología y antropología”.<sup>1</sup> Emprendía así un esfuerzo desesperado y extenuante por contrarrestar la mayor amenaza que le había surgido hasta entonces a su fenomenología. Husserl la veía en una Antropología Filosófica que se apoyaba en el enfoque fenomenológico. Seguramente se esperaba en todas partes que saliera al cruce de la modificación endógena de su concepto de filosofía. De otra manera no se explica que en Berlín acudieran al salón de actos de la universidad no menos de 1.600 personas. El *Berliner Börsen-Courier* del 12 de junio de 1931 le pone un título en todo sentido hiperbólico a su informe: “2.500 filósofos en la Universidad”. El *Berliner Tageblatt* del 11 de junio habla de una multitud de asistentes que tuvieron que volverse, y da inicio a la fama macabra del escenario en épocas posteriores con la pirueta periodística de que con este filósofo “efectivamente se podría haber llenado una vez el palacio de los deportes”. De modo que no es necesario que la memoria traslade a Husserl a ese lugar.

Es casi imposible que la conferencia haya colmado las expectativas que tenían muchos de aclarar la relación de la fenomenología con el nuevo interés por la antropología o incluso de satisfacer esa necesidad. No hubo nada que se asemejara al carácter definitivo que había tenido el debate entre Cassirer y Heidegger dos años antes en Davos, que le puso el punto final al neokantismo.

Husserl había mencionado a sus adversarios en una carta a Roman Ingarden del 19 de abril de 1931: con vistas a la futura conferencia debía “leer minuciosamente” a sus “antípodas Scheler y Heidegger”. De Scheler se había publicado en 1928 *El puesto del hombre en el cosmos*, que Husserl leyó en 1931, según consta en la carátula del ejemplar de su biblioteca. Scheler había expuesto por primera vez este texto en 1927, con el título no tan ambicioso de “El puesto especial del hombre”: una especie de muestra previa de la Antropología Filosófica que había anunciado varias veces y que, según el prólogo de la primera edición, “tengo entre manos desde hace años y que aparecerá a principios del año 1929”.\* Scheler moría muy pocos días después de fechar ese prólogo. En su último semestre en Colonia –estaba a punto de aceptar una convocatoria de Fráncfort–, tiene como invitado a Martin Heidegger, con quien discute la relación entre antropología y ontología, relación a la que *Ser y*

<sup>1</sup> El texto [“Phänomenologie und Anthropologie”] se publicó por primera vez en *Philosophy and Phenomenological Research* II, 1941, pp. 1-14. Datos y materiales sobre el viaje de conferencias y sobre la preparación del manuscrito en K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haya, 1977, pp. 379-382.

\* Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos, 12ª ed., Buenos Aires, Losada, 1976, p. 19. [N. de la T.]

*tiempo* le había procurado una actualidad antes desconocida y que era decisiva para ambos. Heidegger hizo saber más tarde que Scheler fue “uno de los pocos, si no el único”, en reconocer de inmediato el nuevo aspecto de su obra.<sup>2</sup>

En 1931, el fundador de la escuela ya no tenía por qué sentirse agobiado por la coalición de Colonia: la prometida Antropología de Scheler no había salido del legado y descansaría allí todavía más de medio siglo. Heidegger, en cambio, se había convertido en el único aspirante a sucesor dentro de la fenomenología. La posición de Husserl frente a él se había debilitado por haber sido él mismo el editor de su obra principal, *Ser y tiempo*, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, el órgano de su escuela. Aparentemente, cuando aceptó el manuscrito y antes de leer realmente en el verano de 1929 lo que había aprobado como “fenomenológico”, ignoró por completo o no le quedó claro el acceso a la pregunta por el ser, abierto por una antropología designada como “analítica del Dasein”.

El espanto de Husserl ante la obra de Heidegger leída a posteriori no deberá ser visto solamente como lo que desencadena la sospecha de rivalidad interna de su tan exitoso sucesor. Es un espanto más bien específico: la obra de Husserl de toda la vida había comenzado con la experiencia del psicologismo como desestabilización de todas las certezas filosóficas por la causalidad neurofisiológica; no sólo a él le parecía que haber desviado esa amenaza era su máximo mérito. Ahora surgía con otro nombre algo que parecía volver a ligar la conciencia que conoce y reflexiona con pautas contingentes de la naturaleza del ser humano y su posición en el mundo. Cualquier otro intelecto, y menos celoso de la autoridad de la escuela, también se habría consternado ante la sospecha de que el gran enemigo de los comienzos no estaba para nada derrotado, sino que le volvían a crecer las cabezas bajo títulos novedosamente fascinantes y en metamorfosis difíciles de reconocer. Que precisamente con la armadura y el título de su método hubiera podido aparecer la indudablemente antropológica analítica del Dasein tenía que hacerle sospechar, no en último término, de la confiabilidad del instrumento metodológico en sí.

Pero ahora suena más a resignación que a declaración de guerra el hecho de que Husserl comience su conferencia en las tres ciudades afirmando: “En esta última década, como se sabe, se está imponiendo y crece velozmente en la nueva generación de filósofos alemanes la dedicación a una antropología filosófica”. Hace ya dos décadas que Dilthey está muerto; pero el fundador de la

<sup>2</sup> Max Scheler, *Späte Schriften*, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, ed. de M. S. Frings, p. 362: “Nachwort des Herausgebers”.

fenomenología, que está vivo, todavía sigue percibiendo su fuerte influencia como “una nueva forma de antropología”. No sólo lo que se denomina “movimiento fenomenológico” ha sido “invadido por la nueva tendencia”, sino que se ve allí incluso una “reforma necesaria de la fenomenología constitutiva original”. La verdadera base de la filosofía –dice Husserl– ya no se busca por el camino de la reducción, es decir, de la suspensión de la postulación del mundo, en las cosas mismas y en los correspondientes actos de conciencia, sino invirtiendo la reducción como aprehensión del “Dasein” concreto que existe en el mundo, es decir, no por casualidad precisamente bajo el rótulo de lo que tendría que haber sucumbido a la reducción.

Aunque mientras preparaba la conferencia Husserl había tenido dos antipodas en la mira, cada palabra de la introducción apunta a Heidegger. Pero la “antropología” de Heidegger no aparecía en absoluto como disciplina filosófica, aunque sí se había convertido o había vuelto a convertirse en el único acceso a la única gran pregunta de la filosofía: la pregunta por el “sentido del ser”. Esta primacía absoluta de la temática ontológica por sobre la antropológica se sustrajo a la receptividad contemporánea, pero también quedó oculta en las proporciones de la obra, hasta donde ésta estaba terminada.

Ante los ojos cada vez más ciegos de Husserl y con el prestigio del nombre de su escuela, se había verificado la “inversión completa de la posición” que esa fenomenología había adoptado “por principio”. Ya en diciembre de 1929 Husserl le había escrito a quien seguramente era el más fiel de sus discípulos lo que eso significaba y cómo lo afectaba: “¿El ‘estudio minucioso de Heidegger’? La conclusión a la que llegué es que no puedo situar la obra dentro del marco de mi fenomenología, pero también, lamentablemente, que debo rechazarla por completo en el plano metodológico, y también en lo esencial respecto del contenido”.<sup>3</sup> Si es verdad lo que dice la nota ciertamente verosímil de Karl Jaspers, que Malvine Husserl llamaba a Heidegger “el niño fenomenológico”, Edmund Husserl no se salvó del destino de todo padre.

