

DESCRIPCIÓN DEL
SER HUMANO

HANS
BLUMENBERG

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:

<https://www.facebook.com/culturaylibros>

Descripción del ser humano

Hans Blumenberg





Hans Blumenberg (Lübeck, 1920 – Altenberge, 1996) realizó estudios de Filosofía en Paderborn y Fráncfort del Meno entre 1939 y 1941. Luego de la guerra continuó sus estudios de Filosofía, Germanística y Filología Clásica en la Universidad de Hamburgo. En 1950 obtuvo su *venia legendi* en la Universidad de Kiel. A partir de 1960 fue profesor en la Universidad de Giessen, desde 1965, en la de Bochum y en 1970, en la de Münster, en la cual pasó a ser profesor emérito en 1985.

Entre los títulos traducidos al español de su vasta obra se cuentan: *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora* (1992); *Naufragio con espectador* (1995); *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría* (1999); *Las realidades en que vivimos* (1999); *La legibilidad del mundo* (2000); *La posibilidad de comprenderse* (2002); *Conceptos en historias* (2003); *Paradigmas para una metaforología* (2003); *Trabajo sobre el mito* (2003); *El mito y el concepto de realidad* (2004); *Salidas de caverna* (2004); *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (2007) y *La legitimación de la Edad Moderna* (2008).

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

DESCRIPCIÓN DEL SER HUMANO

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



GOETHE-INSTITUT

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. Qué 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 convirtiendo 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, hartó 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 callamos, *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".¹ 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*

¹ 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.²

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

² 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 antípodas 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”.³ 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 cientificidad 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

³ 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”.⁴

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-

⁴ 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.⁵ 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-

⁵ 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*, Tubinga, 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 cientificidad 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’”.⁶ 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

⁶ 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 inmanentes, 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.”⁷

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

⁷ 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 conservarle 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".⁸ Si aparece una nueva forma de la filo-

⁸ 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.”⁹ 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]).

⁹ Baruch Spinoza, *Ethik*, II, prop. 44: “De natura rationis non est, res, ut contingentes, sed ut necessariae, 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”.¹⁰

¿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

¹⁰ 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 desearle 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 habérseles 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”.¹¹ 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-

¹¹ Edmund Husserl, *Husserliana VIII*, p. 471.

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* que 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-

ciones de Husserl sobre la conciencia immanente 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 fundamentable 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.

En la estructura de la fenomenología, el tema de la intersubjetividad tiene un rango sólo comparable al de la constitución de la conciencia interna del tiempo, en la medida en que ésta permite acceder a la génesis de la propia conciencia. Pero no porque el ser humano sea un ser sociable es que la intersubjetividad tiene ese rango sistemático; más bien sería admisible suponer que la sociabilidad obedece a su vez a necesidades en el horizonte de mundo de cualquier razón imaginable, de poder darle su función a ese horizonte sólo intersubjetivamente. Para saber dónde pone el acento el propio Husserl hay que tener presente que consideró “fallido” su curso del semestre de verano de 1915 porque había “olvidado toda la teoría de la intersubjetividad”. Comprobación al parecer espantosa para él, a la que le agregó la nota explicativa al margen: “¿Fue psicosis de guerra?”.¹ Es impensable que la razón para destacarlo tanto pueda haber sido el interés antropológico.

La piedra de toque de estas relaciones consiste en preguntarse si la temática de la intersubjetividad quedaría afuera de la fenomenología o quedaría rezagada en ella si estuviera cancelada su hipoteca neokantiana. Es decir, si para el fenomenólogo fuera irrelevante la pauta de que la magnitud última explícita de todas las operaciones apriorísticas demostrables de la conciencia consiste en el hecho de la ciencia. El punto en el que no sólo sus críticos se desprenden de los presupuestos de la fenomenología sino en el que el propio Husserl se distancia de ellos está indicado por la tematización de un concepto más amplio de lo ya dado. A partir de 1924, el hecho primigenio se llama “mundo de la vida”.

Lo que la fenomenología tiene como tarea pasar a la comprensibilidad es introducido ahora como la quintaesencia de los sobreentendidos vividos, por debajo del nivel de la atención y la expresividad. Es el universo antepredicativo de lo que está intacto en términos teóricos. Visto desde la temática del mundo de la vida, lo que había quedado como indudable entre las condiciones de partida de la fenomenología y no parecía más que realzado en su idealización como “ciencia estricta” se presenta como contingente: no es obvio que haya teoría, y menos aun en la forma histórica de la ciencia moderna y su institucionalidad. La ciencia a la que había hecho referencia el neokantismo, y cuya conciencia metodológica habría querido atribuir ya a Platón, es para el fenomenólogo algo tardío, surgido no sin ruptura con la idea propia de justificación. Allí reside la separación definitiva con el neokantismo: no se puede comenzar con el hecho “ciencia” si se pretende una fundamentación radical y universal. Ya no es la

¹ Roman Ingarden, “Meine Erinnerungen an Edmund Husserl”, en Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, La Haya, 1968 (*Phaenomenologica* 25), p. 117.

idea final inmanente de la ciencia que debería ser desplegada y consumada por la fenomenología, sino que la insostenibilidad de esa “concepción del mundo natural” que Husserl había tomado de Richard Avenarius se convierte en requerimientos de diferenciación lógica, de actitud teórica, de metodología científica, en definitiva. Si bien la fenomenología es su último peldaño explicativo, su tema se remonta más allá de todo comienzo de “objetivación”.

Ya antes de que la expresión “mundo de la vida” recreara los neologismos de moda de la filosofía de la vida, Husserl había descrito a partir de 1920 en el curso sobre *Lógica Genética* justamente cómo las bases intuitivas de las operaciones lógicas tienen que formarse primero como “modalizaciones” en el campo antepredicativo. Lo que necesita explicación, presente no sólo en tanto doxa originaria fáctica como una barrera molesta que impide el acceso a lo esencial, es ahora también y precisamente lo que hay como posición en una “creencia en el mundo”, como respuesta a la inseguridad precedente. Atribuirle al mundo independencia del yo, de la impresión momentánea, de la fuerza del deseo, no es una dote natural de la conciencia humana que se haya debido arrancar de raíz en la reducción. Si el mundo de la vida lleva el índice de lo sobreentendido, lo que necesita explicación no es sólo el surgimiento de los actos lógicos, sino más aun la universalidad y el arraigo de aquello que la reducción tiene que suspender y que le ofrece una resistencia que la lógica genética no puede explicar. No sólo hay que extraer este prejuicio como un preparado, hay que arrancarlo del sobreentendido, que es suelo fértil para su tenacidad. En este punto falló el ahínco con el que Husserl trató de asegurar y refinar la reducción fenomenológica durante toda su vida. No por casualidad, porque este problema parece tener un halo antropológico.

Al comienzo de la modernidad había quedado como una sorpresa sin explicación racional por qué no se conseguía derribar los prejuicios de una sola vez con el fin de readmitir exclusivamente los juicios examinados. Fue Bacon quien vio con mayor agudeza que Descartes que había enmarañamientos con lo que podía considerarse la naturaleza humana. En los inicios de la fenomenología, descubrir el prejuicio de la “tesis originaria” del mundo y excluirlo para favorecer la puesta al descubierto de las esencialidades puras pareció un acto metodológico ciertamente artificial, pero simple. Sin embargo, sus complicaciones se convirtieron cada vez más en una carga para el fenomenólogo. Tampoco la fundamentación posterior tanto de la tesis original como de la objetivación en la intersubjetividad pudo esclarecer la resistencia. Que la objetividad como condición de posibilidad de la ciencia debía poder fundamentarse intuitivamente en sentido fenomenológico se derivaba de todos los presupuestos de

Husserl; que afirmar la existencia de un mundo independiente de la conciencia concreta es también condición de posibilidad de la autoconservación del ser que fue capaz de esa afirmación era una idea sospechosa de naturalismo y por eso sólo de acceso difícil e indirecto para la fenomenología.

En Husserl la autoconservación es siempre la del yo de la apercepción trascendental en su coherencia. Claro que ésta es la condición subjetiva para que se pueda llegar a constituir la objetividad. La coherencia es “una idea final del desarrollo de la razón en el yo, de su auténtica y verdadera ‘autoconservación’”.² Pero como tal no es más que la condición abstracta de la autoconservación que se sigue de la facticidad de un ser para el que no es posible existir si no actúa. Podemos considerarlo de manera absolutamente elemental: un ser vivo que tiene que tener en cuenta y preocuparse porque es visible y hallable para otros aun si deja de prestar atención o si está dormido necesita separar su sensación *subjetiva* de presencia del hecho *objetivo* de ser perceptible con independencia de su conciencia.

El cuerpo impone la autoobjetivación como localización del punto donde confluyen las amenazas y como apreciación de los propios factores de amenaza, reconociendo que, contra la creencia infantil, cerrar los ojos no lo hace desaparecer del mundo. Es cierto que también aquí existe el factor formal de la coherencia: todos los puntos espaciotemporales del sujeto de carne y hueso que se objetiva de esa manera conforman un continuum. Pero el presupuesto de esta forma primitiva de un concepto objetivo de mundo es captar y usar la independencia de mi realidad física respecto de mi conciencia de ella, la capacidad compleja de verse “desde afuera”, como un cuerpo físico en un mundo de cuerpos físicos. Una vez introducida, esta operación tiene que haber generado una ventaja vital decisiva en la biosfera.

La objetividad puede describirse entonces como *una meta que se puede lograr en la subjetividad*, que en sus inicios sólo conjeturables no tiene aún nada de “precientífico”, pero sí la ventaja existencial de ser un factor de autoconservación que ya como factor mínimo apunta al refuerzo.

² Citado del legado de Lovaina (signatura A V 21; 105 b) por Iso Kern en *Husserl und Kant*, La Haya, 1964, p. 291. Allí también se cita la continuación: “El yo (en tanto yo) tiende necesariamente a la autoconservación, y allí reside (implícitamente) una tendencia hacia el ideal de la subjetividad absoluta y el ideal del conocimiento absoluto y perfectamente acabado. Eso requiere el presupuesto de que haya un ‘mundo’, requiere el piso de una naturaleza física que se pueda sostener coherentemente”. Kern destaca la vacilación con la que Husserl se mueve en estas “tentativas de pensamiento”.

Es cierto que el precepto metodológico de que todo procedimiento fenomenológico debe mostrar cómo un concepto se estructura en la esfera subjetiva y se fundamenta con la intuición se agota en la fundamentación por la intersubjetividad, que hace que el individuo tome a sus semejantes como puntos de referencia reales o hipotéticos de la autoobjetivación. Pero el punto de partida genético no tiene por qué estar aquí si para defenderse de peligros anónimos se requiere la misma clase de operaciones previas de la objetivación. No comprendemos menos cómo se llega a la creencia en la existencia del mundo, pero comprendemos adicionalmente cómo ya las formas primitivas de esa generalización pudieron aportar a una forma de organización vital constitutivamente delicada algo que fundamentó su valor evolutivo. El solitario absoluto –si nos imaginamos ese delirio en un experimento mental– que no tuviera conciencia del ser percibido ni siquiera podría pensar qué significa un mundo “para otros también”. Y luego tampoco podría pensar que él mismo sólo tiene una presencia fáctica en este mundo, que pudo entrar en él y volverá a abandonarlo. En la escena de la evolución fracasaría el primer día, porque sería directamente incapaz de “realismo” respecto de las condiciones de su supervivencia.

Lo que quiero mostrar es que al negarse a todo desafío antropológico la fenomenología no puede arrancar de muy abajo en el tema de la intersubjetividad como base intuitiva de la objetivación. La negación de la óptica reflexiva obliga a ir enseguida a un nivel alto del análisis constitutivo. Esto ha tenido sus consecuencias para toda la discusión sobre los sujetos y los intersujetos trascendentales que, desatendiendo o desconociendo la cautela de Husserl, se atiene totalmente a la productividad del lenguaje. Husserl sabía lo poco que se puede hablar del lenguaje cuando se pretende analizar operaciones de la conciencia muy elementales.

Con toda su profusión de materiales sobre la temática de la intersubjetividad, Husserl le ha dificultado mucho a la posteridad la distinción entre el problema de cómo sabemos qué *significa* en general hablar de la existencia de otros sujetos y el otro problema de cómo podemos saber si esos otros sujetos *existen* realmente y en su carácter de semejantes plenamente válidos. El problema auténticamente fenomenológico es el primero. Le basta con la intuición que el yo que recuerda tiene de sí mismo en tanto yo recordado como el yo que él mismo *ya no* es y con el que tiene que compenetrarse “de nuevo”. Allí se puede obtener un concepto de Otros *posibles* y ahora “totalmente” Otros. Incluso quien no hubiera tenido jamás una experiencia real del otro podría sin embargo objetivarse a sí mismo como acontecimiento en el mundo considerando posibles Otros, cuya experiencia es una cuestión todavía abierta.

El conocimiento analítico de que "otro yo" sólo puede significar lo que puede tener una idea de mí en tanto yo, exactamente como yo de él, todavía no dice nada respecto de si, y sobre todo con qué certeza, puedo tener una experiencia de la que, según los presupuestos de la fenomenología, dependerá la certeza de mi experiencia de otros objetos. Quien en la discusión de la experiencia del otro ya tenga en mente la ciencia como institución no podrá contentarse con la fundamentación intuitiva del *concepto*; la ciencia como institución tiene que poder funcionar desde el comienzo mismo con respecto a la producción de objetividad. Para poder ser el soporte de toda la experiencia restante, en tanto experiencia comprensible en un mundo real por antonomasia, la experiencia del otro debe ser capaz de su evidencia particular. Pero esa evidencia se basa en que yo puedo ser un yo para aquello que debo poder experimentar como un yo. En esas alturas no se necesita del sustrato antropológico.

Con el concepto fenomenológico de intersubjetividad hay que ser moderado en el regodeo con comunicaciones, interacciones, estrategias de diálogo y otras formas de moda de la sociabilidad, y tomar la "necesidad" funcional pura como criterio para delimitar el fenómeno; de lo contrario, lo que se gana en deleite se dilapida en fundamentación. ¿De dónde sale la certeza de que el fenómeno aceptado como otro yo es otro yo y no la simulación de un estrategia del diálogo? Si la fenomenología no se aproximó a la respuesta de esta pregunta, por lo menos nos precisó incomparablemente las condiciones que debería cumplir esa respuesta. Cuando Husserl dice: "llevo a los Otros en mí", se refiere al nivel de constitución que él denominó "propiedad" [*Eigenheitlichkeit*]. Ese nivel está antes que la exposición de los objetos a un mundo en tanto realidad independiente de mí, en tanto horizonte de vida que me incorpora y me despiende. Ese *llevar en sí* tiene lugar en la "soledad filosófica única que es el requisito metodológico fundamental para una filosofía realmente radical".³ Lo que me está dado como propio tendría la cualidad de un mundo objetivo si también estuviera dado para otros. Pero ésta sólo es la fundamentación de lo que quiere decir "mundo objetivo", no la fundamentación del mundo objetivo mismo.

Para eso no basta con el consenso de sujetos que a su vez todavía no existen con independencia de que me estén dados como propios. Los sujetos cuya unión conmigo debe sostener la existencia del mundo tienen que formar parte

³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), § 54 b (*Husserliana* vi, p. 188) [trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990].

de la auténtica realidad ya antes de poder hacerlo. No alcanza con que los Otros tengan un mundo de percepciones idéntico al mío, a menos que antes hubieran adquirido como “testigos presenciales” el valor que únicamente puede consistir en su independencia de mí, en trascender mi esfera de propiedad. En eso se basa la ventaja fenomenológica de aquellas vivencias de los Otros que en ellos, que son objeto de la “empatía”, son relativas a mí, el sujeto de la “empatía”. Son las únicas que están sujetas a la “constatación por síntesis [...] con mi yo original”.⁴ En la “postulación de algo en principio inexperimentable para mí mismo” también quedan presentizadas por los comportamientos actitudes relativas a los mismos objetos que me están dados originalmente, y además actitudes relativas a mí, que soy en parte inexperimentable para mí mismo; pero ninguna relativa a la certeza de sí, y por lo tanto a la dimensión trascendental, de los Otros.

El hecho de privilegiar la clase de las vivencias recíprocas no establece todavía la equivalencia en la intersubjetividad. Que estos otros también me lleven en sí jamás me permitirá saber de qué certeza de mí me consideran capaz como criterio de una evidencia alcanzable en general, en una palabra: no me permite saber si están en condiciones de ser fenomenólogos y hacer fenomenología. El concepto de intersubjetividad es el concepto de una unión operativa explorada: los otros tienen que existir como sujetos semejantes a mí, porque si no yo no podría tener el concepto de un mundo existente; por eso basta incluso con la deficiencia de la percepción del otro para adjuntarle la certeza que ya tengo de otra parte. Este estado de cosas no se alcanza con la fórmula de que el *estar en mí* de los otros significa que “sólo puedo llevarlos en mí porque los experimento como los que a su vez me llevan en sí”.⁵

Pero Husserl ni siquiera llegó a esta fórmula. La reemplazaría con sus especulaciones sobre la pluralidad trascendental de las mónadas. Por poco que se aprecie esta especulación de la vejez del fenomenólogo, señala con suma precisión lo poco productivas que fueron todas las descripciones de la intersubjetividad que durante toda una vida no lograron la estabilidad necesaria para el peso que debían sostener. Lo que ha quedado para las generaciones de filósofos es la bella superstición de que el intersujeto puede generar fundamentaciones ante las cuales cada uno de sus sujetos fracasa y no puede sino fracasar.

⁴ Edmund Husserl, Complemento del curso “Einleitung in die phänomenologische Psychologie”, del semestre de verano de 1925 (*Husserliana* XIV, p. 362).

⁵ Ludwig Landgrebe, “Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft?”, en *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, La Haya, 1977, p. 16.

¿No queda más que el viejo *consensus omnium* con toda la falta de peso que le han dejado los siglos de filosofía? Cuando se describen los límites trazados a una pretensión singular de fundamentar los conceptos y transparentar los fenómenos, eso no significa necesariamente marcar una experiencia intelectual inútil, sino más bien la oportunidad de poder precisar el retiro de esa pretensión. ¿La coincidencia de los que experimentan no hace algo más que intensificar la coherencia de la experiencia de uno solo? Por principio, la pluralidad de sujetos no es más productiva que el sujeto en lo que hace a la comprensión de las posiciones que pueden tomar otros sujetos; reproducen en sentido muy amplio el método de la variación libre que el sujeto fenomenológico ejecuta en la soledad de la *epoché* para destacar las invariencias de su objeto.

Husserl pasó demasiado rápido de la solidez de la intersubjetividad *imaginada* para el concepto de objetividad a suponer el aporte de la intersubjetividad *experimentada* a la *validez* de la objetividad. Tal vez podamos considerar la máxima agudización de este problema tal como lo ha hecho Moritz Schlick en un experimento mental: los enunciados de todos los seres humanos sobre el mundo podrían estar en contradicción con mis propias afirmaciones; en tal caso, yo seguiría la coherencia de mi propio contexto de experiencias, aunque no sin la parateoría de que la desviación de las experiencias de los otros se debe a que esas experiencias no se produjeron en condiciones inobjectables.⁶

El punto débil de la base de certeza en la subjetividad es que no puede haber certeza de la certeza de otros. Incluso si alguien me expone el argumento del Cogito de Descartes, no sé nada sobre la certeza que ha adquirido sobre sí mismo por ese medio porque no puedo distinguir con seguridad entre una secuencia de frases aprendida superficialmente y un conocimiento acabado en los otros. En eso, la proposición de Wittgenstein "Puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso"* no es correcta. El lenguaje no mejora la situación.

Tal como está concebida en la fenomenología, la temática de la intersubjetividad no contiene nada que pudiera pertenecer o llevar a una antropología. Su función de fundamentar la objetividad de la doxa del ser se sirve de los otros sujetos como sus instrumentos para hacer entendible el sobreentendido de la creencia en el ser. El temor de Husserl a los terrores del solipsismo no se rela-

⁶ Moritz Schlick, "Über das Fundament der Erkenntnis", en *Erkenntnis*, vol. iv, núm. 2 [1934], pp. 90 y s.

* Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, Schriften 1*, Fráncfort, 1960, p. 534 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 506 y 507]. [N. de la T.]

ciona con la soledad del que está solo sin mundo, sino con la nulidad del propio conocimiento en tanto falta de fundamentación de sus conceptos centrales. Husserl no comparte la furibunda convicción de Schopenhauer en cuanto a que la soledad nos hace objetivos, la sociedad, subjetivos; Schopenhauer no estaba pensando en el modelo de ciencia institucionalizada, del que Husserl tampoco aleja el correctivo del “mundo de la vida”. Los otros tienen que existir para que pueda haber ciencia. ¿Para quién? Para el yo para el que los Otros son otros; porque de la idea que ellos tienen de lo que puede ser la ciencia en virtud del estándar fijado por la certeza de sí directamente no se puede saber nada. De modo que si el trabajo a realizar bajo la idea de la ciencia no fuera infinito, los Otros podrían volver a hundirse en la nada una vez acabado.

Nada más lejos de mí que imputarle abyección moral a esta concepción llevada al extremo. Pero hay que tomar nota aquí de la función provisional de la intersubjetividad, de su falta de autonomía en el contexto de los temas fenomenológicos, de la impersonalidad bastante profunda al hablar de los Otros. El fenomenólogo no quiere saber de los otros y por medio de los otros qué es el ser humano, sino que en el fondo quiere saber ya en Husserl lo que Heidegger quiere preguntarle expresamente al Dasein: cuál es el “sentido del ser”. Si se toma literalmente la formulación heideggeriana –la de una “ontología fundamental”–, exige saber cómo podemos entender qué encierra el uso de la palabrita “es” o cuál es (dada la ambigüedad hallada desde Aristóteles y tratada influyentemente por Brentano, también para Heidegger) su significado básico central.

No otra cosa, aunque con otra intención, trata de aclarar Husserl cuando descubre que como resultado de los procesos intersubjetivos al mundo se le atribuye que “es”, con independencia de que *a mí* me parezca y cómo me parezca. De ese modo capta, en el final de la fenomenología, el significado de lo que en sus comienzos había sido el valor meta de la primera reducción. Visto de ese modo, también el amplio trabajo analítico de Husserl sobre el fenómeno de la percepción del otro es pasible de la crítica de haberse ocupado en el fondo toda la vida de una cuestión metodológica previa a la fenomenología: asegurar la reducción y proteger los estados de cosas que ella hizo accesibles del retorno de su objetivación positiva. Si resultó difícil, es comprensible que el fenomenólogo no cese de esclarecer el significado de aquello de lo que había querido liberarse en principio y sobre todo en favor de los estados de cosas puros. Es sorprendente ver que la prohibición de la antropología en la fenomenología es común a Husserl y a Heidegger –aunque la forma que adopta para Heidegger es sólo la de poner la analítica del Dasein al servicio de la

pregunta por el ser y de tener conciencia permanente de su transitoriedad– y que ambos convergen en la pregunta por el “sentido del ser”.

Aunque la temática de la intersubjetividad asume de este modo la función de ver como posible la postulación objetiva del mundo y por ende el índice de objetividad científica, esta ubicación sistemática todavía no dice nada sobre el origen de la problemática en la historia de la fenomenología; porque para la fenomenología no había en principio ninguna necesidad de ocuparse mayormente de ese “prejuicio” de aspecto superfluo de la creencia en el ser, que parecía anulable *uno ictu* para dejar al descubierto el panorama de las esencias.

Esta anulación se puede clasificar como una parte –y además como la más importante– del comportamiento metodológico del fenomenólogo en la variación libre. Todo lo que existe se puede pensar también como siendo de otro modo, excepto lo que merecerá el título de “esencia”. Pero también *el que* exista está sujeto a la variación libre de pensar que no existe. La máxima intervención de la variación libre está por lo tanto en que no sólo varía lo que es en el mundo y cómo es, sino también el mundo mismo, en la medida en que es todo lo que es el caso. En tanto este universo de hechos, el mundo no es invariante y, en ese sentido, no es objeto de la investigación fenomenológica. Esto vale también para las ciencias que se fueron constituyendo con la historia, que si bien tienen “como tema el mundo”, a la vez tienen lugar en él y por eso hay que llevarlas mediante reducción a lo que les es esencial, de modo que también las ciencias tienen el correspondiente tratamiento fenomenológico de sus objetos.⁷

La reducción es, por lo tanto, el concepto límite de la variación: producción de la invariancia más dura y sólida, la invariancia respecto del ser y el no ser. Es asombroso que Husserl no haya reconocido esta relación entre las piezas metodológicas centrales de la fenomenología. De lo contrario, probablemente también podría haber hecho más transparente el pasaje a la reducción trascendental como vuelta a y profundización de la forma temprana de la reducción, la eidética, para aquellos de sus discípulos que no la aceptaban. Porque el ego trascendental no es sino el sujeto declarado resistente por variación contra variación, y en ese sentido extramundano: el fenomenólogo como objeto de la fenomenología. Como tal, no sólo es lo que no puede ser de otra manera sino también lo que no puede no ser. Nada supera la evidencia de que esta proposición sólo es una fórmula inversa de la prohibición de la antropología.

⁷ Edmund Husserl, Nota del 13 y el 14 de noviembre de 1931 (*Husserliana* xv, p. 407): “La ciencia tiene como tema el mundo en el que ella misma aparece como construcción mundana”.

Que la filosofía tome al filósofo como tema es una tradición antiquísima. En la figura del sabio, la filosofía proyecta una semblanza ejemplar, cercana al modo de existencia de los dioses, inmune a las confusiones del mundo e independiente de las necesidades del cuerpo. El propio cristianismo concede que el filósofo de la Antigüedad no carece de premoniciones de la futura revelación divina. Esto resulta fatal para su rango, porque lo que era posible o incluso necesario antes de la llegada del Revelador, deja de tener sentido después: al filósofo no le ha quedado ninguna tarea cercana a lo divino. Se puede ver que la ausencia de una institución dogmática había sido una de las precondiciones del rango extraordinario de la sabiduría filosófica en la Antigüedad. Al ayudar a la comprensión de la teología, la filosofía poscristiana hace lo que en principio tiene que ser accesible a cualquier persona. Si bien ocasionalmente hay santos filósofos, no por eso son mejores filósofos. Y en cuanto a las formas primitivas de una antropología filosófica, el principio de la historia de la creación (por lo general repetido sólo con vacilaciones y a desgano por su trasfondo a todas luces mítico-antropomórfico) que dice que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Elohim impide que de este lado de semejante iniciación en el misterio de la creación haya quedado algo importante que decir sobre el ser humano.

Que la filosofía tome como objeto el acto de conocimiento del filósofo sólo fue una buena tradición mientras no hubo por lo menos otra forma de conocimiento profesional con éxito demostrable que resultara superior. En cuanto se perfila la productividad de la ciencia natural matemática, el filósofo se ocupará cada vez más, y al final casi exclusivamente, de pensar y asegurar la posibilidad de estos éxitos ajenos en el ámbito del conocimiento. En la frontera con este cambio de tema está Descartes: por un momento, Descartes se concentra totalmente en el acto de la certeza de sí del filósofo, que se sustrae al abismo de la duda, pero para abandonarlo de inmediato y dedicarse a la utilidad de esa evidencia para preparar la física, la medicina y la moral. Precisamente este giro expeditivo de Descartes es aquello contra lo cual el cartesiano Husserl iba a emplear toda su energía crítica.

Reclamar que Descartes tendría que haber permanecido en el *cogito sum* y haberlo convertido en el único campo de investigación constituye, de cara a los siglos siguientes, un desconocimiento profundo de lo siquiera posible en el horizonte histórico. Pero el recurso a Descartes, aunque no puede degradar a episodio la era de la investigación positiva, podría cuestionar el aura de férrea necesidad del hecho, lo cual siempre beneficia el movimiento de la comprensión histórica.

Husserl le recrimina a Descartes no haber agotado el *pienso, soy*, apresurado por pasar del yo al mundo. En lugar de eso, tendría que haber percibido

en el *cogito* la implicación de la objetividad: la conciencia está siempre con aquello de lo que es consciente. Lo que Husserl reclama es que no haya acertado en la intencionalidad como la pauta de la determinación de todo acto de conciencia. Pero además Descartes tendría que haber captado con mayor precisión la importancia de la certeza de sí en el *cogito*: el yo mundano individual, que se encuentra allí con la certeza absoluta, la capta como su propia necesidad más allá de su contingencia. Husserl no ha reparado en lo que hizo que Descartes pasara por alto esta posible objeción. Descartes plantea de inmediato una reflexión similar para arribar a un resultado opuesto: el *pienso* se capta como finito, pero sólo por la negación de la idea de infinitud que posee y cuyo sentido lógico es, a diferencia del lingüístico, el positivo. Es decir que el yo, en su conciencia de sí, hace uso de una determinación del ente absoluto que él, conforme al principio escolástico de la causalidad formal, no puede haber originado: el efecto no puede superar esencialmente a la causa. La idea del ente infinito sólo puede aparecer en una conciencia contingente si procede de un ente distinto y formalmente adecuado a ella. La conciencia de sí cartesiana se capta como el no-Dios, al hallar en sí el concepto que le permite definir su propia finitud.

Se podría decir que Husserl hace una caricatura de este razonamiento cuando indaga la posibilidad de la evidencia primaria del *cogito*, y no primero la secundaria de su finitud. El yo no sólo tiene el “contenido” de una certeza absoluta a la que habría que buscarle una causa, sino que en ese solo acto atraviesa su pertenencia superficial al mundo y se percibe como la causa absoluta de sí mismo. También aquí se consigna que una conciencia natural contingente no sería capaz de la idea de lo absoluto, pero esta idea lleva directamente al principio de la fenomenología trascendental de que la certeza absoluta sólo puede aparecer en una conciencia que no es ella misma un fragmento del mundo y que se descubre, en cierto modo a través de la apertura momentánea, como el amplio campo de los objetos fenomenológicos.

Donde Descartes, por lo tanto, plantea la inferencia causal del origen de la idea de lo infinito, inalcanzable para la conciencia finita, el fenomenólogo se detiene en su único y definitivo objeto. En el ser humano no se detiene ninguno de los dos; lo que tienen en común es permitirse la indiferencia con respecto a qué tipo de “ser” dejan atrás en su paso hacia algo superior. Pero mientras que el cartesiano sólo utiliza la idea de la infinitud, obtenida a partir de la autocalificación de la conciencia, para reencontrar la sustancia pensante confirmada en su contexto mundano después de todas las dudas y legitimada para el conocimiento de la naturaleza, el fenomenólogo se define por esa certeza de sí en su pretensión de ser no solamente él mismo.

La reflexión trascendental en la que la conciencia de sí se descubre como certeza absoluta de lo absoluto sigue siendo también un fragmento de reducción fenomenológica de la primera hora: se le quita a la conciencia su existencia mundana contingente para dejarla al descubierto como un estado eidético por derecho propio y no sólo relativo a objetos trascendentes. Del *cogito* no sólo se obtiene la evidencia del *sum*, sino a la vez la de su intencionalidad en tanto imposibilidad apodíctica de que un *pienso* pueda ser alguna vez algo distinto de un *pienso algo*. Únicamente de allí tiene una norma de realización y un desarrollo inmanente. Pero precisamente si el propio sujeto fenomenológico se convierte en el caso excepcional de reunión de todos los requisitos de sus objetos, preguntar cómo puede ser que este sujeto exista de otro modo que no sea en singular tiene que resultar una objeción molesta.

¿No sería mejor que el fenomenólogo obviara preguntarse si los objetos corporales con forma humana que le están dados son sus semejantes en sentido estricto? No es irrelevante recordar por qué este problema no se le presentó seriamente a Descartes. De la experiencia de sí de la sustancia pensante Descartes infirió el dualismo de cuerpo e intelecto, y con ello eximió a la perceptibilidad de un mecanismo corporal específicamente igual de tener que inferir una subjetividad correspondiente. No obstante, lo que había legitimado esta inferencia analógica de otros sujetos en sus envolturas mecánicas era la misma instancia garante del dios veraz que avalaba en suma la fiabilidad de todo conocimiento de objetos externos. Con toda seguridad, habría debido considerarse un caso de equivocación burda y metafísicamente inadmisibile del sujeto cartesiano si no hubiera podido adjuntarles confiablemente a los cuerpos de su misma clase sustancias pensantes semejantes.

Así quedaba eliminado el problema en forma homogénea con toda la teoría del conocimiento. Pero está claro que ésa no es una solución disponible para ningún cartesiano tras la liquidación crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Entonces, ¿por qué la insistencia de Husserl en afirmar y fundamentar la evidencia de la percepción del otro si con eso se ganaba la dificultad de tener que poner en plural el yo trascendental absoluto?

Esta objeción muestra que la temática de la percepción del otro podía ser no sólo la adopción de un problema canónico de la psicología y no sólo la solución de dificultades procedentes de la teoría de los significados ocasionales. El plural de los sujetos era más bien el presupuesto para que la convicción que se difunde en toda conciencia de que el mundo existe independientemente de su propia existencia no pudiera ser un mero prejuicio que había que liquidar en el curso de la depuración moderna de la conciencia como la más impercep-

tible de sus anticipaciones. La introducción de la reducción fenomenológica en tanto suspensión de la creencia en el ser, de la tesis o doxa originaria, tuvo al principio todo el sello de una operación de esta índole y sólo lo perdió probablemente por la experiencia de lo difícil que era lograrla. La teoría de la intersubjetividad explicaba la resistencia de los obstáculos: el hecho de no estar solos en el mundo nos impone el “ingrediente” para nuestros contenidos objetivos de suponer el mundo también y por encima de nosotros como el mundo de los otros, y por lo tanto, como el mundo independiente de cada uno.

En caso de que esto ya no fuera un “prejuicio”, tendría que formar parte, por el contrario, de las “realizaciones” de la intencionalidad de la conciencia. Ese estatus podría proporcionárselo la teoría de la experiencia del otro. Pero entonces la existencia de otros formaría parte de los requisitos esenciales de la conciencia que soy yo mismo. Por desfavorables que sean las condiciones para cumplir con este requisito necesario para procurarse la certeza de la existencia de otros, la percepción del otro ya está aceptada de antemano. Su evidencia dudosa es un “prejuicio necesario”. Todos los obstáculos de la primera reducción se explican a posteriori porque su intervención operativa chocó indirectamente con esta necesidad, con la mundanidad indispensable de la conciencia. Dicho de otro modo: una condición de posibilidad de la “realización” de la intencionalidad de la conciencia no puede depender de acontecimientos empírico-fácticos.

Esto lleva a la primacía lógico-genética de la formación del concepto de “otro yo” respecto de toda teoría de la posibilidad de experimentarlo por copresentización (apresentación). Que mi mundo es un mundo “para todos” no es algo que se le pueda restar arbitrariamente. De lo contrario no podría ser en absoluto un “mundo” en tanto infinitud abierta de experiencia posible, y en cuanto tal no es “solamente” mío (de este sujeto finito en el espacio y en el tiempo). La idea de una intención de mi conciencia que fuera directamente irrealizable sin las posiciones experienciales de otros sujetos diversificadas espacial y temporalmente resulta absurda. No otra cosa significa la proposición que dice que todo lo mundano está constituido intersubjetivamente y que yo no podría hacer abstracción de ninguno de los sujetos que conforman este presupuesto “sin renunciar a este mundo”.⁸ La idea de un mundo no es un mero re-

⁸ Edmund Husserl, “Seinsvorzug der konstitutiven Subjektivität”, nota de fines de octubre al 4 de noviembre de 1929 (*Husserliana* xv, pp. 40-50): “No se puede hacer abstracción de otro sujeto ya determinado, e implícitamente de otro anticipado en el sentido abierto del horizonte, aunque indeterminado”.

gizador de la experiencia objetiva sino su condición constitutiva de poder llegar a ser objetiva en el contexto abierto de un "mundo", a pesar de la posibilidad de ser superada. De modo que el mundo es el "marco" espaciotemporal que puede darle la función de la intersubjetividad a una pluralidad de sujetos en tanto "ocupación" de ese marco.

Ahora bien, estamos aquí ante un estado de cosas que ya se había reproducido y hecho notar como resistencia en la forma más antigua de la fenomenología, en el plano de la investigación de los significados. La singular capacidad de su fundador de ver en la tenacidad de las dificultades un indicio de la importancia de los problemas llevó a que no pasara por la temática de los significados ocasionales con la ligereza con la que otros lo han hecho. La afinidad de Husserl con el tema de la experiencia del otro se inicia con su desconcierto ante los significados ocasionales en las *Investigaciones lógicas*.

Las expresiones ocasionales se resisten al ideal fenomenológico de generar univocidad por medio de la intuición, como debería lograrse en el caso de los conceptos mediante la intuición eidética, y en el de los operadores lógicos mediante la categorial. La pregunta puede formularse del siguiente modo: ¿cómo es posible que haya más que dicen *yo* que *yo* mismo y posiciones *aquí y ahora* que no son la mía? Precisamente si mi *yo aquí ahora* se basara en la intuición, yo no podría admitirlo en otro ni en otra posición sin perder la base de mi capacidad de comprensión. Por eso, más de una década después de la fundación de la fenomenología, el giro trascendental profundizó aun más el problema: dado que la certeza absoluta del *cogito sum* sólo puede ser exclusivamente mi certeza, es absolutamente incierto si otro que dice *yo* vincula con esa expresión el mismo significado, o, si no, qué otro significado. Al mismo tiempo se desgarran la región de los significados ocasionales porque las expresiones del tipo *tú allí entonces* son fórmulas de exclusión desde el punto de vista trascendental, es decir que están en un plano distinto del *yo aquí ahora*. Esto no tiene por qué hacer mella en las bellezas amenas de una filosofía del tú y yo.

Otra conquista disminuyó estas dificultades: el abandono de las representaciones básicas "puntuales". De manera marcadísima y ejemplar en el análisis de la conciencia del tiempo: el presente no es un átomo de tiempo, sino horizonte de tiempo que se funde con el "halo" de retención y protención. La intencionalidad misma pasa de ser una síntesis interna de objetos y determinaciones objetivas a una estructura amplia de datos simultáneos, de las tipologías del entorno hasta la tipología de la apertura de un "mundo". Para Husserl valía más esta conquista, englobada en el término de "horizonte", para solucionar el problema de la ocasionalidad que las dificultades que la aporía de pen-

sar lo absoluto trascendental en plural necesariamente sumaba. Pero volvió tarde sobre su fracaso ante esta tarea. Y no hubo ocasión de triunfar.

Fue en 1929 cuando Husserl señaló expresamente que tres décadas antes no había podido “resolver los juicios ocasionales y su significado”.⁹ Que en aquel entonces le había faltado la “teoría de la intencionalidad del horizonte”. Los juicios ocasionales siempre contienen un suplemento irresoluble más allá de lo que se expresa objetivamente en ellos; se puede describir como la relación con una situación desde la cual el sujeto juzga y a la que se refiere en expresiones como “aquí/allí”, “ahora/entonces”. A pesar del componente subjetivo, estos juicios tienen sin embargo su verdad o falsedad comprobable, y no sólo para quien los verifica poniéndolos en relación con su recuerdo; pero tampoco la tienen para cualquiera en cualquier momento. Husserl explica esta relación con la verdad diciendo que “toda la vida diaria del individuo y de la comunidad está relacionada con una similitud típica de las situaciones, de modo que todo el que entra en una situación tiene como ser humano normal *eo ipso* los horizontes de situación correspondientes a ella y que todos tienen en común”.

¿Para entender hay que entrar por lo tanto en la situación, para sustituir en cierto modo al que juzga? No precisamente. Los significados ocasionales dependen de que otros tengan la posibilidad de comprender situaciones en general, con independencia del modo en que esto ocurra, ya sea por mera empatía o por “ponerse en el lugar” imaginariamente, no por sustitución real. Hay situaciones típicas sólo porque hay una pluralidad de sujetos que se constituyen en polo de sus experiencias y toman conciencia de esta generación de una referencia como una “modificación”. De lo contrario, sólo habría situaciones singulares. El recuerdo es el esquema por el cual el sujeto aprende que a pesar de su identidad con el sujeto recordado no puede alcanzar la evidencia plena de su estar dado en sí mismo y por eso necesita actos de superación de la distancia spatiotemporal, de definición de la posición. El conjunto *yo aquí ahora* puede disolverse en un *yo ahí entonces*, es decir, en una parcial posición ajena. También por eso, de la hipótesis basada en la historia de las lenguas según la cual todos los significados ocasionales se remontan a la diferencia “yo/tú” y “mi/tu” no se desprende objetivamente que no pueda haber significados ocasionales para el solitario supuesto en el experimento mental,

⁹ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 80 (*Husserliana* xvii, nota 207) [trad. esp.: *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962].

el *solus ipse*, en su comprensión de sí mismo. También él tiene que poder localizar sus actos en el tiempo y en el espacio y referirlos a su aquí y ahora.

Se entiende entonces por qué el lógico, ante su fracaso con los significados ocasionales, echó mano como un náufrago del madero ofrecido por la "empatía" de Theodor Lipps. Con eso introdujo desde el principio el mecanismo de la analogía con respecto a la temática de la intersubjetividad, aunque lo haya negado: dado que experimento mi cuerpo como base de mi subjetividad, establezco la misma relación al percibir un cuerpo físico que se parece al mío y que actúa como el mío. Ahora bien, en este mecanismo es absolutamente indistinto que mi cuerpo tenga la especificidad de un cuerpo humano: si tuviera cuerpo de cocodrilo, supondría que sólo los cocodrilos de mi campo de percepción son yoes. Ésa es la razón por la cual necesariamente seguirá siendo absurdo afirmar alegremente que, con su teoría de la percepción del otro, Husserl produjo en efecto un fragmento de antropología filosófica.

EL MUNDO DE LA VIDA: ¿UN TEMA PARA QUIEN VIVE EN ÉL?

El otro punto de inserción temática en el que se podrían esperar hallazgos antropológicos, incluso bajo el rigor de la prohibición de la antropología, es la introducción del título "mundo de la vida" en la fenomenología. Sin duda es también una concesión tardía a la filosofía de la vida, por entonces ya casi marchita, que había vinculado con el *pathos* que implica todo uso de la expresión "vida" en los lenguajes teóricos la aversión por las escuelas y los ismos, los sistemas y las terminologías. En la filosofía de la vida predominaba un conjunto de metáforas absolutas del manar y fluir de una vida que sólo episódicamente se da a sí misma formas y envolturas sólidas, para retornar siempre al estado líquido de su capacidad primordial para absolutamente todo.¹⁰ Si bien con este sistema de metáforas tampoco se podía captar "la vida", se podía reproducir por contraste todo lo que "impide la vida", la fija, la encajona, la repele, la obtura, la endurece, la instrumentaliza, etc., tan inagotablemente como inagotables son, justamente, las fuentes y las corrientes.

Un punto de contacto de la filosofía de la vida con la fenomenología era el conjunto de metáforas de la corriente aplicadas a la conciencia. De allí tal vez se

¹⁰ Hans Blumenberg, "Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels", en H. Böhringer y K. Gründer (eds.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Fráncfort, 1976, pp. 121-134.

puedan comprender las múltiples fuentes y corrientes primordiales en el lenguaje del último Husserl, atribuidas ahora a la vida. Más importante para estas recepciones es que la fenomenología había pasado de la eidética estática de sus comienzos a la genética dinámica de sus análisis constitutivos. Ya la situación terminológica de que los objetos de la lógica pudieran ser estudiados *genéticamente* sin temer la amenaza del psicologismo elimina la afinidad de la fenomenología con el platonismo, y por ende con uno de los enemigos naturales de toda forma de antropología, en la medida en que esta última se conciba como algo distinto de describir el accidente de la razón por la corporalidad, la separación episódica del alma de su relación inmediata con las verdades eternas.

Una lógica genética tal como Husserl la venía exponiendo desde 1920 requería definir una situación de partida en sí todavía no necesitada ni capaz de lógica, una conformidad “natural” con la armonía antepredicativa del entorno. Al mismo tiempo, la descripción de tal mundo de la vida brindaba la oportunidad de entender que podía ser esa “vida” la que ofrecía la explicación de las dificultades para llevar a cabo la fenomenología. En la validez obvia de aquello que lo rodea y de lo que dispone, al sujeto del mundo de la vida se le oculta que es él mismo quien le confiere esa validez a su mundo y quien podría quitársela. Lo que queda de la hipotética situación de partida del mundo de la vida antepredicativo con un inventario que va cambiando a lo largo de la historia es la alianza con la “vida” que impide toda radicalidad teórica, sobre todo de la reducción fenomenológica.

En esta construcción genética, la fenomenología es una suma de exigencias contra la vida entendida como una implicación natural en lo sobreentendido. Al concepto de meditación le llega su adversario, su rigor, su afán ambicioso de dejar todo lo demás para dedicarse a la “tarea infinita” que no tolera dioses extraños a su lado; porque este mundo de la vida –no importa si localizado prehistórica o subhistóricamente– también es un asilo, no de la razón inerte pero sí de la inercia razonable, de la entrega a familiaridades protectoras. Esto explica su estado material resistente pero no lo justifica, porque dentro del ideal del fenomenólogo el mundo de la vida siempre es lo que se escatima o se sustrae a la justificación.

Y con eso la teoría del mundo de la vida ya es también, inesperadamente, un fragmento de filosofía de la historia. Permite entender por qué la actitud teórica no pudo decidirse sino tan tarde y con tanto esfuerzo a su última consecuencia. Si es cierto que toda filosofía tiene que contener una teoría implicativa de su fracaso –porque de lo contrario la evidencia que su autor percibe aparentemente habría fracasado ante su público–, la teoría del mundo de la vida,

además de cumplir con sus funciones de diferenciación con respecto al neokantismo y el cartesianismo, también es esto: explicación de la demora de lo que, según comprende Husserl al final, habría podido impedir el mal desarrollo de la modernidad europea.

Aunque el crecimiento de la antropología en los años veinte deba verse todavía como consecuencia de la filosofía de la vida, el acercamiento lingüístico de Husserl a la dinámica de la vida no favoreció en él la disposición al tema de la antropología. Al mismo tiempo, no es difícil responder en qué lugar del procesamiento fenomenológico de la temática del mundo de la vida podrían haber encontrado una inserción las reflexiones antropológicas: las transiciones antepredicativas hacia formas primitivas de la negación y la modalización presuponen la fragilidad de la relación inmediata con su medio de una subjetividad que de esa manera se está preparando. Considerando las formas de vida orgánica, no es para nada obvio que se pueda perturbar hasta tal punto la precisión de la correspondencia entre el medio y el desempeño orgánico, lograda por adaptación. Las vivencias antepredicativas que Husserl necesita para poner en marcha el proceso de constitución de las operaciones lógicas presuponen un campo de experiencias sumamente variable, con interrupción permanente de factores de familiaridad y estructuras de validación. Tiene que haber suspensión de la disposición a actuar ante situaciones poco claras, dilación para ganar tiempo, suspensión y supresión de evaluaciones ya realizadas con el criterio de la utilidad vital, así como refuerzo reiterado y afirmación de la duración. No puede haber sido muy descabellado preguntarse cómo tiene que haber estado constituido un ser orgánico y haber sido modificado en el contexto de la evolución para ser expuesto a esas vivencias.

Recurriré aquí por adelantado a una fórmula criptoteológica: si la descripción que la lógica genética hace de la constitución trascendental es acertada, la lógica es tan superflua para un ser que no puede experimentar decepciones ni sorpresas en el campo de su conciencia que, si ese ser no obstante poseyera lógica (tal vez intuyendo las esencialidades platónicas de los comienzos de la fenomenología), esa posesión sólo sería adjudicable al atributo de su omnisciencia. Por lo tanto, en la medida en que se ha desprendido de platonismos de fondo, la lógica genética de Husserl debe entenderse considerando la inseguridad vital del sujeto en el que halla su génesis, un sujeto de posibles sorpresas, conmociones, dudas, dilaciones, acciones fallidas y, sobre todo, de la *epoché*. Los análisis del mundo de la vida en tanto situación de partida antepredicativa de toda diferenciación lógica de la conciencia tienen su

función de remisión antropológica justamente en que dependen del hecho de la fractura de la correspondencia entre sujeto y medio, que no ocurre en el campo de realidad de lo orgánico.

Únicamente si se presupone ya un interés teórico como constitutivo de este sujeto –interés que sin embargo, según la tesis del último Husserl, fue consecuencia de un acto de voluntad histórico en el inicio del desarrollo europeo–, se llega a la preeminencia de las vivencias antepredicativas confirmatorias (con respecto a las eliminatorias). Pero si el giro hacia la actitud teórica es en sí un hecho no necesariamente preformado en el mundo de la vida originario, las vivencias que llevan a la cualidad del juicio negativa y a las modalizaciones son perturbaciones en el estado de normalidad de la adaptación, profundizaciones de la necesidad de procesar la experiencia permanentemente con el instrumental lógico.

Siguiendo el criterio que pone a disposición el concepto de mundo de la vida, la formación de la lógica es una suma de soluciones provisionarias y medidas auxiliares en las que el sistema del vínculo con el mundo trata de mantenerse intacto o de restablecerse. Esto no convierte a la lógica en un órgano psicológico o biológico, sino que convierte el “hacer uso” de ella en un hecho antropológico: tampoco un dios tendría otra lógica si se viera en el apuro (imposible según la construcción genética de Husserl) de tener que poseer una.

La lógica genética hace aparecer la razón como un órgano que procede conservadoramente al responder a la necesidad de montar y ampliar un arsenal de defensas predicativas para sostener su coherencia en cuanto no se la pueda mantener con la simple e indiferenciada creencia en el ser. Es decir que en esta teoría genética hay un factor que no puede ser introducido como factor transcendental. Alcanza con pensar, en un experimento mental, en la preexistencia del alma platónica: en la intuición de las ideas tendría exclusivamente vivencias de evidencia pura y, por consiguiente, jamás tendría motivo para usar la negación o las diferencias modales. En la génesis de la lógica, la conciencia procede como un sistema orgánico cuya existencia no está asegurada por una dotación orgánica especializada y que sólo puede mantenerse intensificando la variabilidad de sus operaciones inmanentes. La invención de la negación –esa diferencia, la máxima que se puede construir, con un intelecto divino imaginable– sólo se comprende como resultado de una historia en la que ha tenido lugar un cambio de mundos. Al sobrevivir ese primer cambio se hicieron posibles nuevos cambios de mundos. La impotencia de la lógica genética para comprender cómo puede haber tenido esa necesidad la conciencia intencional es el estigma de su carencia de una antropología.

La fenomenología como lógica genética describe el modo en que la conciencia se pone a la altura de las vivencias que la inhiben, perturban, interrumpen en la ejecución de su intencionalidad. La intencionalidad es la constante primordial formal sin la cual carecerían de función la variabilidad y la restitución en un plano superior mediante formas lógicas. Pero tal vez la propia intencionalidad sea ya la función sustituta de una perturbación: al perder claridad las señales, las informaciones, la parte aferente del aparato psíquico no reacciona, demanda datos adicionales sobre *la misma* cosa, que se transforma *así* en objeto, en polo complejo de las informaciones en tanto pertenecientes a *una* cosa. Una conciencia que necesita configurar datos es, desde una perspectiva biológica, una conciencia perturbada en su actividad inmediata, por ejemplo, una conciencia privada de sus mecanismos entrenados de aferencia y eferencia por un cambio de ambiente. La intencionalidad seguiría siendo el correlato de la objetividad, pero ambas serían, para decirlo con Alfred Adler, compensación de una inferioridad orgánica. Un estado de cosas comprensible sólo antropológicamente, que no cuadraría con ningún dios de filósofos.

La intencionalidad significa no sólo que la conciencia siempre sería conciencia de objeto –realizable sólo en la organización de sus contenidos en torno a polos–, sino también que es un sistema de autoestabilización y autorregulación tendiente a la “coherencia normal universal”. Husserl pretende describir una constitución trascendental de las formas predicativas, y está lejos de admitir que éstas podrían ser un producto cultural. Lo que se desconoce allí es que cada enunciado negativo encierra una pequeña catástrofe, cada modalidad una inseguridad, un callejón sin salida, un apuro; es decir, todo eso que no hay en una descripción de hechos biológicos, que sólo tiene que haber en la historia elemental del ser humano, más allá de cómo estén constituidos sus legados fósiles.

Así como el puro poder vivir es la raíz de la variedad de producciones culturales e instrumentales en las que una antropología tiene que captar la unidad del ser humano como hecho, el puro *poder seguir siendo ella misma* es la suma de las medidas y conquistas con las que la conciencia tiene que poder superar la desintegración del mundo de la vida como universo originario de los sobreentendidos. La conciencia no reproduce desde sí misma una forma universalmente válida de la razón que debería ser producida también en cualquier otro tiempo y en cualquier otro mundo con el mismo repertorio básico de regulaciones y formas de operar. Siempre es posible también el caso límite de un mundo de la vida constante, de una esfera de datos exentos de sorpresas con valores claros como los que necesita todo organismo vegetal y ani-

mal, que no puede reaccionar en absoluto ante lo que desconoce o ante lo que no está en relación con sus necesidades; sus errores allí serían letales.

La conciencia es intencional no sólo porque los datos individuales y las cualidades sensoriales no significan todavía lo que recién se origina con su organización estructurada en torno a un polo de referencia, sino porque se anticipa a todo lo que ya le está dado recurriendo también a lo que todavía no le está dado o incluso a lo que jamás le estará dado. Si pensamos su naturaleza hasta el final, se la puede caracterizar como la disposición a existir con tanta solidez como esfuerzo de un ser que tiene prejuicios y en buena medida los usa para aliviarse. Se le opone, claro, el fenomenólogo, que cree deber y poder vivir absteniéndose del mundo, con tareas infinitas y fundamentaciones suficientes, sólo con intencionalidades cumplidas.

El mundo de la vida se convirtió en tema de la fenomenología porque está en las antípodas de la posibilidad de la actitud fenomenológica. Es el modelo de las condiciones que hacen imposible la fenomenología. Bajo su imperio, la reducción ni siquiera puede pensarse. Por eso tematizarlo es atacar de lleno la cuestión de qué obstaculiza el acto de la reducción. En el mundo de la vida la creencia en el ser está oculta para sí misma. Este enunciado implica también la idea de que la reducción fenomenológica no tiene el carácter de un acto intelectual posible en cualquier momento, sino que para distanciarse del estado originario o básico del mundo de la vida necesita de predecisiones históricas, sobre todo del giro hacia la actitud teórica en general.

Al dejar de compartir el presupuesto del neokantismo de encontrar en el estatus fáctico de la ciencia, de sus conceptos fundamentales y sus reglas, el campo de los objetos ya dados, a los que únicamente habría hecho falta procurarles fundamentación intuitiva y claridad, la fenomenología señaló, con la tematización del mundo de la vida, la distancia que la conciencia tuvo que superar antes de cualquier formación científica. Y con eso al mismo tiempo convirtió a la historia (más de una década antes de *Crisis*) en título de un capítulo de la fenomenología, al reconocer que las ciencias positivas de la Edad Moderna habían originado un “mundo de la vida” secundario, cuya creencia en el ser tenía un carácter más oculto e impenetrable que la de cualquier otro constructo de una fase preteórica. No había sido el idealismo filosófico sino el éxito de las ciencias exactas y naturales lo que había imposibilitado que se repitiera la situación de la duda cartesiana. Ya nada sugería prescindir siquiera provisionalmente de la existencia de un mundo sobre el que se había adquirido un conocimiento tan preciso y tantas posibilidades de influencia. Todas las hipótesis de la positividad, escribe Husserl hacia el final de *Crisis*, “son

justamente eso, hipótesis sobre la base de la ‘hipótesis’ mundo”. Ésa es la doxa originaria del mundo de la vida impregnado de ciencia, más tenaz que la del estado remoto de cualquier validez del ser todavía intacta.

Si la ciencia positiva es del tipo del mundo de la vida –es decir, un segundo mundo de la vida–, tematizar el mundo de la vida equivale a contraatacar la admisión de la ciencia devenida fáctica como el hilo conductor de la filosofía, que se había transformado así casi por completo en teoría del conocimiento. Con el rótulo de “mundo de la vida” se prescribe en principio tomar la ciencia como un hecho histórico, de modo que ya no es necesario suponer en ella la pura consecuencia de la historia. El mundo de la vida como modelo por excelencia de las dificultades que en general afectan a la teoría y en definitiva a la fenomenología debe servir como fondo para poner de relieve las operaciones elementales en las que está planteado el tipo de enunciados y problemas que tienen que estar disponibles para la actitud teórica.

Si lo formulo como si se tratara de una representación diacrónica, es una simplificación. Hay que agregar que el mismo esquema también puede darse en principio como relación sincrónica. Por ejemplo, en la génesis biográfica de un interés teórico a partir de un mundo de la vida de cualquier color y composición, que jamás mostrará la exclusión de conocimientos teóricos ya conocidos y difundidos que en la definición formal del concepto ha sido introducida como estado originario. Esto constituye ya una precisión del término “mundo de la vida”, que el propio Husserl utiliza de manera difusa.

Ningún estatus que la ciencia haya alcanzado fácticamente representa el cumplimiento de la finalidad interna de la actitud teórica; por eso cada uno debe medirse en relación con la idealización de esa finalidad. Eso es lo que hizo Husserl al atacar la pérdida de intuición al cabo de las matemáticas y las ciencias naturales modernas. Si allí la gran crisis de lo que él llamó “la humanidad europea”, cuya oscurísima profundización llegó a presenciar siendo un anciano, encuentra sólo su expresión en la “crisis de las ciencias”, esto se debe a una deformación moderna de la historia en la persecución de la meta que le es inmanente. Según Husserl, se la puede reconocer solamente en la fundamentación y la exposición de esta meta como la idea de las fundamentaciones racionales. Los filósofos actuales se convierten en “funcionarios de la humanidad” no sólo porque comparan el cumplimiento fáctico y el ideal de la meta, sino porque a partir del fracaso fáctico reivindican la aspiración ideal, y corrigiendo y recuperando llegan sin embargo a cumplirla.

Al cabo del desarrollo de su idea por parte de su fundador, la fenomenología se consustancia con un rol relevante para la humanidad. Sólo puede

hacerlo si la decisión temprana de los helenos por la actitud teórica es un acto de voluntad para ese período y esa plasmación parcial de la realidad humana, pero objetivamente es algo como la idealidad misma vinculada con la naturaleza del ser humano. Dicho de otro modo: en *esta* línea histórica, la humanidad saca a luz lo que es el sentido de su existencia en el mundo. La fenomenología expone por primera vez en toda su pureza lo que ya está en la historia desde hace milenios como sentido de la fundación originaria.

Para Husserl, en la filosofía moderna se libra la batalla por el “sentido del ser humano”. Para no perdernos ni una palabra, será inevitable citar dos frases bastante largas:

Llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y hacer comprensible así la posibilidad de una metafísica como posibilidad verdadera es el único modo de poner una metafísica, o filosofía universal, en el trabajado camino de su realización. Sólo así se decidirá si el telos inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega de querer ser una humanidad a partir de la razón filosófica y no poder ser sino tal –en el movimiento infinito de la razón latente a la manifiesta y en el afán infinito de darse sus propias normas mediante esta su verdad y autenticidad humana– es un mero delirio histórico-fáctico, un logro contingente de una humanidad contingente entre otras humanidades e historicidades muy distintas; o si no es más bien que en la humanidad griega afloró por vez primera lo que la humanidad como tal trae consigo esencialmente como entelequia.¹¹

Es fácil protestar por la enormidad de la pretensión y de la propia sobreestimación en semejante pasaje, escrito en 1936, y reforzar su efecto con más citas. No por eso se incrementará nuestro conocimiento; porque no es para nada fácil decir en qué se funda la impresión de enormidad y ofuscación, ya que atenuando un poco las fórmulas se dice casi algo obvio. Aproximadamente: hay que hacer que la razón venza por fin y los filósofos tienen que poner el hombro. ¿Qué es entonces lo que nos espanta de este texto? Creo que se puede reducir a la siguiente fórmula: la finalidad de la razón para el ser humano es la razón como fin en sí. No sólo los filósofos son funcionarios, designados expre-

¹¹ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 6 (*Husserliana* vi, p. 13). En este contexto se usa también la expresión “antropológico” con un sentido despectivo, respecto de la decisión todavía pendiente de “si la humanidad europea lleva en sí una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico empírico como ‘China’ o ‘India’” (*ibid.*, p. 14).

samente como “funcionarios de la humanidad”; la propia humanidad es funcionaria de la razón, y lo es en cada uno de sus miembros, en cada paso de su historia. Ésta sólo será la historia adecuada al sentido de la fundación originaria si se somete al fin de hacer manifiesta la “razón latente” en un movimiento infinito. ¿Pero a quién podría prestar servicio todavía la razón si es impensable una fase de la historia en la que no haya estado latente?

Ahora bien, esto significa, proyectado en la filosofía de la historia, la exclusión definitiva de la antropología: el ser humano es órgano de la razón, no la razón el órgano del ser humano. El rango especial del fenomenólogo en esta historia se explica sin dificultades por el hecho de que en la reducción trascendental ha generado la identidad con el sujeto al que se le impide ser sujeto de la historia por la inercia meditativa de los autodesignados sujetos de la historia, que no quieren ser sino tales. Porque éste es el tema oculto del último escrito de Husserl, programáticamente monumental: la generación del sujeto de la historia mediante la reducción trascendental con el fin de la autorrealización de la razón.

Si se quisiera aislar y pensar hasta el final esta idea básica relativa a la filosofía de la historia, se llegaría a la singularidad de un sujeto trascendental con el que el fenomenólogo se identifica meditativamente para poder ser “seriamente filósofo” y convertirse en “funcionario de la humanidad”. La gran sorpresa es que por esta concepción tan tardía Husserl efectivamente renunció al pluralismo monádico elaborado con tanto esfuerzo. Es la “unidad oculta de la interioridad intencional la única que constituye la unidad de la historia” al vincular su fundación originaria con su fundación final. La idea dominante de esta unidad desaloja los logros aportados por la pluralidad trascendental: la existencia del mundo con independencia del hecho de que exista justo mi conciencia, y el hacer posible allí su objetivación teórica. Posible, no más que eso; porque se puede imaginar la existencia de un mundo de relaciones intersubjetivas *en el que* no haya ciencia, aunque hubiera una ciencia *para él*.

La singularidad del sujeto trascendental en términos de filosofía de la historia, que consiste en la posibilidad de conservar todo el contexto de fundamentación de cada resultado positivo –es decir, no sólo de guardarlo como un contexto que existió alguna vez–, es lo que puede convertir el *hecho* de la ciencia en la ciencia como *esencia*. En ese sentido, el fenomenólogo es funcionario de una cosa que jamás podrá ser idéntica a su subjetividad mundana y por eso no podrá brindarle el beneficio de una posesión, ni a él ni a otro ser humano. Ya la primera introducción del concepto programático de “subjeti-

vismo trascendental radical” había dejado en singular el *yo mismo* como fuente de la vida del conocimiento:

Toda la problemática trascendental gira en torno a la relación de este yo mío –el “ego”– con lo que en principio se coloca en su lugar como si fuera obvio: mi alma, y luego en torno a la relación de este yo y de mi vida de la conciencia con el mundo, del que soy consciente y cuyo verdadero ser reconozco en mis propias configuraciones de conocimiento.¹²

El fenomenólogo, en lugar de asegurar las condiciones de posibilidad de la ciencia en su estado fáctico, hace que se inicie en sus condiciones de máxima dificultad, las de un mundo de la vida en estado originario. Es el abstenerse de la ejecución del mundo de la vida (*epoché*), ya no meramente de la ejecución positivo-científica, lo que permite lo que Husserl llamó, al cabo de todas las reducciones, “la actitud fenomenológica total”. Cerca ya de la muerte, le atribuye el poder de “conseguir una transformación personal completa, que sería comparable en principio a una conversión religiosa, pero que además entraña el significado de la máxima transformación existencial que ha sido encomendada a la humanidad como humanidad”.¹³ Este pathos inconcebible del poderío histórico de su fenomenología sólo se comprende considerando el poderío contrario del mundo de la vida con todo el factor de inercia de su obviada.

La ciencia tiene algo que ver con el hecho de que el ser humano no haya podido quedarse en la seguridad de un mundo de la vida y ya no podrá hacerlo jamás. La estaba permanente en lo que podría haber sido pensado antes de él y para él no le fue concedida ni antes de su historia ni en la vida cotidiana durante su historia. Si bien el mundo de la vida es, según la definición de Husserl, “un reino de evidencias originales”, precisamente por eso es un reino sumamente susceptible a lo que produce incoherencia entre las evidencias. Ya la más leve aproximación a la “gran tarea de una teoría eidética pura del mundo de la vida” muestra que este mundo tiene una estructura de autodesintegración que está relacionada con el alto grado de movilidad del ser cuya esfera de familiaridad él constituye. No sólo en un sentido de historia económica el ser

¹² Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 26 (*Husserliana* VI, p. 101). Si bien se habla marginalmente del mundo “como mundo para todos nosotros” y de la “subjetividad-nosotros”, no es ésta la “subjetividad anónima” que podría haberle dado su “sentido teleológico unitario” a la historia (*ibid.*, § 29, *Husserliana* VI, p. 115).

¹³ *Ibid.*, § 35 (*Husserliana* VI, p. 140).

humano es un ser nómade cuyos orígenes se remontan a la desaparición de las selvas terciarias y cuyas migraciones por todo el planeta estuvieron sujetas a la presión selectiva de las glaciaciones. Ningún “mundo de la vida” que emerge podrá mantenerse, y eso hace imprescindibles medios más abstractos para manejar la experiencia. Pero cada uno de estos medios apunta a evitar la clase de dificultad de cuya solución proviene. Al aumentar la tolerancia de lo soportable, conserva la tipología de lo admisible. En lugar de las familiaridades constantes surgen horizontes de lo esperable, dentro de cuyos límites la modificación se percibe todavía como una obviedad. La ciencia apunta en grado sumo a reestabilizar mundos de la vida porque confiere a toda la realidad el estatus de lo esperable. Es posible imaginarse un estado límite de cientifización en el que el uso de la negación y de la modalidad volviera a ser superfluo: retorno definitivo al mundo de la vida, es decir, también a la imposibilidad definitiva del fenomenólogo. Esta reflexión deja en claro que el fenomenólogo no puede librar la ciencia positiva a su consumación inmanente (está claro que hablamos sólo de la aproximación a ella, incluso sólo de la pensada).

La teoría del mundo de la vida implica un acto de reducción que Husserl denominó “*epoché* respecto de toda ciencia”.¹⁴ Con otro lenguaje, ése es ya el procedimiento del positivismo en busca de la “visión natural del mundo” de Richard Avenarius, con los restos resacos de la “sopa básica” de las partículas elementales sensoriales. También era el procedimiento que la filosofía de la vida le atribuía a la vida misma: volver a fundir cada una de sus conquistas, en tanto envolturas estáticas de una voluntad que se da estilo y forma, en la plasticidad del magma primordial, cuya riqueza y promesa consisten en que de allí puede volver a salir todo lo inesperado. La ventaja de la filosofía de la vida para la vida real está en que convierte su modelo de la relación entre vida y forma por lo menos discretamente en expectativas e indicaciones de considerar lo hallado como petrificado y apartarse. En Husserl, la vida que mana y fluye obedece al conjuro de no quedar a la zaga de la competencia filosófica; porque mejor mirado no es más que el *terminus a quo* definido formalmente de toda historia, tanto de la humana como de la individual, y abandonarlo significa tanto un trauma de separación como una oportunidad de autorrealización.

“Vivir es vivir permanentemente *en certeza del mundo*.”¹⁵ Es claro que precisamente esta permanencia no puede ser permanente, sino que es sólo la defini-

¹⁴ Edmund Husserl, Nota del 10 de enero de 1927 (*Husserliana* xiv, p. 296).

¹⁵ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 37 (*Husserliana* vi, p. 145). En el mundo de la vida, la “carga probatoria” contra la evidencia de lo dado está siempre en su “eliminación”,

ción idealizada del estado originario para el movimiento de separación que representan la historia humana y su instrumental para procesar las decepciones más acá de la protección en la certeza del mundo. En todos los filósofos de la vida, es parte del dilema de la añoranza de la "verdadera vida" el hecho de que, si uno la tuviera o se fundiera con ella como se promete, no tendría ni ganas de describirla ni perspectiva para hacerlo. También los libros de los filósofos de la vida serían, escritos *post festum* o *ante festum*, recuerdos melancólicos o expectativas infantiles. La captación que hace Husserl del uso enfático del lenguaje "de la vida" (en la combinación de "vida" con "lleno de", "concreta", "fluir", "manar", "natural", "auténtica", "última", "original", "homogénea", y por último de la "vida viva", de la vida "primordialmente viva" incluso) merece la reflexión de todos aquellos a quienes la restricción formal del "mundo de la vida" practicada aquí les resulta demasiado seca e insípida. Pero es consecuencia de la propia visión metodológica de Husserl, visión que no se perdía en el torrente verbal de la vida: "La vida que produce la validez de mundo de la vida natural en el mundo no se puede estudiar en la actitud de la vida natural en el mundo".¹⁶

La certeza del mundo atribuida como permanente a la vida es algo distinto de la suma de todos los indicativos sobre estados de cosas de este mundo de la vida. Al contrario: la necesidad de constataciones, con independencia de la exactitud de sus resultados, se basa ya en la destrucción de esa certeza del mundo. Nada puede ser más contradictorio que la intención del fenomenólogo de tomar ese mundo de la vida como objeto justamente mediante la "abstención de la ejecución", cuyo modelo es la abstención del *juicio* propuesta ya por los escépticos y los estoicos, y por Descartes. Cuanto más se aleja la fenomenología de sus primeros "objetos" para alcanzar sus horizontes externos, su horizonte de mundo y, por último, la originalidad del mundo de la vida, más difícil de cumplir resulta la orden metodológica de "retirarse" también aquí de toda participación y convertirse en observador puro. Esta dificultad se refleja en la elección léxica para lo que el fenomenólogo tiene que asimilar: una "reorien-

el correlato antepredicativo de la negación. En ese sentido, la posición del mundo de la vida es construible como elementalmente anticartesiana: es el mundo en el que "la vida" no podría permitirse en absoluto la duda radical con la carga probatoria en cada nueva aprobación. Por el contrario, "lo experimentado" es "realidad para mí y, como en el marco de mi experiencia solipsista, sigue siéndolo mientras no aparezcan incoherencias" ("Zur Lehre von der Einfühlung", Bernau, septiembre de 1918; *Husserliana* XIII, p. 433). El concepto de certeza del mundo de la vida elimina definitivamente la estandarización cartesiana de la evidencia en la fenomenología: la desconfianza ante el *genius malignus* ya no le sirve a la filosofía.

¹⁶ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 39 (*Husserliana* VI, p. 151).

tación completa de la vida entera”, una “forma totalmente nueva de la vida”. Para eso ya no basta con la metáfora del mantenerse “afuera” de toda implicación en postulaciones ya existentes, de “abstenerse” de ellas, sino que ahora hay que tomar posición *por encima* de la globalidad a describir. El mundo de la vida en cierto modo no tolera posiciones *junto* a él, y es inaccesible desde las posiciones que se encuentran *detrás* de él. Hay que mirar su interior “desde arriba”:

Se ha alcanzado una actitud *por encima* de la validez ya dada del mundo, *por encima* de la infinitud de entrelazamientos de las fundamentaciones ocultas de una validez en otra validez, *por encima* de la corriente entera de lo múltiple [...] En otras palabras: con ello tenemos una actitud *por encima* de la vida universal de la conciencia.¹⁷

La expresión “radicalidad” remite al abajo, al ir a la raíz de la cosa. Está en la imagen que eso hiere y revuelve por dentro el suelo sobre el que se encuentra toda la realidad. La desmesura de la exigencia fenomenológica va en sentido opuesto, a abandonar ese suelo al que se refieren las opiniones en un mundo ya dado y a entregarse a un vacío del que sólo se puede creer capaz al sujeto devenido absoluto. “Precisamente de ese suelo me he separado por medio de la *epoché*, estoy *por encima* del mundo, que ahora se ha convertido para mí en *fenómeno*, en un sentido muy peculiar.”¹⁸ Esta determinación de la posición del fenomenólogo constituye la imagen contraria vertical de la metáfora del “mundo como validez de suelo de la vida natural”.

La pregunta básica que se plantea en cada aproximación de la filosofía a la “vida” tiene un contenido sencillo: ¿cómo se puede ser espectador en este caso? La respuesta de la fenomenología es: mediante el ascetismo teórico. Esta expresión no aparece, es demasiado poco protestante, pero la “meditación”,

¹⁷ *Ibid.*, § 40 (*Husserliana* VI, p. 153).

¹⁸ *Ibid.*, § 41 (*Husserliana* VI, p. 155). Metafóricamente, el sentido opuesto vertical contradice exactamente la idea del observador trascendental; con un carácter más que de preanuncio aparece la palabra “cuidado” [*Sorge*], término clave de la analítica del *Dasein*, en un borrador temprano de Schopenhauer (1814) que no fue usado en las obras: “Así como el vértigo se apodera de quien abarcaba el mundo con la vista, como un dios, desde el globo aerostático y lo entrega a la gravedad, que baja la bola de tierra a la tierra; así, el cuidado baja hacia su persona y sus ayes a aquel que contemplaba la vida con mirada de artista y, habiéndose vuelto sujeto puro del conocimiento, había olvidado su sí mismo, y entonces se acaba por esa vez la visión artística de la vida; el cuidado lo retiene, lo oprime como un lastre, no sale de su miseria” (Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, ed. de A. Hübscher, vol. I, p. 195).

cuya perspectiva llega para Husserl sólo hasta Descartes, no hasta Ignacio de Loyola, tiene el rigorismo ético de una forma de vida: “La nueva vida que pongo en juego al ‘renunciar a la filiación mundana’, practicar la *epoché* y practicar la temática de la subjetividad pura, forma parte ella misma de la subjetividad pura, aunque en principio vuelve a ser vida vivida ingenuamente”.¹⁹

El requisito metodológico de abstenerse de la ejecución respecto del mundo tiene el sentido secundario de explicar también el eventual fracaso del fenomenólogo en poder ver lo que hay que ver: el espectador trascendental no habría logrado la absoluta no participación en el mundo, que no sólo consiste en “intereses”. Husserl no habría aceptado la objeción de Merleau-Ponty al postulado de la reducción, en cuanto a que jamás se puede disolver del todo lo oscuro del *sí mismo* y de su vínculo con la realidad corporal y en consecuencia la reducción no puede llegar a ser completa. Se ve de inmediato que esta objeción apunta a la antropología, y a Husserl le habría parecido una distracción. El esfuerzo de la reducción es el autoanálisis del fenomenólogo, su meta es la catarsis: la opacidad del sujeto para sí mismo no es constitutiva.

Cuando Roman Ingarden deja entrever que no ha llegado a leer la quinta de las *Meditaciones cartesianas* y por lo demás tampoco le deja entrever a su maestro el menor efecto de sus escritos, Husserl reacciona con una especie de mandato misional: el carácter novedoso de su filosofía “en el radicalismo de la reducción fenomenológica” plantea a los filósofos contemporáneos, y más aun a sus discípulos, la exigencia “de dejar todo lo demás para ver primero qué es lo que aparece ahí con la pretensión de hacer imposible todo filosofar al estilo actual”.²⁰ Podemos imaginarnos cuánto habrá afectado a Husserl leer realmente *Ser y tiempo*, publicado en su propio anuario, y encontrar allí, al amparo del título de la fenomenología, la contradicción más decidida del ideal del espectador trascendental no partícipe, sobre todo para la aprehensión del mundo de la vida: “Lo a la mano del mundo circundante no está-ahí para un contemplador eterno eximido del existir [Dasein], sino que sale al encuentro de la cotidianidad circunspectivamente ocupada del Dasein”.²¹ En el fondo, esta oposición no hace más que repetir la antiquísima diferencia entre el teórico que privilegia el aspecto de la distancia, idealizado en el punto de vista de un dios

¹⁹ Edmund Husserl, Sobre el curso “Einführung in die Phänomenologie” del semestre de invierno de 1926-1927. Nota del 30 de enero de 1927 (*Husserliana* XIV, p. 466).

²⁰ Edmund Husserl, Carta a Roman Ingarden, 11 de junio de 1932 (*Phaenomenologica* 25, pp. 78-80).

²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 23, 5ª ed., Halle, 1941, p. 104 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 131].

—para obtener en su pureza de los objetos la pureza de esos objetos—, y el otro tipo de teórico, que busca sumergirse en la praxis y en la vida, en la cotidianeidad y en la inmediatez de la proximidad inmejorable, para aceptar los “objetos” sólo como derivados secundarios y apenas admisibles de esa inmediatez.

Quizá los compromisos entre ambas figuras límite de la teoría sean la regla y proporcionen la masa de los resultados. Sin embargo, siempre hay que volver a forzar los límites para hacer salir lo que todavía es posible y tal vez ya no sea posible; porque la posición del “espectador trascendental no partícipe” no es más desdeñable ni más sublime que el “punto de vista de la vida”. En el preludio rimado a *La gaya ciencia*, la “Sabiduría del mundo” de Nietzsche aconseja llegar al compromiso de no quedarse en el campo llano y no ascender demasiado lejos: “El mundo se ve más bello / desde una altura media”. Pero no mucho después el mismo Nietzsche juega, en *Más allá del bien y del mal*, con la idea de contemplar la “comedia del cristianismo europeo”, que atrofia al ser humano, “con el ojo burión e imparcial de un dios epicúreo”, aunque sabía que los dioses de Epicuro sólo tienen y conservan su felicidad al precio de no contemplar los acontecimientos de los mundos. Esa “altura media” resultaba ser una medida que jamás se ajusta a la conciencia de sí filosófica y es inalcanzable para toda disquisición sabia.

En la figura del espectador trascendental hay un potencial de deseo humano. No sólo del deseo de *ser* espectador, sino también (si no más aun) del deseo de *tener* espectadores, ambas cosas reunidas sólo por el espectador trascendental. Cuando la Ilustración pareció tener éxito en convertir a Dios en capataz del mecanismo de la naturaleza, apartado del mundo, o incluso sólo en mezclador del caos primordial de la materia, comenzó a soñar despierta incansablemente con otros seres racionales cósmicos que pudieran someter a la Tierra y sus habitantes a una inspección a fondo. Sartre, el ateo triunfante que ya de niño se libró del molesto observador moral, ve en su ensayo de 1944 sobre Francis Ponge un múltiple retorno y reformulación del esfuerzo humano por verse con los ojos de un ser extraño para poder recuperarse por fin del deber espantoso de ser sujeto. El comentario de Sartre: este esfuerzo “representa una de las consecuencias de la Muerte de Dios. Mientras Dios vivía el hombre estaba tranquilo: se sabía mirado. Ahora que es el único Dios y que su mirada hace nacer todas las cosas, retuerce el cuello para tratar de verse”.²² El poeta

²² Jean-Paul Sartre, “L’homme et les choses”, en *Mercur de France*, 1944. Posteriormente en *Situations*, París, 1947. Publicado por primera vez en alemán en *Neue Rundschau*, año 73, 1962, pp. 229-267: “Der Mensch und die Dinge. Über den Dichter Francis Ponge” [trad. esp.: *El hombre y las cosas*, trad. de Luis Echávarri, 3ª ed., Buenos Aires, Losada, 1968, p. 214, nota 1].

simula la distancia del espectador no participe al remover de las cosas hasta los últimos restos de cualidades familiares que pudieran hacerlas aparecer como siendo también en el mundo del poeta. El fenomenólogo se entrena toda su vida en el acto de suspender el mundo, de abstenerse de ejecutar la doxa originaria. Ese acto no sólo afecta a las cosas, no sólo afecta al mundo, sino también al sí mismo en tanto es, o no ha dejado de ser, alma o subjetividad mundana. Si el nombre del dios dice algo que todavía pueden entender todos es esta extramundinidad en el punto de Arquímedes de la certeza de sí absoluta.

La prohibición de la antropología es entonces el acto apotropeico con el que se defiende la posición del espectador trascendental. ¿Pero cómo se puede desde esta posición, en cierto modo volviendo la cabeza en ella, recordar la existencia del mundo, anulada en la reducción, como lo no sobreentendido y que por eso ahora se va convirtiendo en entendible? Es claro que la solución hallada para la validez objetiva del mundo, que esa validez se basa en la unión de los sujetos, también tiene que ser implementada en el plano de la reducción trascendental. ¿Pero alcanza para eso con la percepción del otro, con la certeza de que también existen otros sujetos? Seguramente sólo si esos sujetos son del mismo rango que los espectadores trascendentales, es decir, si esa función puede ser desempeñada en plural. Cuando en *Crisis* Husserl se pone a resolver la paradoja de cómo nosotros en tanto seres humanos podemos ser también en ese plural esos sujetos que en última instancia tienen una función, se plantea con razón la siguiente pregunta: “Pero los sujetos trascendentales, es decir, los que actúan en la constitución del mundo, ¿son los seres humanos? La *epoché* los convirtió en ‘fenómenos’”.²³ Los otros, en tanto sujetos trascendentales, no pueden ser los meros “fenómenos” del fenomenólogo; para decirlo trivialmente, tienen que ser a su vez fenomenólogos. ¿Pero cómo comprobarlo?

Ahí está el problema: la intersubjetividad como posibilitación de la objetividad asegura nuestra relación con objetos que no somos nosotros mismos; pero presupone que también podemos estar seguros de cómo el otro es objeto de sí mismo, yo reflexivo. Si su comunicación verbal es suficiente, yo puedo pensar exactamente igual que Descartes lo que él pensó sobre física; no puedo seguir de manera adecuada, controladamente idéntica, lo que pensó en el *cogito ergo sum*. Allí vale la anotación de Wittgenstein: “Nadie puede pensar un pensamiento por mí, así como nadie puede ponerme el sombrero sino yo”.²⁴ Los

²³ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 54 (*Husserliana* VI, p. 187).

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, ed. de Wright, pp. 12 y s.

grados de certeza son ajenos entre sí intersubjetivamente, y esto es válido aún más para el “valor trascendental” de tal *cogito*, su evidencia más que individual y personal no de *mi* ego real, sino de *un* ego posible. ¿Hay otros fenomenólogos además de mí? Para decirlo incluso con frivolidad y a la vez con arrogancia, ¿Husserl era fenomenólogo o soy yo el primer ejecutor real de lo no entendido en él?

Por la vía indirecta del mundo de la vida llegamos a un nuevo plano de la cuestión del potencial antropológico de la intersubjetividad. ¿Hay más de un fenomenólogo, en caso de que yo lo fuera? Por supuesto que esta intrincada cuestión está íntimamente relacionada con el postulado de la intuición en la fenomenología, es decir, con el rechazo del lenguaje como un órgano serio de evidencia que pueda ejecutar algo más que el puntapié inicial conjetural en dirección a un estar dado en sí mismo satisfactorio.

¿DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL SER HUMANO?

En la fenomenología que conspiraba con Heidegger, que quería salvar a Husserl por lo menos como el “precursor”, se cultivó la esperanza de que en la teoría de la percepción del otro mediante la “empatía” y la “apresentación” estuvieran trazadas las bases de una antropología fenomenológica. Incluso bajo el influjo de Heidegger y pese a sus advertencias, se deseó esa antropología más imperiosamente que la solución de la pregunta por el ser, en la que nunca nadie creyó seriamente, ni el propio Heidegger. Pero el teorema de la percepción del otro no podía sino defraudar tales aspiraciones. El teorema basa en la igualdad exterior la hipótesis de la interior, y la verifica en el comportamiento de requisitos objetivos compartidos pero comprobablemente diferenciados. No está en discusión aquí si el procedimiento es sólido y eventualmente qué certeza genera. Lo que nos interesa es sólo si podría tener algo que ver con la antropología. La respuesta tiene que ser negativa, porque el procedimiento es indiferente a la constitución física de los sujetos involucrados, le basta con que se asemejen en ese aspecto.

La teoría de la percepción del otro es *eidética* en cuanto a la evidencia, independiente de cualquier comprobación empírica, de sus tesis sobre la percepción de otros semejantes. Pero no es *trascendental* en el sentido de que un sujeto capaz de la reducción pudiera encontrar mediante algún acto de la percepción y el cercioramiento descriptos siquiera el principio de una confirmación de que el Otro reconocido como tal es a su vez capaz de la certeza de sí

trascendental o está en posesión de ella. Los fenomenólogos no pueden constatar entre sí si el otro realmente hace lo que dice o sólo dice lo que cree entender. Solamente del éxito que haya obtenido al llevar a cabo la propia reflexión, intentada según indica la literatura, el adepto concluye que debe ser lo que se le había fijado como meta. Me resulta totalmente inaccesible qué certeza tiene el Otro intuitiva e inmediatamente de lo que expone, como tampoco puedo saber de qué me considera capaz al trasmitirme las indicaciones para un determinado acto que consiste en obtener certeza.

Ése es el núcleo de las dudas con respecto a la presunción que Husserl expresa del siguiente modo en el lenguaje de la monadología: que los Otros son “mónadas que son para sí mismas exactamente como yo soy para mí”.²⁵ Que esto se exprese en la sistemática de las mónadas revela, por otra parte, que Husserl no perseveró seriamente en la obtención de la intersubjetividad trascendental por medio de la experiencia del otro. Más bien estaba buscando un procedimiento deductivo para asegurar la pluralidad trascendental de los sujetos.

Pero entonces resulta todavía más llamativo que la última manifestación sistemática sobre este complejo y avalada para la publicación haya abandonado nuevamente el lenguaje de la monadología. Eso, sobre todo, es un indicio de que en la dimensión trascendental la pluralidad no era la última palabra. En la soledad humana que había comenzado cuando sus discípulos se fueron con su sucesor y que se intensificó terriblemente con el aislamiento obligado de la universidad y del espacio público científico, hablar de la intersubjetividad como la última instancia, del universo de las mónadas, ya no tiene sentido. El único fenomenólogo representa a todos los demás por encima de todo: “Pero desde todo punto de vista, por razones filosóficas profundísimas en las que no es posible seguir ahondando, y no sólo por razones metodológicas, tienen que satisfacerse la unicidad absoluta del ego y su posición central para toda constitución”.²⁶ Por más que se le siga dando el nombre de “trascendental” a la intersubjetividad constituida a partir de esta última unicidad, lo es sólo en sentido secundario, no con la primacía de la pluralidad monádica. A esta pluralidad debe referirse la autocrítica de Husserl cuando dice que el error ha sido “penetrar de inmediato en la intersubjetividad trascendental y pasar por alto el yo primigenio” porque “la *epoché* la realizo yo, e

²⁵ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, v, § 56 (*Husserliana* I, p. 157) [trad. esp.: *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 178].

²⁶ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 54 (*Husserliana* VI, p. 190).

incluso si hay varios, e incluso si están practicando la *epoché* en una comunidad actual conmigo, para mí en mi *epoché* todos los demás seres humanos con todos sus actos están englobados en el fenómeno mundo, que en mi *epoché* es exclusivamente el mío”.²⁷ El descubrimiento original de la fenomenología de que la evidencia pura sólo puede conquistarla para sí mismo el sujeto único y su mundo de la conciencia ha hecho retroceder nuevamente los horrores del solipsismo, que tal vez hayan consistido en verse en la meta de la máxima aspiración, pero una vez allí quedarse solo por la imposibilidad de hacer que otros participen. El trauma de la imposibilidad de enseñar la fenomenología, como experiencia académica del fracaso de una escuela, queda desdibujado ante los contornos de una función salvadora que el fenomenólogo simboliza en su “soledad filosófica única, que es el requisito metodológico fundamental para una filosofía realmente radical”. El descubrimiento del sujeto fenomenológico de que en su dimensión trascendental se ha vuelto irrelevante para sí mismo en cuanto ser humano no es el triunfo, sino la sobrecarga que el fenomenólogo solitario les ahorra indulgentemente a los demás, a quienes ya no se la puede transferir.

Aunque el principio último y absoluto hasta el que es capaz de abrirse paso la reflexión trascendental es un principio solitario y único, que se funde con el yo en cierto modo momentáneamente en la certeza de sí absoluta, de todos modos no es idéntico en un sentido preciso al yo de esta operación mental. Ese yo alcanzado en la *epoché* “en realidad sólo se llama ‘yo’ por equivocación, aunque es una equivocación esencial, puesto que cuando lo nombro reflexionando no puedo sino decir: soy yo [...]”. Ésta es una concesión a todos los temores con los que el fenomenólogo “acompaña” el camino forzado de su pensamiento hacia la última evidencia: ya es el dios, y todavía no lo es; todavía es el ser humano, y ya no lo es.

El polo Yo absoluto tiene las características esenciales del *cogito* cartesiano “mejorado” por el concepto de intencionalidad. También se puede decir del siguiente modo: de las soluciones clásicas para un sujeto absoluto, le está vedada *a limine* la de no ser más que pensamiento que se piensa a sí mismo. Si esto no es la definición de su perfección como autarquía, lo es la antitética: ser subjetividad sólo en cuanto tal de la objetividad, serlo en la autarquía pensada teleológicamente hasta el final del mundo como un mundo existente en sí. Según el resultado de la fenomenología, esto significa: en una realidad constituida en

²⁷ *Ibid.*, § 54 (*Husserliana* VI, pp. 187 y s.).

términos intersubjetivos. Lo absoluto no puede quedarse en lo que el fenomenólogo menos quiere ser: no puede ser solipsista. Pero tiene que cumplir con este requisito sin perder la certeza de sí ganada por la reflexión trascendental.

El camino hacia la intersubjetividad trascendental por la percepción del otro, es decir, su teoría y exposición genética mediante el concepto de mónada, había fracasado, y la causa de ese fracaso estaba en las “razones filosóficas profundísimas” que menciona Husserl en *Crisis*. La había sustituido cada vez más el planteo de una teoría deductiva cuyos vagos contornos estoy tratando de completar. El regreso a una conciencia absoluta hace posible, en dirección opuesta y con el instrumento de la intencionalidad, la constitución de la esfera trascendental-intersubjetiva y, sobre esa base, de un mundo objetivo. Por otra parte, el instrumento de la intencionalidad y la vía de la deducción no pueden hacer que en ese mundo no haya solamente cualquier clase de sujetos, sino sujetos “corporalizados” en la especie *Homo sapiens sapiens*. No obstante, según la exposición textual de su método, es eso precisamente lo que Husserl pretende:

Desde el punto de vista metodológico, sólo a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y operaciones trascendentales pueden mostrarse la intersubjetividad trascendental y su mancomunidad trascendental, en la que el “mundo para todos” y para cada sujeto se constituye, a partir del sistema actuante de los polos Yo, como mundo para todos. Y sólo por esa vía, en una sistemática esencial de progreso, puede alcanzarse también una última comprensión del hecho de que todo yo trascendental de la intersubjetividad (en tanto yo co-constituyente del mundo por la vía señalada) tiene que estar constituido necesariamente como ser humano en el mundo, es decir, del hecho de que todo ser humano “lleva en sí un yo trascendental” [...] en la medida en que es la autoobjetivación del yo trascendental correspondiente, autoobjetivación que se puede mostrar por el autoexamen fenomenológico.²⁸

En cuanto se ha renunciado a la exposición genética de la percepción del otro por medio de los eslabones intermedios del cuerpo propio y el cuerpo ajeno, el paso deductivo de la “corporalización” de una pluralidad de sujetos ya deducida se convierte en el foco de la pregunta por la ausencia y la posibilidad de una antropología en el terreno de la fenomenología.

²⁸ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 54 (*Husserliana* VI, pp. 189 y s.).

Es fascinante observar cómo la fenomenología descriptiva sale de la aversión a la metafísica, que la aproxima al positivismo, y no puede evitar volverse cada vez más especulativa. Al mismo tiempo, la cima de la especulación permanece envuelta en nubes: Husserl no nos revela esas “razones filosóficas profundísimas” por las cuales él alza una vez más el vuelo desde la intersubjetividad trascendental de un universo monádico hacia la soledad absoluta. Se las puede inferir de su filosofía de la historia. Pero más importante todavía que este último vuelo es el descenso, aun más envuelto en nubes porque ya no es la ciencia como representación meta lo que justifica y regula el proceso en el que deben satisfacerse las condiciones de posibilidad de la objetividad, es decir, también de un *mundo* objetivo. El oficio clásico de la filosofía como teoría del conocimiento desaparece con una sola frase de *Crisis*, que si no suprime la servidumbre de la fenomenología respecto del ideal de ciencia, la convierte en la aspiración de mismo rango de aquel mismo espectador que no se conforma con la capacidad de funcionamiento: “No se trata de asegurar la objetividad, sino de entenderla”.²⁹ Obedece al concepto de esta obra última, basado en la filosofía de la historia, el querer en primer lugar entender lo que de todos modos ya había sido hecho sin que hubiera que entenderlo, con la consecuencia del peligro subterráneo de todo aquello que se hace sin comprender su sentido y su legitimidad.

La idea del mundo de la vida era el correctivo de la prevalencia obvia del ideal de ciencia; esa idea retorna a la fenomenología al proceso de agotar su concepto de conciencia como intencionalidad. Pero aplicándolo ahora a la *akmé* trascendental. La intencionalidad de la conciencia, aun cuando posiblemente estuviera “cumplida” respecto de un objeto individual, queda sin cumplir en su dimensión extática, que trasciende el objeto expandiendo horizontes, mientras no haya alcanzado y agotado el sentido pleno de un mundo. Ahora bien, éste no es un principio de deducción para un sujeto contingente cualquiera: ¿por qué debería realizarse en toda su extensión? Sería posible pensar una conciencia sin una idea de mundo, con un inventario finito de objetos. La pregunta sería si esto también puede ser válido para el ego trascendental, para lo absoluto como conciencia. Pero si no lo es, ¿cómo puede conseguir lo que no puede darse a sí mismo, si es correcto el resultado fenomenológico de que el sentido de un mundo objetivo sólo se constituye, por necesidad esencial, en las relaciones de intersubjetividad?

²⁹ *Ibid.*, § 55 (*Husserliana* VI, p. 193).

Todo esto se plantea aquí únicamente al servicio de la siguiente pregunta: si en esta reconstrucción hipotética no quedarán al descubierto pasos intermedios que, si se disipan las nubes, tienen que permitir ver al ser humano. ¿No podría ser la fisiología humana la dotación necesaria que debe adquirir la subjetividad trascendental para poder cumplir con su función de añadirle un mundo al principio absoluto del ego trascendental solitario, el mundo que es el único que satisface su intencionalidad? Si para discutir esta concepción pudiera permitirme especular libremente, señalaría la controvertida interpretación que hace Newton del tiempo y el espacio como *sensorium divinum*, es decir, como órganos de la omnipresencia y la omnisciencia de Dios. Siguiendo este modelo se podría arriesgar esta transformación: en la forma ya no realizada del sistema de Husserl, la intersubjetividad "corporalizada", la unión de experiencias humanas, se habría convertido en sistema sensorial de la instancia trascendental.

Lo que induce a semejante "entusiasmo" es el modo de hablar de la "corporalización" de una intersubjetividad ya existente. Sin corporalidad, la pluralización de los sujetos, no importa en qué plano, no tendría ninguna función. El mecanismo de la experiencia intersubjetiva sólo funciona mediante un conjunto de cuerpos específicamente iguales, que toman conocimiento unos de otros y de lo que no son ellos mismos. Sin cuerpos, estos sujetos no podrían saber unos de otros, y sobre todo no podrían conocer su comportamiento externo hacia lo "objetivo", que les permite poner en vigencia la esfera de los fenómenos, que antes sólo era propia, como la esfera de un "mundo". Pero un mundo "en sí", independiente de la existencia de cada uno de esos sujetos, sale de allí solamente por el defecto de la finitud: los dioses no pensarían que el mundo existe "también sin ellos". Por eso el ego mundano, el ser con un cuerpo mortal, podría ser imprescindible para el extramundano, presuponiendo que esa idea fuera esencial para una objetividad autónoma.

A más tardar en textos del período comprendido entre julio de 1931 y febrero de 1932, el contexto de la segunda reelaboración de las *Meditaciones cartesianas* y la concepción surgida de allí de una obra principal a la que se denomina "obra sistemática" permiten reconocer que se había abandonado el intento de una teoría genética de la intersubjetividad basada en la percepción del otro. Apuntemos como tesis cuál es el punto débil de este intento perseguido durante tantos años: no hay percepción que compita con la exclusividad de la evidencia de la conciencia de sí para dar certeza de la existencia de otra conciencia. Yo sé qué significa este "pienso", pero jamás sabré qué significa un "(él, ella) piensa" y cómo se lo puede averiguar; esto no

contradice la máxima de Wittgenstein según la cual sólo puedo saber lo que los otros piensan, no lo que yo mismo pienso. A pesar de la similitud exterior de los cuerpos dados, que algo como *cogito* tenga lugar una vez más de modo que *mi cogito* se convierta en *un cogito* requiere mayores reaseguros que los que puede ofrecer cualquier percepción contra la sospecha de ilusión, ficción y simulación. De allí el esfuerzo ya temprano de Husserl por reforzar la concepción de la “empatía” describiendo los procesos que pueden hacer que un sujeto intuya el concepto de “otro” sujeto. Entre ellos está sobre todo la importante demostración descriptiva de que ya el recuerdo necesita de la “empatía” con el yo de la experiencia recordada. Es la única inmanencia del Otro en el que *se convierte* el yo respecto de sí mismo, es decir, la base de intuición requerida para captar el significado de “otro yo” sin percepción de un cuerpo ajeno.

También pensar en la historia, algo ajeno a Husserl hasta entonces, debe haber tenido algún papel en el abandono de la teoría inductiva de la intersubjetividad. Si la intencionalidad de la conciencia supera la finitud individual, si la razón necesita de la “tarea infinita” en el tiempo, la intersubjetividad tiene que ser independiente de la facticidad de las vivencias sensoriales. También se puede decir del siguiente modo: el fenomenólogo tiene que poder obtener certeza de que la participación individual en un todo diacrónico no es en vano. La inclinación temporaria de Husserl por una monadología modernizada se aproxima a la satisfacción de esa condición, aunque el sistema tiene rasgos dogmáticos porque resulta prácticamente imposible pensar en una fundamentación en el terreno de la fenomenología. No es otra cosa que la elección de un lenguaje en el que se podían evitar ciertas dificultades que presentaba el concepto anterior de experiencia del otro.

Recién en *Crisis* se insinúa una concepción deductiva de la intersubjetividad trascendental, que no refuta la monadología pero la hace superflua y permite evitar el rasgo dogmático de su lenguaje. La pluralidad de sujetos es necesaria como condición para satisfacer una conciencia teórica y que por ende necesita certeza objetiva, y por eso es deducible de la unicidad absoluta del *ego* en tanto origen de toda constitución. Si se me permite recurrir al trasfondo histórico de esta deducción, se la puede ubicar en la garantía de la unidad de sentido del proceso histórico, cuyo presupuesto es que nada de lo que ha sido conquistado alguna vez puede perecer en circunstancias contingentes.

El viejo fenomenólogo, engañado respecto de sus posibilidades de influencia, ve la historia como la guardiana de su herencia, porque esta última reaviva el sentido de la fundación originaria de aquélla, realiza su intencionalidad:

Todo gran filósofo sigue teniendo repercusión, en todas las épocas históricas posteriores, influye. Pero no todos ofrecen un motivo que le proporcione unidad a una serie temporal histórica y eventualmente el cierre de un sentido evolutivo; un motivo que actúe como fuerza impulsora y plantee una tarea que debe cumplirse y que con su cumplimiento concluye el período de evolución histórica.³⁰

Desde el último punto de vista de Husserl, la mancomunidad *diacrónica* de la intersubjetividad se ha vuelto más importante que los apuntalamientos *sincrónicos* del acceso teórico al mundo en la intersubjetividad. Lo que era tan manifiestamente destructible desde lo empírico debía reasegurarse a priori.

En el punto decisivo, Husserl sólo ha dado lugar a conjeturas respecto de cómo le habría procurado a su fenomenología la indiferencia última que debía existir entre la infinitud de su tarea de satisfacer la pretensión absoluta y la finitud del sujeto no consolado aún trascendentalmente y reducido a su polo absoluto. Se podría hablar de un postulado de la existencia de otros sujetos: al doblegarse incondicionalmente ante la pretensión de su idea, el fenomenólogo adquiere la certeza de que *no* tiene que realizar *solo* lo que no puede cumplir. Recuérdesse, por ejemplo, cómo estaba construido el postulado de la inmortalidad de la razón práctica pura en Kant: lo que no es posible en condiciones mundanas, en el tiempo de una vida, no debe ser por eso absolutamente imposible, porque lo exige como posible la razón práctica, que no está limitada a condicionamientos finitos.

¿Cuál es el resultado una vez que uno ha admitido esta deducción de una pluralidad de sujetos trascendentales? En principio, la preeminencia, todavía, del sujeto que la realiza; porque esa deducción se basa exclusivamente en la necesidad absoluta del sujeto único y solitario en relación con el cual el fenomenólogo dice –por la equivocación que fuere– “yo”. Un dios no puede tener vedado lo que constituye su esencia o, para decirlo en un lenguaje mítico, lo que garantiza su despreocupación. Garantizar la despreocupación tiene que significar sobre todo no poder no dar con el mundo ni perderlo, no tener que ser un *solus ipse* de la mera subjetividad de los contenidos pensados –es decir, de la imposibilidad de distinguir entre ser y parecer, lo dado y la ficción, mundo y sueño, teoría y deseo–. Como escatólogos poscristianos podemos construir incluso cuál sería el concepto límite de la despreocupación: no conocer el fin o la volatilización del mundo y menos aún la inutilidad de la historia de la razón.

³⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 56 (*Husserliana* vi, p. 194).

La máxima de Hegel: "Sin mundo Dios no es Dios" también tiene un eco en la fenomenología del último Husserl.

Más allá de la manera en que esté fundada y expresada su última intensificación especulativa, esa fenomenología hace que la certeza de la existencia de otros sujetos preceda a la percepción de sus cuerpos. Es la concesión de Husserl al carácter apriorístico del Otro en la conciencia respecto de su aparición, que Scheler fue el primero en presentarle como objeción. Claro que la aparición no es adicional y accidental, sino condición de la capacidad de funcionamiento, presupuesta en la deducción, de la unión intersubjetiva que le proporciona su mundo objetivo al sujeto absoluto. La percepción del otro, por lo tanto, no *debe* caer en el vacío y verse defraudada, aun cuando pueda pensarse que la defraudación es posible en el caso individual. Para asegurarse esto, Husserl tiene que atribuirle una conciencia intrasubjetiva de disconformidad al sujeto intersubjetivo. Así se le concede a la "corporalización", en tanto salida de esa disconformidad, una pertenencia a priori al pluralismo trascendental, y allí se evita el callejón sin salida platónico del cuerpo como accidente del alma. Tiene que haber algo en el alma que remita "en su propia esencia a la pluralidad".³¹ Es el correlato psíquico de la intersubjetividad trascendental, que en cuanto tal no es "vivenciable" y necesita trasponerse en experiencia del otro. De su propia esencia, de su propia intuición que se da en sí misma, el alma infiere "que es meramente 'un' alma y que sólo puede ser así, que por lo tanto en esa esencia misma tiene que remitir a otras almas, que si bien esta alma es en sí y para sí, sólo tiene sentido en una pluralidad fundada en ella misma, a desplegar a partir de ella misma".

Para fundamentar esa pluralidad, que sólo puede demostrarse como necesaria para la esfera trascendental y que el alma mundana supuestamente tiene presente como remisión a otras almas, no es suficiente con decir que toma el mero concepto de otro yo de su propio recuerdo de sí misma en tanto otro yo, el yo recordado. El recuerdo no puede ser él mismo un mero hecho, tiene que estar fundado ampliamente en la necesidad de la identidad del yo a pesar de que éste se vuelva otro para sí mismo en el tiempo. La conquista decisiva de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo es, ciertamente, la expansión del horizonte del presente con la retención y la protención, que permite que se sostengan las evidencias inmediatas sin pausas discursivas; pero es la fenomenología del recuerdo, menospreciada por Husserl, la que se

³¹ Edmund Husserl, Nota del 20-22 de septiembre de 1931 (*Husserliana* xv, pp. 337-350): "Konstitution der intermonadischen Zeit. Wiedererinnerung und Einfühlung".

hace cargo del otro enigma de la conciencia: cómo se puede mantener la intencionalidad en el tiempo aunque el yo no sea capaz de conservar el presente constante de sí mismo. En el recuerdo, el yo, que es lo que más me “concierna”, se puede experimentar como lo que ya se va volviendo extraño para mí pero todavía me es propio y que abre así una forma de acceso peculiar, que vincula lo propio y lo ajeno. Husserl lo anota en una fórmula que recrea el modo de hablar de Heidegger: “El modo primordial del concernir es la empatía”.

El problema del recuerdo es el de la historia *in nuce*: ¿cómo es posible sostener la intencionalidad más allá de los estados discretos de un sujeto, de muchos sujetos, de muchas generaciones y épocas? Pero el recuerdo fundamenta además una conciencia aguda de la contingencia: la necesidad trascendental del *pienso, soy* no se corresponde con una necesidad espaciotemporal de *que yo sea esto que soy*. Es la inversión del concepto de contingencia de la tradición metafísica: el segundo *que* es contingente, sólo el primer *que* es necesario. El tiempo posibilita la experiencia de la no identidad en la identidad como presupuesto de que pueda entenderse una identidad como previa en la no identidad, tal como se la puede definir también con la intersubjetividad. De allí que en Husserl efectivamente haya sido posible todavía un concepto auténtico de historia, el de una historia teleológica.

La intersubjetividad trascendental debe tener su propia temporalidad: como simultaneidad, en tanto el mundo constituido por ella se basa en la unión de sujetos sincrónicos; como transcurso del tiempo, en tanto su intencionalidad necesita de traspaso y sucesión en una historia. Tal como tenía descrita la conciencia interna del tiempo desde mucho antes, la fenomenología no podía abarcar esta constitución primaria del tiempo. No había una transición del tiempo interno a un tiempo universal del que debe participar todo ego trascendental si es que ya previamente debe haber mundo e historia como condición de cumplimiento de la intencionalidad –con otro nombre: de la razón–. En ese caso, forma parte de la esencia de una subjetividad en general el tener formas de reconocimiento mutuo de los semejantes en *un* tiempo: “Todos los Otros que tienen existencia válida para mí desde mi constitución están en una temporalidad trascendental, o lo que es lo mismo: todos con las corrientes de sus respectivas temporalidades coinciden conmigo en temporalidad”.³²

Durante mucho tiempo, Husserl buscó en el plano de la monadología la solución del problema de la universalidad de *un* tiempo intersubjetivo. El que

³² Edmund Husserl, Nota de la segunda mitad de octubre de 1931 (*Husserliana* xv, p. 372).

las mónadas estén contenidas unas en otras tiene que haberle parecido una hipótesis última inmejorable. Todavía en el otoño de 1931 anota, en una síntesis indisoluble de singular y plural: “Esta interioridad del ‘ser uno para el otro’ en tanto un ‘ser uno en el otro’ intencional es el hecho primordial ‘metafísico’, es un ‘uno en el otro’ de lo absoluto”.³³ Los sujetos trascendentales tienen que constituir algo similar a un conjunto distribuido en el “espacio” y en el “tiempo”, porque si no su igualdad no tendría sentido, es decir, una “intersubjetividad universal absoluta como una multiplicidad abiertamente infinita de sujetos trascendentales separados” en el conjunto.

Puesto que estos sujetos constituyen el mundo en el sentido de una validez para todos, sorprende la afirmación de que aparecen como *seres humanos* en la objetividad espaciotemporal. Es *la* forma que les permite reconocerse entre sí, ser capaces de funcionar juntos. Nada revela qué caracteriza la hominización para ellos, nada revela qué puede haber compensado la demora contingente de la hominización en el rincón del universo que es la Tierra y de su evolución orgánica como carencia *trascendental* de lo absoluto: el humano necesario como producto contingente de la naturaleza.

Lo único que se fundamenta es de dónde proviene la facultad de cada sujeto mundano de percibir al otro: del hecho de saber ya lo que espera y no necesitar nada más que el “desencadenante” para “aceptar” fácticamente lo esperado. Más que desaprovechar el punto de partida de una problemática antropológica, se lo pasa por alto con una negativa evidente.

La relación entre la multiplicidad de los sujetos irreductibles y la multiplicidad de los seres humanos existentes en el mundo recibe el nombre de *corporalización*. Husserl anota sin vacilar esta expresión como la de *mundanización*. La carga histórica previa le tiene sin cuidado. El sujeto trascendental se objetiva en el mundo en virtud de su cuerpo, reflexiona sobre su hallabilidad para otros antes de cualquier experiencia del otro y en eso es *yo corporalizado*. Y nuevamente se ha omitido como si fuera obvio por qué tiene que ser un yo humano. Porque sé previamente que los otros pueden hallarme y “concernirme” y de qué modo, los tengo “necesariamente como me tengo a mí mismo, como corporalizados, como seres humanos semejantes a mí”.³⁴

Si soy un ser humano, mi experiencia del otro, así como la experiencia de los otros de mí en tanto otro sólo es posible si los otros también son seres

³³ Edmund Husserl, “Gang der systematischen Beschreibungen bis zur Monadenlehre, nach der Reduktion”, octubre de 1931 (*Husserliana* xv, p. 366).

³⁴ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 373.

humanos, en ese sentido totalmente objetivo del *eidós* idéntico. Hasta allí es correcto. Pero esta verdad condicionada no implica que la "corporalización" del sujeto absoluto, sobre el que puedo reflexionar y sobre el que los otros tal vez también reflexionan, tenga que serlo en un cuerpo de esta especie. Reconstruyendo el argumento de Husserl: los sujetos de última instancia necesitan la inmersión en un mundo como medio de su función intersubjetiva. En el lenguaje de la tradición esto significa que aparecen en los cuerpos como "almas". A esta expresión recurre también Husserl para destacar precisamente la indiferencia del ego respecto de su corporalidad. Pero no es posible acercarse tanto al platonismo sin destruir la deducción del cuerpo a partir de la función de la intersubjetividad trascendental. Esta deducción más bien requiere lo que Husserl pretende evitar a cualquier precio: una suerte de antropología a priori que excluiría el viejo dualismo de cuerpo y espíritu, es decir, también la indiferencia del ego respecto de su individuación física. Si el cuerpo no fuera más que la estancia episódica de un principio yoico de procedencia y destino superior, directamente la dilación y la amenaza de ese destino, habría que renunciar a que tuviera alguna participación en la necesidad especulativa. El lenguaje de la monadología debía evitar este dilema. Pero en él no pudo aclararse lo suficiente cómo es que el entramado de sujetos depende forzosamente del cuerpo como "órgano" de la experiencia del otro.

Por eso el principio de la monadología de Husserl había dejado esta problemática en la incertidumbre: "Pero en términos trascendentales tenemos la coexistencia trascendental de los *sujetos* *yo* trascendentales, entendidos aquí como 'mónadas' concretas con su vida trascendental". De esta "coexistencia" indefinida Husserl salta directamente a las "almas" reales en el mundo y por medio del mundo, cada una de las cuales se corresponde en tanto "factor abstracto-dependiente de un ser humano" con un yo trascendental, tal vez mejor: está coordinada o subordinada a él.

La correspondencia no es todavía su conciencia. Allí hay un rasgo gnóstico de esta especulación sistemática. En cuanto "almas", los sujetos mundanos están como dormidos en lo que respecta a su pertenencia a esa "coexistencia" trascendental. Lo que los despierta en todo sentido es el llamado del fenomenólogo, que ya no es como en los primeros tiempos: "¡A las cosas!", sino: "¡A alejarse del mundo!". Es decir: profundizar la reducción para entregarse a la meditación, para descubrir la certeza de sí como última instancia y para toda clase de justificación plenamente válida e intuitiva. Ese llamado lleva a los sujetos a la conciencia de su función en la historia y por medio de la historia, que es como un contexto de trabajo diacrónico e intersubjetivo. Lo

que se origina por su intermedio es nada menos que el “sentido de la historia misma como sentido de la historicidad del yo individual dentro de la intersubjetividad, de la intersubjetividad aún no despierta y despierta sólo en algunos, y sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general”.³⁵

Este sentido de la historia no está centrado en el ser humano, pero sólo puede realizarse *a través* del ser humano. Hay que comparar esto con la primera deducción de Husserl de un concepto teleológico de la historia a partir de la monadología, actualizada por él alrededor de 1920. Una nota escrita el 1º de octubre de 1921 en St. Märgen concluye con esta frase: “El mundo sólo puede ser si se desarrolla constitutivamente, si se desarrolla la subjetividad absoluta, si ella misma se desarrolla el mundo y de tal modo se transforma en conciencia de sí en forma de conciencia de sí humana, y luego continúa su transformación hasta convertirse en conciencia de sí científica”.³⁶ La historia de la subjetividad absoluta lleva a la conciencia de sí humana sólo para que sea conciencia de sí científica. El sujeto mundano es el sustrato del sujeto teórico. La ciencia como meta se persigue todavía de manera totalmente directa y en cierto modo por el camino más corto; la aptitud del ser humano para servir a esta meta se toca solamente en el comentario fugaz de que el ser humano se entera “de las cosas más que una medusa”. Este plus que el ser humano aporta como órgano a este servicio suyo debe leerse con la restricción de que ninguna especie puede decir de sí misma que “tiene en su sistema de experiencias la experiencia óptima en la que se presentan todos los atributos de la cosa”.

Pero la fórmula de que “también la razón debe tener su órgano” no puede restringirse a la productividad de los órganos de la percepción; para la capacidad orgánica del ser humano es decisiva su constitución sincrónica y diacrónica de la intersubjetividad, sobre todo su aporte histórico. Sólo por eso es adecuado para una “tarea infinita”. Sólo así se le puede aceptar a Husserl la afirmación, por lo demás infundada, de que la presencia del ser humano en el mundo es imprescindible:

Un mundo sólo puede ser si hay seres humanos en él, un mundo sólo es imaginable como mundo temporal y espacialmente infinito, y sólo es imaginable como un mundo en evolución y como un reino animal de organismos, etc. evolucionando hasta llegar al nivel del ser humano, así como en el ser humano sólo es posible la experiencia del mundo en una evolución desde la infancia, y

³⁵ Edmund Husserl, “Teleologie”, 1931 (*Husserliana* xv, p. 379).

³⁶ Edmund Husserl, *Husserliana* xiv, pp. 135 y s.

luego, por supuesto, el conocimiento del mundo en la evolución de la ciencia sobre la base de la experiencia. La subjetividad es absoluta, pero tiene en sí su evolución absoluta.

Lo último que se dice al respecto es que “la corriente evolutiva” tiene que “llevar al ser humano y a la ciencia (a la cultura)”. Es el mismo texto fechado en St. Märgen el 1º de octubre de 1921; pero esta fórmula ya es encubridora, porque no dice con precisión que la evolución lleva *solamente* a través del ser humano a la ciencia y que la ciencia le confiere sentido a la evolución.

Es la relación entre historia y reducción trascendental lo que aún no se había comprendido; eso recién sucederá en *Crisis*. La historia existe porque el presente no puede ser todo. La historia es un todo en tanto “unidad oculta de una interioridad intencional”.³⁷ El ser humano en tanto ser “capaz de tiempo” satisface lo que demanda esa función. ¿Estaría aquí, entonces, la entrada para el antropólogo? Una vez más, no; porque una de las conquistas de la fenomenología es haber demostrado la estructura temporal como rasgo esencial de toda conciencia. La conciencia humana es, por lo tanto, un caso más dentro de esa situación. Lo que parece impedir el surgimiento de una antropología es precisamente que sólo se busca un órgano para la razón como mundanización de la subjetividad trascendental, en lugar de buscarle al “órgano” una organización específica de su tarea que no sólo satisfaga su función teórica sino sobre todo el acabado de la teoría en la reflexión. Pero ¿la reflexión es acabado de la teoría?, ¿no es un remanente de una situación de partida contingente de autolocalización en el campo de la óptica pasiva?

A disolver la relación entre la monadología y el concepto de historia, reconocible por primera vez en 1921, contribuye sin duda una década más tarde la acentuación de un factor voluntarista en la concepción de la historia. La subjetividad trascendental es ciertamente la esencia hipostasiada de la conciencia como intencionalidad, como intuición que se realiza según todas las exigencias. Pero en tanto esa realización necesita de la temporalidad y se hace historia, en su estado puro no es otra cosa que la “voluntad ‘metafísica’ de ser” que sólo en la historia, justamente, se convierte en “voluntad despierta, despierta en distintos grados”. Tal vez éstos no sean más que nombres diversos, aunque el “sentido de la verdad” latente en cada conciencia opere en la historia como “voluntad universal trascendental oculta”; pero este voluntarismo reconocible

³⁷ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 15 (*Husserliana* vi, p. 74).

en el otoño de 1931 es apenas compatible con las metáforas de la mónada, orientadas más bien hacia lo energético-orgánico. En *Crisis* todavía está en un segundo plano, y desde allí desaloja el lenguaje de las mónadas.

Si bien Husserl ve la consistencia de lo que él llama la historia de la humanidad europea como ejecución de un “sentido de la fundación originaria”, considera que esa fundación originaria en sí no emana, o no solamente, “de la naturaleza de la conciencia”. El giro hacia la actitud teórica en los comienzos de los griegos es un hecho; todo lo demás, hasta el enigmático desacierto respecto de las fundamentaciones adeudadas al comienzo de la ciencia moderna, está en la cosa; de perturbaciones de la finalidad histórica tales como la Edad Media, escandalosas todavía para la Ilustración, Husserl no se ocupa. Husserl desplaza el factor de la oscuridad necesitada de ilustración hacia donde los neokantianos habían visto todavía la renovación legítima de la idea de ciencia desde el espíritu del platonismo.

Es de suponer que Husserl tuvo que adoptar una visión voluntarista del comienzo de esta historia en cuanto la perturbación de su coherencia le pareció producto de una deuda y, por lo tanto, a desendeudar. Para ambos momentos de la historia, el del comienzo y el del desacierto, los conceptos debían ser homogéneos. La moralización de la fenomenología en la defensa de la humanidad europea está unida por lo tanto a este voluntarismo que parece estar preparado hacia fines de 1931:

La voluntad en el yo verdadero y en una comunidad verdadera, en una humanidad verdadera, es voluntad en un sentido “auténtico”, determinación a favor de la meta absoluta como una meta reconocida cabalmente en su forma logificada. La meta en su eternidad reconocida, su infinitud. La determinación, la voluntad, es voluntad de infinitud, de eternidad. Allí se ha renunciado o superado de una vez y para siempre toda voluntad finita en su mera funcionalidad hacia la infinitud.³⁸

Esto no suena nada bien; es pura pompa y ya no tiene nada de fundamentación fenomenológica de los conceptos. Pero claramente se ocupa del problema del sujeto en la historia, que se enfrenta a la antinomia de la insignificancia y la responsabilidad del sujeto individual. Se puede decir así: Husserl ha buscado una delegación del rol de sujeto. Si bien en él el “despertar de la omni-

³⁸ Edmund Husserl, “Teleologie, aufgrund von Noten vom 5. November 1931” (*Husserliana* xv, pp. 378-386).

subjetividad trascendental" se verifica en y por medio del ser humano, esto significa únicamente que se ha puesto en marcha su finalidad, como "forma de todas las formas", pero sólo con la comprensión del fenomenólogo se convertirá en acción en sentido estricto: "El mundo está en eterna creación desde la nada porque sólo tiene su verdadero ser en el progreso de los grados del ser, que son grados de la relatividad [...] Cuando reconozco esto como fenomenólogo, me sé en la evolución universal, que es un hecho".

El gusto tardío de Husserl por las expresiones *hecho* y *facticidad* ha arrojado a los intérpretes que lo miran desde Heidegger. Pero el intento de leer o recuperar en la historia su finalidad interna está muy lejos de cualquier proximidad concreta a la historicidad y a la facticidad. La historia es hecho por su sentido de la fundación originaria y en la equivocación de ese sentido; no lo es en su ejecución correcta. La voluntad funda, no fundamenta. La facticidad es un concepto que no ayuda en nada a la posibilidad de la antropología, porque con el hecho fundado en la voluntad se evita precisamente derivar la "humanidad europea" de la naturaleza humana y ver su historia como un epifenómeno de esta última. La actitud que busca justificación en la teoría es una precisión intracultural, aunque cada uno de sus pasos hacia la formación de la reflexión y el descubrimiento de la certeza de sí hasta el de la subjetividad trascendental solamente "desarrolle" la pauta de la voluntad inicial. Si fuera la naturaleza del ser humano la que se realiza en su historia, debería ser un fenómeno global; como Husserl lo ve como una peculiaridad de la "humanidad europea", tiene que haber aquí una suerte de delegación de un rol mundial a una parte del mundo. Yo no me habría atrevido a tomar la expresión "hecho" como si los primeros principios surgidos de la determinación teórica de la Mileto jónica o la Elea dórica hubieran sido contingencias de biografías privadas. Es al fenomenólogo a quien se le revela como absoluta la voluntad de aquella decisión histórica original por la actitud teórica: "La voluntad absoluta universal, que vive en todos los sujetos trascendentales y hace posible el ser individual concreto de la omnisubjetividad trascendental, es la voluntad divina. Esa voluntad, sin embargo, presupone la intersubjetividad completa". Este presupuesto está explicado: se refiere a la "capa estructural sin la cual esa voluntad no puede ser concreta".

Una vez que el fenomenólogo le ha conferido a la voluntad también el atributo de "divina", no parece sino retórica la pregunta en la que tal vez hasta a él mismo se le haya aproximado la criptoteología de la especulación trascendental: "¿Se puede decir en esta situación que esta teleología, con su facticidad original, tiene su razón en Dios?". Lo instructivo no es ni siquiera

que se evite la respuesta a la pregunta, sino el modo en que se distrae de la expectativa que ha generado. Nos encontramos con una retórica de los “hechos primordiales” que aparta de toda pretensión descriptiva.

Por otra parte, vale la pena prestar atención a la impronta lógica de este desvío: va del término “Dios” al “pienso” pasando por los hechos y las necesidades primordiales; porque también para estos términos intercambiables para designar instancias últimas vale la trascendibilidad trascendental: “Pero yo los pienso, yo repregunto y llego a ellos finalmente desde el mundo que ya ‘tengo’. Yo pienso, yo practico la reducción, yo, que soy y soy para mí en esta horizonticidad. Yo soy el hecho primigenio en este proceso”.

Esto de ninguna manera parodia la tesis de Feuerbach según la cual la teología es la preparación de la antropología con otros medios. El yo como hecho primigenio no es una traducción antropológica del hecho primordial teológico, aunque, igual que él, carezca de atributos. La facticidad comparte con el heraclitismo en filosofía del lenguaje que en relación con ella sólo se pueda decir Ahí, ahí, ahí [*Da, da, da*]. Con eso no empieza, ni termina, ninguna antropología. Tampoco en caso de que con ese Ahí se vinculara la idea no dicha de que se refiere a la hallabilidad espaciotemporal del Da-Sein en virtud de su cuerpo vivo. La hallabilidad sólo se convierte en tema antropológico porque el cuerpo erguido hace presente su riesgosa visibilidad en cada rasgo de comportamiento. La reflexión sería entonces el resto sublimado y reducido de la presencia propia aguda como control de la óptica pasiva que sirve a la conservación.

Cuando en 1912 las *Ideas* hicieron público el giro trascendental de la fenomenología, fue reconocible como una solución de la teoría del conocimiento. Pero como todos los idealismos iniciados en la teoría del conocimiento, también éste, una vez hallada la certeza de sí absoluta, tenía que responder con ella todas las grandes preguntas clásicas de la filosofía. En definitiva, volver a transformar la historia en razón. A la vez, no era posible liberarse del hecho elemental que encierra el núcleo de la certeza de sí: la necesidad de la existencia ligada al *pienso* momentáneo no anula la contingencia de ese yo. Pese a su evidencia absoluta, la certeza de sí sólo es una certeza relativa: el yo no puede pensar que no existe como yo pensante; pero puede pensar su no existencia tanto como la del mundo, aunque no puede tener conciencia de su propio comienzo o de su final. Ésta es una objeción, pero no incrementa el conocimiento. De la facticidad no se sigue nada. Sin una mirada de reojo a Heidegger seguramente es casi incomprensible la concesión de Husserl respecto de que el “*eidos* yo trascendental” es “impensable sin el yo trascendental como yo fáctico”. ¿Qué puede significar esto?

Con toda seguridad, la inversión inadmisible de la tesis especulativa de que equivocar el fin trascendental es inimaginable y por lo tanto impensable. Entonces, el ego extramundano no puede ser sin su correspondiente mundano, sin delegación intramundana de su capacidad de funcionamiento intersubjetiva. Aproximadamente como el concepto de postulación trascendental sería absurdo sin el de una postulación fáctica, o el de sujeto sin el de objeto. Pero un yo fáctico no puede aducir que él mismo es en cuanto tal el yo necesario; podría serlo cualquier otro, y no sería necesario que éste lo fuera. En esta contingencia se basa el hecho de que la necesidad incondicional de mundo que tiene el sujeto no se corresponde con la necesidad determinada de sujeto que tiene el mundo, porque allí reside su autonomía: el mundo permanece si yo me voy; estaría si yo no estuviera. Ésa es su realidad. Presupone una conciencia finita: un dios por sí solo sería incapaz de pensarlo. La subjetividad trascendental sólo se encuentra en el ascenso de la reflexión de la subjetividad mundana; su descenso a la subjetividad mundana presupone lo que suena paradójico: la necesidad de la contingencia. Esto vale también para la historia: en tanto historia europea tal vez sea exponente de aquella última finalidad, pero posiblemente podría haberlo sido también cualquier otra y ésta podría no haberlo sido en absoluto. Si lo es, se producen las consecuencias con su correspondiente seriedad: el hecho, aun siendo un hecho, no debe equivocar lo que le es “esencial”, realizar su teleología, su tarea en el mundo, el “mundo” del sujeto trascendental.

En los textos de los años treinta, la expresión “hecho” [*Faktum*] asciende en una proporción sorprendente a la categoría de rival de la denominación genuina del objeto fenomenológico como “*eidos*”. La relación entre *eidos* y hecho se aleja mucho, sobre todo, de la tesis inicial de que de los hechos nunca pueden seguirse más que hechos, y que por eso los hechos no tienen nada que hacer en el círculo de lo que explora la reducción fenomenológica. Que explora excluyendo el hecho del mundo en favor de los datos puros de la conciencia. Pero una vez que la existencia del mundo se convirtió en contenido de la fenomenología trascendental, no sólo respecto de su significado sino también de su necesidad, también hubo que contar con un trueque de los rótulos *hecho* y *eidos*: en la especulación trascendental, el *eidos* se convirtió en la existencia del mundo como condición de posibilidad de la autorrealización del sujeto trascendental; el *hecho* se convirtió en la realización espaciotemporal de la finalidad universal en *esta* historia y en *esta* ocupación del sujeto: “Es por el hecho, entonces, que tiene lugar por anticipado una teleología. Una ontología completa es teleología, pero presupone el hecho. Soy apodíctico, y apodíctico en la creencia en el mundo. Para mí, en el hecho, la mundanidad, la teleología

es develable, trascendental". Husserl no trabaja con las viejas expresiones escolares *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*; de lo contrario, podría haber mostrado con mayor claridad el cambio de aspecto radical que se produjo en cuanto la fenomenología tuvo (sin haberlo admitido aún) un principio deductivo. Así, lo que en sus comienzos había sido su objeto por excelencia, la "esencia", se convirtió en derivado; la conciencia, en tanto único campo de las estructuras necesarias, se convirtió en hecho primigenio, de cuya merced vive la interpretación universal de la intencionalidad como teleología.

La función de órgano de la subjetividad finita respecto de la trascendental está íntimamente relacionada con su rasgo característico, que he llamado "gnóstico". Lo dijimos en relación con la necesidad del sujeto "anímico" mundano de despertar a su vínculo trascendental, que está oculto para él no sólo en términos de lo cotidiano sino también de época, y necesita del llamado fenomenológico. Esta relación, no obstante, no es solamente una relación de olvido somnoliento, sino de enmascaramiento astuto. Forma parte del género "astucia de la razón" si en su relación con el mundo y en su tiempo del mundo a la conciencia humana se le oculta durante tanto tiempo que ella no es sólo ella misma y no existe sólo para sí misma, sino que está integrada a una funcionalidad cuyo fin no puede ser ella misma en su finitud.

El fenomenólogo parece tolerarlo sin dificultades. En ninguna parte se puede reconocer que Husserl haya evaluado como aguda la intolerabilidad para el perímetro de la fenomenología. De manera que sólo hay explicación para el retraso histórico de la entrada de la fenomenología, no para la dificultad de afirmarla cuando se habla de la "manifestación velada" como modo de ser histórico de la subjetividad trascendental: "En cada mónada la autoobjetivación humana individual es autovelamiento trascendental".³⁹ Es un viejo concepto: el funcionario que sólo funciona porque no reconoce su funcionalización.

¿Pero en qué puede consistir la ventaja de lo oculto de las relaciones si al final será la fenomenología, como develamiento de estas relaciones, precisamente la corrección de la historia que ayude a salir de la crisis? "La finitud de la existencia humana como velamiento de la trascendentalidad" no puede acabar en una nueva "educación del género humano". ¿Ni tampoco en que el develamiento "prematureo" de esa infinitud de la tarea necesariamente habría provocado desaliento, impedido ingresar a la actitud teórica? Un argumento en contra es no sólo el hecho histórico de que ya desde Pascal existía la sospecha

³⁹ Edmund Husserl, "Die geschichtliche Seinsweise der transzendentalen Intersubjektivität", 9-12 de noviembre de 1931 (*Husserliana* xv, pp. 387-403).

de la infinitud de la tarea teórica, sino la hidalguía moral del fenomenólogo al suponer que precisamente esta exigencia tiene que motivar a reunir energía para su campo de trabajo en un grado de generosidad desconocido.

¿Qué es este velamiento, en qué consiste? ¿Se podría encontrar en él el aspecto antropológico de la fenomenología? En primer lugar, nada dice que hablar de velamiento sea platonismo. En tal caso, lo velado sería cada una de las “almas” en cuanto “aditamentos anímico-reales de los cuerpos que tienen existencia externa en el espacio”.⁴⁰ La trascendentalidad no está tan velada en la mundanidad como el alma en el cuerpo. Esto resulta ya del hecho de que la “manifestación velada” es una manifestación que nunca puede reducirse por completo al núcleo de lo velado. En la historia y como historia, esta reducción es un permanente comparativo que no admite lo definitivo. El velamiento y el develamiento participan de la estructura de horizonte que tiene el mundo y que sigue teniendo carácter de horizonte “*in infinitum*, por más vida que tenga la exploración del horizonte”, “permanentemente velada, aunque progrese el develamiento”.

No por casualidad para Husserl la denominación “ego mundano” es más importante e instructiva que la de “ego corporal”, que suena más bien a antropología. Porque el carácter de horizonte del mundo también proporciona el procedimiento para que se aprehenda a sí mismo el sujeto devenido finito por la inmersión en el mundo y en el cuerpo: “Y todo lo conocido está velado, por conocido que sea, también el propio ser hombre, la propia corporalidad y el propio ser yo, está constantemente en la finitud, en la relatividad de la patencia y la latencia, y en todo sentido. Ésa es la estructura de la existencia como ser humano”. Si ahora en la humanidad se mantiene encubierta la subjetividad trascendental, se trata de una limitación diferente de la del horizonte: no es la de lo ya existente que aún no ha llegado, a lo que todo horizonte en definitiva remite por el solo hecho de sustraerlo. Para esta limitación, Husserl elige una expresión más precisa y “gnóstica” en sentido aun más restringido: la “ofuscación”. Es no tener la menor idea de que hay algo que quedó sustraído o escatimado al sujeto relacionado con su mundo y absorbido por la creencia en el mundo: “Una ofuscación trascendental, por así decirlo, es la mundanidad, que antes de la reducción fenomenológica necesariamente le hace inaccesible lo trascendental [al sujeto], en tanto está ligado al horizonte de lo ya dado, pero también le impide tener cualquier idea de ello”. ¿Quién practica esa ofuscación? ¿Qué “interés” superior o inferior viene a tapar?

⁴⁰ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 377.

¿Qué transgreden el despertar y el develar teniendo en cuenta esta ofuscación? La metáfora del despertar vuelve a aparecer en la figura del yo “despierto trascendentalmente”, que siguiendo el hilo conductor de la mundanidad “devela sistemáticamente el ser propio trascendental y el ser que se manifiesta allí de la omnisubjetividad trascendental”. Es la *última* justificación de la *primera* reducción fenomenológica como suspensión de la postulación del mundo, aunque su procedimiento parecía estar totalmente ligado al acto de poner al descubierto el único objeto en aquel entonces relevante, los estados de cosas eidéticos. Presuntamente había sido el abordaje más sencillo, dirigido a un prejuicio que en cierto modo era el sedimento de todos los demás: presuponer la lisa y llana creencia en el mundo como independencia de la existencia del mundo con respecto a mi conciencia, *por lo tanto* a toda conciencia. Este elemento de referencia de la primera reducción fenomenológica se revela ahora no sólo como la más opaca de las obstrucciones del acceso a la temática trascendental de la fenomenología, sino directamente como su pantalla de ofuscación funcional.