Mejor mirado, no sólo era un fiasco de la escuela. Era una catástrofe de la filosofía misma, cuya forma definitiva desde el punto de vista teleológico debía haberse dado en la fenomenología. Husserl había desarrollado ya al principio una idea de alto vuelo con respecto a la científicidad de la filosofía y a su *unidad*: si había una disciplina teórica que no debía permitir en su progreso la coexistencia de escuelas, la desintegración del proceso homogéneo del trabajo

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden (Phaenomenologica 25)*, La Haya, 1968, p. 56.



de investigación, era la filosofía. Husserl tenía presente la desintegración de la escuela de Brentano, de la que él mismo provenía; y en 1897, al reseñar un escrito de su condiscípulo Anton Marty, escribió con toda perspicacia: “Claro que es difícil ver cómo hará la filosofía para aproximarse al ideal de la unidad y encarrilarse hacia un progreso firme si los distintos investigadores, sin preocuparse por sus colegas, en cierto modo filosofan desconectados entre sí, y en lugar de buscar una conciliación crítica, más bien la eluden temerosamente”.<sup>4</sup>

Si nos preguntamos cuándo hubiera podido ver Husserl que un antropologismo supuesto o real se estaba convirtiendo en una nueva amenaza para la fenomenología en su propio seno, tendremos que remontarnos mucho más allá de la década antropológica de 1920, a la fecha de fundación del órgano de la escuela, es decir, del *Jahrbuch*, a su apertura con las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* de Husserl, la proclamación del giro trascendental. Las *Ideas* –también ellas sólo con una primera parte, más bien programática, que sólo prometía pero no presentaba resultados satisfactorios de la fenomenología– fueron la proclamación de un giro sorprendente para la “escuela” de Gotinga: la vuelta “a las cosas” debía efectuarse en un idealismo trascendental que había salido, en un proceso no carente de lógica, de los análisis “constitutivos” de la fenomenología en surgimiento, sobre todo de los análisis de la conciencia del tiempo.

El giro trascendental significó también tomar distancia una vez más de todo naturalismo, fisicalismo, psicologismo y antropologismo. Precisamente por eso podría y debería haberle llamado la atención a Husserl que ese mismo año, 1913, Scheler, que figuraba junto con él en el primer volumen del *Jahrbuch* y por lo tanto aparecía encabezando la escuela con su “ética material de los valores”, le hubiera presentado otra obra a la editorial en la que él publicaba, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* [Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y del amor y el odio], que en un apéndice trataba “Sobre la razón para suponer la existencia del otro yo”, es decir, sobre el tema de Husserl de toda la vida: la intersubjetividad. En esta obra de Scheler se establecía por primera vez el vínculo entre ontología y antropología como un “realismo” que ya no se planteaba desde la teoría del conocimiento.

Es decir que la remisión retrocede hasta el año 1913, y por lo tanto hasta una simultaneidad a la que considero se le ha prestado demasiado poca aten-

<sup>4</sup> Edmund Husserl, “Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894”, en *Archiv für systematische Philosophie*, año 3, 1897, p. 228 (ahora en *Husserliana* xxii, p. 136).

ción.<sup>5</sup> El libro de Scheler, que tuvo tres reediciones en la década del veinte, inauguraba inadvertidamente el giro antropológico del método fenomenológico. Pero sobre todo descubría una relación elemental con el mundo por debajo de la diferenciación teórica sujeto-objeto, que había podido eludir antropológicamente las dificultades gnoseológicas “clásicas” de Husserl: en el ser humano se muestra que hay una certeza emocional de lo exterior que subyace a todas las relaciones intencionales. La fascinación que partía de esa pre-objetividad elemental determina también el efecto de la concepción heideggeriana de la unidad del estar-en-el-mundo.

Con estas irradiaciones se vio confrontado Husserl cuando advirtió la amenaza antropológica a su fenomenología; con ellas tendría que haberse medido por fin en el viaje de conferencias de 1931.

Pero nada de eso ocurrió. El texto de la conferencia documenta el desprecio y el silencio respecto de lo que movía a la nueva generación de filósofos en aquella “dedicación a una antropología filosófica” que “crece velozmente” y lo que le había hecho perder el interés por la primacía de la teoría del conocimiento. Lo único que Husserl veía ante sí era la metamorfosis del psicologismo. Insistió en que “la fenomenología original, habiendo madurado como fenomenología trascendental, veda la participación de las ciencias del hombre, cualquiera que sea su índole, en la cimentación de la filosofía, y combate todos los intentos en ese sentido como antropologismo y psicologismo”. Husserl no sólo decreta de qué hay que hablar en la filosofía y en qué no hay que pensar; porque la propia esencia de la filosofía es algo que se hace evidente en el método fenomenológico. Por eso no se necesita más que volver siempre a colocarse en la posición de la fenomenología para que caduquen por sí solos todos los malentendidos del tipo del antropológico. Por eso Husserl, insistiendo en los resultados de su método y además quedándose simplemente en el método mismo, no ofrece a sus mil quinientos espectadores lo que éstos podían esperar. De pronto se percibe cuánta desconsideración, cuánta obsti-

<sup>5</sup> En su contribución al libro publicado en honor del editor Hermann Niemeyer, en 1963, Heidegger menciona esa simultaneidad, sin comentarla desde la perspectiva del texto “Mein Weg in die Phänomenologie”; la simultaneidad aparece más bien como algo memorable en el editor [trad. esp.: “Mi camino en la fenomenología”, en Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000]. Sin embargo, el año 1913 está singularmente destacado en el relato biográfico, en clara alusión al “El año 69 me trajo una gran luz” kantiano (Immanuel Kant, Refl. 5037, Akademie-Ausgabe, vol. xviii, 69): “Estaba un tanto perdido con estas preguntas... Y entonces el año 1913 trajo una respuesta”. Eran las *Ideas* (Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, 1969, pp. 84 y s.).

nación suprema penden de una evidencia que autoriza e impone el postulado de que todos los problemas tendrían que poder resolverse mediante una descripción precisa. Husserl describe la evidencia de la filosofía que él tiene, porque “aquí todo pende de la posesión real de los conocimientos que se presuponen para tomar una decisión de principios”. ¿Por qué habría que seguir hablando entonces de antropología? De una cosa tan tardía y tan secundaria que Platón y Descartes ni siquiera conocían su nombre.

De esta clase de desconsideración había hablado el propio Husserl en la nota preliminar que había agregado a la reproducción alemana en el *Jahrbuch* de 1930 de su posfacio a la edición en inglés de las *Ideas 1*. Si “en el espíritu de la científicidad más radical [...] todos los problemas imaginables de la filosofía” deben “alcanzar gradualmente la formulación y solución genuinas”, es claro que no se puede considerar la situación especial de la filosofía alemana “con la filosofía de la vida que pugna por alcanzar la hegemonía en ella, con su nueva antropología, su filosofía de la ‘existencia’”.<sup>6</sup> Por lo tanto, “no se consideran” las críticas de racionalismo e intelectualismo hechas a la fenomenología desde las posiciones mencionadas, y que estaban muy relacionadas con la versión husserliana del concepto de filosofía. Porque en él, según Husserl, “restituyo la idea más primigenia de filosofía, que subyace a nuestra filosofía y ciencia europeas desde que Platón la formuló por primera vez y significa para ellas una tarea que no debe perderse”. Y esta idea, la más primigenia, de filosofía tampoco puede modificarse o eliminarse porque todavía ejerce su influencia en las ciencias positivas, por más que éstas no tengan conciencia de tal base ni estén dispuestas a responder a ella. Ya por eso la gran tarea de la época es “interpretar intencionalmente”, con una conciencia radical de las relaciones, “el auténtico sentido de esta idea de filosofía y demostrar su posibilidad de realización”. Para decidir qué es necesario y debe ser resuelto en filosofía, no se puede atender a la actualidad de una complacencia. El rechazo consiste en insistir.