Y eso por una muy buena razón. El sujeto mundano sólo puede ser funcionario de la subjetividad trascendental porque su creencia en el mundo es insuspendible. Procurarle al sujeto absoluto lo que lo satisface consiste precisamente en la constitución de un mundo que no es él mismo y que no puede ser un mundo pensado solamente por él porque entonces su “esencia” sería una mera ficción. La resistencia de la creencia en el mundo a la operación teórico reflexiva que la suspende se basa en que debe tener algo como carácter de necesidad superior, una función imprescindible en un sistema trascendental metafísico. Ambas cosas no podrían ser ciertas: la deducción trascendental de la intersubjetividad humano-mundana, por una parte; la facilidad de la reducción de la creencia en el mundo, por otra. La reducción tiene que ser “difícil”, tiene que perforar la ofuscación, porque lo “principal” no es el residuo inaugurado por ella sino el reducto. El hecho *es* la esencia.

A posteriori queda claro que, al ignorar lo realizado, la reducción eidética de los comienzos fenomenológicos no allanó sino que obstruyó el acceso a su consecuencia y superación trascendental. Al mismo tiempo, la obstrucción misma halló su explicación en el último sistema de la fenomenología de Husserl. El sujeto teórico del fenomenólogo es en cierto modo la víctima del servicio que la humanidad entera ha prestado a la autonomización del mundo en el sentido de su desvinculación de la conciencia de las operaciones de la conciencia. Más allá de todos sus desvíos del cartesianismo, Husserl se atuvo al tema cartesiano de preguntar cómo llega al sujeto una noción de lo que la

conciencia no es ni es capaz de producir por sí misma. En el caso histórico: cómo es que la infinitud puede exponerse en la finitud del *cogito* mundano.

Esto vale para el mundo no recién en tanto se puede preguntar por su finitud o infinitud; vale ya en tanto el mundo es una suma de objetos que en sí jamás puede ser objeto y cuyo origen en todo caso no queda esclarecido con decir que es una mera idea –una “idea trascendental” y, por lo tanto, ya en Kant una idea surgida de la propia razón–. ¿Cómo llega el fenomenólogo al concepto de su tarea como una tarea infinita? ¿Cómo tolera el yo finito no poder ser jamás y bajo ningún concepto el beneficiario de la solución progresiva de su tarea? No es el hecho de que siempre haya otros más que tengan que abocarse a resolverla lo que hace comprender su infinitud, sino la conciencia de la contingencia en cada sujeto mundano en vista de que es desplazable y sustituible por otros sujetos, y que puede desplazar y sustituir a otros sujetos dentro de la indiferencia espacio-temporal. Así surge la evidencia reflexiva de que sencillamente no puede haber una experiencia extraordinaria y definitiva. Dicho de otro modo: el viejo estado de cosas, sin aclarar desde las *Investigaciones lógicas*, de que podamos construir y entendamos significados ocasionales sólo es la prueba secundaria de la conciencia de la contingencia que considera cada aquí y ahora, cada yo y no yo mundano como hechos cuya remisión a la “esencia” es precisamente el tener una fundamentación necesaria en la “existencia”, suficiente en lo trascendental.

La conciencia de sí del sujeto mundano se contradice con el resultado de su reflexión, según el cual está absolutamente segura de sí misma en su existencia y en la inmediatez de sus contenidos. Esta antinomia sólo se resuelve si la conciencia finita es la adversaria necesaria de sí misma como conciencia absoluta, si ésta no puede ser sin aquélla en su contingencia intersubjetiva. La subjetividad trascendental puede entenderse como la idea de la subjetividad finita en la que ella se concibe como la estructura operativa que el yo “despierto” trascendentalmente debería tener para estar a la altura de la tarea infinita descubierta por él:

Pero el develamiento de otra índole que lleva a cabo el fenomenólogo para sí y para todos los seres humanos en una interpretación universal, el develamiento del ser absoluto, trascendental, muestra que también la vida de todo yo trascendental es una vida de ser finito adentrándose en la infinitud, que se refleja, por así decirlo, en el velamiento de la finitud humana.

Husserl continúa con una de las escasas equiparaciones del fenomenólogo con el yo trascendental, que el fenomenólogo no es de manera permanente

pero que puede llegar a ser si alza el vuelo o se abre paso hasta allí, depende, por la vía de las reducciones, las variaciones y las meditaciones: “Y, como puede decir el yo trascendental que interpreta develando <el fenomenólogo>, se manifiesta en el velamiento”.

No es una cuestión de lo que el fenomenólogo enseña, sino una diferencia que él establece en sí mismo, que acepta y en la que finalmente se convierte. En ella se muestra que la realización de la primera reducción fenomenológica no es otra cosa que la comprobación finalmente resultante de la necesidad de lo que había sido reducido allí como contingente. Se ha convertido en una inevitabilidad trascendental, en caso de que el sujeto absoluto no llegara a poder resignarse a su inutilidad igualmente absoluta, cosa que los sujetos absolutos no tienen por costumbre hacer. Lo que inquieta es el hegelianismo secreto que hay en el estado final de la fenomenología: no tener el mundo como quintaesencia de las necesidades de la subjetividad trascendental, un mundo que sea el que la convierta en tal, que la lleve hasta sí mismo en plena autonomía de sentido, sino sólo poder tender a ello a través del ser humano, que en tanto subjetividad mundano-contingente agrega precisamente ese factor de postular su mundo en doxa originaria como un mundo que existe “también sin él” (no recién “a través de él” en tanto este hecho que es el yo).

Retrospectivamente se muestra en qué medida toda la fenomenología había realizado el análisis de los actos de conciencia anticipando ya esta última clarificación especulativa de sus funciones. La pregunta planteada en *Crisis* –“¿Cómo tengo yo, cómo tenemos todos nosotros permanentemente conciencia del mundo?”–⁴¹ ya no está dirigida a la integración sorpresiva del horizonte externo de las cosas, que la descripción sólo puede constatar como resultado pero no puede explicar constitutivamente. La pregunta apunta a lo trascendentalmente imprescindible de una operación que se había quedado en hecho precisamente porque sólo se la veía en el horizonte de la conciencia mundana, para la que ni esa operación es imprescindible. Porque esta conciencia puede ser pensada perfectamente en la mera limitación a lo fáctico de su experiencia de los objetos con las protenciones de las remisiones al horizonte interno y externo. La creencia en el mundo no surge recién de la intersubjetividad en tanto intersubjetividad en funcionamiento, realizada. Está anticipada en la conciencia de la contingencia que tiene el sujeto finito, localizado espaciotemporalmente, en tanto siempre sujeto de su género: “Es impensable

⁴¹ Edmund Husserl, *Die Krise...*, op. cit., § 71 (*Husserliana* VI, pp. 255 y s.).

y no, digamos, un mero hecho que yo fuera ser humano en un mundo sin que fuera *un* ser humano". Como quiera que sea: ¿implica también que debe ser un *ser humano* que lo dice como fenomenólogo? Es una pregunta que hay que formular constantemente porque da con la peculiar coerción lingüística que con tanta frecuencia introdujo en la fenomenología tardía, por la presión de los intereses antropológicos del momento, el giro "*el ser humano*".

Husserl amplió su teoría de la conciencia guiado por dos representaciones metafóricas: la de la corriente y la del polo. La idea de la corriente acentúa el aspecto afectivo-receptivo; la del polo, el costado de la estructura operante y operada de la identidad, de la referencia de multiplicidades en constante flujo a una unidad última. El conjunto de metáforas interpreta la única característica sostenida desde el comienzo mismo: la de la intencionalidad. Dice que no hay elementos de la conciencia aislados, sensaciones, datos, ideas y manifestaciones, sino que éstos constituyen más bien un contexto continuo, aunque estructurado por objetos. La consistencia de la corriente *posibilita* la unidad del polo. Pero no es una unidad sustancial, sino

solamente una idea racional, la cosa no es más que un ideal frente a las diversas manifestaciones y series de manifestaciones reales, y sin embargo no es una nada, es una idea de la razón, de un evidente dar la razón, y aquello por lo que se da la razón es que lo que se manifiesta se confirmará siempre coherentemente, resultará cada vez más perfecto, se dará a conocer cada vez mejor.⁴²

Puesto que la unidad del objeto es una idea que se despliega y se realiza infinitamente en la regularidad de las determinaciones del objeto, el yo no puede a su vez tener como objeto su identidad, dado que genera esa idea y la usa para medirse con los datos de la corriente.

Pero la identidad del yo, aunque tal vez sólo en metáforas absolutas, está construida necesariamente en forma análoga a la del objeto: el objeto tiene su unidad como polo de referencia de sus propiedades, que lo definen, de sus aspectos y sus matices; el yo tiene la suya como polo de referencia de sus afecciones y operaciones, cuya única y última clasificación es la de actividad y pasividad, espontaneidad y receptividad. "Me encuentro como polo Yo, como centro de afecciones y acciones, y allí me encuentro referido a un ambiente

⁴² Edmund Husserl, "Die Transzendenz des alter ego", enero-febrero de 1922 (*Husserliana* XIV, p. 248).

real". ¿Pero por qué no es también este polo una idea de la razón? Su identidad depende de la afirmación exitosa de la identidad de sus objetos y de la posible unidad de todo el contexto de experiencia. Por eso, la intencionalidad no puede "realizarse" en sus objetos sino que depende más bien de sus horizontes externos, hasta el superhorizonte "mundo". El yo es un correlato de su mundo en tanto intencionalidad que acaba lográndose, o en todo caso, que nunca se entrega al fracaso.

Más de una década antes de las últimas especulaciones se prepara aquí, en el concepto polar de la subjetividad, la deducción del mundo a partir de la necesidad que tiene el sujeto. "Pero eidéticamente comprendo que no soy imaginable como polo sin un entorno real. El yo no es imaginable sin un no yo con el que se relacione intencionalmente." Sin la realización exitosa de su experiencia, en lugar de un polo, el sujeto sería sólo un punto –y precisamente en eso sólo sería algo pensado–. En ese sentido no hay autoconocimiento. La reflexión no es más que rastrear los contextos de las operaciones hacia su referencia polar. Pero si no hay autoconocimiento, tampoco hay conocimiento del otro en sentido estricto: puesto que cada yo es polo de sus actos, ni siquiera un dios podría tener una experiencia directa, en cierto modo material, de él. La experiencia del otro significa sencillamente poder imaginarse como polo de referencia de las afecciones y operaciones una intencionalidad que no sea la propia. El mundo de los objetos como un mundo que no es sólo mío no significa más que una relación, un centrarse en otro polo. La única razón por la que el mundo es independiente de su estar contenido en mi conciencia es que se lo puede pensar como contenido en otra conciencia y además se lo puede mantener constantemente en evidencia de ello. ¿Cómo es posible esta evidencia, antes incluso de tener que pensar en percepciones contingentes del otro?

Un sujeto que puede ejecutar el autodesplazamiento en el espacio y el tiempo es el único capaz de desarrollar la conciencia de su posición fáctica en el espacio y el tiempo, y en consecuencia de producir potencialmente otros polos de referencia del mundo de los objetos. Al representarme la modificación del sistema de referencia de las manifestaciones por la adopción de otro punto cero spatiotemporal, adquiero la idea de que las manifestaciones reales son fácticas, intercambiables, desplazables en relación con todos los sistemas de referencia. La *posibilidad* de otro sujeto en tanto otro polo y la comprensión de la contingencia de *mi* lugar de experiencia se condicionan mutuamente. Claro que *la realidad* del otro sujeto sólo se me revela por el hecho de que no necesito construir tal polo de referencia, sino que lo atribuyo a una instancia determinada por la presencia de un cuerpo. Esta atribución

tiene que validarse constantemente en la observación de la manifestación física. En ese sentido, también el otro yo es una idea racional. Para mantenerme dentro del lenguaje de Husserl para la unidad del objeto: la idea que se valida en el hecho de que la realidad a la que tengo acceso también determina la consistencia del comportamiento de otros en su visibilidad. Sin visibilidad, sin presencia de un cuerpo vivo, no habría esta validación de la idea. Pero también los animales pueden comportarse de manera consistente con la realidad que yo puedo experimentar, en tanto constato que ellos perciben lo que yo percibo. La consistencia de ese comportamiento no es comprensible para mí en forma constante, lineal. El autodesplazamiento fracasa porque no es posible representárselo como constante.

Ahora bien, es una vieja idea de la fenomenología, por supuesto, que la suposición (apresentación) de otro sujeto sólo es posible por la presencia de un cuerpo. Pero que la experiencia del otro es una condición de posibilidad del sujeto absoluto mismo es un resultado de la deducción trascendental tardía de la intersubjetividad en Husserl. Pero entonces no puede haberse obtenido del hecho empírico de la percepción del otro qué significa que exista otro además de mí. Por el contrario, debe demostrarse en una reflexión trascendental cómo llega el sujeto absoluto al significado del Otro. ¿Sería una objeción de peso a esta posibilidad si el autodesplazamiento sólo fuera posible por la experiencia del cuerpo propio? ¿O confirmaría precisamente la deducción de que el yo trascendental no puede presentarse en ninguna otra forma y figura que no sea la corporalización?, ¿que debe tener significados ocasionales y que lo único que lo pone en condiciones de eso es la experiencia corporal?

Los pasos del razonamiento serían los siguientes: la conciencia del mundo sólo es posible como conciencia de la contingencia de parte del sujeto, que toma su posición en el tiempo y el espacio como esta posición, *aquí y ahora*, con la implicación de que también podría haberse ejecutado *allí y entonces*. ¿De dónde proviene lo que se expresa en ese potencial? Para pasar del mundo posible al mundo real se requiere que otras posiciones estén ocupadas empíricamente en el espacio y el tiempo. No hay más que imaginarse el espacio como vacío –lo que para Leibniz era imposible, y para Kant posible después de Newton– para darse cuenta de que la falta de un allí determinable respecto de mi aquí haría imposible captar lo que significa el autodesplazamiento y lo que se derivaría de él como posibilidad de que se ocupen otras posiciones. Pero también para el *solus ipse* es válido que sólo tengo acceso a las diferencias de posición en el tiempo y el espacio como tales si me experimento como en un cuerpo con este cuerpo que mediante su autopercepción distante en el es-

pacio puede producir diferencias de posición espaciales –por ejemplo, arriba y abajo, derecha e izquierda, adelante y atrás, de aquí a allí– como diferencias apreciables en el propio cuerpo. En un cuerpo que además puede proyectar hacia afuera esa diferenciación que ha aparecido en él mismo y traducirla a la óptica de la perspectiva. Pero es en el cuerpo sobre todo donde está la causa de que el yo en definitiva organice su recuerdo en términos de locomoción, al tener que vincular cualquier instante recordado con un lugar en el espacio, lugar desde el que un movimiento continuo tiene que llevar hasta el del instante presente. El yo idéntico en “primero allí” y “ahora aquí” genera el concepto de movimiento. Su uso imaginativo es necesario para poder utilizar el instrumento del autodesplazamiento en el espacio y el tiempo.

Si nos preguntamos si el autodesplazamiento no podría sustituir por completo la intersubjetividad en relación con el concepto de mundo, la respuesta no puede ser afirmativa por la finitud temporal de cada yo. La historia y su necesidad para el sujeto trascendental es la objeción de mayor peso a la equiparación de autodesplazamiento potencial e intersubjetividad real.

Con los rasgos mencionados, que señalan las condiciones del autodesplazamiento, queda superada ya la mera corporalidad indefinida, la superioridad con respecto a la medusa. Pero sólo se ha alcanzado una cierta aproximación, al punto en el que se podría decir que aquí se ha reunido una serie de condiciones que cumpliría en exclusiva, por hacerlo óptimamente, la especie *Homo sapiens sapiens*. Esto quizá valga sobre todo para la localización de sensaciones en el cuerpo propio. Seguramente también vale en gran medida para la visión en perspectiva. La exploración del espacio según direcciones y lugares, presupuesto de cualquier fantasía espacial alternativa, tendría un fundamento antropológico. La fantasía espacial tal como la exhibe Mister Pief en Wilhelm Busch al final de *Plisch und Plum*: “Bello sería también allí/ y de todas formas estoy aquí”. No obstante, el razonamiento sólo puede mostrar cómo es tal vez la aproximación a la posición antropológica desde la trascendental. Lo que tenemos en el autodesplazamiento es algo que a su vez no puede identificarse con toda claridad con el síndrome de operaciones del ser vivo que es el ser humano.

El autodesplazamiento describe la libertad imaginativa del sujeto mundano. El otro yo empírico es siempre una restricción de esa libertad. Uno de los lugares que yo podría ocupar ya está ocupado como tal por él, exclusivamente gracias a su corporalidad. El cuerpo del Otro se me convertiría en una mera cosa en el instante en que yo quisiera hacer el intento de ocupar en la realidad la posición antes sólo imaginada. Se podría decir que ésta es la forma

primaria y más antigua de restricción de la propia libertad por el hecho de la ajena, que también por eso tiene que ser la base de una teoría a priori del derecho: sobre el lugar en el que uno está tiene un derecho exclusivo e indiscutible.

Dicho de otra manera: el Otro es y seguirá siendo una idea que yo no puedo realizar. Sencillamente porque ya está realizada por el otro con su órgano físico. La compensación consistiría en que es el mismo mundo, que por el hecho de la existencia del otro me puede ser escatimado sólo en uno de sus aspectos, pero no en cuanto tal; porque "cada uno de nosotros tiene acceso en su libertad a las mismas cosas y a las mismas manifestaciones". Pero sólo las cosas son las mismas que las del otro, no su estar dadas, que es únicamente de él y nunca puede ser del otro, porque su cuerpo tiene ocupado un lugar en el espacio en el que no puede penetrar ningún otro simultáneamente. El punto cero de la experiencia del otro se caracteriza por la imposibilidad de usurpación.

Una de las dificultades singulares de la fenomenología de la experiencia del otro es que el otro yo pierde esta cualidad extraordinaria de la imposibilidad de usurpar su lugar en el instante en que se lo imagina a su vez como un yo que practica la fenomenología; porque entonces comparte conmigo y con todos los otros fenomenólogos objetos que no están dados en matices. Comparte, por ejemplo, el objeto del propio estado eidético "cosa", que en cuanto tal contiene necesariamente la implicación de los matices, pero a su vez en tanto un *eidós* entre otros no está dado en matices para nadie.

Así es el genuino mundo de los objetos de la fenomenología y de su intuición pura. En cuanto tal es más bien a-mundano y sin mundo –aun cuando "mundo" mismo es o deviene por su esencia un *eidós* tal–: un estar dado idéntico para todos los sujetos posibles, cuyo modo de estar dado no es afectado en absoluto por la pluralidad de sujetos. Los objetos eidéticos no se convierten ya en un "mundo" por el hecho de que cualquier sujeto deba concebirse de modo tal que su conciencia de ellos no decida sobre su existencia para la conciencia en general. Es decir que seguirían siendo lo que son si esa conciencia fáctica estuviera descartada. El alto grado de autonomía de los objetos eidéticos no les aporta nada del hecho de que un mundo no sea afectado por un sujeto u otro, siendo necesario su plural para él en cuanto tal. Los sujetos no aportan nada juntos porque lo que podrían aportar, la fundamentación intersubjetiva de la existencia de un mundo independiente de cada uno de ellos, tienen que haberlo suspendido en la reducción fenomenológica para avanzar hacia el peculiar carácter de objeto de los estados eidéticos.

Hay que tener presente esta dificultad en el experimento mental de que es absolutamente posible pensar sujetos que no tengan nada fuera de esos obje-

tos, como las almas introducidas por Platón en su preexistencia. En su esfera de esencialidades, que se ofrecen a todas por igual, no tendrían un mundo, aunque sí el estado de cosas esencial "mundo". ¿Cuál sería la consecuencia para la conciencia de sí de los individuos? Husserl sólo toca el problema al pasar en el texto de comienzos de 1922 sobre la "Trascendencia del alter ego". No lo considera de peso porque supone tácitamente que la pluralidad de los sujetos ya está constituida en un mundo espaciotemporal de cuerpos cuando entre otras cosas y después de otras cosas comienzan a practicar algo similar a la fenomenología. Los fenomenólogos son seres tardíos, que recién en su existencia asegurada como seres mundanos comienzan a practicar también el oficio fenomenológico. En un experimento mental precisamente eso no es una obviedad. Pero tiene consecuencias para el último estatus especulativo del fenomenólogo Husserl.

Es él quien ejecuta la función de mundo, ser humano e historia en la autorrealización del sujeto trascendental como intersubjetividad y su corporalización. Si esto debe llevar a y concluir en que un mundo objetivo-real contribuya a que se realice la originalidad trascendental, por lo menos la totalidad de los sujetos mundanizados no puede consistir en fenomenólogos o su actividad no puede consistir exclusivamente en la "visión eidética". Es decir que la fenomenología en última instancia exige que no haya *solamente* fenomenólogos. Los sujetos constitutivos de un "mundo" deben tener y percibir también "cosas" como tales porque sólo así pueden percatarse de sus diferencias fácticas y en consecuencia de la mundanidad del mundo. El fenomenólogo eidético tiene algo similar a un punto de vista extraordinario, con respecto al cual sus objetos se distinguen o deben distinguirse por una identidad absoluta para todos; pero el precio es que precisamente para ese punto de vista el mundo no puede "objetivarse", es decir que no sólo no fundamentaría la totalidad de las ciencias positivas posibles sino que directamente la impediría. Así surge un cierto hiato entre la actitud teórica y su proceso en pos de la ciencia, por un lado, y la actitud fenomenológica y la reducción, por otro lado, sin que haya necesidad de invocar la ruptura que señala Husserl en el proceso de teorización europea y de fecharla históricamente.

En el curso del experimento mental iniciado es inevitable pensar si un fenomenólogo que se aferra exclusivamente a su actitud podría llegar a producir o incluso a captar el significado de la proposición: eidéticos son los objetos dados y evidentes "para todos" por igual. Porque considerando el carácter notoriamente superfluo de los demás para la constitución del objeto fenome-

nológico, no tiene por qué ocurrírsele pensar siquiera en su posible existencia, se le escapará su propia facticidad como base de la idea "otros también".

En relación con sus objetos ideales, el fenomenólogo exclusivo imaginado sería el también ideal *solus ipse*, que habría perdido todos sus miedos. Tanto menos le permitiría a su sujeto la exclusividad de la actitud fenomenológica entender la existencia real de otros sujetos mediante la débil evidencia de la percepción del otro, reconocer el sentido de una estructura de unión intersubjetiva a iniciar con ellos.

Pero así desaparece también el acceso a la comprensión de los significados ocasionales: no sería necesario pensar el *yo aquí ahora*, aun cuando se quisiera suponer que sería posible pensarlo. La posibilidad y la función del procedimiento de autodesplazamiento seguiría sin comprenderse; junto con el significado "también otros" permanecería inaccesible el significado "también de otro modo" (como variación libre en relación con el propio sujeto).

En consecuencia, se torna perentorio preguntarse en el experimento mental si el fenomenólogo eidético imaginado podría alcanzar alguna vez el nivel de la reflexión cartesiana y su profundización trascendental, es decir, si podría comprender alguna vez la historia de la fenomenología en su fundador.

Ahora deberíamos pensar que la reducción trascendental no sólo es una profundización de la eidética sino también su internalización definitiva: el sujeto se convierte definitiva y exclusivamente en tema de sí mismo para sí mismo, en tanto sujeto trascendental, el tema del ego mundano. El giro trascendental de Husserl en las *Ideas* sería entonces al mismo tiempo la medida profundizada contra el "antropologismo", en una modulación posterior. Pero justamente con el tema de la "reflexión" hay que recordar un punto débil de la fenomenología, que seguramente no carece de vínculo con la ausencia de una antropología: la fenomenología no convierte su "órgano" metodológico más importante, además de la reducción, en tarea de sus clarificaciones, sobre todo de las genéticas. Hay reflexión... ¿alcanzará con eso?

Pasar todo lo sobreentendido a entendido había sido la consigna programática más acertada de la fenomenología. Ponía sus diversos planteos bajo el paraguas de una intención. Ordenaba no dejar intacto lo que empleara o encontrara empleado en el mundo de la vida, en el complejo de operaciones de la subjetividad, en las ciencias, pero también en su propio repertorio de conceptos y abordajes.

¿Qué hace acaso posibles las descripciones de la constitución interna del tiempo si no es el acto de autoobjetivación de la conciencia, al que se le atribuye una productividad casi ilimitada? Es la reflexión que parece tan sencilla

de la transformación de datos originales en retenciones, pero todas las veces esa presentización tiene que ingresar a su vez como dato original a los niveles de la modificación retencional, la reflexión se dirige a la reflexión. Al mismo tiempo, la teoría de la conciencia del tiempo es el estadio más antiguo de la formación de una fenomenología genética en Husserl. Muestra modificaciones dadas originalmente, que tienen que ser antepredicativas y no obstante subyacen a todas las operaciones predicativas en tanto contengan una determinación del tiempo. La intencionalidad de la conciencia sólo puede realizarse sobre la base de esta estructura temporal, produce ella misma esta estructura como su condición de posibilidad. Porque ningún dato aislado es idéntico a un objeto, es decir, a un dato que por lo menos fundamente un comportamiento adecuado, en lugar de una mera reacción a una señal en caso extremo puntual.

Si la descripción de la constitución temporal se hace mediante la reflexión, ésta ya no se dirige al yo fáctico, que sin embargo es quien la lleva a cabo. Ese yo de ningún modo puede evitar conocer y reconocer la necesidad de la estructura temporal para sus formaciones fácticas de objetos a la vez como una necesidad para cada conciencia, en tanto está definida por la intencionalidad. Esta “universalidad” intuitiva de lo que descubre en sí mismo en la reflexión es ya el ingreso a la dimensión trascendental. La estructura temporal, pese a que depende de las afecciones por su carácter arbitrario, que ni siquiera permite excluir la autoafección kantiana, es independiente de las condiciones de facticidad del ego mundano. Es lo absolutamente necesario para toda conciencia, y por eso jamás es lo que le cabe a un solo sujeto fáctico. Lo que produzco en mi conciencia sobre la base de todos los acontecimientos, es *mi* tiempo y también *no sólo* mi tiempo, por poco que se lo pueda pensar sin sus “ocupaciones” fáctico-individuales.

Tanto nos aproxima el análisis de la conciencia interna del tiempo a la reducción trascendental. Más allá del Cogito de Descartes, debe proporcionar el tipo de evidencia de la intuición indiscutible y a la vez también un contenido adecuado a su evidencia, el noema para la noesis. El ego trascendental como subjetividad absoluta puede ser considerado capaz de aquello que tiene que serle ajeno al ego mundano, con su mecánica psíquica y su sujeción a las afecciones. El a priori de la correlación estricta de acto y contenido del acto lleva de la certeza primaria del *cogito* a la única magnitud de referencia objetiva que lo satisface, la subjetividad absoluta. Aun cuando no fuera necesario cuestionar esta conclusión y su productividad, siempre queda la duda de si el fenomenólogo no tendría que hacer algo más que poner y mantener en marcha el

órgano. ¿No tiene que indagar si precisamente lo obvio de su disponibilidad no le ha restado lo comprensible a esa disponibilidad?

La fenomenología ha definido la conciencia por la intencionalidad, y exclusivamente por ella (incluso como intencionalidad de horizonte). De allí no hay retorno. Entonces la reflexión no forma parte necesariamente de una conciencia. Si no obstante se suma, se requieren condiciones adicionales. Más aun: si la intencionalidad constituye la estructura operativa de la conciencia, debería, en tanto vínculo estricto con el *ser fuera de sí*, excluir directamente la reflexión por interrumpir esa actitud y esa ejecución. La conciencia está siempre con aquello de lo que es conciencia y que no es ella misma; pero precisamente por eso sólo está consigo misma "a la fuerza".

Sería absolutamente inadmisible contraargumentar aquí con la apercepción trascendental de Kant. Que todas mis representaciones deban poder ir acompañadas de la representación del *pienso* no tiene nada que ver con la reflexión. Es el criterio de su posible pertenencia a un sujeto idéntico, pero no señala la reflexión del mecanismo que ejecuta esa síntesis. La posibilidad necesaria del *pienso* que acompaña es en sí una idea de carácter reflexivo-trascendental, pero de ninguna manera es descubrimiento de una situación de reflexión. Tampoco la posibilidad de transformar cualquier juicio objetivo en el objeto de un *pienso* según el esquema "pienso S en tanto P" es todavía una reflexión, aunque la cuestión de cómo entender genuinamente el significado ocasional "yo" tiene que remitir a datos elementales de autopercepción antepredicativa. Para Kant, el *pienso* sólo es la confirmación fundamentada de que se ha producido la unidad sintética de las representaciones. Y en consecuencia es al mismo tiempo una obviedad, porque no podría haber lo contrario como expresión del fracaso. Un sujeto que fracasara en eso no estaría en condiciones de pensar ni ese fracaso.

Husserl describió con mayor cautela este hecho trascendental. Relativizando el concepto de evidencia, supuso la intencionalidad de la conciencia como la función de una autorreparación permanentemente posible, que jamás se evidencia en su imposibilidad.

La obviedad de la reflexión es también encubrimiento de su carácter problemático por la dignidad que tiene en nuestra tradición. El "Conócete a ti mismo" de Delfos es, lo más probable, la orden de toma de conciencia ética, pero en la indeterminación de lo que realmente se pide allí es una fórmula de instrucción para muchas cosas. La reflexión adquirió dignidad sobre todo al ser presentada como la ocupación favorita de un dios. A su motor inmóvil, que había definido como pensamiento, realidad y vida, Aristóteles no le dejó

nada más que pensarse a sí mismo. Este trozo de metafísica tan lleno de consecuencias le sirvió sobre todo para concluir su demostración cosmológica con una última instancia también en términos de contenidos y no tener que invertirla una vez más con la pregunta por una relación de objeto de este sujeto.

Por lo tanto, Aristóteles inventó ese predicado no por su familiaridad con la reflexión como actividad extraordinaria de un sujeto que practica la filosofía, sino porque ya el mito había caracterizado la vida de los dioses en el sentido de su autosuficiencia, su autarquía frente a las condiciones externas de la vida. Eran lo que la polis en estado de guerra fue capaz de ser sólo por poco tiempo: independientes de todo lo que no eran y tenían ellos mismos. La felicidad parecía consistir en no necesitar de nada ni de nadie, pero no en ocuparse preferente o exclusivamente consigo mismos como el objeto que lo llena todo. Eso no es más que el subterfugio metafísico ante lo que de otro modo hubiera sido inevitable: convertir al dios en observador del espectáculo del mundo y por ende otra vez en dependiente de él y de su "cualidad", en lugar de mantener solamente al mundo en marcha como lo siempre igual por la relación unilateral de la esfera exterior con el dios. No es el dios el que ama al mundo, sino el mundo al dios. Esta unilateralidad es expresión de una necesidad que Platón ya le había asignado como madre a Eros y que excluye el "amor" como atributo de los dioses por incompatibilidad con la autarquía.

En la exaltación teológica de la tradición cristiana se perdió la idea fundamental de la autarquía. Difícilmente hubiera podido expresar todavía la plenitud requerida de la divinidad. Lo que quedó del esquema reflexivo de Aristóteles, justamente por las nuevas intensificaciones de los atributos teológicos, es que el dios tiene en sí mismo, en tanto verdad pura y valor absoluto, el único objeto digno de su pensamiento y de su amor. Con esta figura se pudo formular de tal manera la doctrina de las tres personas, proyectada primero a emanaciones neoplatónicas, que fue posible eliminar la consecuencia del condicionamiento y la subordinación, inadmisibles desde el punto de vista dogmático. El hijo es el autoconocimiento hipostasiado del padre, no sólo el derrame de la fuente del principio supremo. La reflexión se convierte en el modelo por excelencia de la autorrealización por procreación.

No obstante, si ahora se considera qué es lo que había para conocer en ese autoconocimiento, la reflexión teológica vuelve a perder el carácter de prototipo para la reflexión filosófica. En realidad, el dios no se pensaba a sí mismo, lo pensable por excelencia seguía siendo el cosmos de las ideas circunscripto por Platón, sólo que la historia del propio platonismo había llevado a que el principio del mundo absorbiera el cosmos de ideas y quedara así calificado

como sujeto. Aristóteles todavía no quiso saber nada de eso. Su cosmos es eterno y por la inmanencia de las formas esenciales no depende de que el motor inmóvil también tenga que poder pensarlas. Es el trasplante del cosmos de ideas al sujeto divino lo que lo hace pleno de contenidos, rico en mundo, casi habría que decir: teórico. Pero justamente por eso en el fondo no reflexivo.

Incorporando la especulación ya precristiana del *logos* y *sophia*, el engendramiento del hijo se convierte en una suerte de creación ideal: el autoconocimiento del padre está hipostasiado en el *logos*, cuya potencia hizo posible la creación del mundo. Se agota la cuestión de por qué no había sido una creación demiúrgica sino por la palabra. Por su concepto, este *logos* no es reflexión sino producción de un mundo. Si Dios realmente se hubiera pensado a sí mismo –y no este mundo *in nuce*–, también en la creación sólo habría podido generar algo semejante a sí mismo: un universo infinito en lugar del hijo. Claro que esta posibilidad explosiva de hacer surgir el panteísmo del concepto trinitario de Dios recién se vuelve crítica cuando el pensamiento que se piensa a sí mismo alcanza realmente el valor límite de la reflexión: Giordano Bruno es el primero en repensar así el sistema escolástico.

Si nos preguntamos si todavía dentro de la teología medieval el propio Dios fue pensado alguna vez o habría podido ser pensado como un ser que reflexiona trascendentalmente –como percibiendo su bienaventuranza mediante el goce de la máxima certeza de sí–, la respuesta tiene que ser un no rotundo. No habría podido ser sin un presupuesto gnóstico, el del ser absoluto amenazado por la nada absoluta, el dios por el antidios, la certeza por la duda radical, si Dios mismo hubiera tenido que recurrir a la reflexión para procurarse la certeza absoluta. Justamente por eso en la especulación teológica no hay un modelo para Descartes y su argumento de la certeza de sí incondicional ni de lo que resultó de ello. No había espacio en la teología para la autoafirmación de la razón en una situación de crisis aguda en la que se la pone en duda, pero sí fue por la teología y el absolutismo de su reserva soberana de la reflexión, que se vuelve trascendental, que esa autoafirmación adquirió importancia. En ella, la inmanencia parecía darse su autoexhibición más pura.

¿Por qué es importante la cuestión del dios que reflexiona? Porque aclara si la metafísica y la teología clásicas pueden haber impulsado la valoración moderna de la reflexión. En ese caso, su inclusión dentro de la actitud teórica, posiblemente como consecuencia extrema de esta última, estaría explicada por lo menos por el proceso histórico. Pero el órgano de la reflexión no procede del inventario seguro del espíritu “puro”. Por el contrario, si la intencionalidad constituyera también su estructura –como la intencionalidad fenome-

nológicamente asegurada de toda conciencia–, el espíritu “puro” alcanzaría su forma suprema precisamente por estar totalmente con sus objetos. Sin el cuidado de darse vuelta para estar seguro y protegerse, podría estar constantemente fuera de sí mismo. La reflexión sería su destrucción.

El fenomenólogo cree descubrir en la reflexión la cima de todas las posibilidades teóricas sólo porque allí halla de manera totalmente inesperada la única certeza absoluta entre todas las evidencias con las que alguna vez se encontró. La continuidad de una carencia, la fuerza de su necesidad de seguridad, le hace distinguir esta evidencia de toda objetividad. Por eso también el giro trascendental no se produce al comienzo de la fenomenología, sino que es como una sorpresa, no en primer lugar para los espectadores y discípulos de esta escuela, sino para su fundador mismo.

Husserl ve que el éxito de la reducción eidética y sus peculiares objetos en materia de evidencia todavía no alcanzan el grado que proporciona y prescribe la reducción trascendental. Sólo la posesión propia de lo absoluto hace absoluto al propio sujeto, con un alcance que debe ser asegurado metodológicamente y adquirido a través de la meditación. Pero lo que se ejercita y se adquiere no es la reflexión en sí –como se practicaba ya según el principio de la correlación del acto y su contenido–, sino su concentración en el heterogéneo ámbito original de la conciencia, el trascendental, donde ésta se produce a sí misma. No por ser origen de sí misma es ya esencialmente conocimiento de sí misma, aunque conforme al axioma de que sólo podemos conocer lo que hemos producido, es ese haberse autooriginado lo que la hace accesible. Que haya accesibilidad no significa todavía transitar los accesos.

Si Dios fuera un ser que reflexiona, la metafísica fundada en la teología también tendría que haber hecho del ser humano, en tanto a su imagen y semejanza, un ser que reflexiona, el ser que esencialmente reflexiona. Pero así el ser humano, precisamente porque no es un sujeto “puro” sino más bien un sujeto preocupado por su autoconservación no cubierta, podría haber sido *obligado* a la reflexión, más que honrado con ella. En tal caso, la cuestión de la reflexividad de este sujeto podría ser una problemática antropológica entre otras. Dentro de la fenomenología, posiblemente sería la única problemática antropológica, por lo menos la prioritaria, posponiendo todas las demás temáticas, porque en la fenomenología no sólo de hecho han quedado sin indagar la posibilidad y el origen de la reflexión, sino que esta omisión parece remitir además a razones de la materia misma. Dado el rango singular de la reflexión para la evidencia trascendental, un grado menor de negligencia es ya inadmisibile.

El peligro de un nuevo naturalismo, que no hiciera más que confirmar que en tanto capacidad innata la reflexión es "natural" al ser humano, está muy lejos. En un escenario vital de adaptación orgánica, la reflexión no puede formar parte de la finalidad genuina de la conciencia. Desde la perspectiva genética, la conciencia, en principio, pudo adquirir su intencionalidad porque los estímulos aislados del medio ya no bastaban para regular convenientemente el comportamiento del sistema orgánico. Entonces se necesitaron conjuntos complejos de estímulos cuyo proceso de ingreso prolongado en el tiempo debía ser integrado en cada caso por una atención situacional, emotiva, para poder responder "adecuadamente" a una situación. La reflexión interrumpe con una suerte de lujo autorreferencial esa actitud de concentración en el objeto, a menos que la autorreferencia tenga un valor de conservación equivalente.

En un ser vivo que ha surgido de la evolución orgánica no puede haber inadecuaciones centrales. Por eso una explicación genética tiene que presentar la reflexión como un remanente de una función de conservación genuina, privado de su fin original. Lo que visto desde su rol reciente no permite reconocer una finalidad para la escena primigenia, que en esa escena parece directamente inoportuno, puede muy bien ser la transformación de una función en principio vital, luego exenta de ese fin y protegida con fines suntuosos. Lo que creemos documentado en primer lugar en el "conócete a ti mismo" delfico es ya la versión tardía y entregada a la redundancia de un imperativo de autoconservación probablemente jamás articulado. Se lo podría vertir a posteriori en las siguientes palabras: ten en cuenta que eres visto si quieres ver. Es el prestar atención a sí mismo, a su óptica pasiva, impuesto a un sujeto que enfrenta un horizonte recientemente adquirido.

Si se piensa en la deducción tardía del mundo en Husserl a partir de la necesidad de la subjetividad absoluta, ese prestarse atención puede ser la característica fáctica de un yo que tiene una relación continua con el mundo, pero no la determinación o la consecuencia necesarias de su función en el mundo, que le hubiera permitido al sujeto trascendental procurarse un mundo como propio. Lo que éste necesita para poder alcanzar el telos de una subjetividad es la intersubjetividad en funcionamiento, y como tal, hecha carne y hueso, pero no que los sujetos reflexionen sobre su origen absoluto. Hay aquí al mismo tiempo una parateoría de las dificultades de la reducción fenomenológica: no es homogénea con la necesidad de mundo de lo absoluto. Es lo que menos necesidad conlleva en este tipo de "historia del ser". Pero en consecuencia es a la vez lo que debe tener otras razones que las de la teleología de

esa historia. En las especulaciones de Husserl, la subjetividad absoluta parece tan adicta al mundo que al final de su historia sólo con mucho esfuerzo y violencia es posible arrancar la reducción fenomenológica de las consecuencias de esa adicción. Dicho de otro modo: el fenomenólogo no podía estar en el curso de las intenciones mundanas porque es quien menos practica lo que según su propia deducción debería ser la tarea de la intersubjetividad corporalizada y de su forma temporal hecha historia. Al orientarse hacia los objetos, se abstiene de la tarea de darles el "estado material" de un mundo autónomo. Ni siquiera la operación elemental de percibir al otro puede realizar el fenomenólogo en el estado de reflexión trascendental, en el centro de sus meditaciones, aunque se supone que el aporte al mundo de los sujetos mundanos se basa en la capacidad para la intersubjetividad. Si a eso se añade que ya la reducción eidética iguala a todos los sujetos y por eso los convierte a todos en superfluos, excepto al que la practica, se torna dudosa la justificación metafísica tardía con la que se ve a la reflexión, con su potencial acabado fenomenológicamente, ejecutando lo que la deducción contraria a la reducción pretende poder descubrir como el rol de los sujetos mundanos.

Inesperadamente nos encontramos ante la constatación de que no hay ningún abismo entre la representación antropológica del sujeto en desarrollo en la escena arcaica y el sujeto no profesional desarrollado de la especulación del fenomenólogo: en ambos casos, la reflexión interfiere la funcionalidad en la misma medida. A menos que sea posible señalar un factor que aparezca en el interés oculto del sujeto absoluto como factor de autoconservación, tanto en el desarrollo sensorial de la intencionalidad al comienzo como en la historia posterior de la constitución suficientemente fundada del mundo. Para la reflexión del tipo del *cogito sum* cartesiano, esto sólo puede significar tener que sacarlo de la mera consecuencia de la fundamentación de la actitud teórica por parte de los griegos e incluirlo en una situación de autoafirmación histórica para la que el repertorio teórico tradicional no había podido tomar las precauciones necesarias. El fenomenólogo no se convierte en cartesiano porque éste sea el último paso en la consumación de un sentido histórico inmanente, sino porque él mismo está sujeto a las condiciones del pensamiento moderno y a su desafío de autoafirmación. Eso es lo que le hace tan difícil demostrar la "crisis" de la conciencia europea justamente en las actas de fundación teórica de la modernidad, que están relacionadas funcionalmente con esa autoafirmación y en eso también constituyen un presupuesto de las pretensiones de seguridad trascendental de la fenomenología. Este gran enigma para el observador de la fenomenología, cómo pudo volverse cartesiano el inventor de la

“visión eidética”, encierra la clave de las dificultades a cuya superación están dedicadas las últimas especulaciones en el camino intelectual de Husserl.

Pero no basta con pararse en el terreno histórico de la Edad Moderna y decir que al radicalizar la reflexión la fenomenología se limita a retomar la operación fundacional de la época por parte de Descartes, pero agotándola ahora por completo; porque está claro que Descartes tampoco inventó la actitud reflexiva como tal, por incomparable que haya sido la función que le confirió en la autoafirmación humana contra el absolutismo teológico de las postrimerías de la Edad Media. Ese enunciado de carácter histórico no tiene nada que ver con la cuestión del origen antropológico de la “función” reflexión. Lo que le subyace es una fractura de la orientación externa inmediata, que habría sido todo menos probable, obvia, en un contexto de autoconservación, y previsible en el curso del desarrollo de las propiedades intelectuales. Esa fractura significa saber toda forma de visibilidad del mundo ligada al ser visible en el mundo, todo aumento de la percepción al de la perceptibilidad. Está claro que eso de ningún modo es ya reflexión; y en su origen tal vez no haya sido más que el malestar central de un ser que, al abandonar un biotopo que garantizaba la protección y al erguirse, tuvo que atender a su posición y al hecho de que fuera una posición determinada para otros. Evaluar la propia ventaja sensorial a la vez como una exposición sensorial y convertirla en comportamiento preventivo es genéticamente la forma primitiva de una *intentio obliqua*. Y no forma parte de eso que el ser humano, como lo describió Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, deba volverse “en torno suyo, estre-meciéndose, por decirlo así”, y preguntarse: “¿Dónde estoy yo mismo? ¿Cuál es mi puesto?”.* En principio, la conciencia de la posición no es sino poder ver que uno puede ser visto y cómo puede ser visto si uno a su vez quiere ver.

Si la forma primitiva de la reflexión útil para la vida vino a “interferir”, a pesar de esa categorización, una orientación hasta entonces natural a procesar los estímulos del medio ambiente, sólo es remisible a un factor “más fuerte” que la ligadura inmediata del organismo a su esfera de estímulos selectiva. Claro que la expresión “más fuerte” sólo puede querer decir que hubo una nueva condición equivalente para la conservación de la vida, que sólo puede haber estado acoplada con el elemento decisivo de la antropogénesis: el er-guirse, la verticalidad. Sus ventajas (las manos libres, la reorganización de la estática para el peso del cráneo y en consecuencia para la primacía del cere-

* Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos, 12ª ed., Buenos Aires, Losada, 1976, p. 109. [N. de la T.]

bro, la ampliación del horizonte óptico) tenían que ser “más fuertes” –si se quiere mantener ese lenguaje– que la exposición a un mundo de enemigos nuevos, abruptamente ampliado e incomparablemente mejor orientado, en primer lugar los congéneres favorecidos de manera paritaria (lo que no se convierte en una paradoja sólo porque se dividen en amigos y enemigos). Con ellos fue posible poner a prueba la tipología de comportamientos, por ejemplo, el hecho elemental de que los amigos siempre tienen que tratar de mostrarse de frente, mientras que los enemigos saben aprovechar el ángulo muerto del novedoso sistema orgánico vertical. La primacía de la orientación espacial arcaica adelante/atrás se sustenta en la ventaja de la clasificación pre-juiciosa en amigo-enemigo sobre la base de esa diferencia. En comparación, la clasificación arriba/abajo es un lujo “metafísico”, la intensificación abstracta del ángulo muerto. Recién entonces el ser humano se imaginó un comportamiento respecto de su esencia como un comportamiento absolutamente distinto respecto de un ser absolutamente distinto. Si se quiere seguir a Feuerbach, ése puede haber sido el hilo conductor para la formación de una conciencia de sí específica, de una reflexión de lo “humano”.

Lo que trato de mostrar es que la razón por la cual el ser humano no puede ser un sujeto intencional “puro” es que tuvo que aprender a compensar la ampliación de su apertura a la oferta del medio ambiente como mundo de objetos agudizando su presencia en él. Un cuerpo erguido sobre su eje más extenso se destaca “provocativamente” en su entorno. Al mismo tiempo, la ventaja de poder calcular la distancia por la visión frontal amplia, traída del bosque como biotopo, se convierte en ganancia del espacio y del horizonte como lo que también y en principio puede estar “vacío”, pero al precio de la reducción del ángulo óptico, de la pérdida de la óptica lateral en favor de la frontal. Dicho de otro modo: a medida que su óptica se hace más eficiente se amplía la espalda.

La mediatez de lo reflexivo y su presunta interferencia adquiere su función adicional forzosa en el síndrome de actividades de conservación por el tamaño del ángulo muerto en la visibilidad vertical con óptica frontal. Lo reflexivo puede ser sencillamente un aumento de la sensibilidad en las espaldas, y lo sigue siendo en los atavismos patológicos de la fobia a dar la espalda. Ya en el nivel más bajo la cultura significa el aumento de la productividad de las carcazas protectoras: ya la entrada a la caverna afloja el efecto de mediatez. Las carcazas lo aligeran y lo liberan como posibilidad de transformar el riesgoso *poder ser visto* en el calculado *mostrarse* y el lúdico *exhibirse*, en tanto uno “aparece” ante los otros. El aprendizaje, la ritualización, el refinamiento de ese pasaje se convierte en el centro de toda actividad cultural. Poder dejarse

ver es el criterio para cumplir con preceptos fundamentales de una cultura, que sólo como eco son preceptos de una moda.

La reflexión no es un producto cultural puro. Tiene un estadio previo antropológico en la función elemental de autoconservación de lo reflexivo en la óptica pasiva. Son las carcazas culturales las que permiten la transformación de este servicio vital en formas de la finalidad en sí misma.

Aquí sólo se pretendió mostrar en principio que –y por qué razones– Husserl no pensó en la posibilidad de una antropología fenomenológica, en su necesidad para una fenomenología genética. Está, por supuesto, la objeción de que Husserl en definitiva terminó decidiéndose por introducir el rótulo de “antropología” en el lenguaje de su filosofía. Desde lo dicho hasta ahora, parece artificial e inconsecuente.

III. CONCIENCIA DEL TIEMPO Y REFLEXIÓN HUMANA

TENER OBJETOS implica no tener que *ser* objetos. La autoconservación de la conciencia justamente en poder ser algo más que ella misma sin tener que renunciar a sí misma en y durante ese acto. La autoconservación de la conciencia sería indudable si ser uno mismo no significara serlo sin quedar limitado a eso ni encerrado en eso. Si ése es el secreto de la conciencia, se asemeja a una de las capacidades más asombrosas del ser humano: ser capaz de actuar. Para sus espectadores, el actor X es el príncipe Hamlet o el rey Lear o Mefistófeles sin dejar de ser el actor X.

Elevando las variadas teorías de sus predecesores sobre la igualdad del conocimiento a otro nivel de abstracción, Aristóteles acuñó la fórmula de que el alma es “en cierto modo todo”. Al mismo tiempo, no le pareció un problema que el alma tenga que seguir siendo ella misma en tanto ese yo idéntico si tiene alguna importancia que pueda ser “en cierto modo todo”. Lo no problemático de esta situación lleva el nombre de “sustancia”: lo mismo que subyace a toda modificación, la más sólida garantía de identidad. Pero como quedaría demostrado en un arduo análisis crítico, se trata simplemente de una palabra que no describe nada, y menos aun explica.

Una fenomenología que pretenda por lo menos describir cómo se constituye la conciencia en sus operaciones no puede permitirse esa tranquilidad, aunque no hubiera existido Kant. La definición de la conciencia como intencionalidad encierra la última negativa a Aristóteles en toda la amplitud de la concepción de conciencia y con independencia de una teoría especial de su capacidad de conocer. Lo que está dado o puede estar dado es el objeto precisamente *en tanto* él mismo y *para* el sí mismo, es decir que no es sólo un estado subjetivo como un equivalente de índole reproductiva o simbólica *en lugar* del objeto. En tanto sí misma la conciencia no es otra cosa que el polo de sus objetos, y sin embargo no es un mero ir poniendo en fila lo que se le va trayendo al azar. La conciencia construye su mismidad en la coherencia producida de los objetos, porque éstos siempre le dan al mismo tiempo la posibilidad de su certeza de sí absoluta, como *cogitata* de uno y el mismo *cogito*.

Nunca sabremos –según el famoso *Ignorabimus* de Du Bois-Reymond– qué es la conciencia; pero eso no nos exime del deber teórico de describirla

adecuadamente en sus operaciones, aunque la descripción nos enoje por su carácter de irresoluble. La solución no está en el mero pasaje a la forma verbal (que sólo tenemos los objetos si no necesitamos ser objetos): todas las relaciones de posesión que conocemos presuponen que el que tiene algo sigue siendo, no obstante su posesión, aquel como el que puede ser identificado sin la relación de posesión. Esta posibilidad de separarse del tener no es válida para la conciencia, y en ese sentido la conciencia *también* es siempre lo que tiene: la suma de sus objetos.

Para esta paradoja de tener que ser y sin embargo no poder ser lo que constituye su esencia poder tener, no hay un ejemplo más transparente que el caso límite de la percepción de la conciencia ajena. El resultado del análisis fenomenológico de la experiencia del otro es que en ella y únicamente en ella *no es posible* y directamente *no se debe* superar el defecto del darse en sí mismo del objeto sin destruir ese objeto en lo que respecta al rasgo de ajenidad que sigue conservando y a la vez contradecir por eso mismo la autoconservación de la identidad. Una conciencia ajena dada en el máximo nivel de los requisitos fenomenológicos de evidencia, es decir, una conciencia dada como ella misma, debería convertirse *eo ipso* en el sí mismo propio de la conciencia que experimenta, interrumpiéndola y desalojándola para ocupar su lugar. El darse en sí mismo del otro sería posible únicamente si el yo se hubiera vuelto el Otro y por lo tanto otro, es decir, si hubiera dejado de ser coherentemente él mismo.

Un yo fuera del que es un yo mismo es el único objeto que no le puede estar dado en absoluto como él mismo. De quedarse en la pretensión de lo dado en sí mismo como el único estar dado posible de los objetos en general, *este* objeto tendría que permanecer total y absolutamente como no dado. En el lenguaje de la fenomenología, la corporeidad [*Leibhaftigkeit*] es una metáfora del estar dado en sí mismo; pero en la experiencia del otro se vuelve inadmisible, porque aquí la corporeidad ya no significa estar dado en sí mismo. La corporeidad se convierte justamente en la mediatez en la que una conciencia ajena se “presenta” siempre sólo en apresetación por medio de un cuerpo. Es la capacidad elemental, anterior a toda forma de ejercitación teatral, de “presentar”.

Esto a su vez sólo es posible por un hecho que no tiene absolutamente nada de obvio: el de la pluralidad de individuos de una y la misma especie de la que forma parte el yo con su sistema completo de órganos sensoriales en tanto su cuerpo propio. De ningún modo es obvio y lógicamente necesario que la conciencia esté ligada a una corporalidad cuyo *aspecto* se origina por reproducción orgánica y garantiza así la *repetición* de formas eidéticas en un mundo de experiencias *simultáneo*. La presentación fenomenológica de la ex-

perencia del otro por “apresentación” tiene como presupuesto que se puedan suponer tanto la experiencia de sí corporal como la presencia de corporalidad semejante en el campo de experiencias.

Con fingir que los individuos de una especie están distribuidos de tal manera en el espacio cósmico que jamás llegan a verse alcanza para que quede suprimida la capacidad de funcionamiento de la experiencia del otro, aunque sus posibles objetos estén dados realmente. También se puede fingir un mecanismo generativo que produzca permanentemente nuevas formas orgánicas, también como sistemas orgánicos capaces de funcionar para sendas conciencias, para hacer que lo extraño predomine tanto que la igualdad ya no pueda apresentarse. La reproductividad eidética precede a la posibilidad de intersubjetividad: tenemos que saber qué aspecto tenemos y tenemos que poder hallar a otros que tengan nuestro aspecto.

Por lo tanto, para que la intersubjetividad se haga posible y siga siendo posible no puede haber individuos absolutos, por lo menos en lo corporal, lo cual sí sería perfectamente admisible para un reino de espíritus puros y ha sido afirmado por la escolástica de manera consecuente respecto del mundo de los ángeles. La experiencia del otro presupone la multiplicación orgánica, la repetición de lo mismo, precisamente para que el sujeto con el que uno se encuentra en la experiencia del otro pueda ser *otro*. La igualdad de los cuerpos es condición de posibilidad de la otredad de los sujetos, de su alto grado de inaccesibilidad e impenetrabilidad, de la protección de su intimidad. Es en la seguridad de esta protección que se convierte en lo que necesita protección.

La experiencia del otro sería imposible en un mundo en el que sólo hubiera individuos orgánicos en el sentido de la identidad de especie y de ejemplar, pero por otra parte tampoco sería posible en un mundo en el que, a pesar de cumplirse la condición de la semejanza, no fuera posible la experiencia de sí corporal. No nos resulta demasiado difícil imaginar una realidad en la que nadie jamás pudiera saber qué aspecto tiene, exceptuadas las pocas partes de su cuerpo que puede ver y cuya óptica distorsiva ya fue expuesta por Ernst Mach. Con mayor rigor aun –por estar expresado en las representaciones de un mundo metafísico– se podría decir: en un mundo de espíritus no habría relación de los sujetos entre sí porque ninguno de ellos podría seguir siendo idénticamente él en cuanto pudiera llegar a la experiencia de otro; en el mismo instante en que le concediera esa experiencia debería dejar de ser él mismo; ángeles y demonios, por lo tanto, en caso de existir, serían asociales.

Este experimento mental de ocultismo se modera mediante la reflexión contraria: en un mundo de espíritus a cada sujeto tendría que bastarle con la

mera idea de la posibilidad de otros sujetos para arribar para sí al concepto de un mundo y su objetividad. Ya con eso se podrían aumentar *como si* pudieran ser comprendidas por otros sujetos posibles, aunque no experimentables, las exigencias a los procesos intelectuales propios, aunque éstos seguirían siendo subjetivos (y los espíritus puros podrían satisfacer sin dificultades tales exigencias). Ésta es de por sí una idea que aliviana la función de la intersubjetividad, que simplifica la problemática de su capacidad de funcionamiento (y sólo podía ser totalmente contraria a un realismo conceptual tan estricto como el de Husserl), la idea de que ya la conciencia solitaria también es capaz de una aproximación a la objetividad. Todo sujeto empíricamente activo puede comportarse *como si* quisiera compensar la falta de otros sujetos, y lo hace en el trabajo teórico repitiendo experimentos, es decir, variando condiciones periféricas difíciles de controlar, con lo cual en cierto modo se simula subjetividad. Repetir experimentos y observaciones significa por una parte adoptar diversas posiciones, y por otra hacer intervenir el recuerdo, es decir, la distancia con respecto al *ego* propio. Por lo tanto: no es la existencia *experimentable* de los otros lo que obliga a la subjetividad, sino ya el *concepto* desarrollado de otros sujetos, en relación con los cuales se puede pensar la propia experiencia como controlable. Pero ¿cómo llega el sujeto –siempre presuponiendo que ya formó, a partir de la empatía mnémica con sus presentes pasados, el concepto del “otro yo” como de un otro yo posible– a suponer que podría haber una relación de identidad parcial entre los resultados empíricos de diversos sujetos?

El modo en que el Otro pensado como *posible* afecta la identidad del sujeto que lo piensa como tal no es comparable con el modo en que lo hace la experiencia fáctica del otro. Esta experiencia aclara la teoría fenomenológica de la conciencia precisamente cuando se la reduce a la pregunta: ¿por qué no nos destruye tener *otras cosas* que no somos nosotros mismos, entre ellas *otros*? Suena a fragilidad del ser que somos, a peligro, propensión a la crisis, a ser con carencias; dicho brevemente, suena al “no dios”. ¿Podría ser ésta la pregunta fundamental que lleve finalmente a una antropología?

La respuesta inevitable desde la fenomenología es que no hay nada más erróneo que hablar del “no dios” ante esta tensión, que de hecho no fractura la conciencia. Porque en la medida en que un dios tuviera una conciencia –lo que por lo menos el fenomenólogo Max Scheler ya no consideraba obvio al final de su metafísica, cuando con un *pathos* teñido de filosofía de la vida habla del “dios que se está haciendo”– tampoco para él habría otra posibilidad de serlo que exponiéndose a esa tensión intencional de toda conciencia. La escapatoria fundamentada por Aristóteles y tan exitosa de que un dios puede y

debe ocuparse exclusivamente de pensarse a sí mismo, desde la visión *fenomenológica* lo convertiría en el prototipo de todos los horrores intelectuales que se imaginaba el fundador de la escuela: en solipsista. Como tal, lo más seguro es que figurara en una demonología fenomenológica, si la hubiera: el *genius malignus* cartesiano, aplicado a sí mismo y convertido para sí mismo en *dieu trompeur*. Esto no sería sino una consecuencia paranoide de todos los motivos que la modernidad filosófica había impulsado a la categoría de sus seguridades absolutas. La imposibilidad fenomenológica del dios metafísico de la autarquía, creado por los griegos y transmitido por la tradición, es lo que prepara la posición especulativa tardía de Husserl, según la cual también para un sujeto absoluto la intersubjetividad es una necesidad esencial, y ésta a su vez no puede ejercer su función sino en la corporalización de sus cosujetos mediante su presentación mutua.

Si lo que menos debía ser el dios de Descartes era el dios engañoso, justamente porque ése era el dios que había que impedir, lo que menos debe ser el dios criptoteológico de Husserl es el dios engañado. Y es lo que sería si no tuviera un mundo de una realidad plenamente válida. Expresado en el lenguaje de la fenomenología y de sus primeros descubrimientos, esto significa que su mundo bajo ningún concepto podría ser sólo un mundo imaginado, pensado, un mundo que no realizara también la intención de la conciencia, en última instancia objetivo. Si la ciencia es la realización de la historia humana, la autorrealización del dios que la necesite será la consumación de la conciencia teórica hasta alcanzar la objetividad. No es casual que la corporalidad siga siendo el garante absoluto tanto de esto como, ya antes –en la formación del estándar europeo del “realismo” en el marco de la historia de los dogmas–, del rechazo de todas las concepciones docetistas de la manifestación mundana del hijo de Dios. Es algo que queda, aunque el fundador de la fenomenología haya querido mantener a distancia su necesario vínculo con la antropología.

No basta, por lo tanto, con un dios pensante para eludir la amenaza metafísica del solipsismo, si no puede bastar ya con uno que se piensa a sí mismo. Por el contrario, no sólo deberá tener algún que otro objeto, sino un mundo, un mundo objetivo y por lo tanto además teorizable, para que no se le pueda adjudicar una falta esencial, lo que no es compatible con el concepto de dios. Husserl sin duda no lo habría dicho así; pero si se lo hubiera consultado, la aspiración fenomenológica a la necesidad esencial de los resultados sobre la subjetividad no le habría permitido más que responder de ese modo. Es el destino de los intérpretes no tener que compartir las preocupaciones de sus autores por lo molesto y enojoso de sus conclusiones. También en eso se basa

el procedimiento titulado “hermenéutica”, según el cual en un autor se puede leer y demostrar más de lo que él mismo jamás hubiera estado dispuesto a decir, de lo que tal vez incluso jamás se hubiera arriesgado a pensar.

No hay por qué sobreestimar las conclusiones. La criptoteología de Husserl en sí tal vez no interese para nada; pero desde ella se precisan los contornos de lo que hay efectivamente en la fenomenología, y una de las fórmulas de la propia fenomenología es describir lo que “hay en una cosa”. En ese sentido, lo que acabo de tildar de “hermenéutica” no es otra cosa que la aplicación de la fenomenología a sí misma, un trozo de fenomenología de la fenomenología.

El caso límite de la experiencia del otro lleva a la fenomenología más allá de todo lo que hubo que soportar respecto del problema de la identidad desde el sensualismo y su destrucción de la sustancialidad del sujeto, incluida su última variante en el positivismo de Praga de Ernst Mach. El entusiasmo por la comunicatividad trascendental hace pasar por alto con facilidad que la posibilidad de la experiencia del otro yo significa exigir al máximo la autoconservación. En una nota al margen de un manuscrito sobre “La experiencia interna y su mundanidad”, de octubre de 1931, Husserl apunta algo que desde el contexto no se entiende del todo: “Yo no soy primero y me conservo después, el ser es autoconservación”.¹ Precisamente porque parece una minimización, sobre todo considerando el caso límite de la experiencia del otro, delata la alarmada necesidad de un consuelo que tal vez haya estado en una respuesta tan obsoleta desde la perspectiva filosófica como es que el ser es autoconservación, respuesta que seguramente no habría pasado el autocontrol del autor en el momento de la publicación porque le falta la base descriptiva. Lo que importa es el hallazgo, acoplado a la intencionalidad de la conciencia, de que ésta se “autoasegura” en cada uno de sus actos –y no recién en el “estado de excepción” en que aparecen incoherencias y se superponen evidencias–, no sólo “defiende” su existencia.

Ahora bien, un caso extremo de autoconservación de la conciencia es también la reflexión. En ella esta conciencia es lo Otro para sí misma, sin poder serlo sin embargo en el modo que satisface la exigencia de subjetividad dada. Es el problema que Descartes puso de manifiesto al discutir o hacer desaparecer el “ergo” expreso u oculto en el *cogito sum*. Lo que más desconcierta a quien observa la fenomenología desde afuera de la escuela es su creencia imperturbable en la posibilidad de describir la conciencia y en su presupuesto:

¹ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 367, nota.

la *transparencia* de la conciencia *para sí misma*. Un ejemplo permanente es el análisis de la conciencia interna del tiempo, como lo editó primero Heidegger en 1928 a partir de los manuscritos de Husserl y con la claridad que le han aportado ahora otros materiales póstumos.

Husserl describe el mecanismo de generación de la conciencia del tiempo sobre la base de lo que él llama “impresión originaria”, es decir, la afección tanto momentánea como permanente de la conciencia por parte de lo que no es ella misma. Ahora bien, para Husserl ese mecanismo no es una construcción, sino el prototipo de lo que se le hace presente a la conciencia en intuición plenamente válida como su propia constitución. Lo que Husserl expone es en realidad muy similar a la invención de su compatriota Sigmund Freud denominada aparato psíquico, sólo que el mecanismo de la constitución del tiempo deberá resultar algo como un aparato trascendental: la necesidad de toda conciencia, cómo tendría que constituirse. Ahora bien, se supone que la intencionalidad de la conciencia consiste precisamente en constituir en la integración de sus operaciones lo que no es ella misma: su objeto. ¿Puede lograr también ser tal objeto en plena evidencia de sí sin dejar de ser ella misma?

No se me escapa que aquí reaparecen problemas muy viejos de las teorías idealistas de la conciencia de sí. Pero me desconcierta la despreocupación con la que Husserl los pasa por alto tratándose de un método de agotamiento de la reflexión. En el tema de la conciencia del tiempo, que tiene irradiaciones tan diversas sobre otros problemas fundamentales de la fenomenología, no debería habérselo permitido. En realidad, habría tenido oportunidad de abordar una cuestión nunca planteada en las teorías de la experiencia del otro: si en la adquisición del concepto de otro yo además del recuerdo no participa también la reflexión, e incluso –considerando la contingencia del recuerdo además de la retención– si en el caso de una teoría trascendental del sujeto no participa necesariamente. Pero este paso en el razonamiento habría sido bastante riesgoso si se toma en cuenta la productividad de la reflexión desde el estándar de la intuición. No estoy afirmando que por eso Husserl haya rehusado el vínculo entre la reflexión y el otro, pero tampoco quisiera descartarlo.

¿Puede el sujeto en cuanto sujeto convertirse en objeto dado en sí mismo, es decir, bajo la máxima pretensión de evidencia? Para el cartesiano es natural responder afirmativamente, porque para él el grado máximo de certeza que es posible alcanzar mediante la reflexión está de cualquier forma en el *cogito*. Pero al cartesiano no le resulta difícil considerar este estar dado en sí mismo como momentáneo, puntual, en el tiempo pero no temporal en sí. Para él se

sobreentiende que el tiempo, que es la amenaza de la evidencia, no entra en juego aquí. El *cogito* está en estricta simultaneidad de pensar y pensado, *cogitare* y *cogitatum*. Pero el punto de partida del fenomenólogo es que no hay pensamientos puntuales. Ni siquiera la puntualidad de las afecciones sensoriales de la conciencia le parece admisible, de modo que lo que él llama "impresión originaria" ya es un factor intencional con el que por lo menos están conectados todavía lo precedente y ya lo futuro. Pero con eso todavía no alcanza. Para la fenomenología es indispensable que el tiempo sea el hecho fundamental de toda conciencia, la estructura que posibilita su intencionalidad. Si la constitución del tiempo no fuera accesible como dada en sí misma, no se podría construir una fenomenología, todo concepto de percepción y todo concepto de objeto dependerían de una mera hipótesis sobre el contenido de una caja negra: la afección como *input*, los conceptos y juicios como *output*; eso sería todo lo que tendríamos de nosotros.

La accesibilidad de la conciencia ajena en la experiencia intersubjetiva jamás alcanzaría para producir la evidencia suficiente para una teoría de la conciencia, más bien ya la presupone como posible; porque si bien se supone que la conciencia ajena tiene su propia evidencia de la experiencia "otro yo", con eso no tiene todavía también la de sus contenidos. Con el mero reconocimiento del rótulo "otro yo" en una situación de experiencia ya se presupone que se produce un acuerdo sobre las condiciones temporales. Por ejemplo, en que yo jamás espero de otro que pueda hacer o percibir o entender todo a la vez, sino sólo una cosa después de la otra, y en que su simultaneidad consigo tiene que ser la única estrictamente evidente para él. La expectativa que se pone en el otro sujeto está fundada en el presupuesto de que el sujeto que experimenta y el experimentado tienen un determinado punto de simultaneidad y a partir de ese punto pueden definir lo que ya ocurrió o lo que todavía está ocurriendo por medio del recuerdo y la expectativa, la retención y la protención. De lo contrario, los significados ocasionales sólo podrían entenderse intrasubjetivamente, no intersubjetivamente, lo que de cualquier forma es uno de los enigmas de todas nuestras capacidades de comunicación, porque en la conciencia interna del tiempo no hay simultaneidad.

Ahora bien, ¿qué pasa con la reflexión, es decir, con la posibilidad de fundamentar no sólo el acto de la certeza de sí sino incluso una fenomenología de la conciencia del tiempo en la autopercepción? El hecho de que el sujeto adopte una actitud objetivadora respecto de sí mismo, ¿lo pone necesariamente a una distancia análoga a la de la percepción del otro? Yo sería y no sería aquel de quien hablo cuando describo mi conciencia del tiempo, así como

el otro también es un yo, pero sin embargo no es el mío. Está claro que si aprobara esta salvedad la fenomenología no quedaría bien parada con su optimismo descriptivo; pero podría obtener de allí una ventaja para resolver la dificultad central de su teoría de la percepción del otro. La pregunta de cómo un yo es capaz de entender qué significa la expresión "otro yo" podría responderse en el sentido de que este hecho ocurre ya en toda autopercepción, en cuanto trasciende la puntualidad supuesta o segura del *cogito*. Sabríamos qué es otro yo porque ya podemos serlo para nosotros mismos.

El arte del sujeto de tener no sólo lo que no es él –sus objetos– sino lo que "también" es, algo pasado o futuro, ha recibido muy poca atención en una disciplina que en sus comienzos se había propuesto, sin embargo, aclarar el enigma de los significados ocasionales. Estos significados están ligados, incluso sin ningún lastre trascendental, al *yo pienso*, porque sin la comprensión del *yo aquí ahora* serían totalmente incomprensibles. Por lo tanto, también el significado *alter ego* es un significado ocasional, porque está indisolublemente acoplado a un significado ocasional.

Husserl dudó bastante en considerar la posibilidad de hacer que el sujeto adquiera en sí mismo el *concepto* del otro yo, al presentizar en actos de recuerdo no sólo aquello a recordar en cada caso sino siempre también a aquel a recordar: el yo que ha vivido los datos recordados. Este proceso tiene dos aspectos. Formalmente, el yo que recuerda se identifica sin dificultades en el recordado; ningún otro entra en consideración. Materialmente, el yo que recuerda tiene dificultades, en la medida de la distancia temporal como un medio que empaña, para reconocerse en el recordado, y más aun para entenderse. Un acto recordado sin sombra de duda puede parecer el de un extraño en la medida en que el recuerdo ya no permite entenderlo en sus motivos, su responsabilidad, sus intenciones. Allí radican todas las dificultades de la "elaboración del pasado", que los otros exigen como si fuera una obviedad absoluta. El término "represión" es una sobreteorización innecesaria. El sujeto, que se identifica sin lugar a dudas en el recuerdo, se convierte en el Otro de sí mismo ya por la actitud de una concepción de sí a la que se puede recurrir y se recurre. No es necesario mencionar que el recuerdo *además* puede ser engañoso en lo que respecta a los *hechos* de la percepción de otra época.

Estas situaciones de empañamiento del recuerdo, de trabajo para recordar, de una falsa seguridad del recuerdo refutada a veces de un modo humillante, siempre tienen algo que inquieta profundamente. Desde esa inquietud se puede acceder en variación libre al concepto de un sujeto que dispone de su recuerdo con la misma evidencia que de su presente. Schopenhauer virtió el

concepto límite de ese estándar en la siguiente nota: "La verdadera salud del espíritu consiste en recordar perfectamente".²

Aquí parece abrirse una antinomia entre dos necesidades elementales de la conciencia: por una parte, el afán de ser perturbada lo menos posible y remitida a la debilidad del recuerdo en la unidad de la intencionalidad; por otra, la pretensión de saber dada la posibilidad de adquirir el concepto del otro yo, a pesar de esa debilidad del recuerdo, como condición de posibilidad de su experiencia; porque es ya desde ese *concepto*, y no desde la *percepción* del otro, que se puede fundamentar el concepto de *existencia objetiva*, imprescindible para la teoría. Considerando la contingencia de la percepción de yoes ajenos (síndrome de Robinson), para la sistemática trascendental de la fenomenología podría ser decisivo que alcance con la experiencia de sí para pensar la posibilidad de la experiencia del otro.

Si esto se confirmara, permitiría ver de otro modo la "presencia" del recuerdo en la conciencia. La fenomenología ha logrado demostrar la *necesidad* esencial de los fenómenos de la retención y la protención para la intencionalidad de la conciencia. Para el recuerdo ni siquiera hizo el esfuerzo análogo. A Husserl le basta con hacer comprensible cómo se diferencia el recuerdo de la retención en una conciencia estructurada por la constitución del tiempo.

Pero si se aplica a esto el instrumento de la variación libre, resulta que es posible una conciencia sin recuerdo. Puede quedar en suspenso si esto sucede expandiendo la retención o manteniendo su limitación. No es necesario que haya recuerdo. Si no obstante lo hay, debe tener una razón que esté fuera de la intencionalidad.

Sólo aquello que el recuerdo no puede ser es determinable por intelección: no puede ser un estar dado en sí mismo del yo recordado respecto de sus contenidos materiales. De lo contrario, el yo que recuerda se convertiría sin restricción en el recordado, y por ende en una subjetividad escindida en el tiempo. Tendría que esperar y vivir una vez más su tiempo ya vivido y de manera simultánea con el tiempo a vivir, pero así su presente actual, en tanto los actos noéticos del recuerdo, sería obstaculizado por el lado noemático de este último. El concepto límite de la salud del espíritu de Schopenhauer se vuelve aquí problemático.

Esta idea lleva a otra sobre la posibilidad de la reflexión. También el *ego* objeto de la reflexión debe tener una cualidad de extraño para el *ego* que re-

² Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, vol. III, p. 208 (1825).

flexiona, es decir, ser *también* otro yo. De lo contrario, serían idénticos. No es que todo estar dado en sí mismo deba ser una homognosis absoluta, que todo estar dado en sí mismo convierta lo dado en idéntico a su sujeto. Pero un yo sólo puede estar dado en sí mismo si se lo *es*. Si la reflexión alcanza su “valor ideal” del estar dado en sí mismo que genera evidencia absoluta, el yo, en lugar de *tenerse* “presente”, tendría que realizarse una vez más: *ser* otra vez lo que en realidad sólo quiere poder *pensar*. Entonces la reflexión, en la medida en que se la piense como un estar dado en sí mismo sin restricciones, absorbería constantemente al yo sin distanciarse, destruyendo el tiempo para no destruir al yo: una *reductio ad absurdum*. La paradoja se asemeja a la del recuerdo que se da en sí mismo, que transformara el pasado en presente y de ese modo convirtiera el futuro del pasado en el del presente, haciendo imposible cualquier determinación del tiempo. También el yo que reflexiona tiene que estar en otro tiempo que el yo objeto de la reflexión, por mínimo que se suponga el “desfasaje”.

Aunque no sea recuerdo, la reflexión es de la índole del recuerdo y no de la retención, porque aquello sobre lo que se puede reflexionar siempre está constituido ya en la retención. Dicho de otro modo: la evidencia de la reflexión debe contener un momento de disminución del estar dado en sí mismo o, para expresarlo de un modo menos elegante, de otroyoidad. También aquí vale el que el opacamiento de la transparencia para sí, como en el recuerdo, no genera inseguridad respecto del sujeto dado, por profunda que sea respecto de sus contenidos o su estructura de funcionamiento. En ese sentido se mantiene el argumento cartesiano. Si todo *pienso* es un *pienso algo*, tampoco es posible representarse reflexivamente ningún *cogito* sin su *cogitatum*. Y entonces el acto de la reflexión siempre está fuera del horizonte de retención abierto para la constitución del objeto. Nuevamente dicho de otro modo: en relación con aquello sobre lo que se reflexiona, la reflexión por principio ya es datable de otro modo en el tiempo.

La transparencia para sí descriptiva en la que se basan los análisis de la fenomenología no sólo se vuelve dudosa, sino además contradictoria, precisamente en su hallazgo más notable: el de la retención. Esto va completamente a cuenta de la reflexión, porque la retención se puede *deducir* incluso sin la pretendida accesibilidad *descriptiva* como condición de posibilidad de la intencionalidad de la conciencia. Ya se ve entonces en un plano elemental lo que de todos modos se sabe por las especulaciones de Husserl sobre la intersubjetividad trascendental: que bajo la mano del fenomenólogo la fenomenología pasa de ser la disciplina descriptiva debida a ser una disciplina deductiva. Dicho de otra manera: se rekantianiza.

Lo que se dice descripción de la constitución de la conciencia interna del tiempo sería deductivo por su resultado (por cuanto la intencionalidad de la conciencia sólo puede “tener éxito” en condiciones de temporalidad interna), pero respecto de que ese resultado sea producido por el mecanismo de la proyección y la retención, una hipótesis. A Husserl esto le hubiera parecido una catástrofe. No puedo compartir esa evaluación, porque prácticamente todo lo que sabemos tiene la condicionalidad de la hipótesis. La fuerza de la hipótesis sólo puede estar en su capacidad de competir con otras hipótesis. Eso hace que todo sistema científico sea esencialmente pluralista, también en la filosofía.

Es decir que no es sólo la sospecha que ya en tiempos de Descartes expresaron sus corresponsales de que en el *cogito ergo sum* hay un proceso discursivo y, por consiguiente, queda descartada la evidencia momentánea sin influencia del recuerdo. El carácter a priori descubierto por la fenomenología de la correlación de *cogito* y *cogitatum* hace imposible desde el lado del *cogitatum*, en tanto síntesis objetiva de una multiplicidad de momentos puntuales, pensar el *cogito* como objetivo y reflexivo al mismo tiempo. Incluso si esto fuera posible desde la reflexión porque se la pudiera pensar como una suerte de acto estrictamente acompañante en simultaneidad con el acto acompañado, sólo llevaría a la invención innecesaria de un metasujeto que no pasaría de ser una X postulada trascendentalmente. En la discusión de su argumento, Descartes había ido desdibujando cada vez más qué puede ser en realidad lo *cogitatum* en el *cogito*; y podía hacerlo porque lo que le importaba era exclusivamente la certeza única y absoluta del *sum* en el *cogito* como implicación. Se podía, y por supuesto se podría, obtener eso sin gran esfuerzo con cualquier dato sensorial de la afectación. Para hacer esa concesión no es necesario discutir más sobre la posible simultaneidad del acto reflexivo y el objetivo. Pero para una fenomenología es absolutamente insuficiente; la fenomenología tiene que arrancar en el *cogitatum* como correlato intencional del *cogito*. No puede insistir en la evidencia de la simultaneidad porque ésta sólo sería accesible a una reflexión de la reflexión, y ni siquiera lo necesita, porque la simultaneidad es un concepto de la conciencia externa del tiempo. Incluso si fuera posible una reflexión iterativa de la relación de la reflexión primaria con su “objeto”, habría que hacer evidente para ella a su vez lo que ella tendría que hacer evidente.

Con el *pathos* del nuevo comienzo de la filosofía contra su decadencia en el psicologismo, Husserl desdeñó los resultados históricos porque después de todo era lo que había posibilitado esa decadencia. Esto vale sobre todo para su relación con Kant. De otra manera no habría podido considerar que la experiencia de sí puede obtener los logros a los que tiene que apostar la fenome-

nología. Nadie podrá negar que el precio que la fenomenología habría tenido que pagar por tomar consejo de Kant habría sido alto. Alcanza con recordar que Kant infiere el tiempo orientándose por el concepto físico del tiempo como *forma* del sentido interno. “Forma del sentido interno” significaba: condición de toda percepción posible, tanto externa como interna, pero no *objeto*, por su carácter de *condición*. Por el contrario, todo lo demás está sujeto a condiciones de tiempo, de manera que de ningún modo facilita el estar dado del sujeto en sí mismo para sí mismo. También la percepción interna es percepción de manifestaciones.

Pero así también el *cogito* cartesiano quedaba sujeto en su aspecto noemático a las condiciones de las experiencias en tanto limitadas a las manifestaciones. Nada de lo que tenemos en la conciencia —excepto *que* tenemos conciencia— puede compartir la evidencia de lo dado en sí mismo, ni siquiera los actos de nuestra libertad. Ésa fue seguramente la consecuencia más dura del descubrimiento de Kant de que la experiencia de nosotros mismos como seres morales sólo podía partir de contenidos secundarios de la subjetividad moral: de la conciencia del *debo* como un *hecho* de la razón. Sólo una conclusión, no una experiencia, lleva de ella a la libertad como su condición de posibilidad.

Tampoco el *pienso* que tiene que *poder* acompañar mis representaciones es en sí contenido de una representación de éstas. Aun cuando lo fuera reflexivamente, esa representación a su vez tiene que *poder* ser acompañada por el *pienso*: es decir, el *pienso* pensado por el *pienso* que acompaña en tanto posible. Este *pienso* es una suerte de índice de la unidad de la conciencia en su multiplicidad, que hay que poder unir sin contradicciones a cualquier otro contenido de esa conciencia, cosa que no podría hacer si entre esos contenidos no hubiera una relación de conexión necesaria. Esto no hace que me resulte menos enigmático lo que soy en tanto un yo, sólo garantiza que yo sea en tanto un yo. Un factor idéntico, que es neutro respecto de todo contenido de mis representaciones, puede acompañarlas permanentemente si éstas son de tal modo que no infringen la identidad formal de ese factor por incompatibilidad mutua según determinadas pautas necesarias.

Schopenhauer, que en general es un intérprete sensato de Kant aunque no se lo reconoce como tal, ha demostrado lo fácil que es entender mal esto al citar a Kant incorrectamente: “Decir que ‘el yo o el yo pienso tiene que acompañar todas nuestras representaciones’ es inútil; porque el yo mismo es una magnitud desconocida, es decir, es un misterio para sí mismo”. Pero no es eso lo que dijo Kant. Kant no exige que el *pienso* deba acompañar todas nuestras representaciones, sino que deba poder acompañarlas, es decir, que sirva de

metro para saber si satisfacen las condiciones de unidad del sujeto. Para eso no se requiere un saber respecto de qué sería este “yo mismo”. La frase de Schopenhauer recae en él mismo: “La palabra yo es en el fondo el mayor equívoco, y en este problema actual, la fuente de todas las equivocaciones”.³

De este malentendido con respecto a Kant, Schopenhauer extrae casi toda la vasta consecuencia de su sistema. Para evitar la problemática de lo dado en sí mismo, elige un fenómeno de la conciencia absolutamente puntual: la voluntad. Para la voluntad, Schopenhauer supone sin duda la experiencia de sí evidente porque la relación entre un acto de voluntad y un movimiento del cuerpo puede experimentarse directamente. Único contenido de la experiencia interna de evidencia es el *quiero*, y es éste, por lo tanto, el único acceso al trasfondo de lo absoluto. Incluso si esta decisión de admitir solamente el *quiero* para el *cogito* fuera demasiado limitada o hasta errónea, es indiscutible que de todos modos comprendería aquello a lo que se refiere en términos fenomenicos, y por lo tanto fenomenológicos, el concepto de lo dado en sí mismo. El camino que Schopenhauer toma partiendo de la evidencia del *quiero* ya no es el de una disciplina descriptiva, pero lleva a una instancia trascendental que justifica y explica la aparición de este solitario elemento absoluto en la conciencia. Allí está anticipada la inevitabilidad del camino especulativo tardío que tomaría Husserl, sólo que desde la premisa general opuesta: nada en él indica que Schopenhauer haya tenido el menor derecho de decir: “Adentro todo es oscuro”.⁴

La no muy apreciada afirmación de Schopenhauer de que el *quiero* es el único acceso del sujeto a sí mismo me parece fenomenológicamente cierta en la fundamentación que él da de la espontaneidad experimentable en el cuerpo propio. Eso no significa estar de acuerdo con las consecuencias especulativas.

La experiencia de sí de la voluntad no es una exquisitez extravagante y poco frecuente que se dé únicamente y recién en el contexto de actitudes teóricas. Su familiaridad propia del mundo de la vida está fundada en el sencillo hecho de la autoconservación tan poco planeada y obvia para este ser, que constantemente tiene que hacer uso de la facultad de querer algo y de poner cada querer en el contexto de actos de voluntad más amplios. Si esto implica o no un acto de voluntad último y más amplio, un *quiero existir*, es algo que no afecta al hecho de que los actos de voluntad de ninguna manera aparecen aislados. Conforman agrupaciones de tal índole que ningún acto individual es

³ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, vol. III, pp. 517 y 574 (1829).

⁴ *Ibid.*, p. 283 (1826).

del todo independiente de cuáles son los que lo han precedido o los que lo seguirán en el tiempo. El ser humano sería un ser de voluntad incluso si no hubiera tomado jamás la decisión general de existir o si la anulara con la que en todo caso es la última de las decisiones posibles, la de no querer existir más.

Considero que la ventaja del fenómeno de la voluntad para una teoría de la conciencia está en que representa la simetría de retención y protención mejor que el *cogito* de una impresión originaria meramente receptiva, en la que la retención siempre tendrá preeminencia y agrega la protención por analogía. La desventaja de esta operación selectiva está en que convierte todo lo que es “razón” en función de la voluntad y, por lo tanto, en organización instrumental del material de la conciencia. Esto nos genera cierto malestar “humanístico”. Pero facilita la tarea teórica de entender qué es la razón. Y también la admisión de que al menos por los presupuestos de su función está ligada a la evolución del *Homo sapiens*, y por lo tanto se basa en los presupuestos de su constitución orgánica. Dicho de otro modo: la razón sería superflua si el cuerpo no necesitara de ella para poder existir; y el cuerpo *debe* poder existir porque la voluntad se quiere en este organismo que se manifiesta en tanto el fenómeno de su individuación. La razón es el órgano de la autoconservación de lo así querido, del cuerpo de la visibilidad, cuyo riesgo asumido voluntariamente ella en cierto modo amortigua. ¿Pero por qué un riesgo y por consiguiente una necesidad de autoconservación?

La respuesta probablemente no estaría muy alejada de la que Husserl dio para su sujeto trascendental absoluto: un sujeto sin objeto es absurdo, tiene que creárselo; y una voluntad sin algo querido es absurda, tiene que querer algo y fundirse con el destino de lo así querido. También en Husserl la subjetividad trascendental, por muy inmaterial que se la haya pensado, necesita en definitiva mundanizarse por medio de la corporalidad, porque ya antes la fenomenología había considerado como uno de sus resultados más seguros que la intersubjetividad sólo puede realizarse por medio de la visibilidad.

Pero lo que hace que uno sea accesible para los Otros por su visibilidad a la vez también lo expone al peligro de sus actos de voluntad destructivos referidos a él. La razón como órgano de autoconservación sólo puede ser secundaria; es la solución que el cuerpo se procura para sus problemas de existencia mediante el cerebro y sus capacidades sensoriales. En ella no puede buscarse la *esencia* del ser humano. Pero al ser capaz de generar reglas *generales* para demandas *concretas*, es decir, al producir determinados aportes de una vez y para siempre, gana capacidades libres para tareas no previstas genuinamente, lujosas: la razón termina ocupándose incluso de sí misma, se vuelve reflexiva,

se emancipa parasitariamente de sus funciones auxiliares orgánicas para convertirse en una "función exenta de función" asegurada o por lo menos facilitada culturalmente, en autonomía. Puede olvidar perfectamente esta historia suya y aceptarse como fin de sí misma: como razón teórica, que en términos funcionales ya ha realizado en su mayor parte aquello cuya realización era lo único para lo que había nacido. El funcionario se desliga de su función para ocuparse nada más que de lo suyo y descubrir allí incluso la justificación de su existencia: la ausencia de función de la razón como la ganancia de un mundo que no sólo es el del cuidado de la autoconservación, sino el del placer de la existencia conservada.

Ésta es, con presupuestos que tal vez haya que sustentar mejor, la historia posible, que también puede ser la prehistoria de la fenomenología. La fenomenología sería entonces la sistematización de ese estado parasitario en el que el olvido, y no el recuerdo, constituye el mérito de la razón. Lo que quería hacer notar es el hecho peculiar de que la metafísica especulativa de la voluntad, del tipo Schopenhauer ligeramente modificado, explica qué descubre la reflexión y cuál es su único objeto adecuado, pero no considera necesario detenerse a explicar el hecho de la reflexión misma como una capacidad que necesita adquirirse en la función misma de la razón. ¿Por qué hay algo como la reflexión?, ¿sólo como una de las formas de soberbia, de *hybris*, de la razón desvinculada de su necesidad natural? Pero ni en el *pienso* ni en el *quiero* está ya el *me pienso*. El estatus autónomo de la teoría, estatus que la razón usurpa desde el derrocamiento parasitario de su amo orgánico, es perfectamente imaginable sin el giro reflexivo, sin sospecha siquiera de su posibilidad, sin un menosprecio tan opulento de la economía.

Una antropología fenomenológica debería ser la parte de la fenomenología que lleva a la evidencia los presupuestos del fenomenólogo en tanto presupuestos antropológicos, o que por lo menos les proporciona una hipótesis difícil de mejorar. Si se mira esa empresa desde Schopenhauer, debería ser la visibilidad la que en su expresión más frágil, la humana, obligó a la reflexión. Schopenhauer trabaja con una metáfora absoluta: no es el cuerpo el que se concibe metafóricamente como cosidad, como mera existencia, sino que, a la inversa, todo lo cósmico-existente se concibe bajo la metáfora absoluta del cuerpo, dado que éste es disposición de la voluntad en valor límite: es su manifestación misma. El cuerpo es, si se quiere, la máxima exageración de la voluntad, que se crea el movimiento, la expresión y finalmente incluso el soporte mismo de la expresión. Entre el sujeto y su cuerpo existe una simbiosis singular que se exhibe específicamente en la capacidad de expresión. Un paso más,

mínimo, y la relación de la voluntad con el cuerpo, en tanto relación de mera disposición, podría convertirse en la relación absolutamente configuradora de la autocreación, de la *causa sui*. Al mismo tiempo, la experiencia siempre tiene acceso directo sólo a la disposición, dicho en términos fenomenológicos, al “imperio en el cuerpo”.

Para Schopenhauer, en la reflexión se podía captar de manera directa –y esto no es arbitrariedad especulativa– el principio de todas las manifestaciones, la *natura naturans*: la experiencia del cuerpo propio como una experiencia que al menos en la expresión se aproxima a la de su autoproducción es la metáfora absoluta de la comprensión del mundo. Este paso de la *autopresentación* en el mostrar-se a la *autocreación* como base de la metáfora absoluta del mundo es un paso que el fenomenólogo no debe seguir; es la hipérbole que empuja a la pregunta por el origen de nuestro concepto de manifestación a la metafísica especulativa. Ciertamente, no hay por qué molestarse con Schopenhauer por lo que también hará Husserl al extraer en definitiva un sistema deductivo de la subjetividad trascendental; pero ésa es justamente la consecuencia de haber descuidado la cuestión de la posibilidad de una antropología fenomenológica. De haberla descuidado desde la expectativa reconocible de que será el principio de la intersubjetividad trascendental el que posibilitará la deducción *del ser humano*: la recuperación de una antropología como subproducto en tercer grado de la ejecución de la principalidad trascendental.

La problematización de la experiencia de sí como reflexión puede llevar a una teoría de igual rango y similar consistencia que la fenomenología y de cuño totalmente distinto, como es la teoría de Schopenhauer del *quiero* como último lugarteniente del *cogito* cartesiano. Precisamente esta divergencia en el tratamiento del aspecto central de la certeza básica trascendental permite ver los contornos de una antropología que, por su tipo, debería poder integrarse a la fenomenología genética con sólo hacer caso omiso de las hipérboles especulativas, cosa que en definitiva también hay que hacer con Husserl en ese sentido si a uno lo intimida el pasaje a una disciplina deductiva.

¿O ese pasaje ya se ha verificado mucho antes, mientras uno todavía se creía en el proceso descriptivo? Recordemos el capítulo de la introducción de la “intuición categorial” en Husserl. ¿Dónde estaría descripta, cómo se la podría describir? De hecho, el principio elemental de la fenomenología de que toda evidencia se basa en la intuición se emplea para concluir que una evidencia determinada tiene que tener una intuición subyacente, por lo tanto esa intuición también tiene que existir. Todos los sujetos suficientes tienen plena evidencia en el manejo de indicaciones categoriales como “y”, “o”, “si-entonces”;

son significados que no dejan lugar a dudas. Esta firmeza en el uso de los operadores categoriales es absolutamente equivalente a la de los principios geométricos, los cálculos formales, el uso de los nombres de los colores. No podemos describir la intuición que subyace a tal evidencia –lo cual fenomenológicamente es obligatorio para la intuición–, sólo podemos *inferir* que la tenemos por la certeza. La intuición categorial es una intuición inferida, comparable en eso a la “intuición pura” de Kant, inferida de la validez de los principios matemáticos, aunque nadie la ha tenido jamás.

Ahora bien, mi tesis es que también la reflexión fenomenológica es intuición inferida. Nadie ha “observado” reflexivamente la constitución de la conciencia interna del tiempo. La certeza de que la generación del tiempo no puede transcurrir sino conforme a estas constataciones permite inferir que les subyace una intuición. Lo mismo vale para la reflexión trascendental: no infiere del *yo* el *es*, sino de la certeza absoluta del *cogito sum* la intuición de un *ego* trasmundano, que subyace a esa certeza en pleno *ego* contingente-mundano.

La paradoja de la fenomenología es que afirma que todos los objetos y significados son remisibles intencionalmente a la intuición, pero para esa afirmación misma no puede recurrir a la intuición, porque para eso sería necesaria la prueba descriptiva de esas remisiones, mientras que sólo puede tratarse de inferencias deductivas. La descripción *se basa* entonces en la intuición si permite *producir* intuición.

La metáfora de Husserl que más alejado lo muestra de la aceptación tácita de la transparencia de sí del sujeto en la reflexión es la transformación de la metáfora de la corriente de la conciencia en la de la vida de la conciencia como la “corriente viva en la que yo nado”.⁵ La posibilidad indiscutida de la reflexión parece más bien colocarla con respecto a la conciencia en la relación del observador que se encuentra en la orilla firme con respecto a la corriente que pasa junto a él o a sus pies, sobre la que puede inclinarse pero en la que no puede nadar sin perder la visión. Husserl encontró esta imagen de la “actualidad de esta corriente viva en la que yo nado” probablemente en 1923 o 1924, cuando se hizo cada vez más importante para él captar la vida, ese sujeto del *pienso* como sujeto del *experimento esto*. La vida y la corriente son intercambiables: “Entonces tengo para toda la corriente de mi vida la vida absoluta como fenómeno, y en ella el yo siempre como sujeto de esa corriente, pero como yo trascendental”. En cuanto se piensa el yo no sólo como el polo de referencia

⁵ Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, “Beilage zur 40. Vorlesung” (*Husserliana* VIII, p. 410).

de las multiplicidades de lo dado sino como esta vida vivida misma, se deshace como objeto posible de la reflexión.

Max Scheler formuló del siguiente modo esta problemática de la reflexión: un acto jamás puede ser también un objeto, más bien es parte del ser de los actos el “ser vivenciados sólo en la ejecución misma y estar dados en la reflexión”.⁶ ¿Pero de dónde saca el fenomenólogo la audacia para equiparar vivencia y reflexión por medio del “y” sin que la reflexión haga justamente un objeto de la ejecución? Que el acto es “vivenciado” en la ejecución misma no será más que otro modo de expresar una y la misma cosa; porque ¿cómo se podría ejecutar y no vivenciar un acto si no se quiere calificar de “actos” las reacciones involuntarias y los reflejos? En todo caso, la reflexión no se considera un segundo acto que retrocede hacia el primero y lo objetiva. Antes bien: “el saber reflexivo lo ‘acompaña’, pero no lo objetiva”. Esta simultaneidad de la reflexión con el acto se entiende por el concepto de “persona”, cuyo ser nunca puede convertirse en objeto: si ya el acto jamás es objeto, menos aun la “persona que vive en su ejecución del acto”, cuyo estar dado jamás es otra cosa que “su ejecución del acto, en el que viviendo simultáneamente se vivencia”.⁷ Más allá de que sea correcto o no, ¿puede tener esto la cualidad de una intuición pasible de descripción en la que pudiera fundarse la intelección fenomenológica?

Curiosamente, Heidegger cita este pasaje en su curso de Marburgo del verano de 1925, y lo refina añadiéndole un elemento metafórico: “La reflexión es sólo el flotar de una conciencia, completamente no cualificada, de ‘reflexiones’ junto a los actos que se están realizando”.⁸ Más importante es la concesión de Scheler de que en la ejecución misma el recuerdo inmediato tiene el mismo rango que la reflexión. Lo cual es inevitable, si se supone que la ejecución del acto que vivencia –y eso es ya una tautología– no es como tal también la reflexión; en cuyo caso no sería más que una duplicación de nombres.

El *pienso* de Descartes y el *quiero* de Schopenhauer, como últimos puntos de convergencia de toda reflexión –como fuere que ésta llegue a ellos–, se distinguen por su diferencia en la asimetría de la relación temporal: el *pienso* está cargado de retención; el *quiero*, de protención. Pero si se parte de la identidad formal, ésta hace evidente tanto para cada recuerdo como para el *contínuum*

⁶ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berna, 1954 (*Gesammelte Werke*, vol. II), p. 385.

⁷ *Ibid.*, p. 397.

⁸ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Fráncfort, 1979 (*Gesamtausgabe*, vol. XX), p. 176 [trad. esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006, p. 162].

del tiempo no recordado que su sujeto no sólo es idéntico al de cada uno de sus posibles recuerdos, sino también al de su pasado no recordado en tanto el suyo propio. Es un pasado recordado posiblemente por otros –lo cual sólo puede ser válido para un sujeto visible y para uno identificable por otros–. Pero aquel sujeto también es idéntico al de su futuro no articulado en expectativas, parcialmente ya imaginado –también el que pasará durmiendo o en otra ausencia de sí, del que en todo caso será responsable, lo único que sabe con certeza ahora–. Ni este recurso ni esta anticipación cambian en algo el hecho de que no se puede “alcanzar” el recuerdo mediante la retención ni la expectativa mediante la protención, es decir que no puede haber transiciones ni producciones que recuperen contextos no discretos.

Lo que más pesa contra la identidad formal y la identidad del sujeto moral basada en ella es el fenómeno del sueño. ¿Vale también para el yo del sueño que uno recuerda que no puede ser otro yo que el que lo recuerda?, ¿que entonces es también el responsable del contenido del sueño? La objeción y reparo parece tan natural porque la realidad onírica y el sujeto onírico dejan la impresión de una inimputabilidad notoria. La cuestión de la responsabilidad moral del sueño ha ocupado al psicoanálisis, ha llevado al propio Freud a abordarla en 1925, es decir, a una distancia de un cuarto de siglo de *La interpretación de los sueños*, en las tres piezas “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto”.

Aun cuando el contenido manifiesto del sueño sea “artificio” y “fachada”, la inmoralidad soñada sólo constituya “alardeos inofensivos, identificaciones que pretenden fingir una máscara”, no hay sin embargo posibilidad de escapar a la responsabilidad moral del que sueña por sus sueños. La pregunta con la que responde Freud desarma: “¿Qué hacemos, si no, con ellos?”. Quien se defiende diciendo que lo desconocido, inconsciente y reprimido en él no es su “yo” en sentido estricto, “no se sitúa en el terreno del psicoanálisis”. Es inútil separar el yo del ello para algún fin vital, dice Freud.⁹ Esta reflexión es de suma importancia porque habría puesto en grandes dificultades al lector fenomenológico de Freud con su evidencia de la identidad del yo a lo largo del tiempo –también el del sueño y el reposo– si su decisión hubiera sido diferente. Instructivo es también cuánto habrá ocupado esta cuestión con sus im-

⁹ [Sigmund Freud, *Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung*,] en *Gesammelte Werke*, vol. I, pp. 565-569 [trad. esp.: *Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto*, en *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1991].

plicaciones ya no sólo formales al círculo de la escuela freudiana para que el maestro tuviera que hacer esta aclaración un cuarto de siglo después de *La interpretación de los sueños*.

Al mismo tiempo, en el sueño es particularmente claro cómo se distingue el aseguramiento del contenido del recuerdo del aseguramiento formal de la identidad. El sueño podría ser un producto artístico del recuerdo en mayor o menor grado, y el psicoanálisis fue el primero en develar productos artísticos del recuerdo en grado sumo más allá del período de latencia, por ejemplo, las falsificaciones sobre actos de seducción en la infancia. Pero también el contenido onírico pierde inimputabilidad con la interpretación onírica: en la medida en que el contenido *manifiesto* aparece traducido a uno *latente*, la fachada del sueño se vuelve transparente y la identidad momentánea del que sueña se vuelve accesible justamente como lo que no quiere mostrarse.

La identidad trascendental es una identidad formal. En cada recuerdo puedo tener la certeza de que el yo recordado ha sido tan capaz de reflexión trascendental de su certeza de sí como el yo actual que recuerda —si éste lo fuera según la indicación cartesiana—. No obstante, el yo que recuerda no puede repetir esa reflexión, no puede presentizarla, es decir, no puede llevarla a cabo en lugar del yo recordado. Por otra parte, tampoco obtiene la evidencia de esa capacidad de reflexión del yo recordado mediante “empatía” con el sujeto pasado de la vivencia en tanto sujeto que ya no lo es pero que lo ha sido. La evidencia proviene de que el yo actual puede comprender a qué se refiere cuando dice “yo”, y de allí concluye que aquel yo pasado formalmente idéntico también tiene que haber sido capaz de comprenderlo en cuanto dijera “yo”. Lo que vale en ambos casos, de ambos lados, en ambos tiempos es que el significado ocasional “yo”, que cualquier sujeto debe poder usar para sí mismo, pasa al significado trascendental “yo”, que se distingue del ocasional por estar implícito en él el “yo soy”. Su certeza absoluta, obtenida de esa manera, en cierto modo oculta por el significado ocasional, abre la dimensión trascendental.

Pero justamente este encastre, esta implicación del “yo soy” absoluto en el “yo” ocasional, no tiene la validez universal que autoriza a afirmar que quien puede *decir* “yo” también tiene que poder *pensar* “yo soy”. Por eso la experiencia del otro no implica la evidencia representativa de que “otro yo” tenga que ser un yo de posible reflexión trascendental con que sólo se lo haya reconocido como sujeto de alguna experiencia. La percepción del otro no pasa de ser una hipótesis que supone al Otro como sujeto de idéntica responsabilidad y conciencia de sus actos; la hipótesis se convierte en un postulado de la razón porque no podríamos existir si no consideráramos lo Otro y a los Otros como

previsibles y responsables. El postulado implica que todas las representaciones de otro estén reducidas a una unidad tal que tenga que poder acompañarlas un *pienso*. El postulado se podría designar como el postulado de la identidad formal *también* del Otro. Pero porque sólo apunta al posible acompañamiento de todas las representaciones por el *pienso* no hay evidencia de que el otro alguna vez realmente piense *pienso*, que de allí derive realmente *soy*, es decir que encuentre el acceso a la reflexión trascendental. Esto es tan inaccesible a la intuición como toda otra certeza reflexiva de los otros sujetos dados en presentación. No es posible hacerla accesible mediante una comunicación de carácter verbal o simbólico en general.

Estas disquisiciones presuponen que hay reflexión como evidencia propia, es decir, un *cogito* que se puede aprehender en otro *cogito*. Para la fenomenología, es siempre una condición que se puede cumplir y se cumple; es como si únicamente ese cumplimiento la hiciera posible. Pero no es tan sencillo, y no lo es por los propios resultados de la fenomenología en el contexto de la intencionalidad y el a priori de correlación. Cada *cogito* tiene su *cogitatum*, está relacionado con él en el modo de la intencionalidad en tanto relacionado con la unidad de la multiplicidad de sus datos, afecciones, impresiones originarias. El *cogitatum* regula el proceder del *cogito* según sus requisitos inmanentes de sentido, en tanto objeto que pertenece a un tipo determinado y exclusivo de aprehensibilidad. Precisamente por eso es que acto y objeto, noesis y noema son correlativos a priori. Pero el sentido del objeto no sólo regula el procedimiento del acto de conciencia, sino también el “tramo” de conciencia del que se sirve para su constitución y que “llena” mediante una simetría coherente de retención y protención. El *cogitatum* es la regla que define qué se le presenta como dado a la conciencia, qué puede ser abarcado en su presente, simplemente porque “defiende” su requisito de sentido contra la corriente permanente de impresiones originarias frescas que “expelen” hacia el *ya no*, es decir, que lo mantiene en el *recién todavía*, y no deja que lo expelan de allí. Esto es, sin considerar todavía en absoluto un sistema orgánico, la autoconservación de la conciencia, o, por lo menos, de su capacidad de objetos.

Pero la gran pregunta es si *además* de llegar a esta autoconservación puede llegar a la intuición de sí. Según el principio de la correlación a priori, no. Un nuevo *cogitatum*, aunque sea el *cogito* mismo en tanto *cogitatum*, implica nuevos requisitos de sentido de la relación entre objeto y acto, entre noema y noesis. Pero eso forzosamente implica que la reflexión corte e interrumpa precisamente la retención a cuyo acto objetivo, el del *cogito*, se dirige. Tiene que cortar esa retención porque comienza con la suya propia. Esto no se contradice

con que al mismo tiempo incluya también necesariamente en su retención el sentido del objeto que se acaba de tener. De lo contrario, la conciencia no podría servirse de la retención para conformar una unidad y sus objetos en cierto modo la harían pedazos. Pero este sentido de "objeto que se acaba de tener" ya no es la totalidad misma del acto que constituye a ese objeto, ya no es el horizonte de retención y protención que corresponde a esa totalidad, sino solamente el asiento informativo del objeto en el nuevo horizonte. En este nuevo horizonte es posible realizar la intención de presentizar reflexivamente un acto objetivo que se acaba de ejecutar sólo porque todavía existe la conciencia de que fue precisamente ésta y no otra cosa la que le dio su *cogitatum* al *cogito*, sin que eso, sin embargo, permita mantener toda la presencia correlativa de ambos o volver a tenerla presente.

Esto no es más que la descripción circunstanciada del hecho de que la reflexión forma parte del recuerdo. Si es así, la reflexión forma parte *eo ipso* de lo que una conciencia no necesita tener para poder ser una conciencia; porque en la reflexión la conciencia tiene que alejarse de sí para poder volver sobre sí misma, porque siempre vuelve sobre sí misma en la unión de *cogito* y *cogitatum*. Sólo una conciencia que también pudiera realizar la retención ilimitada de por sí no necesitaría o ni siquiera podría alejarse de sí ni volver sobre sí. Por eso es muy dudoso que sepamos lo que se quiere decir cuando a tal "conciencia pura", pensada como existente, le atribuimos reflexión como algo que pudiera mantenerse en el horizonte de la retención infinita, que sin embargo sería siempre presente y no tendría pasado, es decir que en cierto modo tendría que apilar presente sobre presente como en doble piso.

¿Pero qué pasa entonces con los instrumentos que ya se presuponen en esas aseveraciones? Si la reflexión esencialmente forma parte del recuerdo y no de la retención, ¿qué pasa entonces con la evidencia de la propia retención y de su diferencia con el recuerdo? En principio puede decirse lo siguiente: si es que hay algo como la retención, no puede haber reflexión de un acto de *intentio recta* dentro de la retención misma regulada y limitada por el sentido de ese acto. Es decir que no se decide por reflexión si hay retención. Se decide por la descripción de la conciencia como una estructura objetiva y formadora de objetos, en tanto definida por la intencionalidad, por la correspondencia estricta de todos los actos con sus contenidos, justamente en tanto esos contenidos jamás pueden ser pensados como unidades absolutas. Pero si son unidades de multiplicidades, siempre se da el requisito de la extensión en un ahora en el que no obstante tiene que ser posible distinguir impresiones originarias para la constitución de la multiplicidad sin que por eso cada una de ellas

pueda tener un sentido objetivo por sí misma. También se puede decir que esta propiedad de la conciencia está deducida del concepto de objeto, del que se la debe pensar capaz. Y en verdad esto es deducción, no descripción; o se lo salva no obstante como descripción porque se lo puede relacionar con una "intuición" sui géneris, en la medida en que puede llamarse intuición todo lo que confiere carácter de indiscutible (siguiendo el modelo de la "intuición categorial" de Husserl). Expulsamos el concepto de deducción definiendo el de intuición de manera tal que sólo depende de la modalidad de sus resultados que la haya. En tal sentido, todos los juicios que se basan en la intuición son analíticos en su modo. Si se amplía el concepto de descripción de esa manera, el lugar de la deducción simplemente se "corre": a la mera decisión sobre qué significa que haya intuición y en consecuencia dónde puede haberla.

Por consiguiente, la reflexión es un hecho que se basa en otro hecho, el del recuerdo. Esencialmente necesarias a una conciencia, para que sea capaz de objetos, son sólo la retención y la protención, es decir, el presente modificado o ampliado, no el pasado o el futuro. En cambio, todo pasado, si es que aparece en una conciencia, está en el *continuum latente* de la retención; todo futuro, que sólo aparece si aparece el pasado, en el *continuum latente* de la protención. Porque así como es prácticamente imposible pensar en un corte de la retención desaparecida del horizonte de la conciencia, también lo es pensar en un punto de referencia extremo de la protención, que en su abanico de posibilidades es más indefinida que la retención lineal.

Por esencia, la retención y la protención son infinitas. En tanto son necesarias para una conciencia en general, ésta es infinita en sus dos direcciones, o en todo caso sólo está limitada fácticamente según la analogía del horizonte, que también siempre sólo es relativo a un determinado punto de vista, pero del que nadie supone que allí se llegaría a un límite real. En la conciencia de un ser mundano (es decir, de lo que Heidegger llama *estar-en-el-mundo*), eso se nota en que directamente es imposible experimentar, recordar o esperar el inicio o el fin de la corriente de la conciencia, ni siquiera es posible pensarlos. Del nacimiento y la muerte, el sujeto se entera indirectamente, por otros y de otros. Es, además de la percepción del otro, la única experiencia que en cuanto experiencia auténtica es directamente imposible: nadie presencia su nacimiento; nadie, su muerte, y no sabríamos nada de ellos en un mundo en el que no nacen y mueren otros y esto no se conoce como el trámite por el que se tornan visibles y desaparecen de la visibilidad. El Robinson absoluto, el *solus ipse*, no podría pensar de sí en absoluto no haber sido alguna vez o no ser más alguna vez; no hallaría motivo en su conciencia para hacerlo. Así como no

habría en ella recuerdo del comienzo, tampoco habría expectativa de un fin. De allí se sigue que no siempre es necesariamente represión o falta de autenticidad si en el comportamiento cotidiano parece que los seres humanos no terminaran de creer que van a morir. Precisamente eso está bien fundado en la normalidad de la conciencia.

Si es así, entonces la limitación de la retención y la protención en el único tipo de conciencia que conocemos es sólo fáctica. Pero si lo es, entonces ya la aparición del recuerdo y la expectativa en esa precisa conciencia es sólo su restricción fáctica, no su finitud esencial. El recuerdo y la expectativa serían directamente funciones sustitutas del hecho de que no se puede mantener el *continuum* creado por la retención y la protención en torno al presente como impresión originaria.

Cada ampliación de la retención pensada en la ficción debería reabsorber fragmentos del recuerdo y dejar sin fundamento en la medida de esa reabsorción la relación entre el yo que recuerda y el recordado como "empatía". Cada ampliación de la protención pensada en la ficción iría integrando un fragmento tras otro de la expectativa y la dejaría sin fundamento por ser una actitud que ya está dentro de las condiciones temporales, no que las constituye. A la vez, la base de partida de la percepción del otro, la formación de su concepto por "empatía" inmanente, se volvería problemática; porque el yo que todavía o que ya se puede alcanzar hasta tal punto no plantea ninguna demanda de empatía, pero por eso tampoco conduce al concepto de lo que otro yo plantea esencialmente como demanda, tan pronto como podamos estar seguros de estar frente a otro yo. La empatía es siempre rechazo de la intuición.

Husserl describió la retención y la protención sólo en su significado intencional para la posibilidad de los *objetos*, no para la comprensión integral de sí mismo por parte del sujeto. Lógicamente, no reconoció como mero hecho su limitación en la conciencia mundano-humana, jamás lo habría aceptado como tal. Para eso tendría que haber considerado que la coexistencia de retención y recuerdo, protención y expectativa en una y la misma conciencia es una particularidad que podría estar conectada con condiciones que no residen en o dependen de la conciencia misma y que, otro paso peligroso, *podría* tener por lo menos algo que ver con una antropología. Pero si el recuerdo y la expectativa ya no fueran componentes necesarios de una conciencia en general, de una conciencia "pura", tampoco serían ya explorables para la subjetividad trascendental. Eso tendría graves consecuencias: cada uno de los sujetos de la intersubjetividad trascendental, en tanto un yo pensado como libre de las condiciones del mundo, debería estar en plena posesión de la retención y la

protención, es decir, realizar su conciencia como una continuidad pura y excluir, por lo tanto, la posesión del recuerdo y la expectativa. Pero esta exclusión también sería al mismo tiempo y necesariamente la de una noción de empatía, y en consecuencia también de una noción de un sujeto otro y distinto. En las condiciones de la conciencia pura, la experiencia del otro ya no podría desarrollarse como esencialmente necesaria o siquiera como posible para esta conciencia. Pero si la conciencia no tuviera la noción del otro, no podría realizar de ninguna manera la experiencia del otro, porque ésta no puede ser intuición, sino sólo presentación.

Si tratamos de expresarlo en el lenguaje de una criptoteología, el dios de esta teología no podría impartir la prohibición de tener otros dioses además de él por no poder entender su contenido. La enfermedad divina de los celos le sería ajena, no por bondad, sino por desconocer la posibilidad de sus objetos, los otros dioses. Pero más grave para una criptoteología sería que su dios estaría descalificado como creador de un mundo. En el mejor de los casos, le conferiría una cualidad para sus habitantes racionales que él mismo no podía comprender ni querer como tal: la de su existencia objetiva. De su mera comprensión conceptual forma parte necesariamente poder pensar una pluralidad de sujetos, cada uno de los cuales es el otro para todos los otros. Dicho de otro modo: este dios del trasfondo criptoteológico de la fenomenología no podría comprender su propia voluntad y su acto como creador si en esta creación hubiera previsto y querido más de un ejemplar del género *humano*. Para él no tendría absolutamente ningún sentido imaginar o querer en plural sujetos de experiencias, es decir, una conciencia capaz de objetos.

Ése sería el callejón sin salida de la criptoteología: un dios no sólo igualado sino superado por el filósofo. Sólo él tendría el concepto de una realidad en la que podría basarse una verdad superior a la del mero pensamiento inmanente: la del conocimiento objetivo. Para eso no es indistinto entender qué es lo que hace de la realidad una realidad y qué la determina en su "forma" de mundo. Pero por eso mismo entender esto es la tarea última y también la más importante de la fenomenología en su tema de la intersubjetividad, consignado como capítulo final por las *Meditaciones cartesianas*. Al comprender algo que su dios oculto no podría entender, el fenomenólogo sería más que el antiguo rival filosófico de los dioses y del dios, que sólo habría perseguido con menos contemplaciones lo que todos quieren también desde épocas paradisiacas y según Lutero tienen incluso que querer por naturaleza: ser como Dios. Sería ya más que él. Del punto débil de su conciencia habría hecho un punto fuerte; del recuerdo como sucedáneo habría hecho el fundamento del

concepto del Otro y de éste, la condición general del saber qué significa, justamente, la “realidad de un mundo” y cómo alcanza su perfección en el ideal de la objetividad teórica. Pero desde este ideal está visto que entender qué significa “realidad de un mundo” sería superar el concepto de “conciencia pura”. La pregunta que se plantea y que queda es si esto no implica una idealización histórica, y por lo tanto fáctica, de la objetividad.

Si uno pretende mantenerse estrictamente dentro del marco del precepto fenomenológico de describir sólo lo que está dado en la conciencia como esencial, habrá que considerar esta diferencia entre el contínuum de la constitución inmanente del tiempo por retención y protención, por una parte, y la discontinuidad de sus sucedáneos para la limitación fáctica de ese contínuum, el recuerdo y la expectativa, por otra parte, como algo incompatible con el concepto de conciencia pura o que en todo caso no puede ser entendido desde ese concepto. Pero si es así, este hecho se hace sospechoso en consecuencia de tener algo que ver con las condiciones concretas de existencia del sistema orgánico en el que se ha hallado el fenómeno: en nuestra conciencia como conciencia de seres vivos del género *Homo sapiens*. En otras palabras: precisamente esa diferencia es sospechosa de antropología.

Desde aquí resulta comprensible bajo un aspecto que le es ajeno por qué razón la fenomenología nunca quiso que se la tomara como una teoría del conocimiento en sentido clásico. Su interés por la experiencia y la teoría no está en su blindaje último e irrefutable, tampoco en explicar cómo puede surgir y ser confiable. Lo que pretende, antes de asegurar cualquier acceso a los objetos, es hacer comprensible cómo una conciencia en general puede tener objetos en esa cualidad de pertenencia objetiva a un mundo. En *Crisis*, Husserl redujo ese núcleo del esfuerzo fenomenológico a la breve fórmula: “No se trata de asegurar la objetividad, sino de entenderla”. En esta acentuación, la fenomenología podría tener al mismo tiempo —e incluso contra la voluntad de su autor— la entrada para algunos planteos elementales de una antropología. Podría ser que el ideal teórico de la “objetividad” perdiera entonces algo de su idealidad, es decir que permitiera reconocer con mayor claridad que está deducido del proceso histórico de surgimiento y formación del pensamiento científico y que en eso no ha adquirido todavía el vínculo forzoso con una teoría de la conciencia. Ese vínculo tal vez podría establecerse en un nivel inferior. ¿Qué pasaría si la “objetividad” sólo fuera el auxilio de una conciencia que precisa el recuerdo, que sólo organiza la experiencia en episodios discretos, es decir, de una conciencia *intermitente*? Se ha visto que el concepto e ideal de la objetividad no podría aparecer en absoluto en una conciencia que se

constituye exclusivamente por impresión originaria, retención y protención, porque esa conciencia no es capaz de desarrollar el esquema conceptual de división de funciones que implica el concepto de objetividad.

No obstante, es dudoso que este bajarse de la teoría de la conciencia pura y extramundana, conseguido de un modo tan “impuro”, abra *eo ipso* la perspectiva de una antropología. Si bien el volumen fáctico de la retención, su hundimiento en lo “ya no disponible”, *mundaniza* la conciencia pura, eso no significa que la *antropologice*. En este proceso de traspasar los límites del área central de la observancia fenomenológica estricta hay que tener paciencia, hay que tomar ya la permeabilidad de la frontera como tal como un resultado importante. Si la retención y la protención, en tanto el halo de temporalidad original en torno a la impresión originaria, son limitadas fácticamente –lo cual únicamente puede significar que no son accesibles en toda su dimensión–, la conciencia precisa del recuerdo, *en tanto* dependa de un mundo de la vida y de su familiaridad y fiabilidad, es decir, si se encuentra en la situación, que no es obvia para una teoría de la conciencia, de la autoconservación que es de su competencia. El recuerdo convierte lo presente en lo que ya hubo; lo futuro, en lo que no es una suma de puras sorpresas. El recuerdo y la expectativa son la inmunidad por excelencia contra las variantes de lo siempre igual. Pero a diferencia de la retención y la protención, no traen consigo su consistencia; hay que generarla. En la necesidad de esta generación está el nexo entre conciencia interna del tiempo y determinación externa del tiempo. A diferencia de la retención y la protención, el recuerdo y la expectativa son fechables por principio. Son remisibles a un metro temporal consistente en sí mismo antes de que se hayan hallado parámetros concretos para él. La determinabilidad del tiempo es algo que no está planteado o ya dado en la teoría de la conciencia interna del tiempo; pero tampoco es todavía algo como una protofísica de la medición del tiempo.

El recuerdo implica un concepto del tiempo distinto del de su constitución inmanente: el concepto de la determinabilidad por la identidad del cuerpo en el continuo espaciotemporal. Si bien en este continuo el sujeto no se tiene a sí mismo como continuidad, como determinabilidad para cada punto y cada instante, siempre es empíricamente accesible y fechable para los demás por su visibilidad. Esto no modifica el hecho de que todos sus actos sean los actos de su posible recuerdo y estén vinculados formalmente por su identidad, es decir, que estén integrados en la unidad de una responsabilidad. Pero sólo los actos que no cubren perfectamente la presencia objetiva. La retención tiene su propia continuidad e identidad de acceso directo; el recuerdo necesita asegurarse de que este yo determinado puede haber estado *presente*

allí y que entonces, en consecuencia, habría podido ser *percibido*, aunque esto se resista a su producción de un recuerdo concreto en tanto haber vivido algo. El recuerdo necesita la fechabilidad que para la retención, incluso si se la piensa como infinita, sería absurda, porque en ella cada contenido se localizaría solamente por sus “vecinos”. El recuerdo admite perfectamente la incertidumbre con respecto a qué era anterior y qué posterior, con total independencia de la cuestión de la distancia entre lo recordado.

El recuerdo es siempre una falta de autenticidad de la conciencia, su debilidad para ser completamente ella misma. Pero también es su capacidad de reconstruirse. Sólo que el mundo, expuesto a las reconstrucciones discretas de una conciencia para sí misma, sería tan episódico como ella, sería un enclave en ella, como lo es innegablemente el yo para sí mismo en semejante disipación a lo largo del tiempo. En ese sentido, la posibilidad que ofrece la falta es al mismo tiempo compensación de la falta: la experiencia del otro no como el triunfo de la subjetividad absoluta, promovido a esa categoría únicamente por deducción trascendental, sino en principio y más acá de todas las conclusiones mayores que se puedan extraer de allí, sólo como la compensación de una deficiencia respecto de lo que sería una conciencia pura. Ver esa función compensatoria de la intersubjetividad preserva de una interpretación que parta prematuramente de un “ser” supuestamente conocido: el yo que al recordar vuelve a vivirse y a meterse en su vida no vuelve a percibirse en la mismidad en la que se recuerda y en la que puede estar seguro de haber estado presente. *En ese proceso* adquiere el concepto de un Otro que podría y debería ser testigo del mundo en lugar de sus ausencias episódicas de la experiencia o incluso observación despierta o atenta del mundo. Hay observadores, emisarios, delegaciones, relevos como acontecimientos específicamente intersubjetivos. Hay, como unificación proyectiva de todas esas funciones, el testigo trascendente del mundo, el guardián de la *veritas ontologica*, cuyo concepto lleva el nombre del dios. A través de ellos, de los testigos del mundo, el mundo alcanza su constancia en el tiempo, que a la conciencia le está vedada por la interrupción de su retención y la brevedad de su protención.

El Otro es el que siempre está, como estaría el uno si tuviera la conciencia pura de cuya posibilidad, por otra parte, sólo puede saber por sí mismo, o incluso sólo cree saberlo. Para el concepto de conciencia pura es indistinto si podría estar dada en evidencia reflexivamente o si sólo se la piensa como lo que tendría que estar dado, así como para el concepto del otro yo, en tanto concepto obtenido de un tipo de conciencia capaz de recuerdo, es indistinto si hay otros yoes y si se tiene experiencia de ellos.

El factor más importante en esta concepción es que la objetividad no se toma como coronación de la productividad de la conciencia (por mucho que en definitiva haya contribuido a esta productividad) sino como compensación de sus defectos. El tiempo fragmentado de la conciencia más allá de la retención y la protención se corresponde con el rol de los otros como aquellos que no sólo garantizan, como en Husserl, la continuidad de la existencia del mundo por ser los que están presentes en cada caso (los que han vivido o vivirán o los que viven independientemente de mí), es decir, los que me hacen entender qué significa que el mundo sea algo independiente de mí, aunque sólo me esté dado en esta conciencia; más bien es la continuidad, "recuperable" en todo momento, de mi presencia en esa totalidad la que está constituida también en los campos de percepción de otros, está relacionada con ellos, tiene sentido solamente por ellos. Las islas y las parcelas de recuerdo y expectativa pueden extenderse como quieran por la dimensión temporal constituida como tiempo del mundo, su coherencia perdida está resguardada en la subjetividad de los otros, en cada caso también discreta, cuya presencia compensa mi ausencia en una suerte de división del trabajo. En el fondo, la participación de mi propio recuerdo en la división del trabajo de los otros sobre mí es sólo cuantitativamente mayor; pero no es más que eso, "participación".

Por ejemplo: la coartada que un individuo no puede presentar para un momento determinado porque le falla la memoria o por otras razones se la proporcionan fragmento a fragmento, si tiene suerte, los testigos que pueda aportar, porque toda ausencia es datable. Al inculpado que niega, que alega una ausencia falsa, también se le puede imputar fragmento a fragmento, si no su participación en el hecho, por lo menos su presencia, porque se lo pudo "reconocer" y porque hay relaciones de simultaneidad entre él y otros en todo momento. Si pensamos un sujeto con un interés universal por la historia, para completar su retención debería confiarse "solamente" a su propio recuerdo, si no fuera posible compensar esta deficiencia suya superponiendo los horizontes de recuerdo y expectativa de los demás. Pero así se puede condensar indirectamente una forma de conciencia de una presencia pura y constante, porque todos los que participan del proceso de compensación tienen por lo menos una noción de continuidad posible más allá de su tiempo de vida y de la dirección en que va su vida. Esta extrapolación siempre es meramente secundaria respecto de las interpolaciones que exigen tanto la experiencia de sí como la atención previsoras de los asuntos de la vida.

Allí se cumplen dos condiciones de manera casi tan obvia que apenas si es posible destacarlas en términos descriptivos: tanto la interpolación como la

extrapolación en la objetivación del tiempo presuponen para cada sujeto otros que son sus semejantes y sin embargo no son absolutamente sus semejantes. Ninguna coartada, ninguna acusación podría prosperar si los sujetos fueran tan iguales que pudieran ser intercambiados. En la diversidad de los que son específicamente iguales se basa el factor necesario, pero de ninguna manera obvio, de su identificabilidad individual. Así como en el proceso generativo la reproducción podría originar permanentemente individuos tan diversos que quedara descartada la percepción del otro porque ya ninguno reconoce o supone en ellos a sus semejantes, también podría suceder, a la inversa, que la igualdad de los ejemplares reproducidos fuera tan perfecta hasta literalmente la punta de los dedos –y por ende en sus huellas digitales, en última instancia siempre útiles– que quedara descartada la identificación. La visibilidad del individuo para los otros habría perdido su importancia.

Por otra parte, en lo que se refiere a las expectativas de un futuro que está más allá del tiempo de vida propio, éstas sólo adquieren sentido, por ejemplo, cuando se crean instituciones o testamentos, porque se presupone la igualdad de intenciones, idéntico sentido de la responsabilidad. No es difícil imaginar modificaciones genéticas en la especie *Homo sapiens* que restaran la finalidad elemental de cualquier plan o disposición para la próxima generación o la siguiente. Por la objetivación que los otros practican conmigo y en mí puedo saber qué conjeturas y presunciones objetivantes puedo plantear en cuanto a la influencia o previsibilidad de otros. Que en el estatus de la legalidad la responsabilidad por sus propios actos depende tan poco de la capacidad de recordar como la facultad de absolución es una experiencia que cada uno sólo puede hacer por sí mismo. Precisamente porque el recuerdo es falible por naturaleza y puede perder determinación temporal es que no es irrelevante para la integridad de la conciencia de sí poder sintetizar la experiencia interna y la externa, aunque no se las pueda sincronizar por la discontinuidad del recuerdo. La discrepancia entre el recuerdo propio y el ajeno es siempre una de las profundas inquietudes que pueden ocurrir intersubjetivamente. Tenemos la experiencia de ser experimentados, tenemos conciencia de estar en la conciencia.

Con eso también debe estar relacionado que, desde el punto de vista cultural, tenga una importancia inagotable el hecho de quedar en la *memoria* de los otros, tanto como el oficio humano derivado de allí de ser guardianes de la *memoria*; dicho de otro modo: tener historia, no negarla. La historia es el modelo por excelencia de la realidad que puede adoptar lo humano, y el ahistoricismo es el de la correspondiente barbarie. No sólo la historiografía oral y es-

crita, sino la piedad por los muertos, por su legado, por su forma de vida, es el fragmento de cultura más antiguo que podemos reconocer.

*

Las teorías, también las del nivel de la fenomenología, deben considerarse desde la perspectiva de las pretensiones y las renunciaciones. Si miramos la historia de las ciencias, no parece que haya habido alguna vez un logro teórico importante sin la renuncia a una pretensión que hasta ese momento se había considerado irrenunciable. Las ciencias naturales modernas sólo pudieron ponerse en marcha porque como mínimo aceptaron renunciar a la vieja pregunta por el *por qué*, si no la festejaron incluso como la eximición de una pretensión desmedida (la pretensión de tener que preguntarle a Dios por sus motivos), para contentarse con la pregunta por el *cómo*, que no sólo parecía abrir un reino del saber sino más bien del poder. Lo mismo vale para la pretensión de conocer la totalidad, a más tardar desde que Kant convirtió el todo de la experiencia en una mera idea de su proceso, no de su resultado. Tal vez la fenomenología implica la intensificación extrema de la alternativa entre pretensión y renuncia, su exposición más pura en el proceso de autoclarificación de la actitud teórica.

Pero precisamente la fenomenología se niega a admitir la posibilidad de que sus reducciones sean calificadas de renunciaciones. Aquello de lo que prescinde es algo en lo que no valía la pena fijarse. Si ella misma descarta hablar del ser humano para poder hablar de una conciencia que no necesitaría ser la conciencia del ser humano y sólo contingentemente lo es, ya con eso minimiza el nivel de aquello a lo que está renunciando en favor del beneficio que reporta tal renuncia. Con eso tiene que ver también lo que a Husserl le agrada llamar el “desinterés” del fenomenólogo y que debe serlo en un sentido muy literal: el que hace el trabajo infinito no interesa en ese trabajo. No es ni el tema ni el beneficiario del mismo. El rechazo de la antropología por parte de la fenomenología no hace más que reproducir, en el nivel de la admisión de las disciplinas, ese “desinterés”: si se trata de las preguntas últimas de la filosofía, el ser humano no interesa.

¿Pero qué es lo que interesa entonces? “El nuevo modo de filosofía absolutamente desinteresada” –como llama Husserl a la fenomenología ante Roman Ingarden– requiere “poner en juego la personalidad entera y la vida entera”. Él sólo tiene serias esperanzas en “fenomenólogos completamente puros y desinteresados”, le escribe a Ingarden el 10 de diciembre de 1925. Pero el desinterés extremo y el beneficio propio absoluto convergen en última

intención. Formular esta paradoja lleva inevitablemente a la sospechosa forma del aforismo metafísico. El intento de hacerlo está en la frase: el sujeto fenomenológico se descubre a sí mismo como aquel que puede ser Dios; en ese mismo instante se vuelve indiferente como ser humano para sí mismo. Sólo para asegurarse contra el retroceso al nivel de lo que ha dejado es que el que se está haciendo Dios tiene que restablecer constantemente la relación con lo que ha podido volverse indiferente para él. Este seguro es el que presta la reducción fenomenológica como reducción trascendental en sus incesantes profundizaciones y refinamientos.

Todo culmina, por lo tanto, en la respuesta a la pregunta de cómo se compatibiliza el desinterés exigido y afirmado del filósofo fenomenológico con la promesa surgida de su filosofía de que será el dios que la serpiente del Paraíso le había prometido que sería al ser humano. La razón más profunda de toda la paradoja está en el concepto de visión de las esencias y en su objeto predilecto, en realidad su único objeto: la conciencia pura. Si la conciencia puede ser captada en su esencia, ese conocimiento implica que no puede haber absolutamente ninguna otra "clase" de conciencia que no sea ésta: la captada como estructura operativa intencional. Los dos viejos tipos antagónicos de la metafísica, Dios y el ser humano, se distinguen por el grado en que realizan esa conciencia, pero el fenomenólogo se autodefine *por* realizarla. El fenomenólogo no es el dios, pero *se hace* dios. Abandona el nivel de la conciencia que se queda en los comienzos y las suposiciones, de la conciencia no realizada, y se dedica, en su "trabajo infinito", a la totalidad de las intenciones indagando sus posibles realizaciones.