En el modo de encarar el problema se manifiesta en qué medida ya está presente aquí el concepto de filosofía de la historia de *Crisis*, cinco años posterior. Claro que la tarea teórica no es todavía la de la terapia urgente de una situación que cambió radicalmente en ese breve lapso. Pero lo que hay tanto en un texto como en el otro no es sino la búsqueda de la idea de filosofía en su historia y a partir de sus orígenes y, en ese proceso, la acreditación de la fenomenología como su realización. Retroactivamente, la realización es lo que

<sup>6</sup> Publicado primero en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, xi, 1930; ahora en Edmund Husserl, *Husserliana v*, pp. 138-141.

hace reconocer qué desaciertos respecto de la intención genuina debían ocurrir y ocurrieron para llegar aun a permitir que se produjera la “crisis de la humanidad europea”.

Entonces no es arbitrariedad, no es negligencia y no es escape si en la conferencia de las tres ciudades está ausente la confrontación con los antípodas. Con la crítica no alcanza para la crisis: la fenomenología debe mostrarse a sí misma. Allí hay una convergencia con la “acreditación” [*Ausweisung*] heideggeriana en el sentido de un “mostrar la carta” del *logos* frente a la cosa. Husserl se limita a explicar que no puede “reconocer ninguna legitimidad” a los antagonistas y a sus cuestionamientos de la pretensión de la fenomenología. Porque todo eso en el fondo se basa en que se “retrotrae a la fenomenología al estadio cuya superación constituye todo su sentido”. Y en eso da expresamente lo mismo si la antropología alternativa es empírica o apriorística. De cualquier forma, no llega a alcanzar “de ninguna manera el terreno específicamente filosófico”. Llegar a considerar esa clase de cosas como filosofía es una caída en el “antropologismo trascendental”, que en eso equivale a decir “psicologismo”.

Lo inquietante no era, o no era sobre todo, que la hazaña de las *Investigaciones lógicas* no hubiera arrancado de cuajo el psicologismo en todas sus variantes y en todas las direcciones, sino que no parecía de ningún modo que se lo hubiera hecho imposible dentro de la propia fenomenología. ¿Por qué razón se haría necesario ahora otro “gran escrito propio” para demostrar en detalle que también la filosofía de la existencia, su tematización de la subjetividad originaria y concreta como una subjetividad práctica y preocupada, volvía a caer en lo que se consideraba ya superado? A diferencia de los profusos posicionamientos de la obra temprana, Husserl procede ahora bien al estilo de la fenomenología, apostando todo a la aclaración de la cosa misma: en eso la conferencia de las tres ciudades está en una peculiar disonancia entre lo que proclama y lo que omite. Era necesario hacer avanzar la fenomenología hacia sus posibilidades immanentes, no enredarla en combates de defensa de los flancos con sus disidentes. ¿Pero por qué Husserl salió al ruedo si había podido expresar su confianza en la fuerza persuasiva del trabajo fenomenológico ya hecho, pero sobre todo del que quedaba por hacer declarando que “en cuestiones de ciencia lo que importa no es tanto la crítica como el trabajo realizado”?

La nueva antropología tenía un efecto retórico que podía dirigirse a la situación casi trivial de que en materia de intereses lo más próximo al ser humano es él mismo y lo más alejado es el mundo. Husserl jamás había mencionado que en su propia distinción descriptiva entre espacio cercano y lejano las distancias específicamente táctiles y ópticas también obedecen a concentricidades

de atención e importancia del mundo de la vida. Toda teoría, la actitud teórica en sí, comenzó cuando la criada del protofilósofo de Mileto pudo reprocharle riéndose que al concentrar toda su atención en los objetos absolutamente remotos, los del cielo, no veía lo que tenía a sus pies y lo hacía caer. El tenor de la conferencia de Husserl es que la filosofía, en tanto “ciencia de la totalidad de las realidades, no tiene por qué tratar preferentemente y tampoco fundamentalmente del ser humano”. El procedimiento descriptivo le da homogeneidad al mundo en la indiferencia de lo cercano y lo lejano, lo propio y lo ajeno, lo relevante y lo irrelevante, lo auténtico y lo cotidiano. Esta universalidad homogénea obstaculiza toda forma de antropocentrismo. Más aun: la conciencia en la que se supone que puede constituirse la totalidad de las realidades, si se tomara por humana, tendría que “presuponer ya la validez del mundo” y volverse *eo ipso* incapaz del acto fundamental de la reducción. Sólo lo que ha sido suspendido en la reducción fenomenológica puede hacerse transparente al pasar por los análisis de su condicionamiento intersubjetivo, ser re-constituido de la categoría de sobreentendido a la de comprensible. Si es que el método de la fenomenología predetermina un sistema de resultados, el ser humano sólo puede ser un tema tardío, tomado “entre otras cosas” con las cosas mundanas. Precisamente esta conclusión entra dentro de la calificación que en esa conferencia Husserl le aplicó a su método en general: es “una exigencia insólita”.

¿En qué consiste lo insólito de la exigencia? No sólo en la negativa a una necesidad de ver que el tema es en primer lugar y sobre todo el ser humano. Eso podría ser después de todo una cuestión metodológica ineludible como en Descartes, quien en su programa para la ciencia moderna había colocado como etapa necesaria previa a la obtención de una moral definitiva el conocimiento acabado de la física y de la medicina, es decir, dos disciplinas últimas cuya exclusividad humana era indudable. En Husserl no se trata de un intervalo teórico que prometa desembocar finalmente en el ser humano. Antes bien, el *pathos* puro de la primacía del mundo se hace valer en un “conocimiento a priori universal del mundo” antes de cualquier tematización del ser humano. Su fundamentación última e insuperable falta todavía: el mundo en tanto el objeto indispensable de la autoconstitución de una subjetividad trascendental, que ésta sólo puede conseguir en la unión de una intersubjetividad trascendental y su corporalización. Un sujeto absoluto sin objeto sería un constructo especulativo que no puede surgir de una filosofía descriptiva. La última metafísica de Husserl proporcionará la fundamentación trascendental de la primacía de la temática del mundo. Aquello a lo que nos permite acceder el legado de la década del treinta sobre el tema prácticamente no podía ser

objeto de una comunicación pública: la absoluta necesidad del mundo por parte de la subjetividad trascendental como pauta prioritaria para el capítulo sistemático “mundo” sin considerar su existencia fáctica, de la que recién y también forma parte el ser humano como hecho.

Husserl admite que el espíritu de la época evoluciona en contra de la idea de anteponer a las ciencias de todo lo fáctico del mundo, es decir, también del ser humano, el “conocimiento universal de las posibilidades eidéticas sin las cuales no se podría pensar en absoluto un mundo como ente, tampoco el fáctico”. En el proceso de plantear la pregunta de en qué consiste la esencia de un mundo sin considerar su existencia, el ser humano en cierto modo se cae del marco sistemático, o, si se quiere, se va por la trama del marco sistemático. Ésta no es una problemática que se plantee recién a partir del giro trascendental, sino que por el propio enfoque ya es una problemática de la primera reducción a lo eidético en su pretensión de llegar más allá del catálogo de objetos clásicos de la teoría del conocimiento, como la percepción, la cosa, el espacio y el tiempo. Hablar de la “esencia de un mundo” habría quedado descartado por la exigencia de que siempre y en primer lugar forme parte de él y se escuche el ser humano, como forma parte de él una “conciencia en general”.

El “ser humano” no forma parte de la esencia “mundo”. Con independencia de los rumbos que podría haber seguido la fenomenología, con la admisión del “mundo” como uno de sus temas genuinos, ya se activa la obligación de hablar de la “conciencia en general”, que se corresponde con un horizonte último de todos los objetos en tanto sujeto constitutivo de cualquier mundo posible, en lugar de hablar del ser humano en tanto ser mundano contingente. Si con este presupuesto alcanza para un “mundo objetivo”, ése es el tema del nexo entre “mundo” e “intersubjetividad”, y al mismo tiempo es inevitable preguntar si como mandatario de la objetividad última el ser humano podría volverse esencialmente necesario.

En este lugar tengo la seguridad de contar con la indignación unánime de todos aquellos que consideran que el gran tema de la intersubjetividad es el anclaje más seguro de una antropología en el pensamiento de Husserl, aun contra su negativa y su rechazo. Para no aumentar ni prolongar esa indignación más de lo necesario, adelanto antes que nada que, según los resultados completos de los análisis sobre la experiencia del otro, toda intersubjetividad está ligada a la presentación de otro yo mediante la aparición de un cuerpo vivo similar al mío, pero que precisamente esa premisa torna irrelevante si la relación de similitud está estructurada sobre la superficie de una construcción que tiene una configuración tan específica como el organismo del *Homo sapiens sapiens*. La

experiencia del otro sólo requiere que para una conciencia del cuerpo propio haya un semejante. La hipótesis planteada sobre esa base de que el “semejante” corpóreo ya localizado por su manifestación corporal me confirmará un comportamiento correlativo es el presupuesto para que el “mundo” –como totalidad de las condiciones de esta perspicacia externa del comportamiento respecto de sus circunstancias– exista como “objetivamente” igual para mí y para mis semejantes. No otra cosa significa que existe “independientemente de mí”, sin consideración de esta contingencia subjetiva mía. Pero no perdamos de vista que también una bola de billar, si la pensamos dotada de conciencia y percepción, tomaría la otra bola de billar por “otra” en vista de su igualdad específica y consideraría sobradamente confirmada esta hipótesis primaria si en una perfecta correlación de comportamiento la otra bola tomara, empujada por ella, el camino pertinente en determinadas circunstancias, que el golpe había “previsto” para ella. La conclusión sería que, en este “mundo” compartido de golpes, bandas y derroteros, cada una seguiría enfrentándose a la otra como una magnitud conocida, tendría que admitir ser todo menos una mera “cosa”.

Es necesario anticipar aquí esta disociación de los complejos temáticos “intersubjetividad” y “antropología” para evitar una irritación innecesaria del lector por la tesis de la exclusividad antropológica de la fenomenología, aun a riesgo de incurrir en repeticiones inevitables.

Lo importante es ver que la decisión de Husserl en contra de las antropologías no es un acto misántropo de arbitrariedad o de ligereza respecto de la humanidad de las demandas planteadas a la filosofía. También se podría decir que es un correctivo: el ser humano es desde siempre lo bastante importante para sí mismo; se trata de otra cosa, que realmente no es que haya que olvidar sino ya olvidada: del ocultamiento que resulta insuperable en su seguridad obvia, el de lo sobreentendido. Nada mayor se ha comprometido a realizar la fenomenología, y en gran medida ha realizado, que lo expresado en la conferencia de Berlín en la fórmula: “lo sobreentendido se vuelve un gran enigma”.

Para Husserl, la Antropología Filosófica es una minimización filosófica. Husserl presupone que la filosofía como fenomenología puede lograr más; que tiene que estar en condiciones de proporcionar una teoría sobre todo tipo posible de conciencia y razón, de objeto y mundo, también de intersubjetividad. En eso, de haber habido una comunicación más precisa, podría haber estado totalmente de acuerdo con Heidegger.

Sólo con esta aspiración la filosofía podría ser más de lo que fue alguna vez y no pudo seguir siendo por el surgimiento de las ciencias particulares:

una suerte de supuesto lugarteniente del conocimiento positivo para el que todavía no estaban desarrollados los métodos específicos, y mientras no lo estuvieran. No hay que olvidar que la función histórica de la fenomenología ha sido un proceso de distanciamiento definitivo de la cientificidad filosófica respecto de las ciencias positivas y de su positivismo. El ser humano como tema filosófico significa renunciar a la distancia ganada de esa manera. Lo que vale y está asegurado fenomenológicamente también vale para el ser humano, pero sólo “también”.

Los reparos de Husserl respecto de una Antropología Filosófica son, por lo tanto, de una índole opuesta a los que han sido formulados bajo premisas neomarxistas. Éstos van contra la atribución de una “esencia” al ser humano como una estipulación de propiedades supuestamente constantes que podría hacer imposible llevar al ser humano a un punto de inflexión tal en su evolución que nada de lo anterior se encuentre ya en lo posterior.

Toda la diferencia es como una repetición de la vieja disputa teológica sobre la gracia, en reducción formal y sin la menor sospecha de secularización. Parece tratarse de una cuestión básica de la autoconcepción humana que puede presentarse tanto en términos teológicos como de análisis del Dasein. No está peor formulada la pregunta si se pregunta si el pecado original adánico pudo hacer que la naturaleza humana se volviera tan profundamente deformada y corrupta que ya no es posible recomponerla en condiciones mundanas –es decir que sólo se puede tener la esperanza, pero no la experiencia de la recomposición– o si, por obra de la creación, tiene que haber permanecido tan intangible en su sustancia que hasta la culpa original sólo pudo ocasionarle un daño periférico.

Es otro lenguaje, pero no es otra cosa, si hacemos pasar esta alternativa por el núcleo de la pregunta por la historicidad del ser humano. Si los estados históricos del ser humano son modificaciones de una naturaleza constante, ninguna constelación de condiciones puede haberlo deformado tanto que los que están radicalmente insatisfechos con su estado pudieran tener la esperanza de generar, mediante algún cambio de los factores externos, otra humanidad del ser humano, asegurarle un bienestar impensado. Es muy plausible que el rechazo existencialista de las constantes antropológicas haya derivado incluso su lenguaje de la opción antipelagiana, agustino-luterana, y también mística, en la disputa sobre la gracia. Por supuesto que Heidegger sabía precisa y auténticamente en qué tradición estaba, mientras que Husserl apenas habría comprendido si se hubiera calificado la fenomenología eidética de inevitablemente pelagiana.

Las viejas y las nuevas fórmulas circunscriben el margen de acción que hay en la autoconcepción. Las cuestiones no se deciden o sólo se deciden por un tiempo; pero se marcan las vías por donde escapar de las decisiones previas consolidadas y endurecidas. Quien considere que “margen de acción” es demasiado poco y demasiado arbitrario, no debe olvidar que jamás nos encontramos en el grado cero de la elección ante estas ofertas, sino siempre en “situaciones de sobreexigencia”. La autopostulación absoluta del individuo en algunas versiones del existencialismo, atractiva para una generación constreñida en sistemas, fue considerada por la próxima precisamente como la carga que parecía una liberación delegar en la sociedad y confiar a su responsabilidad histórica. La historia manejada por los seres humanos debía poder lo que el individuo había resignado poder consigo mismo, aunque no sólo se lo había prometido la filosofía sino que además se lo había mostrado la moda. De ninguno de los dos lados, tanto de los que temen demasiada “esencia” para que se pueda llegar a modificar al ser humano como de los que hallan demasiado poca “esencia” porque sólo de allí esperan la resistencia al trato arbitrario de lo humano, de ninguno de los dos lados, entonces, se acepta filosóficamente una Antropología Filosófica. Tanto unos como otros consideran posible plantear aspiraciones más altas. Husserl considera que el estándar de lo que debe respetar la “esencia” como tema filosófico es superior a lo que jamás podría lograr una antropología filosófica. La razón constituye al ser humano, pero no es hecha por él.