Allí reside también su desinterés: el trabajo infinito es una sobreexigencia para él, que es este individuo, esta vida con su afán de felicidad, con su intención de realización divergente. Tiene que identificarse con otro sí mismo, que sin embargo jamás podrá llenar, del que jamás podrá apropiarse, que jamás podrá *ser*. Este nuevo *ens infinitum* se vuelve posible en tanto el *ens* del *labor infinitus*. La razón fenomenológica apunta a la realización, no a la renuncia; pero la realización se le abre sólo en la plenitud de las renunciaciones. Allí reside para Husserl el profesionalismo totalmente esencial de la fenomenología: su intolerancia respecto de la autonomía del querer vivir como el paradigma de las infracciones a la razón en las que la Edad Moderna ha tomado sus fundamentos sin fundamentación y llevado a cabo su tecnificación. La Edad Moderna vive de la formalización, de la regresión de la conciencia a sus actos meramente conjeturales, meramente iniciales, meramente simbólicos. Husserl lo formuló como una relación entre el entendimiento y la razón, y lo reclamó

para el fenomenólogo: “El conocimiento que ve es la razón que se propone hacer entrar en razón, justamente, al entendimiento”.¹⁰

La disciplina del entendimiento por parte de la razón no es disciplinar un desborde que de lo contrario sería patológico, sino agotar los fines y los límites inmanentes de la propia conciencia: “La evidencia es así un modo universal de la intencionalidad referido a la vida entera de la conciencia, por ella la conciencia tiene una estructura teleológica universal, un apuntar a la ‘razón’ e incluso una tendencia constante en esa dirección”.¹¹

La razón no es un órgano, una facultad, sino un valor límite de la conciencia, y para alcanzar este valor abandona la comodidad de su frugalidad, que compete con la aspiración vital individual, para fundirse con lo implacable de aquello que sólo incidentalmente resulta ser lo general.

La razón no es sino otro rótulo para la clase de “desinterés” que como definición de un dios impide decir de él que es un individuo. Es al mismo tiempo el rótulo de la incompatibilidad admitida a desgano que existe entre lo general-racional y lo demasiado humano, entendidos tanto lo uno como lo otro en el mejor de sus sentidos. El asiento que aquí no necesitamos más que mencionar es el rol racionalmente dudoso del recuerdo para la conciencia humana, con el que, por lo tanto, el racionalismo no supo muy bien qué hacer en ninguna época. Tampoco Platón, que inventó un tipo de recuerdo en el que el yo que recuerda ignora al recordado, el hecho del acto mismo de recordar sólo puede ser inferido del uso de su contenido.

Lo satisfactorio de la intuición no consiste en una particularidad de sus objetos. Se vacilará tal vez en adherir a esta afirmación tan general si se piensa en la visión eidética fenomenológica, que aproxima tanto al mundo superior de las ideas de Platón. Pero se desconoce la cooperación entre reducción y variación libre en la visión eidética si se le atribuye una suerte de objetos trascendentes; de hecho, son los mismos objetos que en la experiencia, sólo que considerados desde la completa libertad de modificación de todas sus condicionalidades concretas, es decir, sacados de su pertenencia a una naturaleza y un mundo fácticos.

La reducción es así sólo un aspecto parcial, aunque el más constante, de la variación libre. Pero esta última muestra la intuición eidética como máximo nivel de un proceso que está predeterminado por la intencionalidad de la con-

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (1907), iv (*Husserliana* II, p. 62).

¹¹ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 1929, § 60 (*Husserliana* XVII, pp. 168 y s.) [trad. esp.: *Lógica formal y lógica trascendente. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962].

ciencia como su forma de operación. Para ella también el estar dado en sí mismo de un cuerpo en la percepción, en tanto sólo puede estar dado en cada caso en matices, es una imbricación de un darse a sí mismo intuitivo y una remisión simbólica a las otras formas de matices del mismo cuerpo: Habría realización también aquí si la *retención* fuera completa para todas las posibilidades del darse a sí mismo del cuerpo; en lugar de eso, la serie de matices ya recorrida cae siempre fuera del horizonte de retención, de modo que se la recupera del *recuerdo* y sólo se la puede unir parcialmente, en fragmentos discretos, con lo dado en sí mismo correspondiente.

En tal sentido, las evidencias desde siempre insuperables de la lógica y la matemática llevan ventaja. Pero el rango filosófico de la fenomenología consiste precisamente en que en ella por principio no hay desigualdad de los objetos. La conciencia y su estructura intencional hacen que sólo la intuición pueda ser la forma límite de su estar dados para todos los objetos. Pero la intuición a su vez se define necesariamente por su carácter de valor límite, como se puede ver en el caso de la "intuición categorial", que lo alcanza agregando formas sólo *inferidas* de estar dado: donde está dado lo insuperable en la comprensión de un significado tiene que haber intuición en la base, y precisamente ése es el caso de los significados categoriales. Pero también aquí sólo es posible cerciorarse de su evidencia probando la imposibilidad de variar su uso.

La esencia de la percepción es tender a la intuición completa de sus objetos y no obstante poder alcanzarlos siempre sólo parcial y transitoriamente en forma de nuevas parcialidades. Esta proposición sobre la percepción es a su vez un enunciado de la intuición, porque se basa en operaciones de variaciones libres y en consecuencia dice algo válido sobre la percepción. El enunciado esencial sobre la percepción reclama para sí la evidencia concluyente que está negando y puede negar a los respectivos resultados de la percepción porque la retención no es infinita, el objeto de la percepción externa no está dado simultáneamente en la plenitud de su corporeidad. Husserl consideraba tan importante este hecho que comenzó con las siguientes frases el curso de lógica que dio en Friburgo por primera vez en el invierno de 1920-1921 y luego nuevamente en el verano de 1923 y en el invierno de 1925-1926: "La percepción externa es una pretensión constante de lograr algo que por su propia esencia no está en condiciones de lograr. Por lo tanto, en cierto modo una contradicción forma parte de su esencia".¹²

¹² Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, 1920-1926* (Husserliana x1, p. 3).

La formulación no permite sino concluir que Husserl consideraba el carácter de inacabable de la intencionalidad en la percepción exterior como un rasgo esencial de cualquier conciencia. De ese modo se ahorra o se bloquea la posibilidad de radicar en este lugar de la fenomenología algo como la paradoja antropológica.

Si la aparición en la conciencia mundana de una única certeza absoluta, la del *cogito*, brinda razón suficiente para suponer una subjetividad trascendental-absoluta atribuida a ese hecho, sería una contradicción que esta instancia introducida para fundamentar la evidencia máxima fuera dotada a su vez, como el sujeto mundano, de menguas en la evidencia que le es propia. Ahora bien, para Husserl es válido el presupuesto de que toda intelección eidética lograda en la fenomenología también tiene que ser válida para una conciencia pura en general: es decir, también lo que pudo ser inteligido sobre la esencialidad de lo dado de los cuerpos físicos en la percepción externa. A la vez, sigue absolutamente intacto el principio de que ningún tipo de conciencia puede percibir un cuerpo físico en un único estar dado simultáneo, sino exclusivamente en los matices que lo constituyen. Sólo que no forma igualmente parte de la esencialidad de esta situación el hecho de que el recorrido de los matices no pueda quedar en la retención, sino que se inicie o se interrumpa en ella. Es lo único que permite que cada estar dado en sí mismo del cuerpo en uno de sus matices sea reducido de una sola vez a la mera presunción de todos los demás hacia los que se tiende de ese modo la intencionalidad. Pero esa superposición de función intuitiva y función simbólica también significa: no es en absoluto una necesidad mental que toda conciencia sólo pueda ser episódica en relación con la identidad de los objetos físicos, aunque sigue siendo necesario que no pueda haber una simultaneidad absoluta de su percepción, porque entonces dejarían de ser cuerpos y se convertirían en algo semejante a imágenes panorámicas.

La singularidad esencial del cuerpo físico crea el presupuesto para que pueda aparecer la contradicción formulada por Husserl entre pretensión y logro de la percepción externa; pero para que haya una fundamentación suficiente tiene que sumarse todavía un factor que no forma parte esencial de una conciencia en general: el factor de la interrupción finito-fáctica de la retención. Para no meterse aquí en el callejón sin salida antropológico, Husserl no dejó que la característica del sujeto *finito* en su diferencia posible con algún otro fuera precisamente que la unidad del sentido objetivo para la percepción externa se presenta en multiplicidades de manifestaciones posibles. No sólo el sujeto finito, cualquier sujeto de cualquier categoría necesita entonces la uni-

dad *de la* multiplicidad, la identificación en superposiciones. Pero sólo para el ego mundano el *continuum* inacabable de las superposiciones es incompatible con el carácter concluso de la retención y la necesidad de recuerdo. La realización de la intencionalidad de tal manera que una cosa estuviera dada “en la simultaneidad de las propiedades que le caben y que la constituyen como cosa sensible” directamente sólo es imaginable para la unidad ampliada *retencionalmente* de un presente de la conciencia. Si no se quiere exigir del propio sujeto absoluto esta diferencia entre pretensión y logro, hay que poner en duda su acceso a los cuerpos físicos en general y *antes de* su objetividad posible, para hacerlo así incapaz de experiencia, arrojarlo otra vez a un pensamiento puro que ni siquiera podría formar el concepto de cuerpo.

Si la permanente restricción de cumplimiento en la percepción externa tiene su fundamento en la finitud *fáctica* de la retención, no es ya la negativa esencial del objeto mismo. La percepción hace lo que el objeto en tanto objeto físico le requiere y le permite desde sí, comoquiera que esté organizada la capacidad táctil u óptica o una capacidad de algún otro tipo; pero desde sus presupuestos esenciales la percepción puede reunir multiplicidades que en sentido estricto serían no simultáneas, mantenerlas bajo control, como la multiplicidad de una melodía o de una construcción lingüística. En la medida en que en ese proceso aún pueda adecuarse a los requisitos del objeto –que tenga menor alcance para las frases cortas, mayor alcance para las largas–, nada dice que una conciencia que no tenga impedimentos adicionales por las condiciones orgánicas no pueda adecuarse a los requisitos del objeto en la medida en que se le presentan.

Allí está el límite de la fenomenología para elevar al sujeto de la percepción descrito por ella a la categoría de lo incomparable desde su objeto. Nada en el objeto “cuerpo físico” le sugiere al sujeto un límite de la formación de una unidad retencional de matices que se superponen, sencillamente porque allí no hay límites obligatorios. Alcanza con eliminar la antítesis de parte anterior y posterior de un cuerpo –como formación extrema de lo que puede y lo que ya no puede estar presente en él– como meras construcciones del recuerdo o de la expectativa, para ver que la retención *podría* funcionar de otra manera y entonces no dejaría espacio para las postulaciones dependientes del recuerdo. La indagación de la parte anterior y posterior de un cuerpo no es nada esencial, sino el valor extremo que ya implica recuerdo o expectativa, es decir, el tiempo ya constituido. Precisamente entonces es posible superar al sujeto de la descripción fenomenológica agotando la variación libre, al reimaginario como un sujeto determinado sólo por la retención y la protención.

Esto modifica de manera decisiva la situación con la que nos encontramos en Husserl. Para él no hay una buena razón para querer tener una antropología filosófica, dado que la conciencia descripta por él posee desde su objeto un carácter de incomparable e insuperable. Dado que no puede tener nada por encima de ella que la supere, cumple con la pretensión de exponer pura y definitivamente la percepción externa, en la medida en que ésta forme parte de una conciencia pura. No ofrece un punto de partida antropológico, confirma por lo tanto la renuncia a la antropología.

Como en tantos casos, también aquí mirar la gran ruptura en la fenomenología ayuda a captar con mayor claridad los problemas basales que Heidegger, a menudo con un artificio más brillante y con mayor elegancia, ciertamente no resuelve pero hace desaparecer bajo el manto de las palabras. Recurriendo una vez más a la relación entre pretensión y renuncia como criterio de todas las teorías, hay que decir que *Ser y tiempo*, contra toda apariencia, no pudo modificar en nada la relación creada por Husserl para la fenomenología. Heidegger hizo del esbozo de identidad de la protención y la retención el gran proyecto del poder-estar-entero del Dasein y de la unidad de su temporalidad extática, pero volvió a poner este supuesto logro bajo la salvedad general de su "autenticidad", y así lo desplazó a un plano de cuasi trascendencia inalcanzable para el Dasein cotidiano. El hecho de que ese poder-estar-entero, planteado desde la muerte, del Dasein completamente resuelto a sí mismo no reporte nada en absoluto a la temática de la evidencia de Husserl presupone, para poder ser tolerado con indulgencia, la devaluación previa de todas las preocupaciones teóricas con ayuda de la mónada sujeto-objeto del estar-en-el-mundo, uno de los artificios presupone el otro.

Heidegger no sólo dijo que no se podía seguir como Husserl. Tiró por la borda los problemas de Husserl y después hizo de los puntos débiles de sus presupuestos sus propios puntos fuertes, se forjó con ellos la llave maestra para la pregunta por el sentido del ser. Esto vale también, y sobre todo, para la temática del tiempo, adherida en Husserl a la objetividad, con su diferencia no resuelta sistemáticamente entre retención y recuerdo, que Heidegger sencillamente se saltea renunciando a los problemas, convertidos previamente en desdeñables, de la evidencia y la objetividad, para desarrollar la concepción total que el Dasein, como preocupación por sí mismo, posee de sí mismo, o mejor dicho: que debería poseer en caso de autenticidad vivida. Como en Husserl, también aquí el estatus absoluto está casi al alcance de la mano y sin embargo es inalcanzable. Así como el dios de Husserl está en alguna parte de

la prolongación del trabajo infinito del fenomenólogo, el de Heidegger está localizado allí donde el Dasein se impide (y se guarda de) llegar con las facilidades de su cotidianeidad.

Heidegger opuso el concepto de la facticidad del Dasein al absolutismo cartesiano de Husserl del yo que tiene certeza de sí y de su dimensión trascendental. Pero con eso no tocó lo problemático de la evidencia reflexiva; al contrario, lo acrecentó, porque la analítica del Dasein es una reflexión encubierta: ¿de dónde vendría si no la autotransparencia respecto del cuidado y la temporalidad? Pese a que contradice a Husserl, Heidegger repite el cálculo iniciado por él en relación con la pretensión y la renuncia. No tanto en decir algo sobre el ser humano como más bien en quedarse allí: la antropología, desplegada ya como analítica del Dasein, es retirada precisamente como tal. Es mediatizada por la pregunta por el “sentido del ser” como su interés filosófico por excelencia, si no el único. En términos cuantitativos, las descripciones con tono antropológico dominan lo que hay de *Ser y tiempo*; en términos funcionales, sirven exclusivamente a la ontología fundamental por venir. En tal sentido, con su exclusividad del pensamiento del ser y con la colocación del ser humano como “guardián del ser”, el “viraje” que supuestamente impidió la segunda parte confirma la situación de subordinación de la temprana obra principal.

La historia de su influencia es otra cosa. Se encuentra con un público que tenía una disposición tan selectiva a la lectura antropológica que el “viraje” del pensar al recordar, que impide la segunda parte, puede tomarse como puro castigo por ese malentendido. Ya la ontología fundamental había esmerilado a la antropología en la medida en que no le prestara puros servicios. De nuevo no valía la pena hablar del ser humano, o sólo valía la pena hacerlo en tanto albergaba y ocultaba –en definitiva, también era capaz de revelar– comprensión del ser. Irónicamente, en ese rol ya es lo que se llamará, en uno de los retornos de Heidegger a lo rústico, “pastor” y “guardián”, y que con menos eufemismos se llamaría “funcionario del ser”. Porque lo que él cuida lo protege, le paga su recuerdo confortándolo, concediéndole su favor. En definitiva, se podría decir que es una compensación por la profundización temprana de la facticidad en tanto el “ahí” [*Da*] de este Dasein en su desnudez; ahora se convierte en sostén, en salvamento, en fondo, en claro, más digno en líneas generales de agradecimiento que de pensamiento.

La expresión “facticidad” pretende indicar que el ser humano se ve exceptuado del principio de razón suficiente. Pero implícitamente es también un término que señala la secesión de la fenomenología. Lo que esa expresión convierte en rasgo del ente que comprende el ser es precisa y justamente lo

que la reducción fenomenológica tiene que quitarle a cada uno de sus objetos, es decir, también a la conciencia existente misma en tanto esta conciencia mundana, para traerla ante sí como conciencia *pura* y en su esencia. Ya en el curso del verano de 1925 en Marburgo, Heidegger se queja porque la pregunta por el ser no sólo no se plantea o se posterga, sino que directamente se la excluye de la fenomenología. No sorprende que Heidegger achaque al corazón del método, la reducción, la exclusión de la pregunta por el ser, sobre todo a la reducción respecto del modo del ser de la conciencia misma, que tiene que dejar al descubierto toda su capacidad de objetos: la trascendental. El abordaje metodológico hace que la cuestión del ser deba ser “rechazada directamente por absurda”.¹³ Frente a esto, la otra formulación parece minimizante: que la pregunta por el ser queda “expresamente postergada por el modo de ganar ese campo, por la reducción”. Pero es más adecuada al rumbo y al propósito efectivo de la fenomenología, si se prevé la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, en la que Husserl cerrará expresamente el círculo para recuperar el factor del ser del mundo, caído por reducción, como un factor fundado intuitivamente. Pero la facticidad debe ser más que la existencia: el dolor agudo del Dasein por lo infundado de esa existencia, por su falta de justificación, por su no pertenencia a alguna teodicea *in nuce*, por su incapacidad para hacerse dios. Pero no sólo *tener* un cuidado, sino tener que *serlo* significa justamente: tener el grado ínfimo de garantía para ese Dasein, pero a la vez entender también en él constantemente “ser”.

Lo que se objeta es que el tipo de fenomenólogo creado por Husserl deba poder darse el lujo de ejecutar la reducción y extirpar así sin dificultades el corazón de la conciencia viva real para asegurarse de una objetividad cuyo rasgo dominante sería la distancia con respecto a todas las preocupaciones del Dasein por su ser. El fenomenólogo del tipo del analista del Dasein considera estéril hacer eliminable lo esencial del ser que es él mismo. En lugar de eso, hay que interrogar precisamente en dirección a la posesión que él sin duda puede denominar propia: la relación con el ser que es él mismo, que está implicativamente viva en su cuidado. Pero justamente si no sólo se tratara de mirar “con la boca abierta” desde la teoría este cuidado del Dasein, sino que se lo llevara en toda la dimensión de su gravedad a la autenticidad, no dejaría ni espacio ni aliento para interrogar por su sentido de facto al ser tematizable desde este cuidado. La propia pregunta por el ser sucumbe también a la facticidad.

¹³ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. xx, p. 157.

El cuidado es el indicio de que no hay verdadera razón, no hay motivo sólido para este Ser. Heidegger tomó de Agustín el concepto de cuidado como núcleo descriptivo de su análisis del Dasein; con él, Agustín alude a la despreocupación de los dioses de Epicuro, que fascinaba a los griegos tardíos: es su característica más importante y en cuanto tal se funda enteramente en su no tener mundo, en su existencia en los intermundos. La clave para ver el cuidado y el estar-en-el-mundo como una relación con fundamento está más bien en la fundamentación antitética de la despreocupación en el no tener mundo en dioses cuyo relevo definitivo debía ser un dios preocupado *por el mundo* por encima de un ser humano preocupado *por sí mismo*. En esto último, este ser humano de Heidegger signado por el cuidado es el del primer Lutero, de quien se supone que se ocupó tan exhaustivamente el Heidegger de la época de Marburgo: un ser humano que por su ser natural no puede sino *no querer* que Dios sea Dios, y *sólo* querer serlo él mismo. Nada más que esto es lo que había hecho al ser humano tan lábil a la insinuación de que puede convertirse en lo que de por sí desea ser. Son las formas discursivas tanto míticas como teológicas las que anticipan uno de los resultados de la analítica del Dasein: el ser humano tiene que ocuparse sobre todo y en todo de su puro poder vivir, y su esfuerzo por excelencia en ese sentido es convertirse en un ser que ya no tiene esa necesidad, y si no puede convertirse en un ser tal, por lo menos poder olvidarlo. Lo cual resulta ser la forma de vida de la cotidianidad. Es un sucedáneo de no poder ser un dios: uno olvida que no lo es.

En la cotidianidad quisiera poner de relieve un factor que está presente en el análisis del Dasein en Heidegger pero que no se torna expreso: *el esfuerzo del pasar desapercibido*. El confundirse con el “se”, con las ocupaciones y las habladurías cotidianas, es en primerísimo lugar el alivio de lo ya pensado, ya notado y prefabricado –también las formas de vida, no sólo los aparatos–, pero en todo eso no es menos un posible mimetismo, desaparecer entre los otros y en la normalidad, incluso en “los placeres de la normalidad”, para decirlo con Thomas Mann.

Ahora bien, el pasar desapercibido es una forma en la que el ser humano resuelve su visibilidad, uno de sus defectos más dolorosos frente a las ventajas que ha atribuido a sus dioses. Que sean invisibles, o en todo caso visibles sólo cuando y como ellos quieren, siempre les pareció un ingrediente marginal a los teólogos de fuste. En la historia de los dogmas parece incluso uno de los enunciados relativamente anodinos, en comparación con atributos tales como la omnipotencia y la justicia, cuya sola coordinación ofrecía tan grandes dificultades, mientras que la invisibilidad sólo designaba la liviandad del dios

en su omnipresencia y omnisciencia. Pero si se piensa en la eficacia de los teologúmenos sobre la conciencia, totalmente independiente de las consideraciones sistemáticas, tal vez el más incisivo fuera, además del referido al infierno, el del que ve todo y a su vez no es visto.

En el lenguaje del existencial del cuidado esto significa: una de las preocupaciones elementales del ser humano, que también se oculta detrás de la despreocupación, es no poder replegarse al plano de lo desapercibido en una situación de vida o muerte, de salvación o desgracia. Causará gracia la trivialidad si digo que la razón principal por la que el ser humano no es un dios y jamás podrá serlo reside en que es visible y en que no puede corregir ese defecto del llamar la atención. Pero el "cuidado" del que habla el analista existencial no consiste solamente en las groserías comunes de la autoconservación, tales como alimentarse, buscar calor y defenderse, sino también en todos los grados de la afectabilidad, que se funda en la visibilidad y sus consecuencias y de la que se toma conciencia en cuanto tal.

Por afectabilidad entiendo también y sobre todo el quedar en una continuidad rastreable con una acción externa pasada, ser ineludiblemente responsable de ella y poder ser detenido por ella. Ser responsable, incluso en el sentido más superficial de un sistema legal, es afectabilidad y está ligado a la visibilidad.

La visibilidad del cuerpo propio es una experiencia opaca por naturaleza para la conciencia, una experiencia que paradójicamente sólo conoce por los otros: como rastreo de sus huellas desde el lugar del hecho, como reconocimiento por los testigos del hecho, como inutilidad de afirmar que puede haber sido cualquier otro. No es algo que discutiremos aquí, excepto en relación con la "preocupación" que causa la identificabilidad.

El cuerpo propio es el único cuerpo físico cuya perceptibilidad por parte del sujeto "que impera en él" tiene límites. Sólo el cuerpo propio no es reconocible del todo en sentido kinestésico: en cada acto de percepción, todo cuerpo del mundo tiene una cara posterior excluida absolutamente de ese acto, aunque perceptible en cualquier otro acto; sólo el cuerpo propio tiene una espalda que no es "cara posterior" en el sentido de poder estar dada alguna vez en un acto de percepción original. La espalda es lo desconocido de nosotros mismos; y en eso es al mismo tiempo nuestra afectabilidad por excelencia para lo inesperado. En este hecho aumenta todavía más la contradicción de la conciencia de la percepción externa entre esa "pretensión constante" y su negativa a cumplirse, igualmente constante. Sólo que en la experiencia del cuerpo propio ni siquiera existe el etcétera, inacabable por principio, que mantiene abierto el horizonte de matices de toda percepción de los cuerpos.

A diferencia de la crítica clásica de la razón, que la restringía a la experiencia y a ésta a las manifestaciones y la excluía tanto de la totalidad del mundo como de la certeza de sí de la libertad, la crítica fenomenológica de la razón intenta demostrar la finitud a priori de las intuiciones en cuanto subyacen tanto a la experiencia de sí como a la del otro. Al mismo tiempo, respecto de la limitación de la retención y la protención así como de la diferencia esencial entre ellas y el recuerdo o la expectativa, no ha alcanzado la claridad que habría sido necesaria, y eso tiene sus razones. Pero también en la remisión de la experiencia del otro a la experiencia de sí hay inseguridades, repertorios de hechos no agotados. Justamente aquí la amenaza del antropologismo hizo vacilar el paso del maestro.

¿Qué hemos conseguido con esta mirada fugaz a la analítica del Dasein en Heidegger para responder si la fenomenología podrá volverse alguna vez antropológica? Por lo menos se ha reducido sustancialmente una vez más la probabilidad de que esto pueda ocurrir, si todo este despliegue de una analítica del Dasein que parece ser bien antropológica sólo sirve, en última instancia, para desmentir toda intención antropológica por superficial e instaurar el ser como único término temático legítimo de todos los recorridos. Todo lo que vino después de *Ser y tiempo* confirma esta autoconcepción de Heidegger.

No obstante, no habría que ver el camino intelectual fáctico de Heidegger como una pura consecuencia; hay que volver a indagar siempre la solidez del punto de partida. Lo problemático allí no es sólo el haberse sacado de encima todos los problemas relativos a la evidencia; verdaderamente problemática es la antinomia de Dasein como cuidado y Dasein como comprensión del ser. Si el Dasein está estructurado de tal manera que lo que le importa y debe importarle constantemente es su ser en el cuidado, en Heidegger se repite de manera más pronunciada aun el problema básico fenomenológico de la exclusión de la reflexión por la intención objetiva, es decir, de la única secuencia temporal posible de *intentio recta* e *intentio obliqua*: la definición constante del Dasein como cuidado, donde lo que le importa es su ser, es precisamente la exclusión de su interés por la pregunta por el sentido del ser. Así se fundamenta la pertenencia de la pregunta por el ser a la caída en el "se" y la cotidianidad en sus formas encubridoras. ¿Cómo se supone que puede llegar a tener lugar la analítica del Dasein si el analizando y el analista son necesariamente idénticos, pero el uno es excluido por la facticidad del otro? No basta con negar que el Dasein pueda llegar a adoptar el modo de estar dado de la mera presencia, si de hecho lo hace y tiene que hacerlo en el análisis descriptivo por la inevitable reflexividad de este último. El teórico del Dasein y por ende el ontólogo

fundamental que parte de esa base, lo son sólo porque dejan en un cono de sombras que su Dasein es cuidado y solamente puede ser entendido como cuidado. También ellos viven de un mero recuerdo, no de la evidencia reflexiva.

Lo que este dilema nos permite obtener es sobre todo la formulación más precisa de un problema que podría abrir el acceso antropológico y que al mismo tiempo no acepta la reflexión como un dato prefabricado de una razón que da lo mismo de dónde provenga. El problema sería: ¿cómo es que un ser calificado y definible por el cuidado, es decir, un ser para el que su propia existencia es primordial por ser el hecho menos seguro de su conciencia, llega, no obstante, a la reflexión de sí mismo y de su estado? Se ve de inmediato que queda descartada cualquier respuesta que no subordine funcionalmente la reflexión al cuidado. Dicho de otra manera: que no la muestre en su relación con la autoconservación, donde “autoconservación” no es en primer lugar subsistencia sino que refleja la conciencia de la contingencia.

Heidegger se sirve aquí de un artificio semejante al de la eliminación del problema relativo a la teoría del conocimiento. Allí directamente había declarado inexistente el presupuesto de la separación de sujeto y objeto. Ese presupuesto fue extirpado por la invención de una nueva clase de sujeto, que siempre se halla ya con la totalidad de sus objetos (mundo), de modo que sólo puede posicionarse respecto de un objeto determinado apartándose de la totalidad. Ahora Heidegger se enfrenta a la dificultad de que sólo puede hacer accesible la comprensión del ser, desde siempre propia del Dasein, a través de la reflexión. Lo resuelve declarando reflexivo el propio ser del Dasein en tanto cuidado, por importarle a este ente su ser. Todo procurar esto o aquello, es decir, todos los cuidados en plural, son derivaciones de este existencial del cuidado. Dicho de otro modo, más tradicional: la *intentio obliqua* precede a la *intentio recta* y es su presupuesto por antonomasia.

Quizá se pueda clasificar este procedimiento como un platonismo, como una *anamnesis* en otro lenguaje, ahora de tono antropológico. En todo caso, Heidegger permite reconocer que tiene perfecta conciencia de los problemas que sencillamente hay que eliminar para no tener que resolverlos –lo que por experiencia no se lograría–. Se pone en duda que existan. Pero que el Dasein no sea de la índole de la mera presencia no garantiza todavía que sea capaz de algo de lo que no es capaz lo meramente presente: no sólo comprender el ser considerando el ente, sino además poder poner al descubierto esa comprensión del ser precisamente en aquella de sus determinaciones que debería impedírsele definitiva y permanentemente: en el cuidado. *Tener* cuidados, en cierto modo como determinación de una posibilidad episódica, por lo menos debería

dejarle abierta al Dasein la otra posibilidad episódica de remitirse a su *anamnesis* del ser y presentizarla; pero *ser* cuidado excluye justamente episodicidad alternativa: en cuanto al Dasein le importa *su* ser no puede importarle *el* ser.

Ésta es la venganza, si se puede decir esto en el caso de un filósofo, por haber discriminado la actitud teórica como una mera actitud de mirón, reducida secundariamente y deficiente frente a las presuntas autenticidades del Dasein. Por su descripción completa, éstas se concentran en forma constante y compacta en el puro y desnudo poder ser, de modo que toda reflexión o incluso la evaluación de una referencia retrospectiva ya existente en el Dasein a su comprensión del ser tiene que resultar totalmente incomprensible. La pregunta no es cómo es posible la ontología sino cómo se llega a ella, porque se vuelve inexplicable por su origen genético, contradictoria por su rango afirmado repentinamente. Ya para el concepto y la teoría de la conciencia intencional de Husserl se había planteado como pregunta crucial si su autoconstitución y su autoconservación sintética permiten llevar la interacción de impresión originaria y retención a la intuición de sí, que es la única que puede satisfacer la pretensión teórica de una fenomenología de la conciencia. La solución elusiva había sido admitir también como “intuición” la deducción de aquellos requisitos que pueden obtenerse de la capacidad de objetos de la conciencia. Si concedemos sin reserva que en el cuidado de su más propio poder ser tiene que entenderse también justamente ese ser, sería necesario suspender primero el “motivo” de la comprensión del ser para poder avanzar hacia la comprensión misma; y entonces quedaría, en el mejor de los casos, su recuerdo.

Trato de resolver la pregunta que se me plantea en vista de estas dificultades aplicando una vez más las soluciones que el propio Heidegger proporcionó tanto para el problema gnoseológico del sujeto y el objeto como para el de la reflexividad de la analítica del Dasein respecto de la pregunta por el ser: tratarlo a él y tratar la inconsistencia que se manifiesta en su pensamiento del mismo modo. Si es la ontología fundamental como fin último de todos los esfuerzos de la analítica del Dasein la que no parece compatibilizar directa y fácilmente con esta última, resulta obvio poner en duda que esta construcción centáurica sea tan necesaria e indispensable como pretende sugerir o incluso imponer el rechazo de Heidegger de toda autonomización del interés antropológico.

Para preguntarlo abruptamente y sin rodeos: ¿tiene algún sentido la pregunta por el “sentido del ser”? Y si lo tuviera, además: ¿hay que aceptar hasta tal punto la preferencia que le da Heidegger al interés por la cuestión del ser como para hacer valer las conquistas antropológicas de la analítica del Dasein y apropiarse de ellas únicamente en su funcionalización para la ontología funda-

mental? El último paso, puesto en términos de afirmaciones abruptas, es: la cuestión del ser no existe. Si existiera, sería admisible descalificarla como una de las cuestiones filosóficas menos interesantes o directamente sin ningún interés.

El derecho a formular tales especulaciones y afirmaciones resulta de la presentación que Heidegger hace de sí mismo. La pregunta por “el sentido del ser” forma parte de la prehistoria y de la historia temprana de su *vita* filosófica, respecto de la cual alcanza con mencionar los nombres de Brentano, Braig y Rickert. La tesis de doctorado de Heidegger sobre la teoría del juicio en el psicologismo, de 1914, se concentra en la cópula en el juicio, esa raíz de todas las hipóstasis del concepto de ser y sus significados múltiples, del problema de las categorías desde Aristóteles, de la diferencia entre ser y nada, entre existencia e idealidad. ¿Qué unidad de sentido hay detrás de los significados múltiples de esa palabrita “es”, expresa o no, de la cópula? ¿Qué unidad que nos permitiera entender lo que hacemos cuando formulamos juicios sirviéndonos una y otra vez del mismo elemento? En la tesis, Heidegger decidió denominar “validez” a esta unidad oculta o subterránea y determinar en ella, siguiendo el procedimiento de Lotze, la relación de todos los actos psíquicos reales con contenidos *ideales*. En este punto surge la afinidad con la fenomenología y con el desmontaje progresivo del factor platónico practicado por Husserl en su antipsicologismo en favor de un concepto de operaciones trascendentales, cuya inteligibilidad inmanente debía ser la base de la unidad de sentido tal como se le había presentado a Heidegger y convertido en tema en la cópula del juicio. Tal vez haya sido eso lo que lo llevó a esperar de la fenomenología la respuesta a su pregunta inicial por el ser.

Que no hubiera sido la pregunta de Husserl y que lo fuera mucho más tarde no fue un obstáculo para que Heidegger arribara a la meta con los instrumentos de la fenomenología y por otro camino que Husserl. El nexo con este otro camino fue la sencilla percepción de que la cópula del juicio aparece siempre e inamoviblemente en una determinación de tiempo. Su interés por la cuestión del ser se encontró allí con las investigaciones iniciadas por Husserl mucho antes acerca del modo en que el sujeto entra en posesión de sus determinaciones temporales: qué operaciones antepredicativas de la conciencia tienen que ser subyacentes y precedentes para que en las estructuras predicativas las determinaciones temporales no aparezcan sólo esporádicamente sino que no puedan ser eliminadas. Y esto aunque objetos tales como “esencia” e “idealidad” o “validez” no lo hagan esperable en absoluto.

Los análisis de Husserl llevaron a un resultado que excluye toda tentación antropológica: la constitución inmanente del tiempo es el hecho fundante

y esencialmente necesario de una conciencia pura, de una conciencia en general, también de un sujeto trascendental y absoluto. Para Husserl alcanza con que la impresión originaria no pueda seguir siendo lo que es, presente absoluto, si se deben poder constituir objetos en la conciencia, pero que tampoco pueda desaparecer sin dejar rastros si los objetos son unidades de multiplicidades. Heidegger, incomparablemente mejor conocedor de Kant, se atuvo a sus resultados: la forma temporal de la percepción interna no es derivable de la unidad sintética de la conciencia y el entendimiento. Por ende, no se la puede atribuir *a priori* a cada estructura de funcionamiento objetiva, por más que no estemos en condiciones de representarnos actos del entendimiento esquematizados de otro modo que no sea por la forma temporal. En el fondo, Heidegger toma este sencillo resultado como punto de inicio de toda su analítica del Dasein. Traslada el procedimiento genético de la fenomenología al hecho de que el “sentido del ser” buscado nos es accesible exclusivamente bajo determinaciones temporales, es decir que debería ser comprensible en el horizonte de tiempo. Ésta sería entonces una condición de la constitución fundamental del ser humano y sólo del ser humano. No se la puede aceptar simplemente como un molde previamente dado sino –según los preceptos del maestro– como una función ligada a un contexto de sentido.

La analítica del Dasein cumple con este precepto distinguiendo el cuidado como el concepto antropológico central que también abre, como si fuera una obviedad, el acceso al horizonte de tiempo. Si se sigue la exposición genética en la *vita* de Heidegger, es casi de esperar que el acceso antropológico abierto al “sentido del tiempo” de ninguna manera ayude también a acercar la pregunta heterogénea por el “sentido del ser” a su respuesta, y que la obra en este punto fracase. Porque en el fondo Heidegger sólo da un gran rodeo, que es absolutamente legítimo, para llegar al mismo resultado que Husserl: la única conciencia inteligible o transparente para nosotros está determinada en su base, y por consiguiente para todos sus contenidos, por la estructura del tiempo.

Para todos sus contenidos: puede que esto se traduzca como “para todo lo que ‘es’”. Pero con eso sólo se introduce un equivalente del contenido de la conciencia. No es que se haya alcanzado una vez más otra dimensión nueva de significado que debería ser explorada únicamente por una ontología fundamental.

Con eso quiero decir: el traslado que Heidegger pide de la analítica del Dasein a la ontología fundamental es una exigencia arbitraria que se deriva sólo de la contingencia fáctica de su propia biografía filosófica. La negativa a que la antropología ocupe el rol central forma parte de esa contingencia, porque precisamente en el acto de evitar una última trascendencia eidética de la concien-

cia, a diferencia de Husserl, habría podido estar la rehabilitación fenomenológica de la antropología. La duda de la que partieron todos aquellos a quienes les valió el reproche de haber malentendido radicalmente *Ser y tiempo* podría haber sido ya si la pregunta por el ser realmente podía funcionalizar la pregunta por el ser humano como un mero pasaje o si esto no era más bien la predecisión de una metafísica fáctica que había convertido el *ipsum esse* en definición de Dios. Tenían una razón profunda para no seguir al autor y sus preceptos e insistir en que la relación de fundamentación entre cuidado y tiempo no fue expulsada y mediatizada por el exceso de un problema heterogéneo.

Las cuestiones antropológicas y las ontológicas se pueden disociar. En el otoño de 1964, Heidegger le entregó a Neske, su editor, una *vita* redactada por él pero guardada en secreto de por vida, y habló por primera vez, tras una larga velada en Meßkirch y a altas horas de la noche, sobre su error político de 1933. En una *vita* destinada a la publicación, Heidegger describe cómo en 1907 el doctor Conrad Gröber, amigo paternal y posterior arzobispo de Friburgo, le dio personalmente la tesis doctoral de Brentano *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, de 1862: una suerte de acto de investidura con su tema de toda la vida. Entendemos y respetamos que no quisiera renunciar a él.

Heidegger ya se había hecho una traducción de la frase de Aristóteles, decisiva para el título del escrito de Brentano, que le habilitaba algunos caminos laterales: "El ente se torna manifiesto (respecto del ser) de múltiples modos". Allí no sólo se inserta una ampliación explicativa, inevitable si se toma en cuenta el participio griego *to on* para el sustantivo verbal *ser*, sino que también se efectúa el pasaje del mero *enunciado* al *carácter manifiesto*, que más allá de los juicios podía abarcar los fenómenos (y su tratamiento metodológico por parte de la fenomenología). Por eso Heidegger puede describir el campo de posibilidades que parte de la escena primordial de la investidura con su tema de toda la vida como sigue: "En esa frase se esconde la pregunta que define mi camino intelectual: ¿cuál es la determinación simple unitaria de ser que atraviesa y domina todos los múltiples significados?".¹⁴

Sólo el "primer tramo del camino", dice Heidegger, se ha hecho visible en *Ser y tiempo*. ¿Pero es un camino? Al comparar en 1927 sus conversaciones con Husserl y con Heidegger, Roman Ingarden observa que, a diferencia del primero, Heidegger sólo respondía a las preguntas "repitiendo los giros que ya estaban en su libro". Y así también siempre se aferró a la fórmula de que conce-

¹⁴ Günther Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, 1977, p. 300.

bir *Ser y tiempo* como antropología filosófica era malentender la obra, mientras que durante mucho tiempo fue raro que le presentaran la idea de que “aquí se había puesto al pensamiento ante una pregunta antes jamás formulada”. La pregunta era la pregunta por el ser en cuanto tal, “de dónde recibe su sentido”, que ha revelado “desde siempre” a la comprensión humana del ser, “aunque no reflexivamente”. Corregir esa falta de reflexión, recuperar los presupuestos para el posible ser reflexionado, debía resultar obvio a partir del hecho de que era justamente una comprensión *humana* del ser la que ofrecía esa posibilidad. El modo en sí de formular la cuestión es totalmente convencional: “En consecuencia, fue necesario interpretar primero la esencia del ser humano como Dasein histórico en cuanto a las estructuras básicas de la comprensión del ser”.¹⁵

De modo que se sigue preguntando por la “esencia” del ser humano, aunque la respuesta que se espera no tiene forma de definición conceptual sino de “interpretación”. Heidegger no pensó en modificar la fórmula de interrogación clásica. Debe haber sido una concesión al “concepto universal” de la filosofía (*sensus cosmicus*) de Kant. En la disputa que mantuvo con Ernst Cassirer en Davos en 1929, Heidegger relaciona todavía su procedimiento en *Ser y tiempo* con la interpretación auténtica del esquema de las cuatro preguntas del curso de *Lógica* de Kant: qué podemos saber, qué debemos hacer y qué podemos esperar, esas tres primeras preguntas no pueden aislarse de la cuarta: “Pero en el fondo se podría incluir todo esto en la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última”. Pero de hecho *Ser y tiempo* había relacionado a su vez la última pregunta con una más, la última de todas, la pregunta por el “sentido del ser”, justamente. No será errado suponer que el procedimiento propuesto por Kant de hacer que las tres primeras preguntas, correspondientes en principio a disciplinas propias e independientes, se fundan con la última en una profundización ulterior es el que orientó a Heidegger respecto de cómo alcanzar una nueva radicalización usando la cuarta pregunta, compendio de las tres primeras.

Hoy en día, cualquier conocedor de la historia reciente de la Antropología Filosófica sabe por qué tiene tanta importancia comprobar que en 1929 Heidegger aún se aferra a la fórmula kantiana de la cuarta pregunta. Precisamente su modificación se convertiría en el paso más importante en la renovación de la Antropología Filosófica. Una mirada a lo que aconteció una década después

¹⁵ *Ibid.* La *vita* guardada en secreto en el otoño de 1964 no es idéntica a la que fue bosquejada el mismo día para el volumen *Porträts aus dem geistigen Deutschland* (Pfullingen, 1965) y reproducida en el tomo de recuerdos.

de la disputa de Davos permite constatar casi con asombro que Heidegger deja asentada la cuestión de la esencia. En el concepto descriptivo central de la analítica del Dasein, el del cuidado, ya estaba la justificación íntegra para reformular la pregunta, que ya por su intención de tomar por fin en serio lo contrario de la vieja garantía del Dasein debía implicar la renuncia a averiguar la “esencia”: que hubiera esta “esencia” era lo más incierto de todo.

Si el “cuidado” constituye el ser del Dasein –se supone que es ése el resultado de la analítica del Dasein–, esto significa que allí se manifiesta una comprensión del ser proyectada en el tiempo: para el individuo en su futuro, para el género en su historia. Si con eso todavía no quedaba eliminado el derecho de la pregunta por la esencia, sí por lo menos el carácter de determinado de lo que todavía puede llamarse “esencia” y a qué condiciones está sujeto. Ya el evolucionismo biológico le había quitado al concepto el último sostén de que “esencia” signifique la presencia necesaria del género en un mundo bien ordenado, en un cosmos o en una creación. La “facticidad” significa ahora: *no es necesario* que exista este ser. Es en este punto que el giro tardío de Heidegger hacia la historia del ser produjo la modificación decisiva: el ser es la razón suficiente para que tenga que existir el “guardián del ser”.

Pero en principio la consecuencia de definir la “esencia” por la facticidad es que a la cuestión de la esencia se le acopla de inmediato la cuestión derivada de *cómo* es que *puede* existir tal ser sin una garantía de existencia y una justificación fundamenteable de su presencia en el mundo. Precisamente esta cuestión derivada de la facticidad se convertiría, por el giro filosófico de Arnold Gehlen en 1940, en la cuestión principal que no sólo sustituyó la cuestión de la esencia sino que además pudo despertar y confirmar expectativas teóricas totalmente distintas. Lo que quisiera mostrar con esta alusión es lo siguiente: una destrucción de la antropología tradicional y su forma sustancial de preguntar que devolviera del *fenómeno* al *problema* –en forma análoga a la destrucción de la ontología tradicional programada por Heidegger– podría haber allanado la renovación de la antropología filosófica. En ese marco, todavía habría sido perfectamente posible preguntar si y eventualmente de qué modo incluso la “comprensión del ser” formaría parte de las condiciones de no obviada de la autoconservación. Eso habría significado la inversión de la relación funcional entre la ontología y la antropología. Claro que eso habría sido impensable considerando los presupuestos de la biografía filosófica de Heidegger, con su temprana fijación en la primacía de la cuestión del ser.

¿Qué significa “facticidad” como un término que aparece en el marco de una teoría fenomenológica? En principio, y sobre todo, que disminuyen las

consecuencias y la influencia de Descartes. La cartesiana certeza de sí del *cogito* no comunica nada de su necesidad a la existencia del ser que la posee o debe poseerla: ni para que exista ni para que presente precisamente este y no otro complejo de características. Pero esta afirmación tiene una validez todavía más crucial para la propia conciencia en la que el *cogito* aparece; es irrelevante que lo exhiba o lo contenga porque este “soy” supuestamente asegurado en términos absolutos y reducible en términos trascendentales adquiere ahora por la pequeña palabrita “ahí” un sentido despojado de toda sospecha de absoluto. El hecho de la “facticidad” es la negación de toda pauta platonizante, en cuya tradición algo como “esencialidad” había significado que la “existencia” no tenía más que agregarse a ella para convertir en real lo que era posible de todos modos y desde sí mismo. Pero este “agregarse” mismo no era un hecho desnudo sino “esencializado” por la otra suposición platonizante de que la existencia es en todo caso un bien para la esencia, es decir que la multiplicación de la idea o forma es lo que está prescripto en ella misma, lo inevitable: *ens et bonum convertuntur*.

La “facticidad” significaba para Heidegger, versado en escolástica, el socavamiento agudo de la conciencia por su contingencia, que conservaba la intencionalidad de la creación teológica sin incluir ya sus factores de garantía (de la racionalidad al amor al prójimo). Con su “facticidad”, el Dasein ya no tenía nada a sus espaldas: ser o no ser era únicamente su asunto, su “cuidado” justamente, en comparación con cuyo poderío no era capaz de ser otra cosa. Un ente al que sólo le importaba y sólo podía importarle su ser, ésa era la reducción de toda la dotación de “esencia”.

Una teoría óptima tiene que partir de la casi imposibilidad de lo que, sin embargo, tiene que declarar fácticamente existente. ¿Cómo es posible que exista algo que no puede existir? Una teoría tan buena como la primera *Crítica* de Kant respeta estrictamente el esquema: el mundo no puede existir, porque de lo contrario tendría que ser al mismo tiempo finito e infinito, como se pudo demostrar. Por lo tanto, tiene razón Descartes en que somos engañados de manera absolutamente radical cuando creemos tener experiencia de un mundo existente. Toda la edad moderna habría sido en vano. La salvación está en que nuestra experiencia sólo puede ser referida a manifestaciones, que no son apariencia, y en que el “mundo” es la quintaesencia de su totalidad inalcanzable, es decir, también improbable objetivamente. La teoría es buena porque se ha enfrentado al caso límite de las dificultades: ha trascendido la mera duda e incluso ha presentado la contraprueba de la existencia del mundo. Eso es lo que proporciona el punto de partida para abordar las premisas de las

pruebas antinómicas en sí, el modo en que ya están dados el tiempo y el espacio, del que tienen que depender todos los conceptos de finitud e infinitud.

Las antropologías de Heidegger y de Gehlen pueden leerse desde este criterio de "optimización" de la teorización: reducen las dotaciones de esencia complicando la existencia hasta la casi imposibilidad. Heidegger reduce a la facticidad desnuda del Dasein; Gehlen, al valor límite de la viabilidad por falta de instinto y desaparición de la adaptación orgánica. La diferencia esencial entre ambos teoremas está en que en Heidegger la "facticidad" es un factor permanentemente presente en la conciencia —el lado de autenticidad siempre posible del Dasein—, activo incluso en los encubrimientos de la cotidianidad, mientras que en Gehlen la reducción orgánica es un punto transitorio imaginario de la evolución, que ha iniciado una larga y exitosa historia de compensaciones en cuyo resultado esa historia ya no está activa en la conciencia sino que sólo se la puede reconstruir hipotéticamente. Por otra parte, también en Gehlen la contingencia vuelve susceptibles las conquistas de la evolución en tanto logros: su tolerancia racional a la crítica tiene límites, y en ellos el ser con carencias reducido vuelve a convertirse en el problema que fue alguna vez para sí mismo.

Gehlen modificó consecuentemente el tema de la antropología: lo único que se puede y hay que preguntar todavía es cómo es capaz de existir el ser humano. La productividad de este planteo se basa en haber descubierto que en ninguna otra especie de sistemas orgánicos la supervivencia es tan poco obvia como en éste; su grado de improbabilidad es directamente un desafío. El ser humano es el único que no trae consigo la condición de existencia de todos los otros organismos, que consiste en adaptaciones al ambiente ya dadas, en correspondencias exactas entre el estímulo ambiental y el desempeño orgánico. Lo que le falta al ser humano es una funcionalidad anticipada en cierto modo en la determinación de su comportamiento, programada, que se presente como una "previsión" de todas las situaciones incorporada a la dotación biológica. Tal determinación ya no está apuntalada por ningún sustancialismo; pero por su función, el aseguramiento de la existencia ya siempre procurado para el individuo, no es otra cosa que la continuación de la relación entre esencia y existencia, en la que la especie contiene todo lo que es necesario para la existencia del individuo.

En cambio, el hallazgo que la analítica del Dasein detecta como "facticidad" se puede pensar como otro aspecto de las constataciones que desde Herder describen, en la terminología de Gehlen (y en la de sus avales del campo de la biología), el "ser con carencias". Gehlen se sirvió de una exageración útil

para llevar precisamente esa noción al estado puro extremando en la siguiente hipótesis las teorías contemporáneas de Louis Bolk y de Otto H. Schindewolf sobre el aceleramiento de la maduración (neotenia) como factor de la antropogénesis: un antropoide carente de toda dotación de instintos, llegado a la maduración reproductiva en el estadio fetal, puede haber sido el antepasado del humano siempre que haya logrado compensar la falta de dotación actuando.

Ahora bien, también el cuidado, pensado como ser del Dasein, es el paradigma de todos los comportamientos, que sólo se comprenden en su unidad porque para las condiciones de existencia de este ser no hay ninguna "previsión". Cada factor de esta existencia-a-pesar-de se convierte así en el resultado de una lisa y llana innaturalidad que lo obliga a vivir como "proyecto" de sí mismo o a sacarse ese peso de encima sometiéndose al "se" de los otros, refugiándose en lo no obstante ya procurado.

Este Dasein ya no es conservado por un programa de comportamientos disponibles (biograma). La "autoconservación" en el sentido más estricto del término es algo que proviene como rasgo exclusivo de la conciencia de sí del ser humano, y desde allí entró en su cosmoantropomorfismo. El "cuidado" como indicador omnipresente de la "facticidad" expresa el reflejo de que el "Da" [ahí] del Dasein está en todo momento al servicio de su actuación (o de su voluntad, como en Schopenhauer). El cuidado, entonces, no es más que otro nombre para la imbricación de consecuencias de la reducción del instinto. En otro sistema de metáforas se lo podría denominar la actitud permanente de la conciencia en el "estado de excepción" de su posibilidad de existencia.

Ahora bien, precisamente para este estado de excepción de la conciencia se puede constatar algo muy simple en relación con los presupuestos de la fenomenología: la improbabilidad de esta existencia implica a su vez otra improbabilidad extraordinaria, la de la reflexión. Esto motiva una situación de carga probatoria teórica que puede resumirse del siguiente modo: la aparición de la reflexión en esa conciencia en estado de excepción sólo puede aceptarse si se la puede asignar con exactitud al síndrome de actividades de autoconservación. Dicho de otro modo: hay que liberar a la reflexión de la sospecha de ser una mera perturbación del desarrollo de las actividades que sirven a la autoconservación, mostrando que "forma parte de" ellas.

Dicho de otro modo una vez más: es precisamente el cuidado en su doble sentido antropológico y de la analítica del Dasein el que torna dudoso el presupuesto fenomenológico de que la conciencia puede tener o adquirir para sí misma el estado material de la transparencia perfecta. Pero este presupuesto de la transparencia es también el de Heidegger, si se supone que el haber

puesto la analítica del Dasein al servicio de su intención dominante, la ontología fundamental, tiene alguna perspectiva. En este modo de consideración, la autotransparencia hasta el fondo, hasta el fondo de la comprensión de ese ser que le importa al Dasein en su ser, se desvincula del *cogito* cartesiano y su evidencia. En Husserl, ese vínculo se basaba en la presunción de que la *intuición* de sí evidente no es otra cosa que la ampliación homogénea y consecuente de la *certeza* de sí del *cogito sum*, abandonado demasiado pronto por Descartes. Si queremos simplificar la problemática teórica podemos decir que, al ascender de la teoría de la conciencia *eidética* a la *trascendental*, Husserl no hizo otra cosa que lograr la perspectiva y la instancia de una reflexión para la cual no había habido lugar en una descripción precisa de la experiencia de sí.

Husserl le había criticado a Descartes que dejara ir la certeza absoluta al apenas haberla obtenido para iniciar el largo camino de sus deducciones metafísicas; pero el fenomenólogo abandona el propio sujeto primario en cuanto tal de esa certeza primaria para dar el salto hacia otro sujeto de la intuición de sí, en cierto modo hacia el superyó trascendental de esa intuición.

Si lo observamos una vez más en el caso modelo de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, el resultado es que el sujeto teórico-descriptivo no puede ser idéntico en sentido estricto a su objeto-sujeto. Es decir, a lo que tiene “ante sí” en la actitud de la reducción fenomenológica: un sujeto que no pertenece al mundo natural describe a un sujeto puro que tampoco pertenece al mundo.

El conciso informe sobre una conversación con Husserl de Roman Ingarden, discípulo de Husserl de la época de Gotinga antes del giro trascendental con las *Ideas*, pone en evidencia las dificultades que se presentan. Ingarden pretendía aclarar sobre todo “qué ocurre con la temporalidad de las vivencias originales, que fluyen, que son las que constituyen el tiempo”. La respuesta de Husserl fue: “Mire, es una historia insólita. Ahí hay un círculo vicioso: las vivencias originales que constituyen el tiempo están a su vez en el tiempo”.¹⁶ Si se hubiera logrado clarificar intuitivamente la constitución del tiempo en “una” conciencia como síntesis activa, esto debería permitir en el próximo paso no sólo entender cómo puede la conciencia *tener* tiempo, sino también cómo tiene que *estar* a su vez y una vez más en un tiempo con todas sus vivencias que constituyen el tiempo propio inmanente. Ya no sería el tiempo de esta conciencia indivi-

¹⁶ Roman Ingarden, “Meine Erinnerungen an Edmund Husserl”, en Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, La Haya, 1968 (*Phaenomenologica* 25), pp. 122 y s.

dual, tampoco sería solamente la condición de posibilidad del tiempo intersubjetivo en tanto ordenable en “simultaneidades”, sino el tiempo de la identidad temporal fiable de la *intentio recta* y la *intentio obliqua*, digamos de la constitución del tiempo y la reflexión descriptiva. Como problema para la intersubjetividad apareció ya muy temprano, en los *Seefelder Blätter* [Manuscritos de Seefeld] de 1905 sobre la temática de la individuación: “La identidad del tramo temporal es un elemento idéntico de varios individuos”.¹⁷

Husserl había tratado de resolver el problema distinguiendo entre contenido y aprehensión. El “ahora” debía salir del tiempo ya constituido como modo de aprehender un contenido, como el valor límite de su estar dado en sí mismo. La forma abstracta del “presente” en el tiempo y en el tiempo sería, dicho del modo más aproximado, un “procesamiento” secundario de tales impresiones originarias distinguidas como el ahora. Pero en cuanto “elementos” de la constitución del tiempo, eran a la vez los componentes constitutivos de la “historia”, que es la única que convierte una conciencia pura en concreta, que la individúa para convertirla en concreta: el ahora con *este* recuerdo y *esta* expectativa, no el ahora de las impresiones con esta retención y esta protención.

La dificultad no se resuelve cuando en notas tardías la afirmación metafísica sustituye a la descripción analítica: “Todos los Otros que tienen existencia válida para mí desde mi constitución están en una temporalidad trascendental, o lo que es lo mismo: todos con las corrientes de sus respectivas temporalidades coinciden conmigo en temporalidad”.¹⁸ Esto sería algo como una armonía preestablecida de los sistemas concretos de tiempo, imaginados como unidades de impresiones que fluyen, por un hipersistema que proporciona parámetros discretos para las simultaneidades.

Lo que se ve sobre todo en estas dificultades es que la constitución inmanente del tiempo no alcanza para obtener el concepto de simultaneidad, sin el cual la experiencia del otro y la intersubjetividad jamás constituyen el aporte para cuya realización pueden ser deducidas trascendentalmente: el de la producción de objetividad. Es la misma dificultad para cuya solución Kant postula deductivamente que tiene que haber cuerpos movidos en el espacio. Un

¹⁷ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, textos complementarios, núm. 35 (*Husserliana* x, p. 250): “El tramo temporal es algo abstracto. Es necesariamente tramo temporal de alguna individualidad. Pero no es un factor individual, y no es un factor a multiplicar, a especificar. No es individual. En él está, y está necesariamente, la individualidad”.

¹⁸ Edmund Husserl, Segunda quincena de octubre de 1931 (*Husserliana* xv, p. 372).

postulado que en su obra tardía inconclusa arrastra la última de sus deducciones: la de las fuerzas impulsoras.

Parece obvio que desde la inmanencia fenomenológica no es posible llegar a enunciados sobre la autotransparencia o sus dificultades. La improbabilidad de que pudiéramos ser tan transparentes para nosotros mismos que fuera lícito tomar la conciencia como pura intuición de sí señala una sospecha antropológica respecto de un presupuesto axiomático de la fenomenología, del que no dispone descriptivamente. La fundamentación de esa sospecha se puede reducir a la siguiente fórmula: no hay interés de autoconservación en autoconocerse. Al contrario: dedicarse a la experiencia interna podría significar un mero estorbo para el proceso de hacer que la experiencia externa satisfaga las necesidades justamente de la autoconservación.

Sólo donde la autoconservación queda institucionalizada en el estado de la política, el dios de Delfos puede impartir la orden de conocerse a sí mismo. La cultura es autoconservación delegada; pero no *explica* que de allí se haga posible el autoconocimiento. Esto se explicaría sólo si la reflexividad fuera a su vez el cultivo de una actitud de la conciencia que originariamente estaba integrada al bloque de actividades de autoconservación. La proposición kantiana de que sólo hay experiencia interior en las condiciones de la exterior se explica para mí como el desciframiento del hecho de que el autoconocimiento no tiene prioridad de función. No entendemos la reflexión por medio de la reflexión.

Tal vez esté bien renunciar a esta complicación que causa problematizar la reflexión e ir directamente "¡a las cosas!". Era algo que podía hacer el fenomenólogo mientras entre las "cosas" con las que por principio se podía y debía trabajar no tuvo la prescripción excepcional de la prohibición de la antropología. Por otra parte, hay que considerar los presupuestos de esa prohibición, porque ninguno de los objetos fenomenológicos es capaz de compensar esa renuncia. La orden "¡a las cosas!" no puede convertirse en la opción alternativa a una concepción antropológica del *Gnothi sauton*, es decir, entender en él también cómo fue posible animarse a hacer algo como fenomenología.

¿Cómo se defendió Husserl contra el giro que Heidegger le imprimió a la fenomenología con *Ser y tiempo*? Sabemos con cuánto asombro e indignación constató a posteriori que un manuscrito aceptado por él y publicado en el órgano propio de la escuela, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, no cumplía con el estándar que él creía haber fijado y sancionado para el "trabajo infinito" de la fenomenología. Husserl no sintió para nada que le incumbiera una carga probatoria contra la modificación de la fenomenología hecha por Heidegger; quien pretendiera cambiar el método tan a

fondo después de él tenía que presentar su justificación. El éxito académico de Heidegger en Friburgo, el lugar donde continuaba la actividad docente del emérito Husserl, tal vez haya hecho vacilar la seguridad de Husserl de poder entregar su obra al futuro sin defenderla.

Así se puede interpretar el manuscrito del legado de Lovaina de mayo de 1931, "Sein des Seienden" [El ser del ente], signatura B 1₃₂, que al comienzo tiene una observación marginal válida para una parte: "Esto es contra Heidegger". Lo instructivo no es tanto lo que Husserl tenía para objetarle a Heidegger como que haya destacado los puntos en los que veía que no se había dado con su fenomenología y creía tener que defenderla.

En la retrospectiva de Husserl cuatro años más tarde, Heidegger había ignorado la naturaleza de un interés que interroga fenomenológicamente: observar y examinar lo que fuera que hubiera sido o devenido fenómeno, una vez llevado como tal a la descripción –por ateórico o preteórico que fuera–, era en sí y solamente consecuencia del interés teórico. Ese interés no puede ser entonces derivación secundaria de una esfera del Dasein, más original, auténtica. Husserl se aferra a la imposibilidad de explicar el giro teórico desde la actitud preteórica con respecto al mundo. Cinco años más tarde le imprimirá todavía su carácter voluntarista a *Crisis*: todo es consecuencia, pero sólo dentro de la impronta teórica ya trazada, tras la decisión tomada entre los griegos para la historia europea de una vez y para siempre. No es que la historia sea consecuente, solamente si la teoría se ha convertido en su esencia la historia *se vuelve* consecuencia en virtud de esa elección. No es consecuencia que la teoría haga su aparición en la historia; pero con la condición de esta "reorientación" se la obliga a la consecuencia.

Por eso es que puede existir en el legado la nota estremecedora del verano de 1935, en la que Husserl saca la conclusión a su modo de ver demoledora de toda filosofía (hallada en el destino de la suya): "La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, apodícticamente estricta: el sueño ha terminado". Si esto se basara en un concepto de la historia de estricta derivación trascendental, no habría consuelo. Cuando la historia es explicitación de la razón misma, refuta toda infracción al programa. Para Husserl, lo decisivo es que en esta historia ya hubo una vez el hecho de la filosofía y, por ende, su consecuente autoexposición en la fenomenología. Lo que hay ahora es la prueba de sus posibilidades, y de allí no hay una vuelta atrás definitiva. Por eso invoca el hecho de la incontestabilidad aun al final del gran sueño de la consumación inmediata como escuela, como su escuela: "Claro que el hombre que ya ha gozado alguna vez de los frutos de la filosofía, que ha conocido sus sistemas, que los ha admirado luego como bienes supremos de la cultura, ya no puede

abandonar la filosofía y el filosofar”.¹⁹ Esto vale para cada instante de su historia, también y sobre todo para el primero: lo determina como acto fundacional, que a su vez puede haber sido todo lo contingente que se quiera.

Por eso, para el último Husserl la historia de la filosofía se convierte en objeto de una “empatía”, de un acto que es más que un querer saber, de lo que él había llamado con Descartes, discípulo de la Societas Jesu, “meditación”. Los sistemas de la tradición se acercan a la fenomenología en su amenaza, en su haber terminado el sueño: fortalecen la “conciencia de la evidencia” de un propósito “que está en camino en todos los intentos de los grandes sistemas”. Ya no se trata del “almacén” de este o aquel precursor; se trata de la constitución de la filosofía como orientación de un sentido:

Sólo internándose en el contenido revivido de los sistemas tradicionales puede hacerse perceptible esa evidencia; y penetrando en ellos, interrogándolos, puede aclararse el sentido de la tarea de la filosofía. De manera que no hay dudas: tenemos que internarnos en consideraciones históricas si debemos poder entendernos como filósofos y entender aquello que en nosotros quiere nacer como filosofía.

Es un texto asombroso porque para el objeto historia no usa sino el lenguaje de la metodología fenomenológica. Es casi palpable que está formulado contra el postulado heideggeriano de la “destrucción” de la ontología tradicional, como si eso fuera, si no la amenaza por excelencia, la cuña que introduce las amenazas del “sentido de la tarea” filosófica. Y plantea una pregunta que sigue teniendo actualidad: ¿estuvo Husserl allí a punto de descubrir la posibilidad de una fenomenología de la historia?

Lo que tiene carácter de necesidad no es, por lo tanto, que la teoría haga su aparición en la historia. Pero una vez que se produjo el giro hacia la actitud teórica, esa condición le confiere ya la modalidad de no poder ser retirada. El “proceder con un interés teórico consecuente” arroja sus resultados porque en el curso de su consumación inmanente “a la naturalidad de la vida práctica del nivel preteórico se le superpone una actitud teórica, la de un espectador ‘no partícipe’, orientado puramente a lo que está ahí, que sin [estar] él mismo implicado en esa praxis, la observa, reflexiona sobre ella, sigue sus modos y formas, su motivación, sus niveles de formación de significados”. Esta tendencia a ad-

¹⁹ [Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*,] *Husserliana* vi, pp. 508-513 [complemento xxviii al § 73, verano de 1935].

mitir al espectador no participe como genuino se relaciona con el tipo de mundo de la vida que ha surgido fácticamente como producto de la historia. Entonces la voluntad de investigar orientada puramente a lo que está ahí sería "tal vez un camino más natural para nosotros, hijos de una época que tiene ciencias".

No es la actitud teórica lo que se puede poner en disponibilidad, sino únicamente el carácter de indiscutible que le confiere lo que la ciencia pretende imponerle adicionalmente: "La absolutización naturalista del mundo de las ciencias naturales". Pero oponerse a ello es "el modo de la fenomenología 'clásica'", que al "dejar al descubierto la vida pura de la conciencia" ha abierto y recorrido el camino hacia una consideración del mundo que ahora tampoco acepta la cientificidad como algo obvio, sino que "considera todo mundo científico constitutivamente en su relación concreta con la subjetividad constituyente".

Ahora bien, esta subjetividad es el origen de un mundo científico pero también de un mundo práctico, así como de la unidad de ambos en un mundo de la vida a obtener descriptivamente, pero siempre bajo la primacía del interés teórico. Allí Husserl insiste en la diferencia decisiva con Heidegger:

Cuando se comienza, como lo hago yo, a elaborar en términos trascendental-estéticos un concepto natural del mundo, esto designa, como sigo opinando a pesar de Heidegger, un sistema de tareas necesario y en sí primero, que ha elegido la vía de la consideración teórica abstractiva sólo de otra manera, pero en cierto modo más primitiva, que la heideggeriana.

Es decir que siempre se trata del hecho elemental de que sin la primacía del interés teórico podría haber Dasein, pero no analítica del Dasein; ese interés a su vez jamás se puede derivar de la inmediatez de las condiciones del Dasein. Es la consecuencia de la teoría misma liberarse de la especialización tardía de sus objetos privilegiados y tomar como tema aun aquello que parece ser contrario a su primacía: el Dasein como estado puro de un ente al que le importa *su ser*, que *es* todo cuidado.

¿Pero cuáles serían los motivos para la actitud teórica, si no se quiere admitir que es la dote más natural de la razón? Ahí están las dificultades de Husserl. Los formula apelando a fenómenos que no revisten mayor seriedad, lo cual es muy inusual en él:

Hacen falta motivos especiales para hacer posible la actitud teórica, y al contrario de Heidegger, me parece que un motivo original, tanto para la ciencia

como para el arte, está en la necesidad del juego, y en particular en la motivación de una curiosidad lúdica, es decir, una “curiosidad teórica” que no emana de las necesidades vitales, del trabajo, del contexto utilitario de la autoconservación, que quiere mirar las cosas, conocerlas, cosas que no le conciernen. Y no se la debe ver como una praxis “deficiente”.