La razón no es posible si está sujeta exclusivamente a las condiciones de un mundo fáctico y de una *physis* orgánica existente en él. Admitirlo no equivale a precipitarse de inmediato en la teología. También Aristóteles se vio ante el problema de la independencia de la razón con respecto a la individualidad de su aparición en el ser humano, porque su pretensión de universalidad supera cada una de sus realizaciones; Aristóteles recurrió a la presunción de un principio que se agrega desde afuera y que es singular respecto de la pluralidad de los sujetos racionales concretos. En las discusiones escolásticas sobre la unidad del *intellectus agens*, la fundamentación aristotélica, que ya no se entendía bien, fue reemplazada por argumentos heterogéneos. En Descartes, la universalidad es sustituida por la absoluta evidencia de la conciencia de sí. El *cogito*, apodícticamente seguro de su propia existencia en el acto, comprende la diferencia con todas las demás posibilidades de certeza que ya le están dadas en su existencia mundana. Para Descartes, la explicación conceptual era que la conciencia de la propia finitud contiene la negación de una idea de infinitud, en tanto negación sólo fácticamente lingüística, pero no lógica.

Esta idea jamás pudo haber sido producida por el yo consciente de su potencia limitada –según el principio escolástico de la equivalencia formal entre causa y efecto–; tenía que ser efecto externo de la causa formalmente equivalente, es decir, del *ens infinitum*.

En Kant es imposible que la razón sea un hecho, porque de lo contrario no podría haber justicia para el ser humano como ser moral, pero sí el efecto contundente de la razón práctica pura sobre el “debo”, que es lo único que proporciona una conciencia indirecta del fundamento absoluto de la libertad; en ese sentido existe el “hecho de la razón”, aunque la razón no puede ser un hecho. En definitiva, ese carácter indirecto de la conciencia de la libertad como responsabilidad incondicional de las acciones no debía quedar a merced de la fiabilidad dudosa de un órgano mundano fáctico.

La fenomenología no permitió que se advirtiera esta ambigüedad de la razón en la conciencia. De lo contrario, tendría que haber observado que, si bien en el acto de reflexión del *cogito* hay absoluta certeza, el acto en sí no aparece en la conciencia con la omnipresencia irrefutable de un componente de la razón (por ejemplo, como las operaciones lógicas de la conclusión). Hay que pensar sin el obstáculo de la razón misma, es decir, sin contradicción, una conciencia sin el acto que lleva a la absoluta certeza de sí, así como según Kant el “pienso” tiene que poder acompañar todas mis representaciones –en tanto tienen que ser de tal manera que aprueben ese criterio–, pero nada pide jamás realizar expresamente ese “pienso” hasta que, en un dilema histórico-fáctico de dificultades intelectuales muy avanzadas del sistema, parece ofrecer una salida de esas dificultades. Ésa es la razón por la cual una historia de la filosofía transcurre inmanentemente según los principios de la razón y no genera sorpresas arbitrarias, pero esa historia en su conjunto es un hecho que también podría no haber sucedido en la historia general de la humanidad. “Una historia filosófica de la filosofía en sí no es histórica o empíricamente sino racionalmente posible, es decir, a priori. Porque aunque exponga hechos de la razón, no los toma de la narración histórica sino que los extrae, en tanto arqueología filosófica, de la naturaleza de la razón humana.”<sup>7</sup>

En *Crisis*, al ver el giro hacia la actitud teórica como acontecimiento primordial contingente de la historia de la humanidad europea, y su crisis, por

<sup>7</sup> Immanuel Kant, “Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik”, en *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. xx, p. 341. En otro lugar: “Una historia de la filosofía es de una índole tan particular que en ella no se puede narrar nada de lo sucedido sin saber antes qué debió haber sucedido y en consecuencia también qué puede suceder” (*ibid.*, p. 343).

consiguiente, como una desviación del camino ya iniciado y del sentido original que por ende se le había dado, Husserl parece haber estado cerca de esta concepción de la historicidad fáctica de la razón. Pero la gran cantidad de material póstumo aparecido sobre la deducción trascendental de la intersubjetividad en tanto presupuesto del ser que hace imprescindible al ser humano y su historia hace dudar de la claridad de la última dirección tomada. El absolutismo de la certeza de sí no sólo fundamenta la aspiración a otras certezas del mismo rango a partir del análisis de la intuición, sino que se refleja también en todo el contexto de la historia de la humanidad, en el que se presenta como aparente episodio y tiene sus consecuencias irreversibles.

El cartesiano Husserl ya no podía seguir el razonamiento de que la aparición de la idea de infinitud en la conciencia de la propia finitud requiere una fundamentación distinta que la de la propia capacidad de conceptualizar y de su base intuitiva en la experiencia interna. Aunque con el postulado de la reducción de todos los conceptos a intuiciones y la crítica al concepto de infinitud incluida allí se había acercado a un nuevo principio de equivalencia por lo menos en la matemática, sólo podía explicar la presencia errática de evidencia *absoluta* en una conciencia de contingencia por lo demás *fáctica*, como su dimensión trascendental. El fenómeno elemental de la certeza reflexiva lleva a que el análisis eidético sea superado por el constitutivo-genético, que prohíbe identificar directamente el yo de la experiencia de sí interna con el yo de la certeza absoluta. Por lo tanto, también la solución husserliana es: si el yo mundano en su facticidad no puede ser portador de la necesidad de la certeza de sí, tiene que hacerlo este yo en una posible no mundanidad, lo mismo como lo no mismo. Esta prohibición de identificación ya *es* la exclusión de la antropología de la fenomenología; no sólo como lo que no es adecuado para ella, sino como lo que indefectiblemente la induce a error.

¿Será correcto entonces decir que cuanto más rigurosamente nos internamos en la cuestión de qué es la razón y qué puede, más nos alejamos de la problemática antropológica de qué es el ser humano y cómo puede existir? Incluso la Ilustración, que pretendía abrir, ampliar o por lo menos conservar al ser humano todas las chances de la razón, tenía también la idea de un universo en el cual seres de distinta constitución física y orgánica habitaban las estrellas y, obviamente, poseían y representaban la razón en un grado mayor de expresión y pureza que el ser humano. Llegado el caso, considerarían con compasión, pero no con indulgencia, las insensateces del ser humano. Si en cambio se quisiera describir la tendencia de toda Antropología Filosófica que fuera todavía posible o que volviera a ser posible en la actualidad, casi no ha-

bría forma de hacerlo como no fuera partiendo de que esa antropología considera posible exponer qué es la razón sobre la base exclusiva de la existencia del ser humano y explicar qué es desde sus dificultades y sus recursos propios. Tal vez los dioses y los habitantes de Sirio sean seres felices; no hay motivo para pensar que lo son en virtud de su razón, aun cuando la tradición grecolatina y cristiana veía la felicidad del dios y de los bienaventurados sobre todo en la posesión de la verdad. Quizá sólo para salir del apuro de tener que imaginarse como aburrimiento el haber pasado la muerte y el estar libre del temor a la muerte.