La praxis en el sentido más amplio de vivir en el mundo de la vida sólo puede convertirse en tema de la filosofía si su teoría *no* es praxis deficiente: posible solamente bajo el presupuesto de que ya ha perdido su objeto cuando podría tenerlo por primera vez. Para ilustrarlo: el “mundo de la vida” recién se convierte en tema de la teoría cuando ésta ha alcanzado el polo opuesto de la máxima distancia de él.

Husserl sospecha que en Heidegger el camino al ser del ente pasa por la subjetividad en un sentido no trascendental, es decir, en un sentido que no es general y necesario. Porque el Dasein al que le importa su ser es el cada vez mío; ¿cómo podría entender un “sentido del ser” que no fuera solamente el del mío? El interés teórico no puede estar dirigido a lo subjetivo entendido de ese modo.

Apunta a lo que es, que es siempre lo idéntico en el cambio de los sujetos y de sus intereses prácticos [...]. No importa lo que se conozca, se conoce ente, y ente significa un algo, algo idéntico, algo siempre identificable y, en definitiva, en el contexto subjetivo de una comunicación abiertamente posible, identificable para cualquiera.

Si es así, lo que se plantea en primer lugar no es la pregunta por el “sentido del ser”, sino si esta pregunta misma –es decir, lo que Heidegger llama la “elaboración” de la pregunta por el ser– tiene sentido. Lo que dicho con mayor precisión sólo puede significar: si tiene otro sentido que no sea el de tornar nombrable la identidad objetiva de uno y el mismo para *todos* los sujetos. No obstante, la identidad polar de las determinaciones objetivas, que se expone en la cópula, no sería algo de la índole del sentido y la validez. Allí estaría capturado el punto de partida heideggeriano de la cópula en el juicio: ser en ese sentido sería “la categoría originaria sustrato último, la ‘sustancia formal’”. El problema de la unidad del “es” de la cópula quedaría nuevamente resuelto, entonces, en el marco del concepto de *analogía*. No obstante, que haya tales identificaciones de polos de referencia de las vivencias subjetivas sólo las objetiva relativamente, si se admite como inevitable –posibilidad que Husserl jamás consideró– que también las intersubjetividades tienen su subje-

tividad: la de las condicionalidades que tienen en común. Su prototipo tal vez pueda denominarse, con el Gehlen de los comienzos de su antropología, "situaciones". Las situaciones son las subjetividades de las objetividades con las que ya se ha fundido la subjetividad de los sujetos.

La "actitud natural", con independencia de los recursos y los criterios con los que se la pueda alcanzar, es suficiente para plantear "las únicas preguntas posibles por el ser del ente". Lo que a su vez sólo puede significar preguntar "qué se puede enunciar en verdad del ente, sea en términos lógico formales o mundano materiales". Entre lo que se puede enunciar en términos mundano-materiales están las realidades del mundo; entre éstas, los "seres humanos como sujetos de la intencionalidad". Ellos tienen certeza del ser del mundo en el que se hallan; y esto siempre significa que ese mundo les está dado en una simple creencia del ser, que todavía no ha pasado por los procesos de modalización que le proporcionan determinados niveles de certeza. Ser, bajo este aspecto de la modalidad, también significa entonces: nada más y nada menos que ser. Esto parece muy poco y muy pálido comparado con las promesas que una ontología fundamental tiene preparadas para el instante en que se hayan cruzado las antesalas del templo; pero como jamás se las cruzó, podría ser que la riqueza de las promesas sólo estuviera escatimando la banalidad de un santuario vacío. A Husserl parece alcanzarle con volver a un "liso y llano esto" desmontando las capas lógicas depositadas sobre las vivencias antepredicativas; el supuesto ser se podría mostrar como la subestructura de todo lo lógico.

Ahora bien, la actitud natural se reconoce precisamente en que no es capaz de distinguir ser y mundo, pero tampoco sujeto y objeto como algo distinto del hallarme con otros en el mundo sobre la base del ser, ni su identidad con la base de validez:

Viviendo llanamente en el cumplimiento de la validez del mundo, tengo exclusivamente preguntas del mundo, teóricas y prácticas, y tengo esas preguntas exclusivamente en tanto yo, que ya soy para mí un ser humano, que ya tengo por experiencia del mundo "el" mundo y en él mi ser humano, él es conmigo y con mi entorno de congéneres en él lo obvio, la base del ser universal no cuestionada a la que se refieren todas las preguntas posibles.

Aquí están reunidos todos los rasgos que caracterizan el concepto de mundo de la vida en Husserl. Le había servido para marcar su distancia con el neokantismo alrededor de 1924: el hecho de la ciencia no debía ser el punto de partida de todas las preguntas de la filosofía, cuya única tarea habría sido indagar cómo

es posible lo que no obstante ya existe en forma acabada o casi acabada: el conocimiento exacto de la naturaleza. Al contrario: la filosofía debía estar en condiciones de determinar a qué había sido necesario renunciar para poner en marcha un conocimiento de la naturaleza de tal grado de perfección. Este problema no se había desvanecido, como lo mostrará *Crisis*. Pero en la defensa contra Heidegger lo central era el rol de la ontología fundamental, la pregunta por el ser, y en el camino, la eliminación de la preeminencia de la teoría del conocimiento. La descripción heideggeriana del Dasein como estar-en-el-mundo dejaba sin objeto el problema de cómo es que un sujeto puede llegar a sus objetos: los objetos eran precipitados secundarios, preparados del estar-en-el-mundo. Pero también Husserl tenía un equivalente para ofrecer, si no incluso un paradigma: el mundo de la vida como prototipo de las vivencias antepredicativas y sus creencias en el ser aún indiferenciadas, aún no modalizadas. Ese amortiguador ya estaba preparado desde el curso sobre Lógica Genética de 1920.

Tal vez esta afirmación sea todavía demasiado superficial. Desde el principio, la fenomenología de Husserl le había dado al problema básico de la teoría del conocimiento, el de la relación entre sujeto y objeto, un giro que lo transformó en malentendido: qué serían los objetos antes y después de haber estado “dados” a una conciencia, y cómo podía esa conciencia tener la certeza de estar frente a esos objetos “mismos”. Husserl tenía dos respuestas: estar frente al objeto “mismo” y no por ejemplo frente a su mero reflejo o cualquier otro representante es algo que la conciencia vive en la cualidad de “estar dado en sí mismo” de ese objeto, y en nada más, como una imposibilidad de superación; cuando está realizado el estar dado en sí mismo, no puede haber un “plus” de estar dado. Y además: todo lo que un objeto es cuando ya no es o todavía no es *mi* objeto, o cuando no lo es en absoluto, adquiere su sentido solamente del hecho de ser o poder ser el objeto *de otros*. En eso es potencialmente *mi* objeto, por cuanto yo soy el Otro de los otros.

En los dos enunciados fundamentales de la fenomenología está anticipado el *procedimiento* con el que Heidegger cuestionará el interés filosófico crucial de la teoría del conocimiento, su preeminencia entre las disciplinas. Lo central es que este cuestionamiento de la que hasta entonces había sido la principal disciplina filosófica no le reste importancia a la filosofía misma. Heidegger disipa esa inquietud con la cuestión del ser. Para Husserl es más difícil: la existencia del mundo de la vida y la inauguración de la filosofía se excluyen mutuamente. La filosofía sólo puede comenzar cuando el mundo de la vida ya no está intacto, y vive de minarlo. Su éxito completo sería el final completo del mundo de la vida.

La base que la creencia en el ser tiene en el mundo de la vida sostiene, pero no soporta las preguntas que pretenden testear su solidez:

Viviendo así despierto tengo, constantemente consciente del mundo y en una continuidad de vida no interrumpida, esta base, una persistencia de mi certeza: sólo que no de una certeza que de alguna manera sugiera esas preguntas por el último sostén de toda validez, de todo lo que es para él, que son las que tendríamos que hacer aquí para poder establecer esa base de validez universal como tal, el tener validez universal en certeza del ser intacta en tanto esa vida de validez en la que todo para mí, también mi ser humano, adquiere primero contenido y, con él, ser para mí.

Husserl emplea aquí expresamente un modelo de argumentación que no había encontrado y no podía admitir para las relaciones fenomenológicas de intuición y reflexión, descripción y derivación. El mundo de la vida no conoce la simultaneidad de la reflexión sobre él. De modo que hay que explicar la génesis de la reflexión. El agente de la reflexión implica precisamente que ha sobrevenido la desintegración y la pérdida del mundo de la vida, que sus valideces obvias, su premodalidad son inconcebibles.

La diferencia fundamental, dice Husserl concluyendo esta nota, es vivir en ejecución y tener allí temas ónticos y preguntas y respuestas ónticas, por una parte, y, por otra parte, “practicar la reflexión que se extiende universalmente sobre eso”. Pero esta imagen del cielo de la reflexión sobre la tierra de la ejecución de la inmediatez óntica, esta metáfora del extenderse universalmente, no es mejor que las de los rivales, de la reflexión que acompaña o incluso de la reflexión como “flotación junto con”. Allí está precisamente el enigma de que ninguna de estas teorías sobre la conciencia, el sujeto, la vida, el Dasein, la persona, permita la ejecución de las metáforas sobre la reflexión. La creencia en el ser no quiere verse convertida en conocimiento del ser. Si la relación del sujeto consigo mismo implicara comprensión del ser, en todo caso no podría tematizarse. No puede haber ontología fundamental.

¿Heidegger provocó inseguridad en el maestro de la fenomenología? Tal vez, pero no fue la teoría sino lo inconcebible de su éxito lo que llevó a Husserl a hablar de la posibilidad del “nuevo tema”:

¿Qué hay que convertir en tema, en un nuevo tema? Yo en tanto yo de todas las valideces del ser, que son las mías, que tengo en cada caso. Tengo en tanto universo mundo válido, pero constantemente en modos siempre nuevos, en

manifestaciones siempre nuevas, modos de validez. ¿Cómo obtengo el universo del valer como tema en el que el universo válido para mí es justamente válido, o dicho llanamente, para mí es?

Lo instructivo de esta confrontación con el sucesor, que permaneció oculta, no es tanto lo que Husserl tiene para decir contra Heidegger sobre la pregunta por el ser del ente, como el innegable desinterés por la pregunta misma, que ya implica la desvalorización de la respuesta. En mi opinión, ese desinterés puede entenderse con ayuda del tema y la función del “mundo de la vida”.

Husserl pregunta por la creencia en el ser como cuestión central del mundo de la vida. Pero esta creencia en el ser en sí no se presta para una descripción. La “creencia en el ser” es un concepto límite de la destrucción, no es asunto de la descripción. Esto la pone en relación inmediata con la primera y más antigua reducción de la fenomenología: la anulación del predicado de la existencia como foco y concentrado de implicaciones naturalistas-objetivistas, provenientes de las ciencias positivas. Lo que se pretendía lograr con esta reducción era, por una parte, dejar al descubierto la esfera de las esencialidades como el auténtico campo de la intuición y la descripción fenomenológica; por otra, exhibir la “contingencia” del mundo como la quintaesencia de lo que justamente no es necesario que *exista* para hacer posible verdades últimas. La evidencia no depende del mundo. Pero al mismo tiempo se pone de relieve que una conciencia de la contingencia del mundo es un producto de un alto grado de “modalización” de esta conciencia (no necesariamente de la modalización de juicios, pero sí de su sustrato genético en la esfera antepredicativa). A partir de 1920, Husserl quiso elaborar y exponer una “Lógica Genética” que debía tratar justamente de esta esfera antepredicativa. Ahora bien, ella requería construir un *terminus a quo* de esta génesis de la lógica: un *todavía no* de toda modalización, también de la antepredicativa. Este factor primigenio de la relación con el mundo en la conciencia era la creencia en el ser, el constituyente del mundo de la vida. Por eso sólo se puede definir por la negación: es premodal, todavía no ha pasado por el estadio preinicial de las eliminaciones y las suspensiones cuyo estadio final es la conciencia; también el mundo en su conjunto podría muy bien no ser como es.

Lo que la tematización del “mundo de la vida” le enseñó a Husserl es la precientificidad, la prepositividad, la prelógica de una forma de *doxa originaria* que aún no es tesis; su asiento en la vida y sobre su base es algo así como la “seriedad” de la vida misma, el principio de realidad que le es inherente. Este factor es absolutamente simple, pero por eso no es sometible a la atétesis

en *el* modo que se había presupuesto para la primera reducción fenomenológica. Probablemente Husserl no habría admitido que este contenido de “seriedad” de la vida podría y debería tener algo que ver con su autoconservación, aunque su tesis es la equiparación de ser y conservación. Para la seriedad de la vida, no es suficiente con la “visión eidética”.

¿Pero es suficiente con ver la “creencia en el ser” como constructo para una teoría genética de la “tesis del ser”? La creencia en el ser tiene que ser *más* que la afirmación de la existencia del mundo, de la naturaleza, por parte de las ciencias positivas, más que la mera implicación de su “positividad”. Porque mientras que esta *tesis general* se puede comprender como la consolidación de la presunción del mundo por parte de la ciencia en cada uno de sus objetos, como lo “general” de ser justamente objetos *empíricos*, la asignación de la creencia en el ser al mundo de la vida –como su “generalidad” aún no explorada, directamente no modalizada por la experiencia– no es comprensible, en un sentido totalmente distinto, como resultado de algo que la preceda en el tiempo.

¿Entonces sí debería ser un hecho antropológico, una suerte de instinto innato que fuera el único en poner a la conciencia en condiciones de tomar el mundo muy en serio? Admitir esto hubiera significado la renuncia de una *fenomenología* a su tarea esencial: entender qué ocurre en la conciencia en tanto lo efectuado por ella. ¿Pero qué puede haber sido “efectuado” en una creencia arcaica si forma parte del mundo de la vida como su componente más obvio?

La solución de Husserl sólo podía ser que el “mundo de la vida” a su vez no es algo último e imposible de superar con preguntas, sino que está tan sujeto a la indagación *trascendental* como la constitución del tiempo, como la constitución pasiva de la receptividad de la conciencia. Si era así, entonces lo que seguía siendo “hecho” de la conciencia *mundana* podía ser, no obstante, necesidad de la conciencia *trascendental*. Su facticidad, por lo tanto, no es más que la superficie de una pertenencia funcional de la “creencia en el ser” a la subjetividad absoluta, que debe ser esclarecida mediante la reflexión trascendental.

¿Qué significa esto? ¿Cómo sería el argumento? Siempre será un poco como el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, que se basaba en la definición de un ser perfectísimo como aquello más allá de lo cual no se puede pensar nada mejor (*quo maius cogitari nequit*). No podrá ser una subjetividad absoluta si en ella hay “hechos” como datos no fundamentados. Con ella precisamente se encuentra la reflexión sólo porque la subjetividad es algo que no participa de la contingencia del mundo (aclaremos: la subjetividad, el ser de la conciencia, no el conjunto de sus contenidos). Lo que estaba demostrado para la constitución del tiempo (que formaba parte de una conciencia en general y

por ende *necesariamente también* de una conciencia mundana) no estaba demostrado y no era demostrable para la “creencia en el ser”. Pero si el carácter absoluto de la certeza de sí en el *cogito* de la conciencia mundana (su capacidad para la evidencia absoluta, es decir, para la fenomenología, en general) era la razón para no hacer que se fundara en la contingencia del mundo sino remitirla a un absoluto como su razón suficiente, en ese absoluto la “creencia en el ser” (si es que podía tener un equivalente allí) no podía ser un hecho. Debía participar de la necesidad de lo absoluto, o ser ajena a él.

Husserl lo decidirá “adelantando” al plano trascendental su explicación fenomenológica de la “objetividad” del mundo y de la experiencia por medio de la intersubjetividad. Si bien la quinta de las *Meditaciones cartesianas* permite comprender *cómo es posible* (posible en términos de necesidad esencial) la experiencia del otro y por su intermedio la objetivación de toda experiencia, con esto no se dice que también *debamos* tener experiencia del otro. La fenomenología clarifica en términos descriptivos cómo surge y puede surgir únicamente la experiencia del otro, pero deja la co-existencia de otros con nosotros justamente como un *hecho* a consumir en lo empírico, tan contingente como el mundo mismo. La esencia de la experiencia del otro como base de la intersubjetividad de la experiencia no implica nada sobre su existencia; de lo contrario sería otra vez la prueba ontológica de la existencia de Dios, esta vez para el nuevo dios de la socialidad.

Todo paso ulterior sólo podía ser deductivo aquí: la intersubjetividad como una determinación de la propia subjetividad absoluta, porque de lo contrario no sería absoluta. Pero después también la inclusión de la intersubjetividad mundana en la realización de la trascendental, por ejemplo, porque ésta sería incapaz de realizarse a sí misma por carecer de las condiciones de corporalidad como inicio de la presentación, y por consiguiente también de mundanidad como la base de los cuerpos que se encuentran, es decir de la corporalidad que se torna capaz de presentación: un mundo es un mundo de condiciones de percepción, por ejemplo de luz y sonido, sin los cuales no habría presentación. Así quedaría allanada la contingencia del mundo desde el trasfondo trascendental. Al mismo tiempo se hace evidente que la trascendentalización de la intersubjetividad y la visibilidad antropológica podrían convergir en un punto todavía difuso, también e incluso contra la voluntad del primer fenomenólogo.

Pero primero, otro criterio que recoge la temática del mundo de la vida. La explicación a posteriori de una ilusión: la reducción fenomenológica había resultado mucho más difícil de lo que Husserl esperaba, y él no investigó la

causa con suficiente intensidad porque consideró que era una cuestión de refinamiento del método, un problema técnico. Visto desde el final, resulta sorprendente; porque visto desde el final, en la fenomenología *sensu stricto* no puede presentarse ningún “problema técnico”: lo técnico es siempre saltarse la intuición, y es en ese sentido que forma parte de la crisis de la ciencia y de la humanidad europea.

La ilusión había estado en la movilidad, en la fácil disponibilidad del factor de la existencia como factor sujeto a la reducción. Esta ilusión se fundaba en la orientación lógica. Los juicios existenciales son las construcciones más simples desde el punto de vista lógico, producidas o producibles intensificando el acento en la cópula, tanto en griego como en alemán. Y, más relevante aun para el discípulo de Brentano: todos los juicios en general debían ser remisibles a juicios existenciales. Y entonces quedaba en todas partes uno y el mismo elemento al descubierto y libre para operar.

Fueron entonces los antecedentes neoescolásticos de Husserl –transmitidos por Brentano– los que le hicieron pasar por alto que la reducción fenomenológica estaba frente a un factor simple desde el punto de vista lógico pero sumamente complejo en términos noemático-descriptivos, cuya exposición estaba directamente relacionada con el otro desiderátum no resuelto de las *Investigaciones lógicas*: el de los significados ocasionales. Porque la posición que orienta todos estos significados, el síndrome *yo aquí ahora*, tiene un vínculo indisoluble con el predicado de la existencia, si no es incluso su único fundamento intuitivo, de un tipo semejante al de los significados basados en las intuiciones categoriales.

En este lugar también había quedado sin aclarar la relación entre significado ocasional y reflexión, que podría haber contribuido mucho a sacar la reflexión de su carácter de obviedad y considerarla genéticamente. Pero eso ya habría sido un trozo de antropología. Porque la célula central ocasional de las orientaciones, depositada en torno del significante “yo”, en torno del polo Yo, se distingue desde el punto de vista genético precisamente por designar el punto de máxima “sensibilidad”, el polo de referencia de la autoconservación. Y por consiguiente, también aquello que le importa al Dasein como cuidado: su ser, justamente.

Ahora bien, el concepto del que en 1935 Arnold Gehlen cree poder desarrollar una antropología por primera vez, el concepto de situación, está íntimamente relacionado con el problema de los significados ocasionales y su fundamentación intuitiva. Gehlen buscó primero las determinaciones iniciales para una teoría de la acción y su condicionalidad en las certezas morales en cuanto

tales, que no pueden someterse permanentemente a la reflexión. Algunas dudas, en consonancia con la época. Pero lo que señala ese límite de la reflexión, de la sustracción a la interrogación arbitraria, está definido, con la abstracción seguramente inevitable en aquella época, como las convicciones indemostrables por excelencia, que “tienen un papel fundamental en la organización general de nuestra existencia (o más aun, de la existencia de nuestro pueblo) y son las que posibilitan una determinada forma necesaria de la existencia”.²⁰

Gehlen buscaba condiciones de situación y encontró condiciones de existencia. Sin duda también porque el “espíritu de la época” sugería una radicalización tal del concepto de situación que no permitía preguntar mucho por las buenas razones para actuar: la situación ideal de todo accionismo. Obliga a renunciar a la creencia de que en las situaciones todavía se puede conocer algo, establecer una relación de fundamentación entre la teoría y la práctica. En lugar de eso, lo que se impone es que la praxis decidida ya proveerá las razones adecuadas.

Si se radicaliza tanto el concepto de situación, uno se acerca indefectiblemente a un valor límite de su marca biológica, a describir una situación en la que la supervivencia no depende tanto de esta o de aquella acción, sino de que la selección favorezca la capacidad de acción en sí. Así se construye en Gehlen una teoría de la acción que en cuanto tal se torna idéntica a la antropogénesis o converge en ella. La situación originaria es la de la reducción cero de la dotación orgánica adaptada. Al marcar un polo de referencia de máxima “sensibilidad”, el del embrión completamente maduro, esta teoría demostraba el paquete de operaciones de la autoconservación como mera capacidad de acción. Considerando algunos teoremas biológicos apropiados sobre tal situación de partida, no se ha pensado que también se puede describir lo mismo en condiciones menos complicadas, ocasionando la inutilidad de una dotación orgánica por la expulsión forzosa del biotopo de la adaptación optimizada. Abandonar un medio puede significar el mismo aislamiento de toda previsión de la naturaleza que la neotenia en la ontogénesis (retardación, proterogénesis). Para la calidad de la teoría de Gehlen no tiene relevancia, pero sí para la historia de su recepción, que resultó demasiado dependiente de un estado determinado de la teoría.

Todo esto podría haber sido hallado también mediante la variación libre al estilo fenomenológico, porque se asemeja en el tipo de teoría a la Lógica

²⁰ Arnold Gehlen, *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*, 1935 (*Gesamtausgabe*, vol. II, p. 342).

Genética, que también presupone algo como un fracaso de la adaptación al ambiente de los comportamientos antepredicativos para hacer que se hagan necesarias la negación y la modalización.

Más importante aun me parece el hecho de que en tal proceso genético también tiene que aparecer el factor de la reflexión. Tiene que ver con la marca del polo de referencia de la máxima sensibilidad. Ella genera la paradoja de una actitud en la que la autoconservación, alarmada respecto del estado de excepción, retira todas las energías de su atención de toda dedicación y ocupación consigo misma, pero al mismo tiempo hace que atender a la posición propia, a lo llamativo de la situación y la afectabilidad, entender simultáneamente el estado ocasional, se conviertan en condición del éxito de la autoconservación. Así, la formación de la antepredicatividad ocasional se convierte en requisito fáctico del estado de excepción de la óptica pasiva. La situación clave antropogenética está determinada por la visibilidad, y ésta es un factor de la conciencia del que sólo es posible dar cuenta por medio de la reflexión.

La relación entre la antropología de Gehlen y la tematización del mundo de la vida en Husserl no es palmaria. Sobre todo no hay que dejarse confundir por el hecho de que con su concepto del mundo de la vida Husserl defina una suerte de estado normal de la conciencia, mientras que Gehlen toma como punto de partida precisamente el estado de excepción extremo para transparentar la estructura operativa de la antropogénesis.

Allí hay, inesperadamente, un elemento en común. Con la creencia en el ser, con la que no se corresponde aún un predicado de existencia ni una modalidad asertiva, Husserl introduce la "seriedad" en el mundo de la vida, que se caracteriza por la amenaza de la refutación, de la negación, de la modalización, en pocas palabras: del irse a la teoría. Aunque Husserl debe haberlo evaluado positivamente, de todos modos no es más que una normalidad que se distingue por la labilidad, que recién en el extremo inimaginable de la teoría podría retornar como normalidad estable... si el trabajo previo no fuera "infinito".

En tanto lo que subyace como intuición a las operaciones lógicas sólo es concebible genéticamente, tiene que haber un "estado inicial" cuya racionalidad consiste precisamente en su momentaneidad, dado que todo lo que le sigue es la elasticidad intelectual ante su destrucción. La lógica se revela allí como una suma de instrumentos que ayudan a superar el hecho de que no podamos vivir en un "medio" que coincida absolutamente con nuestras expectativas, que no seamos organismos exentos de desengaños. Pero precisamente ésa es también la presunción básica de la antropología de Gehlen con su desespecificación embrionalizada como punto transitorio.

La convergencia inesperada reside en una necesidad teórica de definir posiciones iniciales muy simples para la génesis de estructuras operativas, monolitos hipotéticos de la conciencia que como tales no eran aptos para la existencia pero que, como lo muestra irrefutablemente el resultado, se volvieron aptos por satisfacer las exigencias.

No obstante, la "creencia en el ser" propia del mundo de la vida no es para Husserl solamente una magnitud inicial imaginaria, no es solamente un hecho primigenio que le fue suministrado, como para Gehlen el dudoso hallazgo de la neotenia o para los neokantianos la existencia de una física considerada casi perfecta. Para la fenomenología no era lícito que un hecho primigenio sustituyera a otro; había que mantener el postulado de la inteligibilidad de lo obvio. Eso es lo que Husserl tenía que decidir.

Lo decidió proyectando la intersubjetividad al trasfondo *trascendental* de la conciencia. Claro que sólo era una decisión si la intersubjetividad absoluta era su última y única respuesta. Ésa es una pregunta para la investigación histórica sobre Husserl, responderla no es cuestión mía. Aquí y para mí tiene que bastar con discutir qué arroja la cuestión para la pregunta por la posibilidad de una antropología fenomenológica si se acepta esto como su "última palabra". En lo que concierne al objeto basta con enunciados hipotéticos.

Por supuesto que aquí hay que concentrarse no sólo en la inter-subjetividad de esa razón de ser absoluta, sino también y reiteradamente en su cualidad trascendental o atribución de rango. No hay que olvidar que en Husserl las condiciones a llamar "trascendentales" de la conciencia mundana *no deben* provenir de la *deducción* sino únicamente de la *descripción*, es decir, del inventario positivo de la conciencia en sí misma. Sólo si "hay" en sentido estricto ese *cogito sum* en cuanto tal como pieza solitaria del repertorio, pero en eso costosísima, de la conciencia, si le está "dado" bajo la determinación límite de la evidencia, se abre lo que puede llamarse aquí "trascendental", también como dimensión dentro de la cual por supuesto que se puede y se debe proceder luego deductivamente, conforme al modelo del argumento ontológico. Todo depende de la firmeza del "punto de Arquímedes" de Husserl, depende de si hay reflexión en el sentido requerido aquí, si es compatible con el concepto de conciencia, asegurado descriptivamente en primer lugar. Mi tesis es que la pieza más antigua del repertorio de la fenomenología, la *intencionalidad* en la definición de conciencia, y el motivo de su giro trascendental-idealista con *Ideas*, la *evidencia* absoluta del principio cartesiano, no son compatibles.

Esta incompatibilidad se basa en la descripción no asegurada, si no desahogada, de la reflexión como una inmediatez de la conciencia respecto de sí

misma, es decir, de la identidad en el pensar y ser pensado. Pero éste tendría que ser también el lugar donde debería plantearse la cuestión de la posibilidad de una antropología fenomenológica, si se puede partir de que la reflexión no es la dote más obvia y esencial de la "razón" en cuanto tal. Es posible que el hecho primigenio de la antropología fenomenológica consista en que en una conciencia, la única que conocemos, "hay" reflexión, aun cuando no fuera la fuente de evidencia trascendental, o, precisamente, si no lo fuera sino que sólo tendiera a serlo. Dicho de otro modo: la presencia de la reflexión en el sujeto necesita explicación.

Ésta es una de las caras del concepto de intersubjetividad trascendental como fuente de la creencia en el ser propia del mundo de la vida. La otra es la de la percepción del otro como condición para que pueda surgir la intersubjetividad. Sorprendentemente, ambos problemas genéticos, el de la reflexión y el de la experiencia del otro, están interrelacionados.

IV. AUTOCONOCIMIENTO Y EXPERIENCIA DEL OTRO

EN LAS DECLARACIONES del fundador de la fenomenología parece haber una contradicción elemental: por una parte, se supone que la fenomenología es el cumplimiento histórico de la orden del templo de Apolo en Delfos, recogida por primera vez por Sócrates, de conocerse a sí mismo; por otra parte, se cuestiona la pretensión del ser humano de convertirse en tanto ser de este género (también, e incluso sobre todo) en tema de la filosofía, o por lo menos se la observa con la desconfianza de que esto acabará en una recaída en el naturalismo y en el psicologismo, o en una caída similar en una nueva dirección. El autoconocimiento debe ser el del sujeto, descripción de los contenidos y las operaciones de la conciencia; y debe serlo bajo el mandato de la reducción fenomenológica, es decir, sin considerar que fácticamente ese sujeto sólo se conoce como un sujeto del género humano, existente en el mundo y en la naturaleza, y que de ningún otro sabe algo con la misma confiabilidad.

Cada vez que este precepto consecuente de Husserl fue visto y deplorado como obstáculo y restricción de demandas más que “naturales” a la filosofía, la salida que se encontró al aprieto de tener que rechazar tal interés fue el carácter destacado de la percepción del otro en Husserl. Que entre los contenidos y las operaciones del sujeto se encuentre tematizada también la operación de la experiencia de otros sujetos no habría podido hallar de por sí, siendo un acontecimiento entre otros, el interés central de la fenomenología; pero dado que precisamente la experiencia que el sujeto tiene de otros sujetos resultó ser un presupuesto necesario para que los sujetos presenten no sólo contenidos y actos *subjetivos*, sino contenidos de cualidad *objetiva* como estadio extraordinario de lo que pueden alcanzar en general, hubo que tematizar el contexto de condiciones imprescindible para eso en la misma forma extraordinaria en que ese contexto reportaba contenidos extraordinarios. El sujeto –en ese sentido, el único tema de la fenomenología– resultaba interesante sólo en la medida en que era capaz de objetividad. Es entendible, porque esto también era la condición de vida de la fenomenología misma. La fenomenología tenía que clarificar cómo había podido surgir su propia norma, y eso sucedió cuando fue posible explicar la objetividad como la posibilidad de referir contenidos de la conciencia a la intersubjetividad. Entender qué significa hablar de “otros” su-

jetos y después también qué tiene que estar dado para que se llegue a experimentar con certeza la existencia de tales otros sujetos se convirtió en tema de la fenomenología bajo la primacía del interés por la objetividad, y no por casualidad en el complejo más voluminoso de los problemas parciales de la fenomenología que se pueden separar a partir de la obra entera de Husserl.

Así se llegó, con cierto desgano inmanente, a la consideración del sujeto “desde afuera”; y con ello, de manera totalmente natural, a la presunción de que evidentemente no se podía ignorar que eran organismos del género humano los que debían estar dados y ser reconocidos en el caso de la percepción del otro. La orden de autoconocerse se podía sacar así de los límites estrechos de la reflexión y aproximar a la pregunta clásica de la antropología acerca de qué es el ser humano.

Sin embargo, este esperado pasaje de la fenomenología a la antropología no tiene justificación en la obra de Husserl. Quiero decirlo en principio brevemente: es cierto que el análisis de la percepción del otro ha declarado condición esencialmente necesaria de su capacidad de evidencia que tiene que haber otros sujetos de igual corporeidad –es decir, de idéntica morfología– que la que conoce de sí mismo el sujeto que debe ser declarado capaz de tal percepción del otro; pero en la constatación de esa igualdad esencialmente necesaria no hay lugar para el hecho de que tanto en un caso como en el otro se trate de sujetos del género humano. La misma relación esencial sería válida para cualquier otro género de sujetos, si los hubiera en algún otro lugar y momento: que su pluralidad sólo puede adquirir para ellos la relevancia de la producción de objetividad si el plural está vinculado con la uniformidad de su aspecto exterior y es accesible a través de él.

Por supuesto que el reparo o incluso la resistencia de Husserl a toda antropologización de la teoría de la percepción del otro no significa de ningún modo que esta teoría no pueda tener importancia antropológica. Claro que explorar o por lo menos mantener abierta esta posibilidad se haría más urgente cuanto más decepcionante resulte la productividad fenomenológica de la reflexión, tanto por su grado de evidencia como por la capacidad de ampliar sus contenidos. En tal sentido, analizar la reflexión y averiguar los accesos a la antropología están interconectados. Por ejemplo, bajo la premisa de que el autoconocimiento es imprescindible y por lo tanto hay que obtenerlo por el otro camino si por el primero no alcanza las metas que parecen estar pautadas con la orden délfica. Pero ¿sabemos cuáles son?

En toda situación filosófica crítica, el trabajo de la filosofía en su historia ofrece ayudas para tomar distancia de las determinaciones históricas contingen-

tes de una escuela o de un sistema. Naturalmente, el fenomenólogo sólo puede admitir a regañadientes que también para sus procedimientos y la sistematicidad de sus resultados existen condiciones generales contingentes. Para el matemático y lógico Husserl, la experiencia de la relativización de la evidencia de esas disciplinas por el naturalismo, el positivismo, el psicologismo y el historicismo fue traumática. Las renuncias que hay indefectiblemente en la reducción fenomenológica sólo pueden ser comprendidas como concesiones para defenderse de esa relativización; a ella se sumaría, todavía con una demora de un cuarto de siglo y tras una defensa que ya se creía exitosa con las *Investigaciones lógicas*, el antropologismo, y eso inesperadamente, incluso desde la propia escuela. Heidegger, que disponía de un conocimiento de las conexiones históricas de la filosofía incomparablemente mayor que el de Husserl, puede ser leído como un medio para distanciarse de los presupuestos de la fenomenología. Aun si Heidegger jamás hubiera intentado decir algo sobre el ser, a los análisis de la ontología existencial les quedaría esta importante función. Por enojoso que suene, hay que hacer filosofía en el doble juego de identificación y distanciamiento. Quien sólo se entienda como una mente crítica se quedará con las manos vacías.

La historia de la filosofía no es muy útil para la cuestión de la importancia antropológica que puede tener una teoría de la experiencia del otro, aunque no pueda tenerla en el marco sistemático de la fenomenología. Jamás ha habido algo como una teoría de la percepción del otro que pudiera compararse siquiera con la de Husserl. Sólo en relación con la filosofía del derecho natural, de la sociedad y del Estado suele haber argumentaciones que permiten comprender, por lo menos someramente, el provecho que podría tener cualquier teoría de la intersubjetividad para una antropología.

Hay un experimento mental de la filosofía moderna del derecho y del Estado que se conoce como *factio pufendorfiana* (Samuel Pufendorf [1632-1694], *De jure naturae et gentium*, 1672). A diferencia de la ficción del que nació en la caverna o de un Robinson isleño genuino, aquí hubo que duplicar el personaje para reunir en la libertad de un escenario natural a dos representantes primitivos del género *Homo sapiens* que jamás se habían encontrado antes. ¿Qué sucede cuando un ser humano encuentra por primera vez a otro ser humano sin tener conocimiento de la existencia de sus semejantes? El divorcio de los intelectos al responder a esta pregunta es más profundo de lo que permite suponer la inocuidad de la idea experimental.

Pufendorf hizo que ambos se reconocieran con sólo verse y fueran uno al encuentro del otro para abrazarse cariñosamente. Se ve enseguida que tienen que haber pasado una enormidad de cosas desde entonces para no hacer apa-

recer como evidencia tanta amistad. Ya Hobbes sólo había podido calificar la misma situación de hostil y sumamente peligrosa, representativa de su hipótesis de un *status naturalis* que tiene una profunda necesidad del Estado. Rousseau niega de plano la posibilidad de una experiencia del otro original. Hace que ambos se crucen en silencio y sin tocarse. Para él lo importante es destacar ambas soluciones de la situación, tanto la amistad como la enemistad, como categorías culturales.

Con razón Schopenhauer no ha dejado pasar el disenso en el desenlace del experimento mental en estos tres casos como un simple asunto de división dogmática: "Que seamos tan radicalmente diferentes en este aspecto central es un gran problema; es incluso un misterio".¹ ¿Por qué misterio? Esta cuota de asombro se le impone a Schopenhauer por su presunción de la superficialidad de la individuación, que torna inexplicable semejante diferencia en el autoconocimiento del género.

Ahora bien, se ve fácilmente que ninguna de las tres versiones de la cuestión del estado originario contempla la posibilidad de que la situación pudiera evolucionar precisamente a partir de su indeterminación y su ambigüedad. En definitiva, no sólo tiene un papel la constatación de la identidad en relación con el género, sino justamente también la individuación como sondeo de la respectiva intención. El que se mueve allí es alguien que actúa, camino a una meta, y lo que importa es calcular y evaluar cómo entra uno mismo, como el que le sale al encuentro, en el desarrollo de sus acciones, qué "aspecto" tiene desde su intención: si de estorbo y obstáculo, rival o auxiliar, distractor o promotor, es decir, en sentido amplio, de amigo o enemigo.

Ante tal indeterminación hay una sola actitud básica: la prevención. El modo en que se traduce, si consiste en un mero aumento de la atención, en observar la expresión y la dirección, en hacerse a un lado o volverse, en un gesto de humildad o en un ademán amenazante, es secundario. En ningún caso alcanza con darse a conocer como "uno más", porque cada uno sabe por sí mismo que como congénere todavía no puede exhibir suficientes determinantes para estar dado unívocamente para la decisión amigo-enemigo. La prevención obedece precisamente al hecho de que la propiedad del género no decide sobre absolutamente nada, como no sea sobre el hecho de tomar la propia indeterminación –la conciencia de la pluralidad de posibilidades que tiene uno mismo– como la magnitud incalculable del otro.

¹ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, ed. de A. Hübscher, vol. III, p. 628.

Lo que es la prevención respecto del otro se convierte, en cuanto conciencia de la propia situación en vista del otro, en el mínimo de demanda de lo que puede llegar a la conciencia en una situación tal: que uno tiene un “aspecto”. Y que *en eso* podría verse algo que tendrá una importancia crucial para ambas partes. La opacidad es tan riesgosa como inevitable.

No se trata ahora de reprocharle a la fenomenología que no tome en cuenta las implicaciones antropológicas de la intersubjetividad, sino de poner de relieve la base sistemática que permita abrir rodeos o caminos secundarios para satisfacer a pesar de todo la necesidad elemental de realizar el autoconocimiento como antropología y no sólo como eidética del “sujeto en general”.

En cuanto al autoconocimiento, hay diferencias asombrosas sobre el grado de posibilidades que se supone que cada uno tiene allí. No hay por qué pensar enseguida en las refinadas insidias del inconsciente y de las ideologías que vienen de atrás. Dos constataciones de la lengua absolutamente cotidiana parecen fijar hasta cierto punto la antinomia existente aquí. “Uno no se conoce bien.” Ésa es una; y no es fácil contradecirla. La otra está en la pregunta: “¿Pero quién te conoce mejor?”. Para captarlo en el punto de máxima evidencia, hay que prestar atención precisamente a la más sospechosa de las funciones de la conciencia desde el punto de vista filosófico, que de nuevo está en una pregunta: “¿Quién tiene mis recuerdos?”. Los recuerdos pueden ser engañosos, eso lo sabemos todos. Pueden ser tanto complacientes como humillantes, no importa, el asunto es que nadie puede sustituirle los recuerdos a otro. Donde falta lo mejor, lo que por el momento es mejor es suficientemente bueno. Ésa es una máxima muy impopular entre los filósofos. Se basa en el *principium rationis insufficientis*. Cuando se habla de autoconocimiento en filosofía, el recuerdo es precisamente a lo que menos se hace referencia, si es que se hace referencia a él. ¿Será entonces la expectativa? Nadie sabe ni puede saber, dijo Voltaire una vez, qué idea le vendrá a la mente dentro de un minuto, cuál será su voluntad, qué palabras dirá, qué movimiento hará su cuerpo. En eso es de poca utilidad la descripción fenomenológica de la protención. La protención es un semihorizonte de una cierta tipología de posibilidades: cómo concluiré probablemente la oración que acabo de empezar según las reglas de la sintaxis sin que sepa ya qué palabras gastaré para eso en el próximo minuto. Y así llego por pura exclusión de las posibilidades al presente como el residuo del autoconocimiento posible. Y por consiguiente, al cartesianismo del *cogito*. Pero eso no era lo que se quería decir con el obligado autoconocimiento. ¿O sí?

Bien mirado, el imperativo “Conócete a ti mismo”, que todos creen poder entender, es una frase más bien incomprensible, si uno pretende quedarse en

el plano del “conocimiento” y no lo entiende como autoexamen moral, estudio de la identidad individual o evaluación de capacidades o limitaciones. No obstante, hay diferencias esenciales, diferencias de calidad. Si leyendo este texto alguien llega a la conclusión de que en filosofía es un caso perdido (la alternativa sería echarle al autor toda la culpa de no haber entendido), también eso es algo como un autoconocimiento, pero de hecho es más evaluación de uno mismo en relación con lo que puede y lo que no puede en el plano del rendimiento y de las exigencias. Tiene poco de autoconocimiento si digo que jamás llegaría a correr tan rápido como para participar en los juegos olímpicos. En el fondo se trata de extrapolaciones de una resignación momentánea o permanente al plano de la expectativa. El hecho de que cualquiera podría preguntarle a cualquier otro si alguna vez llegará a correr tan rápido como para participar de los juegos olímpicos o si alguna vez entenderá lo que se cuenta en las clases de filosofía permite reconocer que no se trata inequívocamente del dominio del autoconocimiento. En tal caso, son otros los que le tienen que decir a uno que corre irremediablemente despacio o que claramente no llega al estándar en un examen. Se lo tienen que decir en lugar de que uno se lo diga a sí mismo. En ese caso, el autoconocimiento no tendría esencialmente la duplicación de conocerse *uno mismo a sí mismo* y poder hacerlo sólo de esa manera.

En una dimensión se diferencian las preguntas que cada uno sólo puede dirigirse a sí mismo: preguntas sobre el comportamiento en situaciones, sobre todo extremas, que uno probablemente jamás vivirá, pero de las que sabe de oídas que se han dado y que podrían volver a darse. En tales contextos, el condicional lo es todo. Una Escatología Filosófica no debería contentarse con la idea de un Último Día y su Juicio Universal, en el que los humanos serán juzgados por lo que hicieron u omitieron efectivamente. Seguramente es lo adecuado en el caso de la Escatología Teológica hacer que su dios juzgue únicamente por los hechos, porque eso une su ecuanimidad a su bondad, y entonces es un dios clemente. El dios de los filósofos tiene que juzgar por lo que uno *habría* hecho si no le hubiera sido ahorrado el marco de condiciones que le *permitía* hacerlo. El juicio regido por el condicional sería el equivalente del único autoconocimiento con el que podría concluir la historia universal, en caso de que se pensara alguna vez que tiene un sentido. La escatología, desarrollada como idea filosófica, tiene que compensar el defecto principal de la antropología: que no emana del autoconocimiento y no está integrada por autoconocimiento. No es el espíritu universal el que se conoce a sí mismo a través de la historia –parece absurdo pensar que lo necesite–, sino la humanidad en sus individuos, en tanto éstos son capaces de captarse y juzgarse potencial-

mente en la totalidad de sus condiciones de actuación. Bajo esta idea –y ésa es su única función, porque está claro que es tan poco lo que la filosofía sabe y puede detectar respecto de juicios divinos futuros como respecto de los que ya hubieran ocurrido–, bajo esta idea entonces se torna comprensible lo que puede significar “autoconocimiento” y lo que tendría para decir sobre el ser humano más allá de sus situaciones mundanas contingentes.

Volvamos de esta idea a lo que se puede preguntar en términos de realidad. Y allí lo importante no puede ser si y eventualmente qué se puede responder a tales preguntas, qué valor cognoscitivo tendrían esas respuestas. En filosofía lo que importa es la explicación de las preguntas, y de ello forma parte, por supuesto, el esbozo del tipo de respuestas que podrían ser adecuadas a las preguntas, verdaderas o no. La pregunta “¿Quién soy?” se puede rechazar y al mismo tiempo responder completamente mencionando el nombre, ¿pero quién quiere saber eso? Sólo sopesando situaciones, posibilidades, ofertas y amenazas es posible aproximarse también a la selección de eventuales respuestas. Albert Speer, arquitecto y maestro armero de Hitler, se planteó ejemplarmente la más martirizante de sus últimas preguntas del siguiente modo: “¿Cuál hubiera sido el límite para mí?”. Él, que ya había llegado tan lejos, tuvo que admitir: “No puedo contestar esta pregunta, como no puedo contestar otras varias de mi vida bajo Hitler”. ¿Cuál es el precio que se acepta y cuál el que se paga?

¿Qué habría hecho yo para salvar el pellejo?, ¿qué para tener una buena vida?, ¿qué para tener una vida mejor en caso de que se exigiera a cambio un acto de consentimiento, una declaración pública, el pago de una contribución, la participación en un “círculo de amigos”? Están las formalidades malas y poco dramáticas, como ingresar a una organización que no parece más que dedicarse al motorismo o al vuelo a vela. Están los casos de una mera nota marginal en un acta, decisiones burocráticas que una década después reciben y merecen el nombre de “autoría de escritorio”. También están los grados de la coerción física, desde el *territio levis* de la mera referencia a unas consecuencias indefinidas –todo es “sabotaje” bajo un régimen represivo– hasta la tortura física real. Nadie sabe qué es si y porque no puede saber qué podrían hacer de él y sacar de él en semejantes condiciones. Nadie sabe qué podría significar para él ser humillado realmente y qué haría para eludirlo.

No se podrá decir que estas preguntas, que cada uno sólo puede plantearse a sí mismo, se quedan en la superficie y no tienen nada que ver con el sí mismo del conocimiento exigido. No obstante, su relación con la antropología filosófica sigue siendo dudosa. La pregunta “¿Qué soy?” en su potencial “¿Qué

sería?" no entra en contacto todavía con la pregunta básica de la antropología: ¿qué es el ser humano? Soy un ser humano, pero no es en cuanto tal que me cuestiono en esta especie de autoconocimiento. Max Scheler tendría razón entonces con su tesis fundamental: "El ser humano conoce de sí mismo sólo lo que ya no es, jamás lo que es".²

¿Volvemos a caer con esta retirada en el dilema del recuerdo? ¿O esta fórmula de que el ser humano sólo conoce lo que ya no es puede tratarse con tanto cuidado que deje un margen de evidencia reflexiva? Eso tal vez remita a la fenomenología de la conciencia del tiempo. ¿O la tesis de Scheler remite más bien a la fórmula más estricta de Kierkegaard de que hay algo que no se puede pensar en absoluto: el existir? Eso alude al cuestionamiento de la posibilidad de que la reflexión pueda pensar el yo mientras lo destruye en relación con lo que para él es "esencial": su existir.

Si no obstante la orden del autoconocimiento ha mantenido en marcha a la filosofía, es porque parecía señalar en dirección contraria a un interés central ya existente por la naturaleza. En el libro primero del diálogo perdido *De la filosofía*, Aristóteles había descripto sus estadios previos no desarrollados y también había abordado la cuestión del origen de ese imperativo. Se lo atribuía habitualmente a uno de los Siete Sabios, el espartano Quilón, lo cual de por sí no era agradable para las pretensiones áticas de posesión de la filosofía. Tal vez por eso Aristóteles haya indicado un lugar más sagrado y objetivo al insistir en que "esta sentencia, la más profunda de todas", ya estaba inscrita en el templo del Apolo delfico, mucho antes de Quilón. Por lo tanto, en Atenas todavía no era un bien común, a pesar de Sócrates y de Platón.³ Por otra parte, es probable que tampoco Aristóteles supiera decir qué significaba la máxima allí, o, mejor dicho, que ni siquiera supiera preguntarlo, porque tampoco él advirtió que algo en ella pudiera ser ininteligible.

Considerando retrospectivamente la historia de la filosofía, tal vez se salude esa ininteligibilidad porque permanentemente permitió nuevas autovinculaciones con la orden divina, hasta llegar a la bella y sencilla certeza de sí de Husserl de haber cumplido por fin y definitivamente por medio de la fenomenología con uno de los compromisos pronunciados en los comienzos de la

² Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", 1924, en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1924 (*Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 117) [trad. esp.: *Sociología del saber*, Madrid, Revista de Occidente, 1935].

³ Jacob Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, 2ª ed., Darmstadt, 1968, pp. 96 y s.

“humanidad europea” invocada por él. Relativizaciones como las que habían ingresado desde el historicismo en el concepto de “historicidad” de Heidegger estaban lejos de Husserl. Sobre todo en el autoconocimiento, la certeza trascendental del *cogito sum* cartesiano, vacía de contenidos, debía transformarse de inmediato en enriquecimientos de contenido de ese *cogito* para poder convertirse en la única respuesta posible a la cuestión del autoconocimiento. Todo el esfuerzo de la fenomenología quedaría reducido así a su meta por excelencia como autoconocimiento: “Que el ego *cogito* no sea para nosotros una palabra vacía”.⁴

Suponiendo que esto ya fuera autoconocimiento, Descartes por lo menos no quería saberlo. En la certeza del sujeto Descartes buscó solamente la base y el punto de partida para la certeza de la existencia de los objetos del mundo. Para eso da un rodeo por la prueba de la existencia de Dios que no hay que perder de vista todavía para la función fenomenológica de la intersubjetividad: ésta es, como aquella garantía del ser más perfecto, la instancia para la existencia objetiva de un mundo que trasciende la conciencia. Pero antes incluso de presentar la prueba de la existencia de su garante del mundo, Descartes obtiene en la propia conciencia un indicio que muy bien puede compararse con el problema fenomenológico de la procedencia del simple concepto de “otro yo”. El sujeto que piensa se concibe a sí mismo como sustancia *finita*, pero sólo puede hacerlo desde la posesión del concepto de *infinitud*, que, contra lo que aparenta el término, contiene la idea positiva. Una vez presupuesto esto, se torna necesario explicar la posesión en la conciencia de un concepto que el ser finito, precisamente por ser tal, no puede haber generado él solo o haberlo adquirido desde sí mismo. Sólo por causalidad externa formal puede haber tomado posesión el yo finito de aquello con lo que se capta y entiende a sí mismo. Jamás considerado por Husserl, *también* éste es un modo de “experiencia del otro”: la experiencia de la necesidad de otro sujeto, y además de otra índole, para la experiencia de sí; otro sujeto que a su vez haya podido tener o inventar justamente ese concepto de *infinitum* porque él es infinito. Todavía no como tal, pero sí como *perfectissimum*, se convierte en presupuesto imprescindible para obtener fiablemente un mundo objetivo.

Está descartado que Husserl pudiera estar influido por esta clase de experiencia mediata del otro; no obstante, su propia revisión del complejo “intersubjetividad” desemboca en el mismo producto final sistemático, y en eso

⁴ Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923-1924), clase núm. 46 (*Husserliana* VIII, p. 126).

demuestra perfectamente su pertenencia a la época inaugurada por Descartes y a su concepto de realidad. También Husserl declara inalcanzable para el sujeto cuasi finito, es decir, para el sujeto solitario, *una* idea: la de la realidad objetiva de un mundo antes aun de que el tema pueda ser la certeza o la ausencia de certeza con respecto a él. Para esta idea, la conciencia necesita un sujeto cuasi infinito, la pluralidad potencialmente inacabable de otros sujetos que, pensada como la posibilidad de ocupar todos los puntos espaciotemporales, constituya el concepto límite de la objetivación evidente del mundo como independiente de cada uno de esos sujetos. Tanto en Descartes como en Husserl la tendencia del interés del conocimiento es a alejarse del autoconocimiento hacia niveles de objetividad supuestamente superiores: Dios y el mundo en uno, la subjetividad trascendental en el otro. En ambos casos, el ser humano es integrado al mundo retrospectivamente desde la perspectiva superior, privado de la particularidad de su tematización para sí mismo. Sólo de manera episódica e intermediaria el autoconocimiento es su primer interés, que se pierde luego en el interés por el mundo.

Tenemos que contar con que el ser humano no siempre tuvo igual interés por saber quién o qué es. A Descartes lo atormentaba mucho más la cuestión de si podía ser engañado en todo y radicalmente o si había algún recurso contra esta sospecha general. Si el ser humano también podría ser engañado sobre sí mismo si fuera ése el objetivo es una pregunta que Descartes jamás se planteó explícitamente.

También Husserl quiere y tiene que arribar a la certeza del mundo, pero sin renunciar antes a la certeza absoluta obtenida en el *cogito* mismo. Se podría decir que aplica allí una receta, por lo demás ya probada, de la Edad Moderna: sustituir una única instancia absoluta por la actividad en bloque de varias instancias como garantía de que el mundo existe con independencia de la conciencia única que soy yo mismo. La intersubjetividad significa en principio que muchos pueden generar *una* certeza que el individuo no puede adquirir por sí solo; pero los muchos, y ése es el próximo paso, sólo pueden hacerlo porque cada uno de ellos no experimenta lo mismo del mismo modo, es decir que “ocupan” el mundo en una individualización espaciotemporal. Y esto implica que hay que olvidarse del ideal de *una* mirada privilegiada sobre el mundo que encerraba el concepto de *veritas ontologica*.

La intersubjetividad como un bloque de aspectos de la experiencia pensados como desfasados entre sí en el espacio y el tiempo es sin duda una transición hacia la objetividad aprendida de la praxis científico-empírica; pero todavía implica el problema de cómo funciona el bloque para ocupar estaciones

distantes sin tener que resignar algo del estándar de requisitos de seguridad. Recién a partir de allí se plantea la relevancia del problema básico de la fenomenología: cómo puede saber uno del otro. Antes de que la intersubjetividad se realice y pueda generar la objetividad como su producto, la subjetividad debe proveerse de un concepto sumamente determinado de aquello que constituye la intersubjetividad: el concepto de "otro yo". Es en este concepto que reside el estar preparado para la posibilidad de experiencias que le imponen a la conciencia lo que de ningún modo es una obviedad: que tiene semejantes, en plural. Diferentes aspectos del mundo no tendrían valor para objetivarlo si no estuvieran *ocupados* por sujetos independientes entre sí pero iguales por su razón.

La percepción del otro tiene que garantizar como *realidad* lo que en el concepto sólo puede ser pensado como *posibilidad*. La experiencia del otro tiene que ser adecuada a la experiencia de sí en el hecho de no basarse en un procedimiento deductivo, igual que esta última. Por este acompasamiento de la experiencia del otro a la experiencia de sí es que toda la problemática se traslada a la pregunta de si la reflexión trascendental, si la reflexión en general, tiene este carácter no discursivo. La expectativa de certeza de sí absoluta en el *cogito* depende de si la reflexión momentánea es posible, es decir, si a la vez que piensa algo ese *cogito* puede también pensarse a sí mismo. No es posible demostrarlo porque la afirmación de que cualquier acto tiene su reflexión, en el sentido estricto de un ser pensado sin recuperación, depende a su vez de una reflexión que debería tener como objeto la relación entre ambos. A su vez, la evidencia de esa reflexión adicional dependería de que fuera estrictamente simultánea con los dos actos de cuya momentaneidad es reflexión. Entonces habría que demostrar con respecto a ella lo que ella tendría que demostrar.

Si tomamos esta dificultad de la reflexión en representación de todos los tipos de posible autoconocimiento en el sentido de la orden de Delfos, resulta natural suponer que la situación tendrá que ser peor aun que en el acto puntual de autocerciorarse meramente de la propia existencia. Este resultado, el peor, puede reducirse a la fórmula de la dependencia general del recuerdo, aterradora en términos de teoría del conocimiento. Schopenhauer eludió estas dificultades haciendo del acto de voluntad el único acto de certeza absoluta; de modo que sólo para la voluntad no había dudas en cuanto a que el sujeto y el objeto son idénticos, que entre el acto y el resultado del acto no hay desfase discursivo. Así nadie puede tener la incertidumbre de si la acción que se ejecutó perceptiblemente es efectivamente la acción pretendida. En eso se basa según Schopenhauer la ausencia de dudas de la conciencia moral, es decir

también la del cumplimiento de la orden de Delfos en el sentido de un autoexamen moral.

Pero precisamente allí queda excluido todo lo teórico, y por consiguiente la utilidad del autoconocimiento para la cuestión de la esencia del ser humano es totalmente irrelevante. Por mucho que la moralidad del individuo sea consecuencia del hecho de que es un ser genérico, esto le resultará absolutamente insignificante en la reflexión de la calidad de su voluntad; está solo ante sí mismo. Ninguna frase que pudiera pronunciarse al respecto tendría alguna importancia para cualquier otro. Es decir que la parte que conocemos de nuestro ser no sólo no es el todo, no sólo es la parte más pequeña según Schopenhauer, sino que además es precisamente la parte que contiene o representa lo improductivo desde la perspectiva antropológica. "Adentro todo es oscuro": esta síntesis de Schopenhauer significa la disociación del autoconocimiento y la antropología.⁵ Schopenhauer fundamenta el fracaso constitutivo del autoconocimiento con la funcionalidad secundaria de la inteligencia, que está para los servicios externos de la autoconservación, y no para los internos del autoesclarecimiento. Si el intelecto fuera "la esencia original del ser humano" iluminaría "todo el interior del ser humano, su cuerpo; nada en éste le sería extraño y desconocido al ser humano"; mientras que de hecho lo que hace no es más que lo que se le concedería ver del organismo, mezquinamente y a desgano, a "un espectador ajeno a él", que tuviera un comportamiento parasitario con respecto a él. Esto afecta la calidad de la *memoria*; si hubiera un interés vital en la fiabilidad del recuerdo, no estaría restringido en su cualidad absoluta a la certeza absoluta de la identidad del sujeto moralmente responsable de cada instante, mientras que en todo lo demás no es más sustancioso a lo largo de la vida que "lo que queda de una novela leída mucho tiempo atrás".⁶ En este marco, la orden de autoconocimiento del Apolo delfico parece burlarse de este ser tan insuficientemente dotado de los medios para cumplirla.

Por lo tanto, la desconfianza ante el recuerdo como órgano de autoconocimiento no sólo tendría un fundamento empírico, por su falibilidad demostrable, sino también funcional, y sería deducible. Éste es el camino por el que Freud seguirá a Schopenhauer. Pero con la diferencia de la capacidad de restitución del recuerdo, también deducible funcionalmente, mejor dicho: la posibilidad de inferirlo por la vía indirecta de los síntomas. La integración del recuerdo, sobre todo donde el olvido es un truco para evitarse a uno mismo,

⁵ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß* (1826), *op. cit.*, vol. III, p. 283.

⁶ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß* (1829), *op. cit.*, vol. III, p. 612.

hace dudoso el autoconocimiento, porque éste se basa en una patología selectiva y en ese sentido no satisface el presupuesto de que uno puede conocer quién es si por fin sabe quién fue. No es menos real la presunción de que si uno ya no es el que era es precisamente *porque* lo fue. Ningún presente humano es la simple sumatoria de sus pasados. En la ontogénesis es más complicado aun que en el axioma de Dilthey, supuestamente destinado a sacarnos del historicismo, según el cual el ser humano puede conocer lo que es sobre todo, si no exclusivamente, sirviéndose de su historia. De allí salió el concepto de historicidad, que si bien no niega el presupuesto de la experiencia de sí exclusiva por medio de la historia, radicaliza de tal manera ese tipo de experiencia que la imposibilidad de generalización pasa a ser su rasgo "esencial": el ser humano que la historia le muestra al ser humano es un ser sin esencia.

La destrucción de la pregunta "¿Qué es el ser humano?" tuvo lugar en este contexto, y su sustitución metodológica por la pregunta "¿Cómo puede existir el ser humano?" debe ser vista en relación con la vacante producida de esa manera. En ese sentido, el concepto de historia afinado por el historicismo también implica una patología de la identidad de género; las reconstrucciones históricas son en ese sentido sucedáneos, hipótesis que generan una consistencia desde el aspecto del presente, que se ha cuestionado su propia legitimidad antropológica. El tener una concepción de sí mismo define al ser humano como un ser que se ha sustraído a las categorías de la esencialidad genérica. La historia, en su supuesta productividad antropológica, es un complejo de formación de la identidad y la experiencia del otro: ése que actúa y sufre siempre es un ser humano que podríamos ser nosotros si no fuéramos contingentemente el que no lo es; pero a la vez comprender a ese ser humano nos impone aceptar un sujeto situado sólo en sus posibilidades y no en las nuestras. Que el hombre sea, en las palabras de Protágoras, la medida de todas las cosas de ninguna manera significa que uno sea la medida del otro.

Y se supone ahora que esto vale también para la dimensión ontogenética del autoconocimiento, para el recuerdo. Cuando Husserl dice que en el recuerdo se experimenta qué es la compenetración de un sujeto con otro porque el sujeto que se compenetra *ya no* es el de la compenetración, más bien tiene que volver a familiarizarse con él para comprender sus vivencias y sus comportamientos recordados, en el lenguaje desprovisto de dramatismo de Husserl suena todo inofensivo. Su compatriota Freud ve enajenaciones más drásticas y por consiguiente acercamientos más dificultosos en el espacio interior del sujeto. Una de sus observaciones más importantes en la segunda construcción del aparato psíquico es que en la relación de la conciencia con lo incons-

ciente se exhibe la distancia con “un proceso psíquico de otro ser humano”.⁷ Lo que no le interesa allí al teórico de la patología es la posibilidad de determinar nuevamente la procedencia del concepto de otro yo, que es el que hace posible la experiencia del otro o podría incluso sustituir su resultado final, la objetivación como intersubjetividad.

Así como en Husserl el sujeto que recuerda está obligado a ponerse en lugar del recordado, aunque tiene la certeza absoluta de ser el mismo sujeto pero a la vez tiene que prescindir de la evidencia atribuida a la reflexión, en Freud el yo encuentra en el ello –la forma permanente de la negativa a la conciencia– una forma aun más extraña del otro, que si bien no puede llamarse “yo”, es un yo por su tipología, porque consiste en representaciones, deseos, incluso “pensamientos” (pensamientos oníricos) investidos genéticamente, y en la persecución de sus metas se le atribuye la cualidad moral de la amoralidad y la falta de escrúpulos. El yo reacciona ante este ello como ante otro yo, porque en el fondo mantiene con él una relación de amigo-enemigo. También una relación de amigo; porque el ello ha delegado en el yo su autoconservación, es decir que tiene en él un interés que necesita tener sin poder reconocerlo: el interés de tener en cuenta la realidad.

¿Pero cómo sabe el yo del ello? La respuesta más obvia es: por el psicoanálisis. Pero es claro que el psicoanálisis no alcanza para hacer de algo que también fue constatado como realidad permanente de este ello en su teoría inventada tardíamente un resultado familiar de la conciencia que podría haber hecho accesible el ser otro en el ser uno mismo. Por monolítica que haya sido su pertenencia a lo inconsciente, el ello también tiene que haber sido algo como un fenómeno: el fenómeno de una última discordia del sí mismo consigo mismo; y no las dos almas que habitan en un solo pecho, cuyos conflictos podrían describirse tan bellamente.

Pero para comprender siquiera el rol del ello en la constitución de la conciencia del otro tampoco alcanza con *tomar conocimiento* de una teoría plasmada y disponible en forma de libro, que uno puede aprender de memoria para exponerla como un saber cuando se lo pidan. Sin intuición, los conceptos del psicoanálisis, como los de la fenomenología, son conceptos vacíos. La pregunta es sólo si esa intuición tiene que ser la del propio análisis, el recorrido de su forma

⁷ Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), Conf. xxxi (Fischer Taschenbuchausgabe, p. 61) [trad. esp.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, trad. de José Luis Etcheverry, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. xxii, p. 65].

procesual que muchos ya han convertido en componente de una vida "normal" (o normalizada). Para Freud sólo podía tener un saber en sentido estricto quien hubiera pasado por el análisis, porque el (auto)análisis había hecho surgir su propia teoría. Freud se negó drásticamente a aceptar que alguien sin experiencia en el análisis metiera la cuchara en su teoría. Es y seguirá siendo una exigencia problemática: ¿debemos admitir objetos teóricos que sólo pueden estar "dados" si el sujeto que los conoce se sacrifica a un procedimiento?

Pero precisamente allí hay una afinidad con la fenomenología de Husserl, sin duda también problemática, aunque no en el mismo grado. Los objetos de la fenomenología se vuelven accesibles al "ejercitar" su método, que sólo puede ser ejercitado en el propio sujeto que pretende participar de la posible evidencia y en sus vivencias. El sujeto recién se entera de si esa evidencia realmente existe una vez que ha aceptado aplicar el método, una vez que ha prestado cierta "obediencia" mediante el training sin el cual no se puede ejecutar el método. No se puede insistir en modelos y pruebas de la eficacia de la fenomenología antes de haberse involucrado en ella. Incluso el procedimiento arduo, el "ejercicio", es algo que tiene en común con el psicoanálisis; el análisis es en principio infinito, como la tarea de la fenomenología, e incluso se permitiría seguir siéndolo si no tuviera funciones terapéuticas para la vida finita, aceptadas más bien a regañadientes por Freud, reivindicadas con enérgicas "activaciones" por algunos de sus discípulos (Ferenczi, Reich).

Por eso la última obra concluida de Husserl lleva el título de *Meditaciones*. Da a entender que no alcanza con la mera toma de conocimiento de secuencias de ideas. Se exhorta al lector a acercarse a las "cosas", cuya descripción nunca podrá sustituirlas.

Justamente eso era lo que ya había querido decir Descartes con el título de las *Meditaciones*, que retoma la denominación de los ejercicios espirituales, y probablemente haya querido también contrastarlo con el título de su propio *Discurso*: una oferta teórica que sólo puede realizarse mediante "vivencias" equivalentes en la vida. El *cogito sum*, menos argumento central que mero argumento de partida, es más una vivencia que una secuencia de ideas, y por eso la fórmula es descriptiva. No es el ello freudiano sino el yo cartesiano el primero en ser un "objeto" que no se puede sacar de su ocultamiento y exhibir a voluntad, como se demuestra un silogismo, sino que sólo podía ser hallado en su propio caso y en ese sí mismo por cada uno que pudiera decir "yo". La evidencia no era "proporcionada" sino más bien recomendada por el autor al lector. Los objetos de la fenomenología son de esa índole. Obtener el acceso a ellos es algo que el autor sólo puede "encomendar" a quien participa en el

proceso. Allí no encontrará nada que no haya “sabido” antes y que no le parezca trivial después. Esto también vale para el presupuesto bajo el cual somos capaces de entender qué significa hablar de “otro yo”. Por eso tiene razón quien dice que el Otro es un *a priori*; pero no tiene razón quien considera por eso descartada la necesidad de explicación del “fenómeno”.

No hay una intersubjetividad estricta de un objeto como el “otro yo”. Es *mi* “otro yo”, no el de otro, del que sólo después de muchas vueltas y rodeos sé que también él tiene sus “otros yoes”, por ejemplo yo. Lo que la “vivencia” no solamente es también, sino que únicamente puede ser, tiene el precio de su evidencia en no ser comunicable a voluntad. Quien comunica vivencias jamás sabrá si los otros sabrán lo que él ha vivido. En el caso de los pensamientos podía surgir la ilusión de que se puede hacer cargo otro; de lo contrario no habría sido necesario inventar la expresión “pensador autónomo” por razones de ilustración. Con la vivencia no surge esta ilusión. Si bien las vivencias también pueden suministrarse en simuladores, sólo puede tenerlas uno mismo. La experiencia medible puede haber sido averiguada por otros, otros más pueden haberla repetido y controlado siguiendo a los primeros; se miran los protocolos y se decide sobre la base del expediente qué está “empíricamente” asegurado.

Para la fenomenología no bastan los protocolos. Al contrario, dentro de la temática de la experiencia del otro hay que aclarar primero por qué pueden tener peso y una función los protocolos de experiencias. No creará en los relatos del ello nadie que no haya encontrado en lo vivenciable una razón para hacerlo; cualquier otro lo lee como comunicaciones sobre hechos exóticos y mitos. Casi sospechoso es lo fácil que le resulta también al espíritu no entrenado filosóficamente entender a qué se hace referencia con el rótulo “otro yo”. Si se lo mira mejor, se reconoce el despropósito increíble que hay allí, una burla a todo hábito de conceptualización. Ese despropósito vale ya para la expresión más sencilla “otro”, por ejemplo en la frase: “Cuando llegué, ya había estado otro allí”. Hay que retener la diferencia si se trata de distinguir a *uno* del otro, cosa que se puede hacer tan bien como distinguir *una cosa* de la otra.

No resulta obvio que el contenido intuitivo del yo, intuitivo por estar dado en sí mismo, se pueda vincular con el atributo de la otredad formal. La inteligibilidad del Otro no sólo depende de la inteligibilidad del yo para sí mismo, sino de la presencia previa del vínculo entre ser uno mismo y ser otro en el yo mismo. Hay graduaciones de la inteligibilidad del yo para sí mismo, y su medida tiene que ver con la temporalidad del yo. La producción inmanente del tiempo se puede entender como un permanente apartar contenidos presentes, cuya secuencia definida genera la historia del sujeto. A medida que

sus contenidos se distancien de su presente, se hará más difícil el acceso del sujeto a sí mismo, su disponibilidad sólo será intermitente, lo que se llamará entonces presentización. Es posible que el descubrimiento freudiano del "ello" indique el valor límite de este hacerse extraño del yo para sí mismo.

Cuando uno ya no comprende cómo pudo haber sido aquel con el que se encuentra en el recuerdo, la conciencia de lo extraño es más pronunciada que cuando no puede comprender cómo otro puede ser el que parece ser. Algo de este exotismo del yo para sí mismo a lo largo del tiempo, de ese carácter extraño que tiene el yo recordado, queda de su pasado como cuota de extrañeza en su presente: el reverso de su presente, la presentación, a la que se ve obligado desde sí mismo. Dicho de otro modo: la presentación se aprende en la experiencia de sí. Se la ejercita como procedimiento para relacionar entre sí el recuerdo y el presente; y no sólo el recuerdo actual, sino en una medida desconocida, probablemente mucho mayor, el recuerdo potencial. Ese recuerdo se hace valer en la incertidumbre pura: ¿qué más ha habido?, ¿qué más puede emerger en uno?, ¿qué más he sido, y por eso lo soy? Como recuerdo tenazmente latente, es el ello, cuya autosustracción se manifiesta en el hecho de que Freud no pudo hallarlo ni siquiera en su autoanálisis temprano. De lo contrario, no lo habría abordado desde la perspectiva teórica con una demora de un cuarto de siglo. De todas formas, la problemática del autoanálisis, su casi imposibilidad, entra en el contexto del carácter extraño del yo para sí mismo. Si bien lo que es ello debe devenir yo –según la propia fórmula freudiana–, la pregunta es si puede hacerlo a través de *su* yo ya devenido o sólo a través de otro yo ya devenido, como en la situación analítica. Que un yo puede ser opaco –esta no obviedad extrema de todas las no obviedades– es algo que tiene que haberse asegurado y hecho habitual en la experiencia de sí antes de poder ser admitido en la experiencia del otro como su factor constitutivo. Darle a esto una disposición sistemática en la forma de una "tópica" es sólo un abordaje que trasciende el método descriptivo de aquello que puede conseguir mejor la validez de una "teoría" que un convoluto de descripciones. Allí, en esa tópica, se llama *ello*.

La descripción de la meta, "donde era ello debe advenir yo", traduce a mandato terapéutico una finalidad vista como natural. La situación en la que se puede captar la meta analítica tiene una historia previa que forma parte de la evolución orgánica: el ello es el "resto" de un proceso dirigido al yo. El desarrollo de ese proceso no es determinado solamente por su telos sino también por el factor de la autoconservación de lo existente, inherente a todo lo orgánico: ese "resto" del ello se defiende de ser consumido por el yo y difi-

culta su función de imponer el realismo de la relación externa del sistema orgánico contra el egoísmo del mundo libidinoso de los deseos. Esta obstaculización del dominio del yo por parte del ello es lo que necesita de la terapia analítica, que se convierte así en mayéutica de la finalidad ya existente. Pero lo que interesa aquí es solamente el esquema de explicación de la situación, en la propia fenomenología apenas entendible, de que el conocimiento de lo que es "extraño", conocimiento que hay que aportar a la experiencia del otro, pueda tener su origen en la relación del individuo consigo mismo.

Otra derivación de la constitución del ello en el sujeto se aproxima más a la reflexión de Husserl de cómo pudo surgir lo extraño en lo propio y convertirse en la base de la conceptualización del otro yo. Con la primera tópica freudiana, que explica el aparato psíquico a partir de la historia individual, cuadra con mayor exactitud la concepción del ello como una formación residual del yo a partir de sus represiones, sus situaciones y sus experiencias no superadas. El ello se torna extraño, hostil, amenazador para el yo en la medida en que éste no haya podido resolver su historia. Dicho en el lenguaje de la segunda tópica: bajo las rígidas exigencias del superyó.

En este caso, el ello sería el "otro yo" no como el "resto" de la evolución que todavía hay que disolver, sino como la segregación de su biografía. No es la mera distancia temporal del yo que recuerda con respecto al yo recordado lo que genera, como factor cuantitativo, el extrañamiento de lo que ya no puede ser conectado con el horizonte actual de la conciencia. Es más bien la especificidad de las vivencias de las que se segregaron los elementos del ello bajo el rechazo de la autoafirmación. El principio de inercia impidió que el sujeto se liberara así definitivamente de lo intolerable. En tanto está hecho de todo aquello que un yo no había reconocido ni querido como perteneciente a sí mismo, el ello es lo Otro; en cuanto tal es mantenido a distancia por el yo, temido como lo que podría "acercársele demasiado". Para el yo también el superyó es "otro"; volveré sobre esto. Lo que importa aquí es la "presión" que siempre ha logrado por la fuerza que el ello se separara formando "otro".

Respecto del ello, no se trata de autoconocimiento sino de rechazo del autorreconocimiento pretendido: el Otro es el que el yo no quiso ser. La exigencia de cambiar esto, de incorporar lo extraño a la *memoria* con carácter de propio, quizá tenga sus legitimaciones teóricas e incluso éticas, y en especial también terapéuticas, pero su proscripción del olvido me parece una rareza intelectual. No parece haber un interés genérico en eso, lo cual puede ser indistinto para la teoría psicológica, pero no para una intención dirigida a la antropología; la negación del interés genérico hace que aflore indefectible-

mente el cuestionamiento del posible ingreso a una antropología filosófica. Una de las particularidades de la antropología filosófica es que tematiza las condiciones que son las únicas que le permiten tener lugar. A la vez, es improbable que sepamos o podamos saber muy bien qué *no* tiene relación con la autoconservación del género. El premio de la evidencia –como respuesta a la pregunta sobre qué *podemos* saber– está en lo que *tenemos que* saber. Al mismo tiempo, la exigencia desmedida de este hecho poco digno se nos oculta porque el interés del género ya no es crucial, dado que es el interés del género protegido en su cultura.

En este sentido, la experiencia del otro siempre tiene una primacía inequívoca sobre el autoconocimiento. Este último no parece haber aportado nada a la supervivencia del género, a menos que ya haya posibilitado o incrementado la productividad de la experiencia del otro. Y de hecho, ésa es la clave de este capítulo sobre una posible antropología fenomenológica. Con esa clave se podría abrir una salida para la parálisis del autoconocimiento en la teoría del conocimiento, parálisis que contrasta tan peculiarmente con su posición distinguida en la historia de la filosofía: procurarle una relación de fundamentación con la autoconservación demostrando que es un factor constitutivo de la experiencia del otro. No se debe tomar como cosa absolutamente segura que la historia del género humano alcance su cima en el autoconocimiento, y como este último tiene una pertenencia central a la filosofía, que la alcance en ella, justamente. Siempre amenaza la objeción de que *hay* que imponer la pretensión de autoconocimiento *contra* la tendencia inmanente del género a la autoconservación, en cuanto sepamos por “consideraciones superiores” qué habíamos querido saber con la intención de conocernos a nosotros mismos. Siempre puede suceder que esas pretensiones se verifiquen no sin castigo, como tal vez suceda con todo conocimiento, incluso aquel favorecido por los árbitros de la epistemología crítica.

La experiencia histórica con las respuestas a la pregunta sobre qué es el ser humano no habla a favor de desear que se responda definitivamente. Se tenderá más a admitirlo si se ve la cuestión de la esencia humana oculta en su variante moralizadora: si el ser humano es bueno o malo por naturaleza. La variante que ha encontrado últimamente esta pregunta es si hay o no una pulsión de agresión innata en el ser humano. Sostengo que ninguna de las respuestas dadas a esas preguntas salió bien; y si después de todo no causaron daño, es sólo porque ninguna de ellas pudo imponerse. La decisión por la bondad natural original del ser humano permanentemente ha dado lugar a exaltaciones y lle-

vado a presuntos filántropos a múltiples intentos de ponerlo a prueba. La otra opción, la de atestarle al ser humano que es malo y pecaminoso desde su origen, precipitó por lo menos a la humanidad europea a una penitencia y preocupación por justificarse totalmente desproporcionada y autodestructiva, dispuesta a hacer de todo lo demás un medio para este único fin. No ha dado buenos resultados buscar respuestas de este tipo; son sospechosas, cuando no convictas, de infringir la autoconservación.

No es que con esta breve reminiscencia quiera urgir a la renovación de problemáticas obsoletas que ya no podrían ser las de una antropología fenomenológica. Sólo quisiera probar la tesis de que las respuestas en este campo de preguntas últimas tal vez podrían no ser la meta del género, ni siquiera su meta teórica. En tal caso, sería más bien una buena porción de trabajo del autoconocimiento histórico del ser humano constatar y registrar que tales pretensiones no tienen solución, para no dejar que su lugar sea ocupado por exaltados y penitentes de nuevas procedencias. Siempre son ellos los que tratan de impedir que la retrospectiva histórica, para asombro de todos, arroje como resultado que en todo caso no se ha anunciado algo nuevo, y que respecto de lo viejo siempre estuvo vigente también el veto a las evidencias precipitadas. En este sentido, la antropología es un trozo de cautela intelectual, cuya pertenencia a la filosofía es más íntima de lo que ésta estuvo dispuesta a reconocer en sus programas.

Se puede seguir con toda confianza a Schopenhauer en cuanto a que objetivable sólo tiene que ser lo que es propiedad del género; y esto a su vez sólo porque es indispensable para la autoconservación. Las pretensiones de evidencia no entran en esa categoría. Son algo así como el lujo de una época de la humanidad que ya se está liberando de las urgencias extremas de la supervivencia. Las desilusiones de la filosofía se entienden perfectamente porque la filosofía siempre quiere más de lo que es necesario para la autoconservación, por lo cual para justificarse tiende secretamente a hacer de la autointensificación, y no sólo de aquella que de por sí ha sido producida secundariamente por la autoconservación en el proceso evolutivo, el sentido de la historia de la humanidad.

Parte de ello es también el auge del rótulo “vivencia”, en tanto designa lo que se sustrae a la enseñanza y el aprendizaje y, por consiguiente, no tiene modo de convertirse en patrimonio del género. En lo que concierne a la capacidad de vivencia, cada sujeto empieza de cero. Por eso en este sentido habrá que diferenciar el estar dado de la vivencia, y de ellos, más aun, la reflexión; lo extraño del sujeto para sí mismo en medio de la propiedad que él puede tener sólo para sí mismo no tiene por qué ser “vivenciado”, no tiene por qué con-

vertirse en turbación o incluso en perturbación, ni en arrepentimiento o incluso en odio a sí mismo. *Cómo* se construye el "otro yo" en el propio no es contenido de su estar dado, y por eso está abierto a teorías tan especulativas como lo es la segunda tónica de Freud. Lo que es y se llama realidad no tiene por qué ser "vivenciado"; ahí basta con la ignorada y odiada "adaptación", cuyo éxito causa la desaparición de la "vivencia". El trabajo normal de la conciencia es no necesitar intensificarse a la altura enfática de lo consciente.

Así, sólo es posible inferir pero no mostrar como contenido actual de la conciencia cómo la incompatibilidad de lo propio y lo extraño, dada como evidente en la concepción de sí mismo, se "aplica" como "interpretación" a la percepción, que en principio sólo se tiene como presentación, de que hay semejantes. Concluir meramente que entonces *no* serían *otra cosa* que mis semejantes jamás llevaría a la función de la intersubjetividad, sólo produciría algo como un público entrenado para ser "comunidad" y sin valor para cualquier tipo de *consensus*.

Poder comprender la posibilidad del otro yo a partir de que el Otro esté dado en lo propio tiene importancia para la autoconservación del género en tanto es condición para experimentar la realidad de otros yoes. Si se negaran estos presupuestos, la escena de los dos sujetos que se cruzan indiferentes, imaginada por Rousseau como escena primordial del estado de naturaleza, no se debería recién al desinterés de la asocialidad precultural sino ya a la incapacidad de admitir en general y considerar posible que haya "otros sujetos". La experiencia no se produciría por faltar un concepto, que por cierto forma parte de lo más inusual de toda conceptualización, de lo que por pura experiencia externa es absolutamente imposible.

Ahora bien, si se aplica el criterio de la relevancia para el género, la experiencia externa del Otro debe evaluarse precisamente en forma opuesta a la interna, que entonces sólo pasaría a tener su función constitutiva como condición de aquella. Poder tener experiencia de la realidad de otros yoes es absolutamente necesario para la autoconservación. Con esa experiencia está íntimamente relacionada la decisión sobre las relaciones de amistad o enemistad: la autoconservación consiste centralmente en la capacidad de juzgar con madurez el comportamiento del otro como secuencia concluyente de manifestaciones para tomar la decisión entre las opciones de hostilidad y amistad.

En ese sentido, Husserl tuvo razón al extender la percepción del otro a los animales, porque en ellos hay por lo menos algo como una conclusión *específica*. La inclusión de los animales evidencia que lo importante no es la relación lingüístico-dialógica sino la percepción de aquellos elementos del comporta-

miento que pueden afectar al propio individuo que percibe. Respecto del lenguaje, hay que decir que los teóricos del “comportamiento lingüístico” lo resolvieron rápidamente introduciendo el concepto de “lenguaje del comportamiento”, que no tiene por qué ser el de otro sujeto humano. Para ilustrarlo con un ejemplo extremo: incluso un cometa tiene este tipo de lenguaje al moverse en una órbita que puede incluir o excluir que “se acerque demasiado” a la Tierra, para de ese modo “significar” algo para la conciencia de los seres humanos, para los que hace tiempo que ha dejado de ser un signo. Quien concibe metafóricamente como “intención” la dirección en la que cae un objeto o se desplaza un animal tiene una ventaja de supervivencia, al ser capaz de decidir qué significa para él que en esa dirección se toque un punto determinado de su propia secuencia de acciones.

La diferencia con la experiencia del otro en sentido estricto (esto es: interpersonal) es solamente que para el comportamiento objetivo basta con el conocimiento de la especificidad, que jamás alcanza para las decisiones amigo-enemigo: el otro, como se ha aprendido en la experiencia de sí, sólo puede ser estimado como caso único, una carga tan grande que se la reduce formando cuasi especificidades, que en un lenguaje más llano hay que denominar “prejuicios”. Su función –para decirlo drásticamente– consiste en reducir la sobrecarga de la individuación a la simplificación de la especificación: formar “caracteres”, “temperamentos”, “tipos”.

Esta simplificación habría tenido que llevar la delantera en la antropogénesis si no hubiera un impulso contrario a considerar al *individuo* con el que se produce el encuentro en cada caso. Una prevención general –tratar a cada uno como enemigo hasta que se demuestre empíricamente lo contrario– habría destruido todas las ventajas que podrían tener las posibles asociaciones. El ser humano es un ser social únicamente porque no encuadra a su semejante según la especie. Pero eso es lo que hace la presentación, introducida y descrita por Husserl; la presentación genera la evidencia “también un sujeto” y se conforma con ella, porque para Husserl la mera diferencia de posición en el espacio y el tiempo satisface el requisito teórico de la constitución de la intersubjetividad.

Por su “desfasaje” espaciotemporal respecto de mi aquí y ahora, el sujeto específicamente igual tiene presupuestos que se pueden determinar como otros para experimentar objetos idénticos y sus horizontes hasta el horizonte de mundo. Precisamente porque a Husserl le basta con la igualdad *específica* y la diferencia *posicional* para la constitución de la intersubjetividad, no hay implicación antropológica. En favor de la descripción genética de la experiencia del otro, se deja en sombras o se desactiva una dimensión esencial de la expe-

riencia de sí: la del tiempo y la historia del sujeto, que lo determina en su singularidad. La percepción del otro por presentación lleva más allá del acto de equiparación específica únicamente porque la pertenencia compartida al género *Homo sapiens* no decide nada previamente con respecto a que los congéneres no puedan adoptar por lo menos una actitud de hostilidad mutua.

Esta evasión del género humano de lo corriente en términos orgánicos es el hecho antropológico primigenio que lleva toda teoría de la percepción del otro de la mera "empatía" al "entender". En el entender se capta al otro anticipatoriamente en sus convicciones y sus humores, sus deseos e intereses, en su fiabilidad y su imprevisibilidad. Sea lo que fuere el carácter, en todo caso es un prejuicio, aunque *cum fundamento in re*. Tropezar con la pretensión de ser conocedor de las personas parece positivo únicamente si se lo recorta contra el fondo más sombrío de que, sin esta posibilidad real o imaginaria, la xenofobia pura dominaría como prevención general los ánimos de las personas y su comportamiento. También en esto la experiencia propia de sorprenderse a uno mismo, de no confiar en uno en determinadas situaciones, de no poder responder de sí (como quiera que se lo exprese en los giros usuales), sirve de antecedente de lo que está dado como "lo extraño" en la experiencia del otro o que se puede "hipotetizar" que está tras lo dado. Porque toda experiencia del otro es hipotética en un sentido muy preciso.

Poder tener éxito en la selección de amigos y enemigos es en sí una ventaja selectiva: no tener que depender solamente de la ejecución del *homo homini lupus*. La carencia de una predecisión específica del comportamiento obliga a concebirlo como algo que se extiende en el tiempo y a tomar el instante de la percepción como mera prueba de una regularidad hipotética: acercarse bien al otro, mirarlo a los ojos siempre que por el momento no parezca peligroso –por ejemplo, si está solo y desarmado– para averiguar cómo podría comportarse en el futuro. Si hubiera una determinación específica del comportamiento, no habría necesidad de ocuparse de eso. Voy a expresarlo con la falta de profesionalidad del que no es domador ni director de zoológico: a un león no es necesario mirarlo a los ojos, "entenderlo". La indeterminación amigo-enemigo, de la que se ha dicho que es el núcleo de lo político, aunque lo fuera, es a la vez el punto de partida para el "entender" en el sustrato antropológico. Lo que prospera en dirección al lujo literario está precedido por la amarga urgencia de la técnica de la supervivencia.

Por otra parte, el entender tiene un desarrollo asimétrico: para el lado de la amistad se refina, porque allí tienen importancia hasta los matices de la confiabilidad; para el lado de la hostilidad se hace más grosero, porque allí las

diferenciaciones no son decisivas, hasta llegar a atrofiarse completamente por la primacía de la prevención. Entre entender y prevenir hay una relación de exclusión: la sospecha de peligro requiere caminos más cortos, la cercanía de lo que suele llamarse “intuición”, o para decirlo con Helmholtz más prosaicamente, las desacreditadas “inferencias inconscientes”. Tales inferencias precisamente no eran precursoras de lo inconsciente; sólo debían equivaler al procedimiento lógico en el resultado sin hacer notar sus pasos intermedios: juicio sumario del mecanismo psíquico en distinciones elementales de carácter vital entre realidad e ilusión, sujeto y objeto, amigo y enemigo. La “apresentación” de Husserl por lo menos reproduce este tipo: es el requisito primario de todas las diferenciaciones en la experiencia. De la abreviación, que produce una impresión de momentaneidad, nace su carácter vital genuino. El fulgor de la “intuición” intersubjetiva permite dilatar la acción. Allí está, si no la esencia del ser humano, uno de los rasgos esenciales en el ser humano: el humano es un ser que vacila, merece el apodo de *Cunctator*.

Claro que entonces, si se lo gana realmente, ya ha omitido las reacciones preventivas que habrían debido tener lugar en cuanto pareció inevitable la decisión de no considerar siquiera la posibilidad de entender. Entender es siempre un rodeo para evitar la confrontación desnuda de los medios físicos, y como evitación de lo físico, es primariamente “lo psíquico”.

Desde el aspecto de su funcionalidad para la organización de un mundo de experiencias, el planteo y el esfuerzo del “autoconocimiento” –con independencia de lo que eso signifique– no son fines en sí mismos. Son de una mediatez genuina que probablemente sólo tras la pérdida de la funcionalidad antropogenética –es decir, en una “racionalización secundaria”– ha sido reducida a una inmediatez de fin último. Un remanente atávico de la función original todavía se encuentra seguramente en el hecho de que, pese a necesitar la intimidad de la consulta terapéutica, las más refinadas operaciones de autococonocimiento presunto o real se “aplican” de inmediato a los Otros respectivos.

A más tardar el psicoanálisis –pero ya el fisonomismo de Lavater en sus distintas migraciones– transformó a cada uno en lego profesional para sus Otros. El autoanálisis de Freud, el acontecimiento primordial del autoconocimiento analítico, es representativo justamente en su función excepcional admitida: una operación de experiencia de sí –carece de importancia si tuvo éxito terapéutico o no– inaugura una era de experiencia del otro cuyos estudios de casos son más espectaculares que los testimonios de las experiencias de sí transmitidas, en la medida en que éstas no sean a su vez inducciones profesionales de la experiencia primordial del maestro fundador, incluidas las nuevas y he-

réticas evidencias de otros fundadores. Esta conversión del autoconocimiento en conocimiento del otro se vuelve a repetir en el avance de Freud y su escuela sobre la historia y la literatura universales, en la fecundidad hipertrófica de la receta para entender el mundo en cada una de sus dimensiones.

En el obligado análisis didáctico este giro constitutivo se ha convertido en ley didáctica de sucesión: mediante la experiencia de sí "legítima" para la experiencia del otro y con ello para el ejercicio del oficio de analista. El giro arcaico está formalizado como *paideia*.

La indiferencia del marco formal que una teoría tiene que llenar respecto de sus particularidades de contenido es válida también para el uso de la "segunda tópica" de Freud como orientación en la relación entre concepción de sí y experiencia del otro, que hasta aquí se ha atendido a la relación parcial entre el yo y el ello. Dado que la nueva tópica atribuye tres niveles al aparato psíquico, la pregunta que se plantea es qué nos enseña, respecto de la pauta para la experiencia del otro, la repetición profundizada de la relación entre el yo y el ello en la relación entre el superyó y el yo. El superyó, igual que el ello, no tiene estructura temporal; pero en su caso no se trata de la pura ausencia de orden, sino que tiene algo de la dignidad platónica de la atemporalidad de todas las normas o idealidades en su indiferencia de validez incondicional con respecto a las aspiraciones vitales y de felicidad del individuo. En términos antropológicos, la atemporalidad significa que en el superyó está reunido todo lo que ha alcanzado constancia en el tiempo más allá de las cabezas, lo que pasa de padres a hijos y de éstos a sus hijos, que *es* tradición y no historia.

Es importante ver que en la construcción del aparato psíquico en tres niveles, el "órgano" de la realidad, el yo, se ve asediado y limitado por dos antagonistas: por la pretensión superyoica de lo siempre igual como rechazo de las ocasionalidades fácticas de las realidades que cambian con la historia, y por el empuje de la energía que proviene del deseo y de la insistencia en la felicidad, igualmente irrespetuosos de la realidad, del caos subterráneo del ello.

Ahora bien, lo que importa aquí es que en la relación del superyó con el yo no se realiza la simultaneidad como forma de la reflexión. El superyó aparece en los fenómenos de amenaza con un castigo para el futuro o en la imposición del arrepentimiento para el pasado. El superyó se pierde, si podemos decirlo así, el instante crítico del acto. Está así en un desequilibrio peculiar respecto de la estructura temporal del yo. El superyó y el ello son análogos en que equivocan la realidad, uno en su idealidad, el otro en sus espejismos; ambos pasan de largo el control de la realidad del presente. El recuerdo tiene permitido engañar, las esperanzas, simular todo como posible; sólo el pre-

sente contradice tanto la obsesión por el deseo de un inconsciente como el idealismo del otro.

Si en el marco de la “segunda tópica” despojamos al yo freudiano de todos sus implantes psicoanalíticos, el rasgo más importante que queda de su exposición es que jamás puede estar solo genuinamente y antes incluso de cualquier relación exterior con Otros y extraños. En cierto modo ensaya lo típico de la relación con el otro como relación consigo mismo inmanente: la indeterminación de la cualidad amigo-enemigo como infracción del orden por parte del ello y el rigor de la vigilancia y de la fidelidad al género por parte del superyó como la instancia que no tolera concesiones.

El yo tiene una visibilidad inmanente y en eso metafórica, un *no poder ocultarse* endógeno con su receptividad afectiva. Es ella la que obligó a introducir el concepto de “superyó” en la tópica psíquica: el primer indicio de la tercera instancia fue para Freud el fenómeno que él llama “delirio de observación”, antes aun de que adquiriera la profundidad patológica del delirio de persecución. En la filosofía, lo más cercano que conocemos está en las descripciones de Sartre de la “visibilidad total” como disposición a la autoexposición “teatral” amplia. Dondequiera que esté el límite con lo patológico, está claro en qué medida el fenómeno de la visibilidad contribuye al estatus psíquico, cómo pasa de su permanencia latente a la molestia patente del ser visto concomitante.

Este tipo de paranoico sufre por no ser invisible. Se podría decir que dramatiza el no cumplimiento de un deseo cuyo lugar está en los cuentos maravillosos y en los sueños de los humanos. El delirio de observación puede describirse también como la inversión del exhibicionismo; tan cercanos están el placer y el sufrimiento por una única situación: no poder ocultarse. Como siempre, en la caricatura patológica aparece un grado de determinación que normalmente se mantiene en un valor intermedio: la determinación de la *visibilidad* como la conciencia de ser siempre afectable y de estar en todas partes fijado en una identidad que permite ser rastreado durante toda la vida por ser visible. Uno no puede desaparecer del mundo, es hallable de la cuna a la sepultura. El “mundo” se puede definir directamente como las condiciones por excelencia que hacen que nada se pierda desde el punto de vista físico, que la cualidad de inhallable sea por principio imposible desde el punto de vista antropológico. Esto tiene su lugar en la racionalidad de los principios de conservación, que no estará agotada mientras no haya encontrado su equivalente antropológico: el mundo es de donde no se puede desaparecer.

Ya en el segundo ciclo de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en el invierno de 1916-1917, Freud había recurrido al delirio de observación para

la construcción de la estructura de instancias en el yo: como componente del yo que “incesantemente observa, critica y compara”, y que a la vez mide al yo fáctico con un “yo ideal” y lo descalifica. En la exacerbación de la paranoia, esta instancia interna es proyectada al mundo exterior y por su incomodidad el sucesor de la censura onírica es declarado un extraño, en definitiva, un enemigo.⁸ Mediante el artificio de la proyección, el yo convierte en una cosa del mundo su tensión interna entre la instancia caótica del ello y el tiránico poder de policía del superyó. Es posible que la reflexión sea una forma histórica tardía del pensamiento, sospechosa de una ruptura en la relación inmediata con el mundo, pero en esta construcción la reflexividad se convierte en un hecho arcaico. Evidente también en que la energía psíquica, la libido freudiana, puede volverse “reflexiva”, fundada en su ontogénesis, que atraviesa un estadio infantil en el que es “reflexiva” con toda naturalidad: el narcisismo. Lo patológico es recién la fijación de la libido a ese estadio, la regresión a él, que en 1908 Karl Abraham propuso a Freud que aceptara para explicar sobre todo la megalomanía de la *dementia praecox* como una “inversión reflexiva” de la libido de sus investiduras de objeto. Uno apenas se atreve a pensar en la simultaneidad de este concepto psicoanalítico con el surgimiento de la fenomenología, cuya tematización exclusiva de la subjetividad podría parecer la forma teórica domesticada de esas reducciones de la libido objetiva.

Comparado con eso, el fenómeno del delirio de observación contiene un factor realista, aunque en la explicación por el superyó el objetivo fue demostrar que en cierto modo el sujeto solamente ha olvidado que en la creencia atormentadora de que las miradas de todo el mundo lo persiguen sólo está estrictamente vigilado por sí mismo. Para la reorganización de la teoría del aparato psíquico en los años veinte, el delirio de observación fue para Freud el indicio de que no es que haya que convertir al sujeto en “objeto”, sino que él ya lo es siempre y por su propia constitución interna. La situación teórica no sería sino la explicación de lo que ya está trazado en la secuencia de instancias psíquicas: “El yo puede tomarse a sí mismo por objeto, tratarse como a los otros objetos, observarse, criticarse, y Dios sabe cuántas otras cosas podrá emprender consigo mismo”.⁹ La explicación que da Freud para la escisión del yo en

⁸ Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuchausgabe, p. 336 [trad. esp.: *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras completas*, vols. xv y xvi, Buenos Aires, Amorrortu, 2000-2001].

⁹ Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen...*, op. cit., p. 51 <nota 7> [trad. esp.: *Nuevas conferencias...*, op. cit., p. 54].

sujeto y objeto es ontogenética: el prolongado estatus de inmadurez de este mamífero lleva a la “identificación con la instancia parental” como configuración final de la situación edípica. Ésta constituye el patrón de factores de una situación integral de retardo en la maduración, como precio por la capacidad de aprender apropiándose del criterio de la instancia de enseñanza.

No es necesario poner enseguida cara de crítico para preguntar en este punto por la correspondencia filogenética con la situación ontogenética, tan apreciada normalmente por Freud, si se tiene en cuenta el vínculo siempre transparente de Freud con la ley fundamental biogenética. En el marco del sistema dado, la objeción es delicada porque podría expulsar el fenómeno del delirio de observación, tomado como hilo conductor, hacia otra jurisdicción pulsional: la de las pulsiones del yo, que están al servicio de la autoconservación o incluso son idénticas a ella. Precisamente esa expulsión se produce cuando uno cree reconocer una herencia de la escena primigenia antropogenética: la visibilidad investida de miedo del ser que por haberse erigido se ha vuelto débil a la percepción ajena en la transición de la hominización. No es necesario tratar aquí este proceso vinculado con el cambio de biotopo; lo que interesa aquí prioritariamente es su consecuencia, que se torna manifiesta en lo ontogenético. Si ganar espacio de percepción por la óptica de la marcha erigida estaba conectado inevitablemente con el simultáneo poder ser visto, el comportamiento vital que implicaba era llegar a controlar y a disponer de la propia visibilidad. Es decir: poder mirarse a sí mismo mientras se mira a otros sin que una cosa estorbe o excluya a la otra.

Esta ganancia decisiva en el arte de vivir no es otra cosa que volverse “objeto” para sí mismo teniendo y sumando objetos. Se experimenta lo que antes sólo se conocía en otros: ser objeto en la posibilidad de ser afectado por otros, bajo la óptica pasiva, como legibilidad de intenciones que al principio tal vez sólo hayan sido captables como direcciones del movimiento en el espacio tras una meta. La interioridad de la subjetividad se habrá formado primero en la protección contra esa sensibilidad óptica, pero en ese proceso se convierte en lo que ahora ya no puede preservarse como un espacio de reserva del yo sino que se revela en mayor o menor medida en todo comportamiento. La visibilidad es la conciencia de que, en un comportamiento cuyos patrones no están programados en términos de especie, esa revelación es inevitable. El control reflexivo sobre la visibilidad presupone conocer los efectos que tienen las acciones propias sobre los otros en el tiempo; como consideración del hecho de que los otros tienen y tendrán recuerdos y que para el yo es vital tener y cultivar a su vez recuerdos de los posibles recuerdos que los otros tienen de él, así

como instaurar el recuerdo, producirlo, ingresar a la experiencia del otro de los otros mediante la autoexhibición.

Tal vez los comienzos de lo que merece llamarse autoconocimiento no hayan sido posibles sino por el desprendimiento de la autoexhibición. El descubrimiento de la diferencia propia del ser humano entre su autoexhibición y su experiencia de sí –para ser más cáusticos: de su habilidad como hipócrita y como actor– ya es potencialmente todo el moralismo que vivirá de esa diferencia y, desde el punto de vista histórico-literario, reportará el mayor fruto de la pregunta sobre qué es el ser humano.

Ahora bien, ¿cómo se ve el autoconocimiento si se lo considera desde el aspecto de su condicionamiento antropológico, algo así como la sublimación de una medida filogenética de la autoconservación? Lo primero que se constata es la preeminencia de la autoexhibición con respecto al autoconocimiento. Es cierto que en la situación arcaica de la visibilidad es vital evaluar correctamente la propia situación (la óptica pasiva en relación con todas las ópticas activas posibles); pero más importante aun es tener un “aspecto” correcto en esa situación. No se puede ignorar que también los autoengaños pueden ofrecer ventajas selectivas. La sobriedad con respecto a uno mismo no siempre es alentadora: puede ser que la ventaja esté en quien es capaz de imponer una determinada imagen en sí mismo y por consiguiente en otros. No obstante, la ventaja de la autoexhibición respecto del autoconocimiento puede ser secundaria. Surgiría en la formación de una cultura en la que las debilidades de la posición fáctica pueden compensarse con las destrezas de su exposición imaginaria. Más original tiene que ser el cálculo desnudo de la óptica pasiva: no tanto *qué* aspecto se tiene sino *que* se tiene un aspecto. Es decir: si se es visible, y desde dónde y a qué distancia se es visible y se puede ser blanco. Ése es el núcleo de la pregunta fenomenológica planteada por Husserl: ¿cómo sé qué aspecto tengo?

El segundo punto es importante para la cuestión de las formas antropológicas tempranas de la experiencia de sí como *reflexión*. Es innegable que tomando como criterio la eficiencia biológica es importante contraer todo lo posible temporalmente la visibilidad y el comportamiento, la secuencia de acciones y la reflexión de su secuencia de manifestaciones; sólo mediante una simultaneidad aproximada la conciencia de observación puede convertirse en una instancia de control concomitante, coflotante. En eso se basa la idealización, rayana en el delirio, de que el acto tiene que estar dado de manera absolutamente simultánea al espectador interno, que el *videre* y el *videri* deberían ser idénticos. Lo que es presupuesto de evidencia de la reflexión, lo que tiene que presuponer como logrado el argumento cartesiano, está planteado antro-

pogenéticamente como tendencia. Su cumplimiento sólo puede considerarse una idealización; la ventaja selectiva no consiste en la identidad estricta. Con la idealización se corresponde del lado contrario el delirio, que incrementa la visibilidad hasta convertirla en absoluta: ya no hay más ocultamiento, desvío, opacidad, velamiento.

La idealización de la óptica pasiva se corresponde con la de la óptica activa: el dios que lo ve todo, que ve hasta el interior de los corazones, que sabe incluso lo que uno haría si no le impidieran hacerlo. Con el delirio de exhibición se corresponde un espectador indefinido y omnipresente que no es posible eludir. Es el correlato del deseo de invisibilidad; en los niños, poder creer que uno no es visto si cierra los ojos.

El delirio de observación de Freud es la visibilidad desenfrenada, que ha llegado a superpoder en la conciencia. Tiene una disposición cultural, en cuanto la pura supervivencia en la escena primigenia ha dejado de ser lo importante, porque la capacidad de mirarse a sí mismo y tener bajo control el propio efecto sobre los otros también puede ponerse al servicio –para formularlo del modo más inofensivo posible– de la complacencia, del agrado, de la popularidad. Allí el superyó sugiere la autonomía de las pautas; el superyó es el género que ha migrado al individuo, la perpetuación vitalicia de la fase de permanencia en el nido en el pasaje de la visibilidad real a la metafórica bajo la mirada y las sentencias de los padres, la horda y la familia. El superyó es el coro de la tragedia griega; su espacio de intervención va del criticón mayor al juez en lo criminal, del arrepentimiento a la amenaza de aniquilación. Es el dispositivo de alarma de lo general. En estas figuras se confirma la diferencia de tiempo de lo atemporal: advierte antes y reprocha después, pero está ausente en la acción en sentido estricto, para aparecer después como el testigo del hecho que insiste en la contrición, que exige y ejecuta la justicia hasta la autodestrucción. La pregunta es si la “reflexión” podría ser algo como la fase de reducción teórica de juez severo a espectador indulgente, también correspondientemente debilitado y desposeído por la disminución de la supremacía del género sobre lo individual.

El nombre de pre-yo o de pos-yo sería más acertado para el superyó, porque con respecto a todo aquello que norma o censura se encuentra a una distancia temporal que incluye lo erróneo. Pertenece a la expectativa y al recuerdo, eso significa que pueden surgir falsos sentimientos de culpa y expectativas de castigo, compromisos ilusorios y pertenencias atormentadoras, porque falta “evidencia” de aquello a lo que se refieren. Hablar de un desfase temporal entre el superyó y el yo sólo puede ser una expresión pasa-

jera, porque parece dar por supuesto que ambos se encuentran ya en *una* forma de tiempo. Pero para entender la situación elemental de todo autoconocimiento, un resultado sumamente relevante es que la reflexividad de la conciencia únicamente tiene lugar en tal desfasaje, en tal falta de coincidencia de los actos intencionales y reflexivos.

Esta comprobación adquiere toda su fuerza en la explotación trascendental de la evidencia reflexiva del *cogito*. Toda teoría que le asigna instancias a la conciencia, como lo hace el modelo triádico de Freud y como resulta inevitable en el concepto estricto de reflexión, tiene que poder definir si *en* una vivencia actual cualquiera del yo está presente o ausente la instancia “superior”; después se lo llamará “simultaneidad” o no, lo que depende más de la teoría de la conciencia del tiempo que de la teoría de la reflexión. No es posible refugiarse en que la idealización de la presencia propia de la conciencia como evidencia trascendental no necesita ser tomada como un acto “acabado” sino sólo como una aproximación tendencial. Y eso precisamente no es posible cuando se ha creído tener que tomarlo con tanta exactitud como lo hacen las teorías del conocimiento para su propia complicación.

Ahora bien, la ventaja del Otro respecto del yo y de su superyó está en que cumple con esta condición de la “presencia” acabada, que “está” o puede estar en todo presente. Cuando se orienta a la exhibición de sí mismo, el yo anticipa que el defecto de su autoaprehensión, y por consiguiente del control de su exhibición, sólo puede ser compensado estabilizando la atención prestada a la visibilidad. Todo lo que se considera interiorización de la voluntad de destacarse y de los valores de aceptación ante otros nace, como si le fuera impregnado al yo por la presión externa justamente de las actitudes de esos otros ante el yo, de la carga de la autoconservación y del cálculo de cuánto se gana en aceptación por parte de los otros, dado que el yo, careciendo de una presencia propia fiable, tiene que proveerse de una suerte de acopio de formas de comportamiento concluyentes. La sola consistencia de esas formas de comportamiento es ya el instrumento más importante para evitar la desconfianza y para captar por lo tanto más atención.

Paradójicamente, el *animal sociale* surge del hecho primordial de que en este género fracasan los rasgos específicos de género para establecer y garantizar relaciones de comportamiento; fracasan porque el propio género obtiene precisamente de su fracaso la innovación de su productividad, por ejemplo, en el hecho de tener que sustituir la especificidad por la especificación, las reacciones genuinas por la conceptualización. El nulo valor funcional del autoconocimiento –mientras no sea condición de posibilidad de la percepción

del otro— libera la posibilidad de ocupar el yo, capaz de exhibirse ante los Otros, con fantasías estabilizadas que no surgen de la pura “creatividad” o imaginación. Hasta el canalla tiene que mostrar que es confiable, porque si no ni siquiera llegaría a tener cómplices; y en ninguna parte se ha hablado tanto de lealtad como en el centro del abuso más criminal del poder.

El caso ejemplar en el que se expone el desfase temporal entre el yo que experimenta y el yo experimentado en toda su desesperante imposibilidad de anulación es nuevamente el autoanálisis de Freud. Como demostración de la posibilidad de un nuevo tipo de experiencia, que por otra parte de allí en adelante nadie debía llevar a cabo por su propia cuenta para no extraviarse en su propia oscuridad interna, fue la condición de posibilidad de ese comienzo mismo: el caso único de la confirmación buscada de una teoría transgrediendo su axioma más importante. Por eso la referencia siempre reiterada a esta transgresión prácticamente no ha dado lugar a dudar del maestro, porque hay que convenir en que si se le hubiera podido prohibir este ingreso por el experimento propio nos habríamos quedado con las manos vacías. Por eso aquí hay que proceder con mayor flexibilidad que con los problemas de evidencia de la reflexión filosófica y admitir que el psicoanálisis de todas formas tiene que ver con resultados y con elementos del recuerdo, y además de un recuerdo que está bajo la misma presión del autoengaño que se supone que ha sufrido la producción de esos contenidos susceptibles de análisis, por ejemplo, los de un sueño. Dejando de lado todas las consideraciones teóricas y terapéuticas, estamos aquí en presencia del efecto, sólo por azar el más tardío, del hecho de que la naturaleza no le haya quedado debiendo la mirada en su interior, y mucho menos en su esencia, a este ser vivo al que ya había tenido que concederle la conciencia de su visibilidad.

La sobreestimación del autoconocimiento se apoyaba en un axioma gnosológico más general: que todas las dificultades y resistencias del conocimiento se fundan en última instancia en el ingrediente material tanto de los objetos como del sujeto del conocimiento. En el sujeto, la corporalidad y su dotación sensorial; en los objetos, el fraccionamiento fáctico de lo general por obra de la materia. De acuerdo con eso, el espíritu debía tener, en tanto tuviera que vérselas sólo consigo mismo, la única chance de un conocimiento sin interferencias. Uno no puede dejar de recordar que la verdadera sorpresa de la “Dialéctica trascendental” kantiana fue que la razón es la única en estorbarse a sí misma en eso de ser racional y mantenerse dentro de los límites de su competencia de autoconocimiento. Por más que la razón demostrara su capacidad para abandonar el camino errado en la crítica de sí misma, eso no cam-

biaba nada en la revolucionaria etiología de que no se necesitan influencias externas y ajenas, sobre todo materiales, para mandarla por sus caminos errados. Igual que la razón se vuelve sinrazón para sí misma, el yo se vuelve "otro yo", y por lo tanto llega a la comprensión de que *puede* haber yo en tanto otro: el a priori de la experiencia del otro. Kant también le puso fin a la ilusión de la preeminencia del autoconocimiento al constatar para la experiencia interna la misma dependencia de meras manifestaciones que para la externa, dado que también ella está sujeta a la forma del tiempo, con lo cual quedaba descartado algo como la transparencia del sujeto racional para sí mismo. Ni siquiera en la más importante de sus determinaciones, la de la libertad, tenía certeza inmediata de sí mismo.

Por otra parte, con la naturaleza fenoménica de la experiencia interna quedaba también estabilizada la problemática del tiempo de la reflexión, y su significado trascendental, si no quedaba descartado, por lo menos se había vuelto indemostrable. En la medida en que la reflexión se basa en la posibilidad de experimentar no los objetos sino los actos de la conciencia, es regida por la forma del sentido interno en tanto un a priori que no se puede interrogar genéticamente, y que tampoco es deducible. Es fácil ver que tenía que valer la pena todo el esfuerzo de la fenomenología por apuntar a eliminar esa restricción con y en el análisis de la conciencia interna del tiempo. Husserl convierte el tiempo en estructura esencial de la propia conciencia, y por consiguiente también de su dimensión trascendental. Pero ese conocimiento a su vez sólo puede asegurarse mediante la reflexión, y el resultado mismo está sujeto por lo tanto a las condiciones de evidencia de la reflexión. Pero sin la coincidencia de la simultaneidad, esas condiciones al menos no pueden describirse.

Ahora bien, éste es el punto en el que Freud a su vez deja en la estacada, sin conocerlo, a su compatriota Husserl y se atiene, también sin conocerlo, a Kant. Si Husserl intenta neutralizar el carácter dudoso del recuerdo, por lo menos en el entorno más cercano del presente de la conciencia, con la retención y la protención, Freud deja completamente de lado la importancia del tiempo para la presentación de los fenómenos analíticos (por ejemplo, el lapso que media entre el sueño y su comunicación, entre las vivencias y su procesamiento en el sueño). En la medida en que el análisis se puede concebir como producción de experiencia de sí, la simultaneidad es irrelevante como su condición de posibilidad: hay incluso una nueva razón de que no pueda tener importancia.

Freud desplegó por entero esa razón bastante tarde, en las *Nuevas conferencias* de 1932. El tiempo se ha convertido en la forma en que se ordena el yo en tanto órgano de la realidad. Entonces aquello a lo que el yo remite su

“experiencia del otro”, el ello, no tendría en todo caso la forma del tiempo. Eso solo lo califica de potencialmente patológico. Pero por otra parte también de potencialmente curable, en tanto el procedimiento del análisis proporciona determinación de tiempo a sus contenidos antes caóticos, les asigna un lugar en el tiempo mediante la *anamnesis* y así, en cierto modo, los “pone en orden”. Esta relación interna del autoconocimiento no depende de la forma temporal a priori, porque es ella misma la que la genera o hace que se imponga. De todos modos, traducido al lenguaje de la fenomenología, sigue vigente la universalidad husserliana de la estructura temporal para la esencia de la conciencia: porque en cuanto un contenido del ello tiene asignado por *anamnesis* su lugar en el tiempo, ese contenido pasa a ser propiedad del yo y así se le respeta a este último la exclusividad y la continuidad de la determinación temporal. Pero esta determinación no es presupuesto del autoconocimiento, sino imposición y ejecución de la apropiación de sí y pertenencia a sí mismo hacia adentro de aquella región de oscuridad interior de la que había hablado Schopenhauer. Sólo lo que *recibe* determinación de tiempo tiene determinación del yo, recién entonces es integrado a la capacidad de recuerdo del yo.

Para la relación entre autoconocimiento y experiencia del otro no es posible prescindir de un modelo que permita estudiar las relaciones internas y su problemática. También detrás de los conceptos tradicionales de la metafísica, de las teorías del alma y el conocimiento, de las distinciones entre razón y entendimiento, se ocultan construcciones orientativas que se han ido perdiendo de vista con la solidificación de la terminología; así, surge siempre la impresión de realismo conceptual, de artística conceptual, de terminología vacía. La calidad de esos modelos no depende solamente de la verdad de las teorías de las que están tomados. Freud dejó entrever sólo en pocos lugares escepticismo respecto de sus construcciones especulativas; y eso tenía una buena razón, o por lo menos una razón atendible, en sus preocupaciones por la unidad dogmática de la escuela, que consideraba necesaria para el ejercicio de la función terapéutica, pero que con toda seguridad sobreestimaba. A esta altura parece claro que el éxito terapéutico de los tratamientos de psicología profunda es casi independiente de la doctrina que se sigue al realizarlos. Lo cual, de paso, no es nada nuevo en la historia de la ciencia; tampoco el éxito terapéutico de las escuelas de medicina dependió nunca claramente de sus teorías, lo que está atestiguado por su coexistencia a lo largo del tiempo.

La aversión de Freud a verse encasillado en una determinada posición filosófica (en lugar de su positivismo científico) y tomado literalmente es por lo tanto muy respetable si se cree que su “segunda tópica” del aparato psíquico

tiene cierta productividad filosófica para articular y describir conjuntos de hechos. Una única vez, hacia el final de la conferencia número xxxi de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, abandonó su reserva filosófica y expresó sus expectativas de ser "apreciado por el pensamiento filosófico". Aunque las aspiraciones en el campo propio nunca fueron modestas, ésta es inusual: considera que la exclusión del ello de toda determinación de tiempo abre "un acceso a conocimientos profundísimos". De todos modos, la expectativa respecto de la filosofía aquí en principio quiere decir: "Lamentablemente, tampoco yo conseguí avanzar en eso".* Ante tal afirmación, la pregunta que querrá formular quien por su parte no pretenda seguir avanzando es en qué se podría ver tal avance: ¿cuál es la necesidad teórica?, ¿qué falta?

Aunque para la fenomenología la constitución del tiempo está en la esencia de la conciencia, también en los presupuestos de Husserl la exclusión de la determinación de tiempo forma parte del hecho describable de la fundamentación de la experiencia del otro en el autoconocimiento: el yo recordado como sujeto de sus vivencias recordadas forma parte de un pasado determinado del yo que recuerda, y eso no sólo y recién según el lugar objetivo en el tiempo que fijan los relojes y los calendarios, sino ya por la fijación en el contexto de la conciencia como algo ocurrido una vez y definitivamente por impresión originaria. Siempre hay un antes y un después determinados y determinables para cada vivencia y cada objeto; pero de ninguna manera forma parte de la *esencia* del recuerdo poder o incluso tener que llevar a cabo también esa determinación. Éste sería el caso solamente si la retención como continuidad ilimitada respecto de la impresión originaria fuera el hilo que conduce al yo que recuerda hasta el yo recordado; el resultado sería un tipo completamente distinto de conciencia de su historia para el sujeto. En su esencia, el recuerdo no depende de esta continuidad secuencial, aunque la presupone, porque sin la conciencia del tiempo "creada" por la retención no podría haber recuerdo (nadie podría comprender cuál es la relación entre lo recordado y el que recuerda).

Si ahora se mira lo dado del otro yo desde esta situación de la experiencia de sí, la falta de determinación de tiempo se hace aun más patente. Aunque hay que presuponer para cada conciencia, y en consecuencia también inferirlo para ésta, que se realiza en la constitución inmanente del tiempo, de allí no se sigue de ninguna manera la posibilidad o la necesidad de una determinación del tiempo que se llevara a cabo intersubjetivamente para el sujeto experimen-

* Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en *Gesammelte Werke*, vol. xv, pp. 80 y s. [N. de la T.]

tado y para el que experimenta. La otredad del otro yo reside directamente en que el otro yo es inaccesible en su temporalidad inmanente; más aun: en su presentación no se manifiesta nada de determinación temporal. En ese sentido resulta natural comparar el otro yo a su vez con el ello de Freud: toda experiencia del otro busca imponer al otro yo la determinación temporal del yo.

Esto se reconoce en el primer paso, que consiste en suponer el ahora propio también para el del Otro, de modo de hacer comenzar allí la percepción en común, que es el contenido primario de la intersubjetividad aun antes de que ésta se cumpla en acciones de objetivación y de intercambio. El esquema de la conciencia inmanente del tiempo –impresión originaria, retención y protención– se proyecta al comportamiento del otro: al convertirse en mi percepción, yo me convierto en la suya (prescindiendo de obstáculos fácticos que casi siempre consisten en que precisamente debe descartarse esa reciprocidad). Esta proyección es más que un procedimiento lógico, que sólo consistiría en atribuirle al Otro percibido, porque es otro yo, también una estructura de impresión originaria, retención y protención; eso jamás podrá llevar a la conciencia de simultaneidad de los sujetos, que es su primer paso hacia la objetividad: la objetivación del tiempo.

Schopenhauer anotó una vez: “Si dos personas tienen exactamente el mismo sueño al mismo tiempo, nos extraña mucho y conjeturamos que el sueño se refiere a alguna realidad”.¹⁰ Se reconoce el modelo de la intersubjetividad y su producto; aunque Schopenhauer no concluye que ambos sujetos que sueñan llegarán así a la constitución de un mundo objetivo, más bien al revés: el mundo objetivo no es “otra cosa que un sueño que todos tienen permanentemente en forma simultánea y pareja”, motivo por el cual todos le ponen el título de realidad. Claro que esa consecuencia sería inevitable si se pudiera cumplir la condición introducida: la simultaneidad de contenidos oníricos iguales.

¿Pero cómo llegarían los sujetos que sueñan a constituir entre sí la simultaneidad? Incluso si todos mientras sueñan pudieran mirar un reloj no soñado, para que éste tuviera validez objetiva habría que introducir ya todos los presupuestos que se supone que serán el resultado del experimento mental de la simultaneidad de los sueños iguales. Los sueños no pueden tener en absoluto la determinación de la simultaneidad; están excluidos de ello por esencia. Y estoy dejando totalmente de lado que tampoco la supuesta igualdad de los contenidos oníricos llega a una función intersubjetiva, porque el

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß* (1831), *op. cit.*, vol. IV/1, pp. 39 y s.

único modo de poder constatarla serían siempre las comunicaciones procedentes del recuerdo.

De cualquier manera, de la constitución de la conciencia inmanente del tiempo tal como la describió Husserl no se puede obtener el concepto de simultaneidad; en consecuencia, tampoco se lo puede determinar como condición elemental de la percepción del otro a partir del tipo de presencia de cada sujeto para el otro. Si la simultaneidad fuera ya asignación de las esferas de vivencias de ambos sujetos al tiempo cósmico, ya no se la podría derivar de la constitución original del tiempo. Aquí reside la analogía estructural entre las relaciones de las instancias psíquicas intrasubjetivas en Freud y la imposibilidad de interrelacionar las esferas de tiempo inmanente de los sujetos en la experiencia del otro en Husserl. Para poder relacionarlas con un tiempo del mundo objetivo, el tiempo del mundo objetivo ya debería estar establecido, cosa que sólo puede efectuar la intersubjetividad, cuya realización por lo tanto no puede depender ya de eso. Sin embargo, aquí no se repite el dilema de los sujetos que sueñan de Schopenhauer; simplemente porque la percepción del otro es por principio percepción mutua, siempre sincroniza estrictamente actividad y pasividad, incluso como implicación de su impedimento.

Si en busca de orientación la mirada ha alternado entre Husserl y Freud, no es lícito inferir de allí la equivalencia de las teorías. Retirar el concepto de "otro yo" de la obiedad de su uso e investigar las bases de su admisibilidad —contra la apariencia de una inconsistencia intuitiva sumamente grave— es una empresa total y exclusivamente filosófica. Ya formular en qué consiste la dificultad de comprender esta construcción verbal "otro yo" requiere volver a mirar siempre el complejo y volver a adecuar siempre las preguntas a él. ¿No es el concepto de "yo" de una índole tal que no tolera en absoluto la ampliación "no mi yo" (es decir, el dejar disponible la definición más precisa de "otro yo")? Sólo sabemos qué significa la expresión "otro", agregada a cualquier expresión nominal, por la designación de cosas fuera de nosotros mismos, para cuya relación tenemos que fijar "uno" y "otro" de tal manera que puedan permutarse, porque el error básico en las relaciones es reiterar la posición de los términos. Dicho de otro modo: sólo sabemos por un mundo qué da a entender el uso de "uno, otro". En cambio, qué significa la expresión "yo" no es algo que sepamos en absoluto por el mundo, sino por nosotros mismos y para nosotros mismos, aunque sólo nuestra posición en un mundo nos lleva a hacer uso de esa expresión fundada en la experiencia interna.

Claro que es sumamente dudoso que un Robinson genuino se tropiece alguna vez con la necesidad de servirse de una expresión para sí mismo, incluso

aunque podamos dar por seguro que operará con denominaciones para todos los objetos de su pequeño mundo, por ejemplo, que necesitará numerales en el marco de su intencionalidad, tal vez todos los predicados, excepto el de la existencia, para el que en la solitaria situación no habrá absolutamente ningún motivo ni punto de partida. Ya Berkeley hizo uso del hombre de la isla solitaria para eso. Lo que Berkeley afirmó sobre el predicado de todos los predicados vale también para el sujeto de todos los sujetos: "Una buena prueba de que la existencia no es nada sin la percepción o distinta de ella puede extraerse al considerar a un hombre puesto en el mundo sin compañía".¹¹

¿Sería entonces el yo también idéntico al contenido de la percepción *interna*? Si hubiera que responder afirmativamente, jamás podríamos entender cómo otro puede llegar a la idea y el derecho de enfrentarnos a su vez con la expresión "yo". Reaccionaríamos con indignación, con una sensación de abuso, de menoscabo y posiblemente también de profunda ofensa ante el uso del nombre que le habríamos dado exclusivamente a nuestra percepción de nosotros mismos. Por otra parte, es y seguirá siendo una hipótesis suponer que ese otro, al usar esa expresión, *se refiere a* lo mismo que nosotros, dado que de ninguna manera *es* lo mismo. ¿Cómo llegamos a aceptar ese hiato? La respuesta sólo puede ser: porque estamos preparados para ese uso de "yo", que ya entendemos por la experiencia de sí, que trasciende la percepción de sí, porque nos pensamos y entendimos como yo incluso cuando fuimos lo que en la empatía con nuestro recuerdo debemos reconocer y aceptar como algo extraño y Otro. Nuestra comprensión ante el uso de la expresión "yo" por parte de otro está preparada por la empatía con el recuerdo perteneciente al propio yo con el valor límite de la unidad preservada sólo como identidad formal, que puede llegar a tensarse hasta el extremo del enunciado: "Ya no me entiendo más".

Formulado así, por una parte se fija reflexivamente y se hace indiscutible la identidad formal, de lo contrario la frase no constituiría en absoluto una impugnación de la conciencia de sí; por otra parte, se admite el fracaso de la empatía con la propiedad del yo en su temporalidad entera, por ejemplo, como desaprobación moral, arrepentimiento, vergüenza, represión, acto de olvido. Lo olvidado puede convertirse en lo que se cuestiona decididamente, en aquello que uno no se permite recordar porque está seguro del fracaso de la empatía y por ende de la producción de continuidad del contenido. Para la expe-

¹¹ George Berkeley, *Philosophical Commentaries* [trad. al. de W. Breidert], núm. 588 [trad. esp.: *Comentarios filosóficos*, trad. de José Antonio Robles, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 92].

riencia de sí no rige el principio de que comprender todo es perdonar todo; lo imperdonable define lo incomprensible. No obstante, no hay que entender el mecanismo del olvido como si pusiera a cualquiera en condiciones de decidir lo que no puede haber sido; más bien es la propia lógica no disponible del no poder haber sido la que decide la condena del olvido y preserva al individuo de la tarea irresoluble de la empatía. Para eso no se necesita de lo inconsciente; es el mismo mecanismo que en la experiencia del otro lleva al acto de negar la empatía o retirar la presentación en el que se le niega al otro el predicado radical de la salud mental. Hay que reconocer que es en primer lugar un acto de autoprotección para la capacidad de funcionamiento de la experiencia del otro en su conjunto; cada uno se alivia de la dureza que eso implica porque sabe que hay competencias profesionales que han corrido los límites de la posibilidad de compenetrarse hasta dentro del área de lo extraño, aunque sigue siendo discutible si bastante y todo lo posible. La ventaja de la experiencia física y luego teórica, que no se tiene en cuenta todo lo que se debería, es que en ella este problema en principio no se presenta; o señala, mientras se presente, una laguna en la tarea de objetivación.

Lo que une la experiencia de sí y la experiencia del otro, lo que hace que una sea el a priori de la otra, es la fragilidad de la consistencia en ambas y la homogeneidad, reconocible sólo en una segunda mirada, de los recursos para manejar las fracturas elementales que se desvían de toda experiencia normal. Hay que ver que la vivencia primordial de Husserl en cuanto a percepción del otro (el "chasco" de la muñeca como un visitante más del gabinete de figuras de cera en Berlín a fines del siglo xix) no fue sólo una experiencia negativa, y sólo lo fue en la superficie para quien implícitamente pudo haber estado decidido ya a asegurar desde la teoría la mera evidencia de la posibilidad de experimentar al Otro; también fue, y en un plano del mundo de la vida, la vivencia de un alivio. Aunque uno estuviera espantado consigo mismo por haber podido sucumbir de tal manera a una ilusión, al mismo tiempo quedaba eximido de la pluralidad de posibilidades de tener que adecuarse a un comportamiento extraño, mostrarse cortés o descortés o también meramente indiferente, contar con lo esperable, cuyo potencial alberga todo desconocido, sólo en una tipología vaga. Es un chasco sólo en el aspecto teórico; en una descripción más precisa del contexto del mundo de la vida, le resta potencia al riesgo de inconsistencia, reduce al techo de la fiabilidad física lo que, de haberse confirmado como percepción del otro, tendría que haber puesto en funcionamiento una atención de una dimensión totalmente distinta. Es cierto que la rápida aceptación de la ilusión ofrecida define al principio la situación de tal manera que se

acepta su potencial de sorpresa y se lo convierte en disposición a reaccionar; pero dado que el nivel de alarma de esa disposición se había fijado demasiado alto, el pronto desengaño de la percepción del otro significa algo como un “cese de alarma” respecto de la pluralidad supuesta de lo que podría haber ocurrido pero que ya no es esperable de un muñeco de movimientos automáticos.

Esta situación se ve con mayor claridad en un ejemplo que eligió Arnold Gehlen, quien más tarde fundaría la antropología filosófica moderna, en su tesis de doctorado de 1927 para ilustrar la indiferencia sujeto-objeto de una postulación del mundo de la vida. Según Gehlen, tomar un tronco de árbol por un hombre es una postulación ordenadora absolutamente legítima; pero por razones de “economía de las postulaciones” también es conveniente imputarle el cambio de situación al sujeto como un error corregible y no adjudicárselo a la realidad como su metamorfosis.¹² La razón no es solamente, como expone Gehlen, que es más fácil constatar el error por cuenta del sujeto que atribuir a la realidad de la naturaleza un cambio tan drástico como la transformación de un hombre en un tronco para después hacer que la intervención de la percepción la anule (aunque uno podría preguntarse si no habría sido mejor que se hubiera tratado desde siempre de un tronco de árbol, transformado en un hombre por el error del sujeto y retornado nuevamente al estatus original por una curiosidad demasiado grande).

Más importante es que no sólo hay que atender a la dificultad de la corrección instantánea de una percepción sino al cambio en los presupuestos de futuras percepciones. En la vivencia primordial de Husserl eso no se ve con claridad porque el gabinete de figuras de cera es un mundo especial exótico que persigue una ilusión, en el que un error de esta clase sólo agudiza la atención mientras dura la estadía en él, pero pierde toda consecuencia para la actitud del mundo de la vida en cuanto el visitante ha salido por la puerta del establecimiento. La ilusión elegida por Gehlen es más brutal que la de Husserl, está más cerca de la autoafirmación pura de una situación en la que tiene importancia si un tronco de árbol es o no un hombre, y decididamente mucho más si la propia naturaleza permite que los hombres se transformen en troncos y al revés, o si sólo ocasionalmente despierta o tolera un error de esta índole en algunos sujetos. Cada metamorfosis desestabilizaría de manera radical y persistente todo el sistema que permite distinguir entre percepción de la cosa y percepción del otro quien tuvo que vérselas una vez con los dioses y

¹² Arnold Gehlen, *Zur Theorie der Setzung* (1927), en *Gesamtausgabe*, vol. I, p. 75.

su capacidad de metamorfosis no puede dejar de prepararse como si pudieran volver a ejercer esa forma suya de actividad en cualquier lugar y en cualquier momento. Claro que el filósofo se siente perturbado en su gabinete de figuras de cera por su falta de resistencia a la perplejidad, pero en las condiciones generales de su experiencia casi de laboratorio no necesita dudar de que el hecho es imputable al sujeto; más bien puede iniciar el largo camino de desarrollo de una teoría de la percepción del otro mediante presentación, en la que hay tanto una sospecha con respecto a las formas automáticas de movimiento como una consistencia intencional imprescindible entre el fenómeno corporal puesto en la función de sujeto y el entorno totalmente comprensible y sus demandas de comportamiento.

La experiencia de sí y la experiencia del otro tienen en común la sensibilidad a las tensiones de consistencia; pero este hecho no hace más que reflejar y profundizar un resultado de la fenomenología de la percepción: la percepción no es idéntica al resultado que encontraría como su título algo con el predicado de la existencia; si fuera así, la relación de la percepción con la realidad no estaría a disposición todo el tiempo sino sólo para sus respectivos "tramos". Pero es la consistencia lograda de la percepción en toda su dimensión la que lleva al predicado de la existencia, precisamente porque su fracaso se expresa en la negación de la existencia o bien de lo que ha causado la interferencia o bien de lo que no es capaz de afirmarse contra esa interferencia en general, de excluir o encapsular el factor de interferencia. En ese sentido, el predicado de existencia no es sino la salvedad impuesta a todas las percepciones de calcular sólo bajo la condición de su unidad con reconocer una realidad independiente de nuestra conciencia, aunque sin fundamentarla.

Ahora bien, algo similar a lo que rige para el predicado de existencia rige también para la percepción de sí: su consistencia fundamenta la idea y el derecho de usar la expresión "yo". Con el título del yo se comprueba el éxito de la percepción de sí a pesar de la carga de enajenación del yo recordado, o, más correcto aun: es por esa carga que se lo introduce y se lo inmuniza. Lo que se denomina "yo" jamás está dado. Es el principio formal de la posibilidad de generar una unidad que jamás podemos llegar a ser del todo porque por llegar a ser esa unidad dejaríamos de ser. Eso muestra que es la temporalidad la que constituye el yo, a diferencia de la mera percepción de sí.