Ahora bien, la razón es lo que debe *ser válido* para todos los mundos posibles, pero no por eso también lo que es *necesario* en todos los mundos posibles para poder existir en cualquier parte y además estar bien. La relación entre verdad y bienestar sólo se comprende si la felicidad tiene que presuponer el conocimiento, porque sólo él posibilita el comportamiento adecuado a las condiciones y circunstancias de la existencia en un mundo fáctico con leyes propias, aun cuando esto todavía no pueda llamarse "moral". Porque moral es recién la generalización independiente de todas las circunstancias reales de un principio de ese comportamiento, y realizar esa generalización es algo que manda y posibilita la razón. Pero quien fuera feliz no tendría ninguna necesidad de estas acciones cuyos principios fueran generalizables, y no llegaría a verse en el apuro de tener que ser racional.

Pero como sobre los habitantes de Sirio no sabemos nada y sobre los dioses muy poco, debemos atenernos a la naturaleza telúrica que conocemos. En ella, el predominio cuantitativo y cualitativo del mundo vegetal y animal por sobre el humano habla en contra del privilegio de la razón como una de las soluciones centrales o siquiera típicas que la naturaleza hubiera hallado para sus problemas. Más bien es una solución sumamente especial y excéntrica para *uno* de sus problemas.

La razón es nuestro órgano de lo que está ausente, terminal del todo que no podemos tener jamás. Y después también para pensar lo que es posible y en cuanto tal no necesita ser real, o para definir los factores por excelencia que influyen sobre lo que tenemos presente y que se pueden aprehender sacando conclusiones indirectamente a partir de lo presente. Pero al mismo tiempo la razón es el órgano de disciplinamiento de estas ampliaciones de nuestro presente inmediato en el espacio y el tiempo, y en ese sentido, de disciplinamiento de su propio impulso de trascender el horizonte del mundo de la naturaleza en tanto mundo por excelencia de la experiencia posible. Que la razón pueda aplicarse a sí misma es sólo un caso especial del hecho de que la conciencia pueda dirigirse

a sí misma. Por lo tanto, la reflexividad es el caso paradigmático de algo cuyo misterio no se aclara atribuyéndolo a la esencia de la razón. La razón es el órgano de disciplinamiento de sí porque es capaz de aplicarse a sí misma formas elementales del pensamiento halladas, es decir, es capaz de iteración, en general, y de ser allí la última instancia. Antes de convertirse en la razón aplicada a la razón, ya es el entendimiento aplicado al entendimiento en tanto la facultad de realizar síntesis de síntesis. Pero por sobre todo es la razón la que despierta y al mismo tiempo frustra las expectativas del entendimiento, la que enfrenta su rectitud con su propia minuciosidad (como habría distinguido Kant).

Recién desde Kant sabemos que hay una patología de la razón; pero no fue éste su descubrimiento terrible, sino que en ninguna parte hay *otro terapeuta* para ella que no sea ella misma. La dialéctica de la razón es la primera de todas las enfermedades iatrógenas. Con la mirada puesta en la posibilidad de una antropología dentro de la fenomenología, hay que estudiar este esquema básico porque retorna dentro de la fenomenología y en ella misma: como rasgo de su método, en suma reflexivo. No se comprende la problemática trascendental si no se ha comprendido antes que todo intento de arribar al punto fijo de un observador respecto de la conciencia y sus operaciones constitutivas tiene que ser un intento en principio repetible para ese esfuerzo mismo. También esto entra en la patología de la razón, porque pretende ser, considerado en términos totalmente formales y generales, una ampliación de la experiencia. Sólo si esta ampliación es legítima se justifica extirpar la antropología de la fenomenología; por otra parte, la antropología sólo podría hacer frente a las ampliaciones trascendentales de la fenomenología en la medida en que pudiera hacer imaginable la reflexión misma como hecho antropológico y no como ley racional absolutamente propia de todos los mundos posibles. La reflexión estimula la teoría sólo como *hecho* de la razón, incluso como hecho patológico.

La patología de la razón produce y descubre constantemente nuevos cuadros patológicos, como la razón instrumental, la razón formal, la razón irracional, la razón burguesa. En esos síndromes se torna calculadora, despótica, cuando y porque ve cuán poco podemos permitirnos cuando se trata de la autoconservación. Todos los problemas de la conciencia de sí histórica de la Ilustración con respecto a la patología histórica de la razón, imprescindible para ella, consisten en la siguiente paradoja: “La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en su forma racional”.<sup>8</sup> Si aparece una nueva forma de la filo-

<sup>8</sup> Karl Marx, *Ein Briefwechsel von 1843. Aus den Deutsch-französischen Jahrbüchern*, París, 1844 (*Frühe Schriften*, ed. de Lieber-Furth, vol. 1, p. 448). Hay que yuxtaponerle la siguiente

sofía, que además tiene visibles dificultades para autodeterminar su concepción de razón, tendrá que permitir que la interroguen y estudien para ver si no es que aparecen en ella o participan de ella viejos conocidos patológicos con otros nombres.

Lo que da que pensar en la fenomenología es su grado de credulidad histórica, de falta de análisis de la experiencia con sus normas de evidencia, su grado de apelación a la intuición, de no objeción con respecto a la amenaza de regresión al infinito de la reflexión. Para decirlo brevemente: la fenomenología no tiene acceso al hecho de que la razón ha dado muestras de necesitar disciplinamiento. ¿Tiene que ver con que ella misma es una forma de la razón indisciplinada?

“Es esencial a la razón contemplar las cosas en tanto necesarias, no en tanto contingentes.”<sup>9</sup> Esta definición de Spinoza sería también la de Husserl, sin que jamás hubiera tenido que ocurrírsele tomar la ambigüedad de *Notwendigkeit* [necesidad], desconocida en el texto en latín, no sólo en el sentido de lo opuesto a contingencia, sino también en el de revertir [*wenden*] y evitar [*abwenden*] la dificultad [*Not*]. En ese sentido la fenomenología la tiene, contra el psicologismo y el naturalismo, como condición de su surgimiento a fines de siglo, pero no como constitución *permanente* de su autoconcepción, por muy obvio que hubiera sido de nuevo a fines de los años veinte y en la etapa previa a *Crisis*. Porque sin duda Husserl tiene un concepto bien definido de las situaciones de dificultad intelectual, que sólo puede revertir la razón por medio de la intuición. La fenomenología no sólo se había enfrentado en general y hacia afuera contra dificultades tales como el historicismo, el naturalismo, el positivismo y el antropologismo; también internamente tenía dificultades constitutivas que surgen por la vuelta a la inmanencia de la conciencia y se compendian en la palabra clave “solipsismo”. Si fue el riguroso requisito de la evidencia para posibilitar la filosofía como “ciencia estricta” lo que hizo de la conciencia pura el único campo de los objetos puros, fue a su vez el aseguramiento de la objetividad lo que obligó a asegurarle a la conciencia pura la conciencia de los otros mediante una evidencia *sui generis*: una conciencia sin certeza del mundo no sólo habría sido una conciencia empobrecida –aunque no carco-

fórmula de Adorno: “Por el momento la razón es pática; razón sería curarse de eso” (*Negative Dialektik*, Fráncfort, 1966, p. 172 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005]).

<sup>9</sup> Baruch Spinoza, *Ethik*, II, prop. 44: “De natura rationis non est, res, ut contingentes, sed ut necessarias, contemplari” [trad. esp.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958].

mida por la duda—, sino además una conciencia que habría perdido su sentido último, y con él su valor propio. ¿Pero habría sido una conciencia todavía posible, aunque incapaz de teoría? Sólo en ese sentido la experiencia del otro se convierte en necesidad de la razón misma. Pero no en un sentido equivalente a la deducción de Kant en cuanto a que el “pienso” sería tan imposible sin la unidad sintética de la experiencia como esta última sin su conmensurabilidad con la identidad de un “pienso”. Sólo en ese sentido es la razón el evitar la dificultad en su forma directamente absoluta: la de la destrucción. Por eso, en la fórmula brevísima de Kant, se considera el “principio de la razón: su autoconservación”.<sup>10</sup>

¿Pero por qué se necesita un “principio” si la razón no tuviera necesidad de conservación y además no fuera la única capaz de esa conservación? No se puede decir que la mera consecuencia sea ya esa conservación, que el principio por lo tanto no sea sino rechazo de todas las contradicciones, de todas las disonancias; porque consecuente, coherente consigo misma, es la razón justamente cuando trasciende sus propios límites, cuando analiza su experiencia de sí elemental como indicio trascendental. ¿Qué hace el fenomenólogo cuando describe la conciencia interna del tiempo? Se resiste a la verdad superficial de que el presente de la conciencia es momentáneo e inmediatamente al lado del momento presente necesita ya del recuerdo y la expectativa; entonces no habría razón, por cuanto ésta necesita poder fiarse de la identidad de la conciencia al ejecutar las operaciones discursivas (aun el más breve de los nexos entre los dos puntos lógicos del sujeto y el predicado, aun los más breves de los silogismos abreviados). Todo recuerdo se relaciona con el tiempo por haber tenido que abandonar ya una vez aquello de lo que tiene que poder fiarse al volver si se pretende alcanzar todavía evidencia en el resultado.

Pero la evidencia no constituye al sujeto según ser o no ser. Es posible imaginar una conciencia que tenga que arreglárselas con grados menores de fiabilidad, por muy improbable que sea biológicamente. En el análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo, el principio kantiano de la autoconservación de la razón no podrá ser aplicado, por lo tanto, en el mismo sentido que el principio necesario y esencial de la posibilidad de un sujeto en general de que cada una de sus representaciones tenga que poder ir acompañada del “pienso”. Esto es válido hasta para el más débil de los datos. Pero la propia razón, en su acción filosófica, no puede contradecirse ya en el hecho de negar

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Reflexionen (zur Anthropologie)*, núm. 1509 (Akademie-Ausgabe, vol. xv, p. 823). En la misma nota: “Los esclavos sólo necesitan entendimiento; su amo, razón”.

o de poner en juego frívolamente sus propias condiciones de posibilidad. Por lo tanto, el principio kantiano de autoconservación de la razón deberá estar adaptado siempre en el sentido de que es necesario lo que hace que la razón sea posible. Para la temática del tiempo, esto significa que la razón no podría ser si el tiempo sólo admitiera la forma de referencia del recuerdo. Si la razón no debe poder no ser, el tiempo no puede ser únicamente lo que admite el recuerdo. En ese sentido, el análisis fenomenológico de la intuición del tiempo está bajo la sospecha teórica de ser descripción sólo en la superficie, y deducción de hecho: ampliación de lo que reside y está presente en la cosa. Esta afirmación es tan grave para la solidez de la fenomenología que uno querría deseársela que se dudara de ella. Porque de ella depende qué ocurre con la posibilidad de evidencia en la relación de reflexión de la conciencia: es decir, con el nivel de intuición real de la fenomenología misma.

Ahora bien, de allí mismo se sigue este sorprendente estado de cosas: tal como la tematiza la fenomenología, la conciencia del tiempo tiene que ser sólo la definición esencialmente necesaria de una conciencia en general —no el hecho de una conciencia *finita*—, en la medida en que en ella debe ser posible la evidencia, es decir, la intencionalidad cumplida, es decir, la razón. Esta conclusión descalifica la conciencia del tiempo como posible rasgo específico antropológico. Como necesidad esencial tiene que haberse “olvidado” allí que en la dimensión temporal la razón podría estar frente a un modo de la dificultad que le es propia. Dificultad en la medida en que el presente vivo de la conciencia engendra y cimenta todos sus contenidos, pero no es más que la delgada línea entre el pasado y el futuro, y siempre ha sido abandonado ya por esa actualidad viva cuando se trata de organizar algo fundado sobre esa base.

Es fácil ver que el tiempo ya ha quedado afuera de la competencia antropológica y sólo puede retornar como horizonte del “cuidado”, es decir, de la autoconservación como lo que no se sobreentiende (en Heidegger también en este caso con la exclusión, tomada de Husserl, del interés antropológico). El rechazo de los nuevos antropólogos por parte del propio Husserl se basa, como también es fácil de ver, en que la fenomenología cree haberseles adelantado mucho con los temas esenciales de su área y por ello sólo puede creer que le han robado esos temas. El tiempo pertenece en Husserl a la conciencia como en Heidegger al ser, pero no específicamente a lo humano, aunque el ser humano fuera absolutamente el único que pudiese “entender” cómo pertenece el tiempo al ser.

La fenomenología, al atribuir la conciencia del tiempo a la “conciencia en general”, hace de la autoconservación la operación constitutiva de esa conciencia, y por consiguiente, como todo idealismo, hace que el sujeto sea una



posesión indudable de sí mismo. La conciencia del tiempo es la forma inevitable de la intencionalidad, en tanto ésta muestra que la conciencia depende de diversidades de datos. Con la misma necesidad con que está estructurada en términos de tiempo, depende de una forma de evitar las desventajas de esa estructura, de algo que podemos denominar la “simultaneidad a pesar de” (no sólo y recién en el tiempo, sino factor constitutivo del tiempo mismo). Eso, justamente, es la retención.

Con este descubrimiento introducido por Brentano –es decir, con la ampliación del momento del presente a halo del presente, la “simultaneidad” de una síntesis de series de impresiones guiada por la cosa misma– se integra a la certeza de sí del *cogito* el cuanto temporal “presente”, no desprendido todavía en dirección al pasado. No se volverá “necesario” para el sujeto recién por una deducción, por ejemplo, como condición de posibilidad de los objetos de la experiencia. Pero nunca se consigue y nunca se puede conseguir saltar el delgado límite del presente definido por la retención y la protención hacia el interior de la certeza de sí, que como pasada sólo puede ser recordada: “Era. El yo que ha sido es el yo que ha sido en tanto presente”.<sup>11</sup> Para decirlo con la fórmula cartesiana: *Cogito me fuisse ergo sum* (“Pienso que fui, ergo soy”) es válido como cualquier otro, pero jamás se convertirá en la admisibilidad del “...ergo fui”: *Cogito me fuisse ergo fui*. No existe esta irrupción de la evidencia, como no existe el abrirse paso hacia el otro yo en tanto cierto un yo seguro de sí mismo.

La infranqueabilidad de la frontera entre retención y recuerdo tiene su propia economía fenomenológica; sin la necesidad de aproximarse por “empatía” a su propio presente pasado, sin poder “trasladarse” allí adecuadamente alguna vez, el *ego* jamás llegaría a la posesión fundada intuitivamente del concepto de *otro ego*, que necesita para generar la presentación en la experiencia del otro.

Si se sigue este análisis, fue su cartesianismo lo que le impidió a Husserl admitir la antropología como tema fenomenológico. No es entonces porque rompa el vínculo entre cuerpo e intelecto y convierta su dualismo en tormentosa imposición de todas las discusiones antropológicas que todo cartesianismo determina la inferioridad filosófica de esas discusiones, sino porque no permite que la facticidad natural del ser humano forme parte de la “necesidad” del “pienso”, sólo permite que éste tenga lugar como un acontecimiento que flota libremente en turbia relación con su naturalidad. El vínculo tan impactante es-

tablecido por la fenomenología entre teoría de la conciencia y análisis del tiempo tuvo como consecuencia secundaria que ya esté absorbido y reservado como definición de la conciencia *pura* qué podría convertirse en horizonte de enunciados antropológicos. Admitir la necesidad de una antropología habría sido para el fenomenólogo la tentación de volver a sustraer a la universalidad por excelencia de sus conocimientos de la conciencia trascendental lo que debería dilapidar sólo en favor de su existencia contingente *qua* existencia humana, es decir, malvenderlo. Habría sucumbido a la curiosidad teórica “inferior” de querer saber qué es el ser humano, en lugar de agotar la reserva singular de evidencia que está vinculada con su certeza de sí del *cogito*, es decir, con la conciencia de conciencia de una especie por lo demás contingente.

La respuesta clásica a la pregunta ¿qué es el ser humano?, a saber, un “ser vivo racional”, se revela, por la exclusión constitutiva del artículo definido, como una prohibición de establecer un vínculo necesario entre *genus* y *differentia specifica*, y justamente en eso se revela como lo que impide cualquier tarea antropológica de la fenomenología: no precisamente en tanto este ser vivo tiene que ser racional el ser humano. Así se llega al resultado hallado ya por Aristóteles, de que la razón no puede estar vinculada sino fácticamente con el ser vivo “humano”. Sólo que Aristóteles lo había expresado casi en términos míticos, al decir del *nous* que llega al alma *thyrathen*, accediendo desde afuera. Tuvo que inferirlo de la universalidad de los conocimientos que se hacen posibles inesperadamente en un alma individual y que no cuadran con su naturaleza contingente bajo la esfera lunar, de modo que parecía adecuada a este hecho la suposición de un intelecto unitario actuante desde el mundo de las esferas. Husserl encuentra la misma diferencia entre la naturaleza fáctica y la evidencia apodíctica en la certeza de sí de la conciencia, y se inclina, por lo menos durante un tiempo, por atribuir este rasgo especial también a la unidad y a la singularidad de una subjetividad trascendental. Así como en Aristóteles el *nous* que penetra en el alma desde afuera debía abrir, por lo menos al filósofo, su dote superior con mayor riqueza de lo que jamás habrían podido esperar sus predecesores, el uso de un método también debía hacer más productivo el enclave trascendental en la conciencia mundana de lo que al menos había parecido serlo en su descubridor Descartes y en sus sucesores idealistas.

La exploración fenomenológica de la conciencia interna del tiempo fue a la vez la prueba, el primer y más importante fragmento de trabajo real, y la condición de posibilidad de la ampliación de este campo de certeza trascendental. En el curso del semestre de verano de 1925 en Marburgo, anunciado como “Historia del concepto de tiempo”, Heidegger afirmó que las investiga-

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Husserliana* VIII, p. 471.

ciones de Husserl sobre la conciencia inmanente del tiempo nacieron, en el contexto de la difusión de Bergson, del “mérito esencial de Scheler”. Ya desde las necesidades sistemáticas de la fenomenología es algo totalmente improbable, y ahora ha quedado descartado por la publicación de los manuscritos de los años 1893-1917. Pero precisamente la necesidad sistemática de estas investigaciones en la fenomenología hace innegable, aunque también indemostrable, la suposición de que la fenomenología de la conciencia interna del tiempo no estuvo en absoluto asentada en el plano de la descripción; que más bien estuvo derivada de premisas de la necesidad más íntima de la razón y de sus pretensiones de certeza amenazadas.

Precisamente los análisis relativos a la conciencia del tiempo alimentan la duda del observador con respecto a si la fenomenología disciplinada puede satisfacer el rigor de la pretensión de descriptividad pura. La crítica que Husserl le hace a Descartes de haber abandonado demasiado rápida y prematuramente el campo de la certeza del *cogito* para arrojarse en brazos de las seducciones deductivas de un sistema de certeza de Dios y el mundo no se justifica demostrando las evidencias supuestamente pasadas por alto. El nuevo campo del presente, ampliado con la retención y la protención, es demasiado improductivo, de modo que la crítica sólo en principio tendría la legitimidad de la variación libre, en relación con aquella “conciencia en general” con un halo del presente ampliado con límites desconocidos.

En ese sentido, la crítica a Descartes es inobjetable. Pero, como suele ocurrir en contextos filosóficos, se discrimina la certeza menor antes de poder tener la mayor. Así, bajo el dictado riguroso de permanecer en la certeza de sí del *cogito*, se rebaja como conocimiento de segunda calidad, o aun de calidad ambigua, lo que se puede obtener por derivación del principio de autoconservación de la razón. Lo objetable no está aquí en la inutilidad de los esfuerzos propios sino en la desvalorización de los ajenos. No obstante, con la intencionalidad como concepto de conciencia se ha generado la posibilidad de tematizar la autoconservación como una “actividad”. Tal vez allí se demuestre que la intencionalidad es precisa y justamente el funcionamiento a través del cual una conciencia puede resolver su contradicción de ser ella misma y a la vez no sólo ella misma.

## II. ¿ES LA INTERSUBJETIVIDAD UN FENÓMENO ANTROPOLÓGICO?

LO QUE HAY QUE DESCRIBIR con mayor precisión es qué enciende la duda de que tal vez la intersubjetividad corpórea todavía no tenga algo que ver con la “antropología”. Es precipitado hacer pasar o reconocer ya la teoría de la experiencia del otro como un fragmento de antropología en la fenomenología. No habría que tomarlo tan a la ligera. Alcanza con mirar los textos de Husserl para encontrar confirmada su inmensa cautela al respecto. Es cierto que la visibilidad del otro cuerpo como un cuerpo equivalente al mío entre los objetos de mi percepción es presupuesto de que yo pueda tener experiencia del otro yo, pero que el sujeto que experimenta y el experimentado sean sujetos humanos es indistinto para la teoría de su relación. Lo que importa es exclusivamente la igualdad específica del cuerpo propio y el cuerpo ajeno, con independencia de la especie a la que pertenezcan. Si no se lo quiere considerar una vana sutileza, alcanza con pensar en las complicaciones que se nos podrían presentar con la temática de la comunicación cósmica.

El procedimiento de la “apresentación” en sí no tiene inclusiones antropológicas. Puede quedar reducido, flotando libremente con respecto a toda facticidad, a sujetos que imperan en una corporalidad específica. Es cierto que sin visibilidad en los cuerpos no habría intersubjetividad, y por consiguiente no habría un concepto fundametable de la existencia de un mundo fuera de mi conciencia; pero con la visibilidad no alcanza de ningún modo para generar una intersubjetividad que pueda satisfacer las pretensiones del fenomenólogo de conseguir una base para la objetividad. Para que el otro sujeto, al que puedo acceder por presentación, pueda ser un compañero para constituir el mundo objetivo y por lo tanto pasible de ciencia, tiene que cumplir cabalmente con la condición de la equivalencia. En el contexto de la fenomenología, eso significa inevitablemente que tiene que ser capaz de reflexión y de reducción trascendental, ser en el fondo un sujeto trascendental. De lo contrario, el sujeto al que se ha accedido en la experiencia del otro no sería capaz de la producción de certeza que yo sólo conozco y puedo conocer de mí mismo. Por lo tanto, de haber hallado la dimensión antropológica del otro teniendo en cuenta su corporalidad, debo abandonar de inmediato esa dimensión y guardar distancia permanentemente.