Aquí la intersubjetividad sólo avanza un paso más: hacia la consistencia de una experiencia de sí "ampliada", en la que al incluir la posibilidad y luego también la realidad del *otro* yo, se mantiene el principio *del* yo sin quedarse en

mi yo. Es casi previsible que este campo de otros yoes, surgido en cierto modo por ampliación, recibirá a su vez su identidad de una consistencia lograda o en tren de lograrse, a la que se le confiere una interpretación posible o incluso adecuada como identidad trascendental. El camino por las ampliaciones de la consistencia, que va desde la percepción externa pasando por la interna hasta la percepción del otro y su integración como intersubjetividad, sería algo como el camino no cartesiano al ego trascendental, captable primero en la exposición del éxito de la percepción en impartir el predicado de existencia, hasta la validación de toda experiencia posible mediante la presunción anticipatoria y jamás confirmable de un último horizonte de mundanidad como condición de una objetividad que en definitiva necesariamente es generable en cada caso.

En la escena primigenia de la hominización la percepción del otro alcanza su distinción funcional por la indeterminación, singular en este género, de la decisión sobre las relaciones de amistad-enemistad. En el marco referencial de esa situación arcaica la imaginación tiene que insertar, en una construcción carente de pretensión histórica, el uso de la expresión “yo”. Con esa expresión cada uno se enfrenta al Otro designándose sin malicia y sencillamente como el que puede llamarse sólo así. En esta situación siempre está pensado el Otro, que parece haberse apoderado del título que uno se había dado para su experiencia de sí, no importa de dónde lo haya sacado. Lo que había sido así mera designación, se convierte innegablemente en una contradicción por el uso por parte de un extraño, en derecho al ser y al lugar, en el acto original de usurpación por la reciprocidad: el Otro también quiere ser yo, y es por lo menos dudoso si solamente *también*.

Si uno quisiera imaginarse, dejando de lado todos los conflictos biológicos y provocados por situaciones de necesidad, una situación de hostilidad pura y lógica entre seres humanos en su prehistoria, no sería la del *también yo* adjudicado por presentación sino la del otro *yo aquí ahora* que se pone como absoluto como una obviedad, del punto cero del horizonte de mundo que centra todo en sí mismo. Más cerca de la verdad histórica jamás testimoniable estará seguramente que hubo peleas por los lugares para acampar, las presas y los frutos del campo; pero nada puede expresar con mayor precisión lo que constituye necesariamente la singularidad de una hostilidad intraespecífica que esta construcción trascendental de la confrontación fáctica del yo con el yo. Es la forma original plausible, si no lógica, de la ambigüedad de la percepción del otro: ¿El Otro quiere ser yo en lugar de mí?, ¿o quiere ser Yo para darse a conocer ante mí como mi semejante y resultar aceptable? En este último caso, además de la simultaneidad en la percepción del otro como reci-

prociad, se daría también la igualdad de los que dicen "yo", que en virtud de eso se "conocen" de manera elemental, antes aun de poder tener y aplicar criterios de selección para su opción amigo-enemigo. El Otro le hace saber a uno que para esta situación, para esa primera vez de su singularidad, recurre total y exclusivamente a su experiencia de sí. Desde ella entiende el riesgo de lo extraño como lo no entendido, de no tomar al sujeto como la suma de sus autoconsentimientos, verlo descarrilar y fracasar y poder ser el afectado. En ese sentido, la experiencia de sí desequilibra permanentemente la simetría lógica de la disyunción amigo-enemigo hacia la preferencia de la prevención, cuyo análogo en la experiencia de sí es la destrucción activa del recuerdo (aquel "Se lo despacha" que el joven Arthur Schnitzler no le perdona al padre y a la generación de los padres, como desde siempre los hijos varones no han perdonado a sus padres que tuvieran algo que olvidar, como cualquiera). Toda cultura tiene sus olvidos, pero pretende prohibir al individuo que tenga, además o en contra de ellos, los propios.

En el análisis de las situaciones originarias ficticias tomadas de las soluciones históricas a la problemática del primer encuentro, Schopenhauer halló los dos valores extremos entre los que tienen que estar todas las variantes posibles del comportamiento intersubjetivo, porque provienen directamente de la relación entre la experiencia de sí y la percepción del otro. Schopenhauer las consigna como fórmulas de la posible decisión básica, como si fueran órdenes internas al ver al Otro: "¡No-Yo!" o "¡Yo otra vez!". El problema del género está en la inseguridad respecto de esta alternativa si al "¡No-Yo!" se le agrega el hallazgo de que esta orden de ninguna manera autoriza al otro a reclamar y a usar el "yo". Más importante es que no es la situación imaginada la que genera la indeterminación, sino el ser que es capaz de generarla y cae en ella porque ya la conoce. De ese modo, está destinado a comportarse de manera indeterminada en la situación originaria, lo cual siempre significa a la espera de mayor esclarecimiento que el mero esclarecimiento específico del que está enfrente. A la tipificación de los encuentros originarios, Schopenhauer le agrega: "Pero que seamos tan radicalmente diferentes en este aspecto central es un gran problema; es incluso un misterio".¹³

Pero el misterio no está en primer lugar en la diferencia de opiniones sobre este proceso decisivo de la historia, sino en la razón suficiente de esta discrepancia, razón a la que ya Schopenhauer le había dado el título de misterio:

¹³ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, op. cit., vol. III, p. 628.

la individuación. La individuación impide la posibilidad de buscar una respuesta para el género, aun cuando no se la tuviera. La indeterminación es decisiva para la historia del género porque funda la ventaja de la prevención; independiza del desenlace de la experiencia fáctica. En ella se consigna que el desenlace del primer encuentro arcaico no es una cuestión de las posturas representadas en él, sino la presunción de que las posturas son imposibles de reconocer y lo que las expresa no es fiable. Los congéneres pensados en ese encuentro no pueden sacar de su experiencia interior una conclusión inequívoca para la situación externa. Supongamos que el tipo que tiene una actitud esencialmente afectuosa hacia el otro buscara salir airoso de la situación expresando su actitud; entonces correría peligro de encontrar en el otro el tipo hobbesiano, que aprovechará su simpática debilidad para liquidarlo. Si en cambio está preparado para suponer que la amplitud de posibilidades de comportarse es tal que podría encontrar también su propio opuesto, lo más probable es que resulte el comportamiento destacado por Rousseau: trata de pasar sano y salvo aunque preferiría amar. Así se llega a la indiferencia inexpressiva, al primitivismo feliz, aunque se puede ver que el proceso externo de la escena engaña: cruzarse en silencio puede haber sido una transacción complicada, con toda la astucia de la autoconservación, demasiado complicada como para satisfacer el anhelo de una sencillez precultural.

Ahora bien, todo esto podría llenar como pura especulación el gran hueco que seguirá existiendo para siempre en la prehistoria del comportamiento humano, y servir de amable ilustración de nuestra ignorancia si no fuera porque determinados fenómenos de la antropología reciente hacen necesario recurrir a hipótesis que podrían explicar una variedad tal de posturas básicas que hace inevitable, en lugar de hablar de una única antropología, suponer que en la cuestión decisiva de las actitudes básicas del humano con respecto al humano ya no hay una unidad de género. Un argumento a favor de esa suposición es que toda sociedad actual se fragmenta en aquellos tres tipos de actitud básica, creando en cuanto se le concede el margen necesario uniones y partidos que se corresponden con esos tipos. Nos parece casi obvio, pero no lo es en absoluto, que en cada sistema político definido por partidos estén representadas *eo ipso* las convicciones básicas que se reproducen en la tipología del encuentro originario: el ser humano es bueno por naturaleza; el ser humano es malo por naturaleza; el ser humano no es absolutamente nada por naturaleza y sólo es algo por la cultura.

Esa amplitud de la premisa antropológica última, que se trasluce en el comportamiento, su omnipresencia en culturas por lo demás muy diversas,

requiere que se la explique, además de la mera constatación y descripción. Si se tratara solamente de la diferencia de caracteres inteligibles dentro del género, ni siquiera podría haber una filosofía unitaria, aunque fuera la mejor de todos los tiempos. Excepto aquella metafísica que explica a su vez toda filosofía en su diversidad al hacer comprensible el hecho de la diferenciación en el propio género. El resultado al que llega Schopenhauer, contemplando la tipología de las filosofías desde la tipología de los caracteres inteligibles, no explica tanto como descarta definitivamente una explicación: "No puede haber una filosofía para todos como hay una matemática, una física para todos".¹⁴ ¿No es posible ir más allá en esta cuestión básica y previa a cada filosofía del ser humano, de la sociedad y del Estado?, ¿tampoco con la fenomenología? Aunque dejemos sin respuesta esta pregunta, hay de todos modos una información respecto de en qué podría consistir cualquier paso ulterior: fundamentar el comportamiento del uno con el otro desde su comportamiento consigo mismo, ver su experiencia del otro planteada y prefigurada en su experiencia de sí.

Así como la percepción del otro en cuanto otro todavía no es para nada conocimiento del otro en tanto ese otro con las expectativas sobre su comportamiento que eso implica, tampoco la percepción de sí es todavía conocimiento de sí. En la percepción del otro se exige solamente que se pueda realizar con certeza la simple constatación: "¡Otro yo!", y la fenomenología tiene que describir cómo es posible tal certeza en general. En la percepción de sí no se exige más que constatar en relación con algo dado: "Ése soy yo". Puede referirse en términos puramente físicos a ser alcanzado en el cuerpo por una pedrada, a ser blanco de una mirada llena de reproches por la que uno se siente aludido; puede referirse a una imagen en la que uno se ve reproducido, a una huella que uno no tiene dudas de haber dejado, a la sombra que puede estar directamente seguro de arrojar, a la imagen que se le refleja en el espejo, o incluso a la simple lista de datos de medición que uno acepta como registro suficiente de su identidad. Lo más productivo desde el punto de vista fenomenológico es el reflejo, que está definido por su relación permanente de simultaneidad con el estado del reflejado, y en ese sentido representa singularmente lo que en el concepto de reflexión (que en el fondo también pretende algo como el reflejo) sólo se postula como el valor límite inalcanzable del acto que acompaña al acto, del pensamiento que piensa el pensamiento. Reconocer la imagen reflejada no tiene por qué ser reconocimiento del sí mismo. Para los

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, op. cit., vol. III, p. 639.

chimpancés que en su imagen reflejada saludan con alegría al congénere, el precio de este regocijo es no lograr la percepción de sí mismos, por ejemplo, en la posibilidad de reconocer en la imagen reflejada un objeto molesto en el propio cuerpo y sacárselo. Que no se trata de debilidad mental de los simios lo muestra el mito que Freud hizo llegar a todos los hogares: el mito de Narciso.

“Ser conocedor del género humano” es una de las expresiones más indefinidas con las que vinculamos determinadas capacidades para orientarse entre la gente; no se la puede equiparar ni con el conocimiento ni con la experiencia. La unión de los mejores talentos, dotes y capacidades puede desvalorizarse con el minúsculo agregado de que falta conocimiento del género humano, una sustancia genuina preciosa y al parecer casi imposible de enriquecer con la teoría o con la práctica. El término despierta la impresión de que se trata de un don especialmente sutil y exquisito; pero al revisar mejor los casos de competencia se muestra que más bien alude a una forma bastante burda de puntería en la clasificación de las personas según su conveniencia o inconveniencia para determinadas combinaciones y funciones. Conocer al género humano preserva de las desilusiones y los pasos en falso; pero para obtener la dicha de los ajustes íntimos precisamente ese conocimiento no tiene la sensibilidad suficiente. Una comprobación importante para la genealogía del conocimiento del género humano, porque nos reenvía a la escena arcaica de la historia de la humanidad y a las formas de distinguir entre amigo y enemigo, que sin duda no pueden suponerse sutiles. Allí seguramente tuvieron éxito no sólo las dotes reales de conocimiento del género humano, sino también los métodos dudosos de decisión que siempre prosperan donde faltan, y no pueden sino faltar, los criterios sólidos, pero cuya ventaja reside en que por lo menos podían ablandar con orientaciones discutibles el dominio puro del principio de la prevención. No todo extraño es un enemigo si hay un sistema de reglas que por lo menos permiten separar una cuota de casos favorables y preservar del destino del canibalismo.

Más allá de cuáles hayan sido los recursos y las reglas que cobraron vigencia en este campo intermedio más acá de la prevención, podemos suponer que debe haber tenido una función primordial la superficie del cuerpo donde más se plasman las diferencias individuales: el rostro humano. La relación entre el conocimiento del género humano y la fisonomía es sumamente plausible, y precisamente en eso se basa el grado de exageraciones incesantes del fisonomismo de moda y profesional, que de la lectura puntillosa de los rostros aspira a poder relevar no sólo índoles y tipos de comportamiento sino también destinos, pasados y futuros enteros. La exageración es posible única-

mente porque hay una base amplia que era más o menos claramente plausible para cualquiera. A Lavater le alcanzaría con que le presentaran el perfil de personas desconocidas y anónimas para realizar todo tipo de observaciones perspicaces sobre esas personas. Esto fue lo que puso en movimiento a sus adversarios, con Lichtenberg a la cabeza.

Pero lo asombroso es que este Lichtenberg que polemizó con suma malicia con el fisonomismo era en secreto un partidario persuadido de esa posibilidad, un práctico que no podía parar de hacer un uso silencioso e íntimo de estas dotes o supuestas dotes. Ahora que se han publicado cuadernos de notas y diarios que estaban inéditos podemos observar cómo trabaja este Lichtenberg.

Lichtenberg se nos muestra como un ilustrado que se asombra de no ser más esclarecido. Él mismo lo formula en una de sus paradojas grotescas: "Un insecto que se arrastra me sirve para responder a preguntas acerca de mi destino. ¿No es extraño en un profesor de física?"* Lichtenberg tolera su superstición indestructible con respecto a signos de todo tipo haciendo la salvedad de que puede retirarse de tal obsesión en todo momento y sustituirla por el conocimiento ilustrado; que sólo subjetivamente su superstición, de la que no se avergüenza, hace fracasar la ilustración; objetivamente, la ilustración prevalece en todo momento. Lichtenberg pone como ejemplo que él puede hacer que la Tierra se detenga siempre que pueda retirarse en todo momento de esa concesión, que después de todo es una normalidad del mundo de la vida que sólo la situación de excepción permite suspender.

Lichtenberg compara la normalidad, para la que naturalmente no tiene la expresión "mundo de la vida", con el cuerpo de su filosofía, y agrega que agradece "a Dios que me ha dado un alma que puede corregir esto".¹⁵ Ésta es una metáfora de suma importancia para la relación de Lichtenberg con el fisonomismo, porque legitima no sólo las grandes correcciones de la razón sino también la inmediatez de la impresión primera e irreflexiva. Lichtenberg hizo uso de la metáfora varias veces al metaforizar la filosofía cotidiana habitual con la crítica de Kant como relación entre cuerpo y alma.¹⁶ Allí hay una especie de logodicea del prejuicio como una norma de vida no despreciable para la cual la razón tiene que dictar expresa y enérgicamente normas de excepción: "Los pre-

* Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos, ocurrencias y opiniones*, trad., prólogo y notas de José Rafael Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2000, pp. 19 y s. (Sudelbücher J 715). [N. de la T.]

¹⁵ Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbücher J 249, *Schriften und Briefe*, ed. de Promies, vol. 1, p. 690.

¹⁶ *Ibid.*, J 250.

juicios son, por así decirlo, los instintos artísticos de los hombres. Éstos, con su ayuda, hacen muchas cosas sin esfuerzo que, de otro modo, les resultaría demasiado difícil hacer, pues razonando apenas lograrían llegar a una decisión”.¹⁷

Así vemos al antifisonomista empedernido, armado con la gran *reservatio mentalis*, aplicando a todo lo demás y a todos los demás el prejuicio que, aplicado a él mismo, tendría que haberlo destruido (porque tenía el aspecto que Lavater le habría dado al demonio). Lo que Lichtenberg por lo tanto no sabía, lo que recién cree poder notar el observador del último siglo de la historia humana, bien entrenado en complejo y compensación, es que es antifisonomista por prejuicio. Esto es más instructivo que reprochable, porque muestra que combatir los prejuicios no es todavía superar el prejuicio, y tampoco puede serlo, y eso no sólo mientras uno sepa o pueda saber que uno mismo estaría del lado del prejuicio que combate si lo beneficiara y no consistiera enteramente en la conciencia, como la desdicha de Lichtenberg, según las sabias palabras de Varnhagen von Ense, de “verse tan malogrado”.¹⁸ Si el fisonomismo tuviera éxito una única vez, la consecuencia sería solamente que durante siglos se le impondrían nuevas formas de fracaso rechazando su abordaje.

De la superficie del cuerpo al interior del alma hay “un salto inconmensurable”.¹⁹ No obstante, es exactamente ese salto el que da el ser humano todo el tiempo, no puede evitarlo. Por los diarios de Lichtenberg, disponibles desde hace poco tiempo, conocemos su fisonomismo latente, el vicio oculto de compensar el estar expuesto a los otros pescando el instante de su penitencia. El 18 de julio de 1771 anota que la ocupación central de su vida es observar los rostros de las personas, y que preferiría tener trato con un ladrón enmascarado a tenerlo con un hombre a cuyo carácter no tuviera acceso.²⁰ En esa actividad clandestina lo más importante es captar a alguien en el instante en que cree estar solo consigo mismo, en que ha iniciado una deliberación interna consigo mismo. En tres casos que están apuntados se exhiben los resultados del procedimiento; son magros.

Lo que impulsa a Lichtenberg a su fisonomismo incansable es un solo presupuesto, que es que está frente a un contrincante que no se encuentra perma-

¹⁷ Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher A 58, I 23, op. cit.* [trad. esp.: *Aforismos, ocurrencias...*, *op. cit.*, p. 88].

¹⁸ Karl August Varnhagen von Ense, *Tagebücher*, ed. de Ludmilla Assing, Leipzig, 1861-1870, vol. II, p. 293.

¹⁹ Georg Christoph Lichtenberg, “Über Physiognomik wider die Physiognomen”, en *Schriften und Briefe*, ed. de Promies, vol. II, p. 258.

²⁰ Georg Christoph Lichtenberg, *Tagebücher*, en *Schriften und Briefe, op. cit.*, vol. II, p. 608.

nentemente en su puesto: la vigilancia del otro de las conexiones expresivas entre cuerpo y alma. La violencia de este control sobre una relación que podría ser de una inmediatez natural es el axioma de todas las expectativas de poder sacar ventaja no de la constitución estática de los rostros sino de que estén al servicio de la conciencia de sí del otro y de su autoexhibición. Lo que se hace sumamente evidente en Lichtenberg es la relación entre la experiencia de sí y la experiencia del otro: su entorno no nota nada de lo que pasa en él porque él se esfuerza, pero él también sabe que reconocerían de inmediato sus estados si ese mecanismo de control cediera. Lichtenberg anota que se ríe aunque nunca antes había sentido un dolor semejante, y que así hace que la gente piense que está bien. Qué torpes son: "Para qué están los ojos y el entendimiento si un impostor tan inexperto como él puede llevar a los otros adonde quiere" (12 de agosto de 1771). El que se observa a sí mismo sabe cómo es posible engañar porque también observa el autoengaño. Se lo expresa –como no podía ser de otra manera– en la metáfora del rostro: la mitad de una persona le muestra a la otra un gesto amable para engañarla (23 de julio de 1771). La observación de sí y la observación del otro no se refieren al instante, y no pueden hacerlo en esta situación; necesitan modificación y comparación en el tiempo.

El que se observa a sí mismo necesita un espejo, y para eso le sirve su diario. En este espejo pretende observarse en el futuro, y por eso se ha condenado a no contarle mentiras a este cuaderno (13 de agosto de 1771). Por eso habla aquí y sólo aquí de lo que más lo asusta de sí mismo: su inclinación por la muerte. La percibió por primera vez en 1758, cuando era alumno del cuarto grado, y desde entonces la albergó como trato permanente con la idea del suicidio, al que no obstante nunca se aproximó seriamente. Allí ya tiene algo de la visión de conjunto de su propia realidad, de la que nadie más sabe nada. Expresamente dice que bendecirá los días de perro del año 1771 si alguna vez le ocurriera encontrarse peor aun de lo que creía.²¹

En la metáfora el autoengaño ya es, por lo tanto, un fenómeno fisonómico antes incluso de que Lichtenberg pueda saber algo de la idea de Kant de que también la experiencia interna sólo proporciona manifestaciones, es decir que tampoco en ella es posible el conocimiento de sí en un sentido que no sea el de la objetividad.

Si él pudiera publicar la historia de su vida interior –anota el 22 de agosto de 1771–, millones serían guiados a la virtud. ¿Pero entonces por qué no él

²¹ *Ibid.*, pp. 609-612.

mismo? ¿Será imposible de cumplir la otra condición que se oculta detrás de la publicación: aprehender la historia de la vida interior? Lichtenberg localiza el bloqueo en el lugar equivocado; como tantos representantes de la Ilustración, también él cree que lo que hace falta es sólo el acceso de la verdad a la esfera pública para aportar por medio de la evidencia todo lo necesario para mejorar a la humanidad. Pero de hecho los problemas de Lichtenberg están ya en lo que él intenta captar en sí y para sí mismo y que prepara para el futuro como su historia interior. La imposibilidad del conocimiento de sí es lo que impide lo que se espera de él: su influencia sobre los otros. La frase con la que concluye, "Me burlo de toda filosofía",²² es lo suficientemente ambigua como para sintetizar el resultado tanto objetiva como subjetivamente. También en el sentido de que es el yo el que se burla de o se sustrae a toda filosofía.

Exactamente un año después de esta entrada del 22 de agosto de 1771, Lichtenberg le agrega un complemento en el diario que desmiente el anuncio de que algún día podrá conocerse, y lo hará, a partir de estas notas convertidas en pasado. Ahora todo es muy distinto de entonces —escribe—, y hasta un dios hay. Ahora ya no sabe si es una cuestión de vista débil o aguda lo que le hace ver las cosas distintas de como les parecen a los demás. Ese año 1771, con la crisis de su historia interior, fue un año de cometas; que fuera importante para Lichtenberg, el astrónomo, es también un fragmento del ilustrado no esclarecido.

Quisiera hacer el intento de distinguir la percepción del otro, la experiencia del otro y el conocimiento del otro en sus respectivos acoplamientos con los correlatos de la esfera propia. La percepción del otro sería el proceso expuesto genéticamente por Husserl mediante el mecanismo de la presentación, de suponer con certeza en un cuerpo físico percibido el cuerpo vivo de otro yo. La experiencia del otro sería todo lo que forma parte de las características de ese otro yo en tanto un ser determinado no meramente por su especie sino por su individualidad y, por consiguiente, la circunscripción del horizonte de expectativas que se dirigirán a su comportamiento. El conocimiento del otro sería el paso cuya evidencia ofrece mayores dificultades: el reconocimiento de una subjetividad igual no sólo en relación con la experiencia del mundo y el comportamiento con respecto al mundo, sino también en relación con la reflexión y la certeza de sí absoluta. El conocimiento del otro sería el correlato del autoconocimiento en el sen-

²² Georg Christoph Lichtenberg, *Tagebücher*, op. cit., p. 615. [La frase original puede leerse también como "Me sustraigo a toda filosofía"; de allí la ambigüedad a la que alude Blumenberg. (N. de la T.)]

tido de que estaría limitado por definición a la dimensión trascendental. Del autoconocimiento sólo formaría parte en principio el *cogito* cartesiano en su identidad absolutamente necesaria con el *sum*; del conocimiento del otro, la certeza, cualquiera que fuera el modo de obtenerla, de que también el otro en el proceso de su experiencia y constitución del mundo es un sujeto que reflexiona trascendentalmente en torno al núcleo de la consumación evidente del *cogito sum*. Sólo con esto se completaría lo que se inició con la percepción del otro: la aceptación del otro yo como un sujeto potencialmente fenomenológico.

La condición de posibilidad a priori de la experiencia del otro era que no sólo el concepto de "otro yo" podía ser y hubiera sido obtenido de la experiencia de sí, sino que además quedara asegurada su ausencia de contradicciones por intuición analítica. ¿Pero la presentación vale también para el ego trascendental? Allí no avanzamos con frases como que el otro, si es realmente otro, es decir, algo como yo mismo, y piensa algo mientras yo también lo pienso, sobre esa base y junto con eso también existe necesariamente. La cuestión de la conceptualización del otro yo es la cuestión de la posibilidad sin contradicciones; la del conocimiento del otro yo es la de su necesidad en el momento evidente de aprehenderlo como ese otro yo: *cogitat ergo est*. Todo depende entonces de la evidencia de la aprehensión de un acto mental en el otro de manera simultánea con la aprehensión del otro como otro. Es la misma dificultad que existe también para la reflexión cartesiana en el autoconocimiento, sólo que optar por el uso del concepto de simultaneidad para el caso del conocimiento del otro es más fácil que en el del autoconocimiento.

Es importante en este lugar insistir en que en la fenomenología de la percepción del otro todo tiene que efectuarse a través de la presentación: la sola intuición de un cuerpo físico como cuerpo vivo tiene que proporcionar la evidencia de que en ese cuerpo impera un sujeto como en el cuerpo vivido por mí como mi cuerpo propio, es decir, en la disponibilidad momentánea de la *physis* para la psiquis. ¿Pero cómo tener entonces la certeza de que en esa unión de voluntad o intención y acción o movimiento está también el pensamiento "pienso", cuya autoaprehensión abre la dimensión trascendental? Podría ser obra de un diálogo, cree uno, por ejemplo, el mero intercambio de las fórmulas: A. Pienso. -B. Yo también. En una filosofía muda de la intuición, como lo es la fenomenología, parece un enorme paso adelante. Pero no apunta en lo más mínimo la evidencia de la reflexión trascendental del otro porque no me dice nada sobre lo siguiente: si el uso de las expresiones "pienso" se basa en la intuición simultánea-momentánea de la reflexión, que es la única que hace del yo mundano un *ens necessarium*.

El descubrimiento de la necesidad en el único lugar donde no debe ser analítico-tautológica no puede apoyarse en el terreno inseguro de la pregunta si las palabras tienen un uso idéntico o son meras reacciones a palabras estímulo, como podría ser el caso del “yo también”: A. Quiero esto o aquello. –B. Yo también. La famosa frase de Wittgenstein, según la cual puedo saber lo que el otro piensa pero no lo que yo pienso,²³ puede explicarse sin gran esfuerzo usando como ejemplo el desplazamiento decidido de un perro: veo *lo que* piensa, porque si es que piensa, sólo es posible que piense en esa meta; pero no veo *que* piensa, y por supuesto menos aun que todas sus representaciones deberían poder ir acompañadas de un idéntico “pienso” y actualizadas en ese contexto a cada momento. Ningún diálogo imaginado con el perro podría darnos seguridad.

El conocimiento del otro, en síntesis, sigue siendo una hipótesis. También Husserl habla en este contexto de hipótesis,²⁴ pero de la hipótesis de que si el otro es real, es realmente otro y sólo puede serlo con el trasfondo de la subjetividad trascendental. Si es el otro, necesariamente se experimenta en el *cogito* como siendo, lo cual para Husserl siempre es lo mismo que “siendo necesario”. A menos que la hipótesis lleve a tales dificultades que renunciar a ella sería el mal menor. ¿No es mejor tener que renunciar a la plena validez del otro yo a tener que aceptar que lo necesario exista en varios ejemplares? ¿Y no alcanza para la constitución del concepto de mundo objetivo con suponer la posibilidad de otros yoes, experimentada ya en la ausencia de contradicciones de la experiencia del propio yo como otro sin su evidencia por presentación? El otro yo tiene el mismo carácter dudoso que el presente temporal ampliado más allá de la retención y la protención, que a su vez sólo sirve para explotar la evidencia momentánea de la reflexión cartesiana. El otro tampoco es más que la base de la evidencia del yo ampliada con otros yoes. Es correcto: “No puedo hacer abstracción de ninguno sin renunciar a este mundo”.²⁵ Pero también es correcto que no necesito hacer abstracción de nada si todavía no obtuve nada como evidencia, de modo que se renunciaría a algo del inventario del mundo pensado en el sentido de posibles sujetos si esos posibles sujetos hubieran resultado ser reales.²⁶ Si hay pretensión estricta de identidad conceptual, la fun-

²³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, Schriften 1*, Fráncfort del Meno, 1960, p. 534 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 506 y 507].

²⁴ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 46.

²⁶ Edmund Husserl, “Seinsvorzug der konstitutiven Subjektivität”, nota de fines de octubre al 4 de noviembre de 1929 (*Husserliana* xv, pp. 40-50): “No se puede hacer abstracción de

damentación última por medio del intercambio de favores trascendentales fracasada por el hecho de que esa identidad a su vez sólo y recién podría asegurarse intercambiando más conceptos igualmente no identificables. ¿Pero qué intercambio podría asegurar saber qué quiere decir el otro cuando dice "*cogito*"?

Nuevamente el resultado es que nos quedamos siempre en hipótesis y especulaciones donde grados más estrictos de certeza no tuvieron una base en las urgencias y las necesidades de la hominización. No es imaginable una situación antropogenética en la que el conocimiento del otro como igualdad de los sujetos involucrados en la situación respecto de su certeza de sí reflexiva pudiera haber tenido la menor función. ¿Entonces por qué la capacidad de vincular o incluso de coronar la experiencia del otro con este conocimiento del otro debería haber tenido la menor perspectiva de afianzarse en la gama de posibilidades y de capacidades humanas? Dicho de otro modo y más brevemente: no hay una antropología de la reflexión trascendental, ni en el autococonocimiento ni en el conocimiento del otro. Sólo que de allí no se sigue, como en la fenomenología, que la antropología, en consecuencia, no tiene nada que hacer en el área central de su competencia y que incluso es peligrosa, sino, por el contrario, que el recurso a la certeza absoluta en la reflexión trascendental sólo puede tener una satisfacción hipotética. Si pienso, soy necesario; si el otro realmente es otro, posee el *pienso* esencial al sujeto y, en consecuencia, la competencia trascendental.

La pregunta tiene que ser qué consecuencias tiene que el conocimiento del otro no pueda alcanzar una dimensión trascendental. Los sujetos de la unión intersubjetiva no son adecuados entre sí y no pueden llegar a serlo. Para asegurar la objetividad del conocimiento empírico, no tiene importancia. ¿Pero qué ocurrirá con el conocimiento de la fenomenología misma si un sujeto fenomenológico no puede reconocerle al otro con evidencia su capacidad de reflexión trascendental? La respuesta es un frío rechazo para todos los amantes del tema de la intersubjetividad dentro de la fenomenología: si bien el tema necesita un tratamiento fenomenológico, su tratamiento no tiene ningún tipo de consecuencias para la fenomenología en sí, que por su tipo y su trámite no tiene componentes intersubjetivos. En la fenomenología no hay nada que deba fundamentarse por medio de la intersubjetividad y asegurarse en la evidencia. Cada fenomenólogo efectúa lo que también puede efectuar cualquier otro, sólo que ninguna de esas producciones individuales contiene la garantía de

otro sujeto ya determinado, e implícitamente de otro anticipado en el sentido abierto del horizonte, aunque indeterminado".

que las producciones de los otros posean justamente esa equivalencia. La razón es que los resultados fenomenológicos son completamente independientes de la existencia objetiva del mundo. El mundo que existe objetivamente es sólo un caso en el marco de la variación libre para el desarrollo del tema mundo, y por eso es totalmente indistinto si uno de esos casos posee realidad objetiva o no. La soledad es el rasgo distintivo del fenomenólogo, cualquiera que sea el espacio que le conceda al tema de la experiencia del otro y la intersubjetividad. Él mismo, esa figura tan depurada y estilizada del filósofo de la última hora filosófica, es la constancia del rechazo de la antropología. Por lo menos en este punto, el de comprender al propio fenomenólogo, no se la necesita, más allá de la necesidad que él tenga de la antropología por otras razones.

V. "EL HUMANO SIEMPRE CUENTA"

UNA DE LAS PRINCIPALES RAZONES de que la fenomenología haya podido presentarse como algo nuevo y haya sido exitosa en eso reside en la retórica antiquísima de la que se valió en su presentación programática y cuya quintaesencia estuvo en la fórmula del llamado al orden: "¡A las cosas mismas!". No fue sino el respetable recurso de exigir a los otros ir por fin a las cosas o de certificarse a uno mismo haber llegado por fin a las cosas, después de tantas palabras. A pesar de la sencilla respetabilidad y de la transparencia de este giro, cuyos orígenes se pierden en las tinieblas de la prehistoria, su efecto no se ha agotado y no se agotará porque la desconfianza en el lenguaje y en lo que se puede hacer con él no se agota. Lo que representan en cada caso las meras palabras con las que hay que terminar por fin en favor de las cosas es una cuestión de habilidad para colocar a los rivales respectivos en el rol de los que sólo hacen palabras y dejarlos indefensos en ese rol. Moralmente, es la trivialidad de que lo que importa no es lo que dice una persona sino lo que hace; y políticamente, en una proyección significativa en la dimensión temporal, que ya se ha hablado y discutido bastante, que ahora y de ahora en adelante lo que importa son los hechos.

Si he hablado de la retórica de la fenomenología, me refiero con eso a su aspecto externo; no está en duda ni se discute para nada que esta efectiva fórmula programática tenga un fundamento perfectamente auténtico en el planteo de esta filosofía. Qué es una *cosa* no se sobreentiende en absoluto, como los actos en la moral. Al contrario: nada es más difícil de entender que qué es *la cosa* en una filosofía. Para la fenomenología, que se haya manifestado de manera paulatina y tarde qué sería su cosa vale no sólo en términos histórico-fácticos; es inevitable además, por la naturaleza de su planteo, hacer de esa pregunta –qué habría que designar como la cosa– la cosa por la que habría que preguntar.

Se sospecha que hacer palabras es fácil. En la facilidad se basa la ligereza; en ella, la precipitación. Lo que tienen en común los prejuicios, dejando de lado sus "motivos", es esta precipitación (*précipitation*). Ahora bien, los prejuicios no están referidos solamente a las cosas en relación con lo que éstas significan y la validez que supuestamente tienen sino, todavía antes que eso, a lo

que es *una cosa*. En la medida en que la intención de la fenomenología era enfrentarse hasta con los prejuicios más secretos de una Edad Moderna científicamente avanzada, para compensar en cierto modo las omisiones de los grandes detractores del prejuicio a comienzos de la época tenía que demostrar que abordaba su asunto sin prejuicios respecto de qué es una cosa.

El concepto que se ofrecía, pero que también ya era un obstáculo, era sobre todo el de representación [*Vorstellung*], en términos escolásticos, *repraesentatio*, en términos empiristas, desde la tradición inglesa del falso platonismo, *idea*. Ya la palabra sugiere considerar la representación como algo en lo que algo se representa y en consecuencia es recién entonces lo representado. Por otra parte, el sujeto, la conciencia, no consiste nada más que en representaciones, y la respuesta a la pregunta de qué es lo representado en las representaciones no podría consistir más que en nombrar a su vez una representación. La pregunta por lo representado de la representación no puede por lo tanto ser más que la pregunta por *otra* representación de aquello representado. Ya de allí se podría concluir cautelosamente que esa cosa que siempre implica trascender las meras palabras al preguntar por ella tiene que ser algo que, si bien no se representa más que por representación, justamente no se representa por *una* representación sino por una multiplicidad de representaciones. Antes incluso de enfrentarnos a las peculiaridades de la fenomenología y a sus términos técnicos, es posible calcular o hasta inferir que la solución del problema de *la cosa misma*, la implementación del programa de ir a las cosas mismas, no se queda por debajo del plano de la representación, sino que se refiere meramente al modo en que las representaciones constituyen multiplicidades.

Lo han hecho, mucho antes de la fenomenología, de dos modos distintos. Por un lado, en el modo de la multiplicidad sintética al agregarse determinados tipos de conceptos. Por otro, reconociendo que las representaciones podrían referirse a su vez a representaciones, ser representaciones de representaciones, en lugar de representación de algo representado que a su vez ya no fuera representación. En la filosofía de Kant, el concepto era una representación de representaciones, y el juicio, una representación de esas representaciones de representaciones. Se puede definir el planteo de la fenomenología atribuyéndole por lo menos la intención de evitar ambos caminos y de ir por otro, presunta o realmente más original.

La operación más importante que realizó Husserl, y que se alimenta puramente de su pasado como matemático, es la separación consecuente de *Vorstellung* y *Repräsentation*: la representación en el sentido de *Vorstellung* puede ser tanto la de la cosa misma como la del mero representante de la cosa

(por ejemplo, del símbolo que la sustituye o que admite tal sustitución). Pero el éxito de este corte habría sido escaso si no hubiera preparado una suerte de reunificación; Husserl concibió todos los meros representantes de cosas como inicios de procesos cuyo transcurso tiene que estar regulado *por la aproximación* a la representación [*Vorstellung*] de la cosa misma. Surge así entre los dos tipos de representaciones de la conciencia, separados primero con toda precisión, las representaciones de las cosas mismas y las representaciones de sus representantes, una continuidad que no es sólo posterior y prescripta desde afuera, sino que es una relación esencial.

No podríamos entender en absoluto los representantes si sólo fueran una suerte de *sustituto* de las cosas mismas. Lo son, pero no son sólo eso y no lo son primaria sino secundariamente: la relación, que les es inherente, de tomar en dirección a las cosas mismas sólo está interrumpida, no anulada, en la función de representancia. Eso es decisivo: los representantes, símbolos, nombres, conceptos, son rótulos de movimientos fragmentados de la conciencia en dirección a la cosa misma. La cosa misma en tanto lo representado de la representación está *detrás* de cada una de las representaciones; el representante en tanto la representación de la representación está *delante* de cada una de las representaciones. Es decir que no es su reflexión.

Si lo representado de la representación no es otra cosa que la representación que sigue indefinidamente, la idea del representar ulterior, entonces la *representación de la representación* es la inversión de esa idea, el no representar ulterior, el representar con menos alcance.

Veo un dado; pero nunca se ve un dado, no se puede ver un dado. Se ve un qué sé yo, algo claro, una superficie clara con cuatro esquinas que uno concibe como una cara, una superficie cuadrada con algo más, de lo que no se puede saber que también son superficies de la misma cuadratura y tamaño. Eso se ve recién cuando se sigue mirando. Uno llega al dado desde una cara lateral, y al darse cuenta, "sabe" que el dado tiene seis de esas caras, y no sólo lo ve, no sólo lo ha visto, sino que se ha tornado evidente que un dado es un cuerpo con seis caras iguales, mientras que ocho esquinas también podrían tener otro cuerpo.

¿Qué es lo que se ha hecho? Si se ha llegado hasta ahí, se ha seguido una intención. ¿Pero uno quería confrontarse con dados, confrontarse tanto? ¿Podía confrontarse, tenía el tiempo para hacerlo? Eso no se decide con el dado. Veo un dado y en verdad lo que veo es una cara lateral con algo más, pero yo *ya* me he confrontado con dados y por eso puedo confiar en que seguiría así si yo volviera a confrontarme. En todo caso, me alcanza con confiar porque *no*

hay sospecha en contrario. Si vuelvo a lo que he visto, fue una suerte que pudiera ver la cara lateral cuadrada limitada por cuatro lados iguales. Más probable es que yo no tenga una visión desde arriba de tal superficie, sino de un borde con algo más, que no se puede ver como el lado de una cara lateral. La representación más probable es la que tiene menos alcance en la intención. Veo el borde de un dado. Eso me exige un trabajo adicional mayor que: veo el lado de un dado. Pero precisamente por eso aporta más. El borde como una de las rectas que limitan la superficie de los dados representa a todos los otros bordes, todas las esquinas, todas las superficies, es *representación de las representaciones* del dado, base para definir la medida.

La conclusión más importante de allí es: hay que entender el retazo desde la totalidad. Incluso si la totalidad alcanzada no pudiera demostrarse en ninguna parte. Hasta aquí no he utilizado el concepto de intencionalidad, pero incluso quien tenga un conocimiento muy somero de la fenomenología verá fácilmente que es el *missing link* entre el primer paso y el segundo en el análisis de Husserl de la teoría de la representación. La intencionalidad de la conciencia es la estructura operativa que le permite y también le torna esencial no sólo referir las representaciones de los meros representantes a las representaciones de las cosas mismas, sino en cierto modo ponerlas en movimiento; reactivarlas, si se nos permite partir de la reducción.

Ahora bien, aunque por su esencia la conciencia es intencionalidad, de ningún modo está dispuesta al ejercicio permanente y completo de esa intencionalidad. De otro modo sería total y absolutamente inadmisible e incomprensible que las operaciones de la conciencia se produjeran predominantemente, en buena medida hasta exclusivamente, por la vía de la mera representación [*Repräsentation*] y de los procesos en el plano de la representación. Lo importante es que esto le impone una cierta carga probatoria al teórico de la conciencia, que no es precisamente la de cómo es capaz la conciencia de las perfecciones de su operar intencional y cómo llega a ellas, sino a la inversa: cómo es posible y genéticamente comprensible, considerando su esencia, que trabaje con intencionalidades incompletas, es decir, justamente con representantes. Más aun: que en esta capacidad de trabajo incluso practique y exhiba con orgullo algo parecido a la cima de sus conquistas. El matemático Husserl no observa la destreza matemática de operar exclusivamente en el plano de los representantes sólo con las reservas del realista, que siempre quiere saber cuáles son los hechos de la realidad a los que se hace referencia, o del idealista, que supone un mundo propio de objetos para las operaciones matemáticas; Husserl remite las dificultades que se habían presentado con la aplicación de con-

ceptos básicos matemáticos (como el de lo imaginario, de lo irracional o del continuo) a la negligencia de limitar la conceptualización matemática a la esfera de los representantes en lugar de referirla a la de las cosas. Ya en su escrito de habilitación, no publicado pero impreso, "Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen" [Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos] (Halle, 1887), se refiere exactamente a este hecho de limitarse a las representaciones representativas [*repräsentative Vorstellungen*] cuando escribe: "Con prestidigitaciones nominalistas o formalistas no se logrará eliminar por arte de magia las dificultades objetivas".¹

Al mismo tiempo se puede observar que Husserl toma el concepto decisivo con el que designa la posibilidad de realización de la conciencia precisamente del lugar donde se supone que se constata y registra, con el mencionado tono de orgullo, si no de triunfo, lo superfluo de esta forma realizada de la conciencia. De la teoría del espacio que habían fundado Riemann y Helmholtz, este último afirma que debe y puede arreglárselas con puros conceptos de magnitudes y prescindir, continuando la geometría analítica, de toda intuición para sus demostraciones.² Aquí había encontrado Husserl el concepto de intuición, pero ligado polémicamente a la geometría de Euclides. Se la había declarado así limitación prescindible del progreso que la geometría analítica había hecho posible. Éste es el punto en el que Husserl destaca el carácter esencialmente imprescindible de la intuición, aun cuando no toda operación y no todo resultado pueda ser relacionado directamente con la intuición. "La intuición está siempre en los conceptos básicos." Según Husserl, la determinación de todo punto en el espacio mediante las cotas de la distancia a que se encuentra de los ejes de coordenadas fijas, imprescindible para la geometría analítica, sólo es imaginable como un procedimiento que parte de la intuición y hace abstracción de ella. "De lo contrario, ¿cómo se podría llegar a los preceptos generales por los cuales toda figura geométrica puede ser definida algebraicamente por una ecuación, y después de cualquier relación algebraica se puede inferir una geométrica?"³ Pero la cuestión en la que se interna Husserl no es cómo se podría llegar a aprehender conceptualmente un sistema de coordenadas sin la base de la intuición, sino el hecho, vinculado con lo ante-

¹ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 292.

² Hermann von Helmholtz, "Über die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie", en *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1883, t. II, p. 611.

³ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 293.

rior, de que en tal sistema de coordenadas las posiciones sólo pueden determinarse con cotas, es decir, indicando el múltiplo de una unidad cualquiera.

Con esto, el concepto de número pasa a ocupar inesperadamente el centro de la pregunta por la *cosa misma*, por su intuición; es decir, por algo de lo que menos se ha supuesto siempre, en todo caso menos que en la geometría, que debería tratarse de algo más que de elementos simbólicos. Como muestra la historia del platonismo, la metafísica de los números siempre tuvo muchas menos chances de ser tomada en serio que la de las figuras geométricas, que son claramente capaces de diferencias específicas. La diferencia entre un cuadrado y un círculo siempre pareció más realizable intuitivamente que la diferencia entre números pares e impares, o entre los primos y los divisibles.

El tema de los números es una suerte de prueba crítica de la afirmación general de que no hay representantes puramente formales, sino que éstos siempre han recibido su significado de intuiciones de cosas. Esto, en principio, no parece tener muchas perspectivas con los números. Cuando Husserl tiene que demostrar que no obstante es así, su sorprendente propuesta en ese primer escrito va en dirección a practicar un poco de psicología. ¿Qué pasa cuando se cuenta? ¿Qué hace uno que cuenta? Los números son productos del contar. El subtítulo del escrito "*Über den Begriff der Zahl*" [Sobre el concepto de número] (1887) es "*Psychologische Analysen*" [Análisis psicológicos]. No por casualidad es una formulación de un tenor sumamente impreciso. Porque ¿qué son análisis psicológicos? ¿Se describen y analizan experimentos con sujetos que cuentan? ¿Se ofrece por lo menos una autodescripción del autor como un sujeto que se ocupa de diversas cuentas? Nada de eso, aunque ya entonces había una serie de situaciones experimentales buenas y sencillas relativas al contar. Hoy se las lleva a cabo casi siempre proyectando puntos ordenados de diversas maneras para valores de tiempo medibles y de ningún modo son improductivas para la cuestión de qué se hace y qué es posible al contar. También el primer libro de edición pública de Husserl, que apareció cuatro años más tarde, la *Philosophie der Arithmetik* [Filosofía de la aritmética], tiene todavía en el subtítulo el concepto de psicología: *Psychologische und logische Untersuchungen* [Investigaciones psicológicas y lógicas] (Halle, 1891).

Los análisis de Husserl son de una índole completamente distinta que los de un diagnóstico empírico. Lo que Husserl quiere saber es qué es parte "necesaria" o tiene que estar necesariamente excluido para que se "pueda" contar y que surja algo como un "sistema" de significados numéricos. Al mismo tiempo, es innegable que parte del hecho de que podemos contar y hay un sistema de significados numéricos. Se puede entonces verificar si determina-

das afirmaciones y comprobaciones psicológicas son compatibles con ese hecho. Por ejemplo, el "hecho psicológico de la estrechez de la conciencia", que tenía importancia en las teorías de los números de corte psicologista porque podía explicar el carácter sucesivo de la actividad de contar: la conciencia jamás puede tener más de un contenido en un momento dado.

La objeción de Husserl puede reducirse a la breve fórmula que sigue: con ese presupuesto, los números y el contar serían totalmente imposibles. De modo que da absolutamente lo mismo el resultado que arrojen en ese sentido las investigaciones empíricas. Análisis psicológico significa aquí describir el presupuesto necesario para una determinada "operación" que debe suponerse como dada. En el caso presente esto significa, sin el menor recurso al experimento o a la introspección: en la conciencia tiene que poder haber más de un contenido en un momento dado para que sea posible contar. Porque contar es precisamente, y por su esencia, establecer la relación entre varios contenidos.⁴

Quien esté mirando ya hacia la fenomenología posterior no desconocerá que en este punto aparece el fenómeno de la retención. Los contenidos tienen que ser "aprehendidos" en grupos y mantenidos presentes, sin que esto signifique para cada elemento en particular de un grupo que también tenga que "ser aprehendido como presente". Es decir que la retención no puede ser lo mismo que la simultaneidad estricta. O dicho de otro modo: ni este concepto ni su negación es aplicable a la retención. Aunque no se busca o parece incluso excluirse una prueba empírica, la necesidad de reunir representaciones en un momento determinado del tiempo se infiere del resultado de que disponemos en calidad de hecho: la capacidad de contar y el uso del número. Pero una inferencia similar en el concepto de síntesis de Kant y del neokantiano Friedrich Albert Lange se critica con toda vehemencia: es insostenible desde la perspectiva psicológica considerar un contenido de relación —es decir, el establecer una relación— como resultado de un acto de relación. La fundamentación aquí es empírica: "La experiencia interna —y sólo ella es decisiva aquí— no nos enseña nada de tales procesos creativos".⁵ Si se piensa ahora en el concepto todavía remoto de la *síntesis pasiva* o de la constitución pasiva en su propia filosofía trascendental, se ve lo lejos que aún está Husserl en este punto de partida, aunque sí se sirve de modos de argumentación similares bajo el concepto de análisis psicológico. Ni las relaciones ni otras formas de síntesis son producto

⁴ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

de la actividad intelectual; “simplemente están ahí, y si se orienta el interés como corresponde se las nota como se nota cualquier otro contenido”.

Lo que no es admisible es que un contenido cualquiera tenga que estar dado con absoluta certeza sólo porque es el propio sujeto el que lo genera. Esto establece un límite para la teoría de la “generación” de los números. Casi todos los resultados que se constatan en el tratado de Husserl, ya sea el rechazo de los resultados de otros o un resultado propio, están dotados de la modalidad apodíctica. Esto no es fácilmente compatible con el anuncio del subtítulo de que se procederá psicológicamente. Así, para la acción de contar se considera evidente que los objetos a contar deben ser idénticos a sí mismos, lo cual, considerando una acción sucesiva –también en el caso de las relaciones–, significa en concreto que cada objeto aprehendido una vez tiene que salir fiablemente del procedimiento como ese mismo objeto. Ya este presupuesto implica que no todo objeto involucrado en una cantidad puede ser retenido en la conciencia durante el proceso de constatar esa cantidad del mismo modo que el objeto al que le toca ser contado.

También se considera evidente que “cada representación de una diferencia ya presupone como base contenidos notados por separado y en este sentido diferentes”.⁶ Es cierto que la diferencia es presupuesto de que los objetos sean contables, es decir, también la existencia concreta y objetiva de diferencias como descarte de la pertenencia a una unidad; pero de ninguna manera es necesario que esas diferencias se vuelvan objetos, es decir, se tematizan, en su evidencia. Que estaban “ahí” se deduce del resultado del acto, no es que se lo recuerde por “experiencia interna”. Es condición de posibilidad. Es cierto que, como dice Husserl, “no hay una necesidad absoluta de prestar atención a las diferencias de los contenidos, aunque esto ocurrirá con bastante frecuencia”. Pero aunque se dice que “de ningún modo existe una necesidad a priori, por decirlo así, de recurrir a representaciones de la diferencia en el desarrollo de los conceptos numéricos”, se presume de todos modos que podría haber algo como “necesidades a priori”. Además, aquí se ve claramente que incluso cuestionar la necesidad a priori requiere a su vez por lo menos una cuota de seguridad que supere las constataciones empíricas.

¿De dónde proviene esa seguridad? El propio Husserl formula la instancia decisiva en la frase: “Pero lo decisivo es la referencia a la experiencia interna”.⁷ En semejante contexto no se puede suponer sin más que la experiencia interna

⁶ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

a la que se recurre en definitiva tampoco es más que algún tipo de experiencia. Lo que conduce a la fenomenología e incluso ya a su cartesianismo es la premisa, aquí ya casi sobreentendida, de que la experiencia interna es de una cualidad distinta, sobre todo de una modalidad distinta, que la experiencia externa; una afirmación que Kant, por ejemplo, no habría admitido en absoluto.

Esta diferencia tiende hacia un método en el que la tematización de la conciencia misma, de la corriente de la conciencia, de los objetos que existen en ella, de su estructura como conciencia del tiempo, de sus horizontes de objeto hasta el horizonte de mundo, adquiere una preeminencia regida por el criterio de la evidencia. La fenomenología como descripción de acontecimientos de la conciencia se prepara en el hecho de que la expresión “experiencia interna” se manifiesta como rótulo de un apuro: es sobre todo una “experiencia distinta” de la que conduce a resultados inductivos. Lo que hay es la falta de un nombre.

La “experiencia interna” divide espíritus, tal vez con la máxima precisión en la “Refutación del idealismo” de Kant,⁸ donde invierte de tal modo la primacía cartesiana de la certeza de sí “que incluso nuestra experiencia *interna*, indudable para Descartes, es posible sólo si se presupone experiencia *externa*”. Se trata de la determinación de tiempo de la experiencia interna, y con esa forma retornará el problema en la constitución del tiempo en Husserl. Franz Brentano había hablado de “percepción interna” y le había atribuido suma evidencia. Ya en el “Apéndice” al final de las *Investigaciones lógicas*, Husserl relegará la diferencia entre percepción interna y externa con respecto a la diferencia entre percepción adecuada e inadecuada. Frente a esta diferencia decisiva, aquellas otras tienen “exactamente el mismo carácter gnoseológico”. Para la fenomenología de la conciencia del tiempo era algo insostenible. Ésta tiene que haber sido la razón del cartesianismo de Husserl.

Ahora bien, con la distinción de la experiencia interna se relaciona otra llamativa peculiaridad de la *Philosophie der Arithmetik*: el alto grado de susceptibilidad del autor respecto de introducir lo inconsciente en una teoría que él define como psicológica. Este concepto podría ayudar a salir del dilema que representa el hecho de que las diferencias de contenido sean, por un lado, la base de la posibilidad de contar en tanto posibilidad que depende de lo dado discretamente, pero, por otra parte, no sea necesario para eso que se las ob-

⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 274-276 (Akademie-Ausgabe, vol. III, pp. 190 y s.) [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 314].

serve o que incluso se las constatare como tales. En la observación o en la constatación siempre se trata de un nivel de expresión que tiene su “estándar en el juicio”. ¿Hay que “juzgar” que B es tan diferente de A que se puede decir con fundamento y razón que es otra cosa, para después poder decir y constatar que A y B son dos? Dos lo que fuera. Decir expresamente qué son es una preocupación más *después* de haber dicho o de haber podido decir que son dos. ¿Pero con eso también quedaría explicado o descripto de dónde conocemos el significado de esta expresión “dos”? Y: si no en lo inconsciente ni en el juicio, ¿dónde entonces?, ¿y cómo?, ¿y en cuanto qué?

Hay en este momento algo que Husserl, que por lo general no es nada proclive a la ironía, llama “los amigos de las actividades psíquicas inconscientes”, a los que les atribuye el trasladar los actos de constatación del contenido que sirven para diferenciar, negados por él, “a la nebulosa región de lo inconsciente”.⁹ La cuestión es siempre si lo que ha sido constatado evidentemente como contenido lógico, como implicación de un concepto, también debe aparecer en los actos de la conciencia, es decir, si aquellos contenidos individuales que sirven como base de distinciones y por lo tanto posibilitan la formación de pluralidades también son lo denotado en el acto de contar. La experiencia interna se vuelve en buena medida una suerte de “inferencia”. Allí hay la misma mediatez a la que se hace referencia con lo “inconsciente”. Lo “inconsciente” es la suma de todo lo que la conciencia *tiene* que haber efectuado para que sean posibles determinados resultados (pluralidades de unidades en tanto nuevas unidades) sin que se lo pueda mostrar descriptivamente en la conciencia, indicar dónde se halla. Tiene que estar, pero no está. De esta índole serán muchas presuntas descripciones de la fenomenología: la constitución de la conciencia del tiempo, la Lógica Genética, la intuición categorial.

Es posible afinar la perspectiva que se manifiesta aquí diciendo que la fenomenología naciente no podía admitir bajo ningún punto de vista que en los procesos de la conciencia que forman significados y conceptos puede haber factores que se sustraen a la experiencia interna, es decir, inconscientes. No es y no puede ser inconsciente lo que hay que hacer accesible al análisis de la experiencia interna. En cuanto se le dedique interés y atención –y no puede haber más condición que ésta– tiene que estar dado. Aquí se afina el estándar de lo que puede llamarse inconsciente. Es lo que se sustrae a la tematización y a la objetivación, no solamente que no está siendo focalizado por ella. En Freud

⁹ Edmund Husserl, *Husserliana* xii, p. 59.

será justamente lo que ninguna concentración torna accesible (resistencia). Dos afirmaciones relativas a lo inconsciente quieren cobrar evidencia: en primer lugar, la afirmación de que al contenido de nuestra representación de los números no puede haber entrado nada de los mecanismos psíquicos inconscientes. Esto a su vez implica una segunda afirmación, de carácter genético: que los mecanismos psíquicos inconscientes no pueden *explicar* nada del surgimiento de las representaciones de los números.

En esta postura contra lo inconsciente no sólo hay que tener presentes a los contemporáneos psicológicos más cercanos, sino sobre todo el concepto kantiano de la síntesis como una acción del entendimiento. Contra este concepto de una acción que sin embargo como tal no llega nunca a la conciencia del sujeto, cuyos resultados se toman únicamente de la certeza de la unidad de la conciencia, es que reacciona la susceptibilidad de Husserl. En otras apelaciones a lo inconsciente para actividades psíquicas, Husserl probablemente siempre ve derivados de este concepto kantiano de acción del entendimiento.

Lo que hace que Husserl descarte estas acciones inconscientes es la mirada sobre los contenidos: el sujeto tiene primero un contenido que le parece una unidad, es decir: el bosque *antes que* los árboles, el rebaño *antes que* las ovejas, y enseguida un contenido diferenciado, existente en una variedad de aspectos, que entre otras cosas también le permite contar sus elementos. Pero introducir ahora una acción para explicar esa diferencia, una forma modificada de la atención y la tendencia en la percepción, eso es lo que para Husserl va demasiado lejos en esta fase del análisis orientado por el contenido intuitivo: "La percepción interna no enseña nada de una actividad psíquica por la cual de la unidad no analizada surja la pluralidad".¹⁰

Una multiplicidad no es producto de una acción sintética sino del autoanálisis de lo que hay: al observarlo se descompone en su diversidad interna, y sólo así esta última conserva lo que tenía genuinamente: su unidad. El concepto de análisis no es el de una actividad. El concepto de análisis que se introduce aquí no tiende a la explicitación de conceptos, es decir, del sujeto mediante sus predicados en el juicio analítico, sino al análisis de la intuición. La misma evidencia que tienen los juicios analíticos porque sus predicados no son sino *explicata* del sujeto debe tener también la intuición analítica porque sus diferenciaciones no son sino los *explicata* de la unidad antes dada, a la que deben ser atribuidas necesariamente.

¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

Todo está en los contenidos de la intuición. La actividad del sujeto es la de una atención que se transforma porque no puede captar todo a la vez. Este *no todo a la vez* es decisivo para el tipo de actividad y la productividad del sujeto. Hay algo como un límite inferior de este “no todo a la vez” que consiste en que no puede ser correcto el principio que dice que en cada momento del tiempo psíquico puede haber o estar dada *una* sola representación. Entre ambos valores límite, el del *todo a la vez* y el del *una sola cosa por vez*, está la posibilidad de la forma particular de conciencia para cuya exposición teórica Husserl recurre al rótulo de “psicología”. En tal sentido, la psicología no es todavía la teoría de una conciencia en general, no es todavía la teoría de la *esencia* del sujeto, aunque ya está más cerca de una teoría de la *esencia* de sus objetos.

La distinción de la experiencia interna es análoga en sus consecuencias aproximadamente a lo que en la estética trascendental kantiana resulta como relación entre el sentido interno y el externo: todo lo que es dato del sentido externo lo es también para el sentido interno, es decir que tiene una determinación de tiempo, mientras que la inversa no es válida, es decir que los datos del sentido interno no necesitan tener una definición espacial, con independencia de cómo se quiera imaginar el concepto de “lugar en el tiempo” si no es en términos espaciales. Lo importante de esta correspondencia es que la cosa física no pauta exclusiva y ejemplarmente cómo tiene que ser algo que es. Los datos del sentido interno, de la experiencia interna, son algo en el sentido pleno del término, no sólo algo como el algo para lo que está en el mundo.

En el capítulo iv de la *Philosophie der Arithmetik*, Husserl tiene un apartado especial titulado “El concepto de Algo”. Lo que se discute allí es el concepto límite de la representación [*Vorstellung*], en tanto *representa* algo y a la vez también es algo, este dato de la conciencia: “Claro que el concepto de Algo jamás puede ser pensado sin la presencia de un contenido en el que se realice esa reflexión (i. e.: del acto psíquico de representar, como cuyo contenido justamente está dado todo objeto determinado); pero para eso cualquier contenido es igualmente adecuado, incluso el mero nombre de Algo”.¹¹ Formulado con algo más de agudeza: también “Algo” es algo. Algo es algo no porque representa algo sino porque, con total independencia de ello, es algo. En este razonamiento que parece una sutileza está *in nuce* el concepto de “fenómeno” de la fenomenología naciente, en la medida en que ese concepto privilegia

¹¹ Edmund Husserl, *Husserliana* xii, p. 80.

claramente la presencia de datos en la conciencia frente a la diferencia secundaria entre datos de la conciencia externos e internos.

Lo que se puede denominar representación representativa o simbólica es simple de comprender: todas las representaciones que no *son* aquello a lo que se hace referencia. Mucho más difícil es determinar qué significará la intuición de una cosa misma. Husserl parece considerar la congruencia geométrica de figuras como modelo de la intuición de la igualdad de pluralidades; lo cual no carece de relación con la posición crítica de su última obra, *Crisis*, donde la algebrización de la geometría se ha convertido en el pecado original de la ciencia moderna. El caso ideal intuitivo sería entonces el de un niño que mira jugar a los dados y, por ejemplo, en una jugada de tres dados que muestran el cinco, puede ver y decir de inmediato: todos iguales. Esta posibilidad se basa exclusivamente en que la sola identidad del *patrón* de los puntos en los dados también le permite constatar la igualdad a alguien que no sabe contar. La psicología gestáltica ha medido el alcance de este procedimiento en la percepción.¹²

Es claro que el procedimiento óptico-eidético de captar las pluralidades como patrón, como figuras, es aun más fácil —porque requiere menos acción— que ordenar de a pares los elementos de dos conjuntos dados, lo cual permite constatar la igualdad o la desigualdad sin la operación de contar, pero para la evidencia intuitiva en el fondo también requiere establecer un patrón: el patrón de la formación de pares de elementos de ambos conjuntos. Igualmente claro está para Husserl que de esta manera se puede llegar a los conceptos de igualdad, de más y de menos, pero no al concepto de número y, por lo tanto, tampoco al de igualdad numérica. Si la comparación de los conjuntos dados debe realizarse sin establecer patrones de correspondencia, no es posible hacerlo sin la formación de representaciones representativas [*repräsentative Vorstellungen*], que luego pueden ser comparadas entre sí, es decir, de cantidades. En principio se podría incluso disociar tales cantidades del interés por saber cuántos elementos contiene cada conjunto; las cantidades permiten constatar la igualdad o la desigualdad mediante la mera comparación de los representantes simbólicos. Por lo tanto, aunque las pluralidades pueden estar designadas por números, de ninguna manera es ésta la expresión única y adecuada de igualdad, ni siquiera la única expresión fundamentada por la

¹² Christian von Ehrenfels, "Über Gestaltqualitäten", en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, núm. 14, 1890, pp. 249-292, inspirado por Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886 [trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Barcelona, Alta Fulla, 1987]. Cf. al respecto Edmund Husserl, *Husserliana XII*, p. 210, nota.

intuición. El número hace más que permitir constatar la igualdad, porque en cierto modo indica el nivel en el que se constata o también se niega la igualdad, al tiempo que la negación indica adicionalmente como sustracción el cuánto de la diferencia del más o del menos. Respecto de la constatación de la igualdad o la desigualdad, sólo se puede decir que los números, como representantes simbólicos, *también* hacen más económico el procedimiento de la comparación intuitiva, de la congruencia o de la correspondencia unívoca. Pero el número no es simplemente el producto de la racionalización de la igualdad o la desigualdad.

A los intentos contemporáneos de destacados teóricos de los números de hallar una definición inapelable para el concepto de número, Husserl no sólo les opone la crítica del fracaso de tal o cual definición, sino la objeción radical de que aquí con las definiciones no se gana nada. ¿Pero entonces con qué? En el desarrollo de las alternativas emergen como desprevénidos los conceptos fundamentales programáticos de la futura disciplina filosófica. La dificultad no está según Husserl en las definiciones, es decir, en los conceptos, sino en los *fenómenos* y en su correcta *descripción*, análisis e interpretación. Y lo que hay que ganar con eso no es la definición, no es el concepto, sino la "intelección de la esencia de los conceptos de número" (el plural muestra que precisamente aquí no se trata *del* concepto de número).¹³

¿Pero "esencia" ya es aquí realmente el concepto que se corresponde con "intuición"? Si según Husserl los números deben considerarse como los determinantes de la pluralidad indeterminada, es asunto de la intuición qué es la pluralidad, pero no qué es su determinación. Tampoco qué es su negación; razón por la cual los signos numéricos lingüísticos 0 y 1 no pueden ser aceptados como números, porque no determinan la pluralidad sino que la niegan (que aquí no se piense en el principio *Omnis negatio est determinatio* no es un accidente intelectual sino que es *prefenomenológico*).¹⁴ 0 y 1 solamente son como metáforas de los números.

Ahora bien, lo significativo es que de su intelección de la esencia el positivista Husserl, que piensa económicamente, no saca conclusiones de una radicalidad análoga. Husserl no quiere expulsar el 0 y el 1 del mundo de los números, aunque por su esencia no pertenecen a ese mundo, para no perder el beneficio técnico que ofrecen:

¹³ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 129.

¹⁴ *Ibid.*, p. 131.

Causaría complicaciones muy obstaculizadoras en la teoría de los números, incluso inconvenientes, si se quisiera separar constantemente los números auténticos del uno y el cero, y renunciar a un nombre en común para ambos (para lo cual, teniendo en cuenta la transferencia tan obvia, el nombre de número se ofrecía con toda naturalidad).

Es algo que a uno como lector del escrito tardío sobre la *Crisis* lo deja pensando.

Para entender a Husserl tiene una importancia eminente considerar con más precisión su evaluación de los signos numéricos cero y uno, no fundamentados en su esencia y desde la intuición, es decir, no mostrables desde el punto de vista fenomenológico. El cero es considerado expresamente una introducción aun más lejana que el uno. Precisamente por eso es "invalorable desde la perspectiva de su importancia matemática". La justificación de tal carácter invaluable es el haber posibilitado el algoritmo aritmético como un sistema de reglas formales que permiten resolver problemas numéricos con operaciones puramente mecánicas. El pasaje al mecanismo, al procedimiento sin intelección, sin el respaldo de la esencia, el puro asegurar el resultado, no está ya en el abandono de la fundamentación intuitiva por medio de la intelección de la esencia. Recién un sistema de notación determinado, que define *doblemente* el valor numérico como valor de posición, sugiere la mecanización. No el decimalismo, pero sí el sistema posicional de los números procedente de la India hace posible el "paralelismo estricto entre el sistema de los conceptos numéricos y el de los signos numéricos", que hace que a cada evolución en la serie de los signos, que se produce según su ley de formación, le corresponda una evolución en la serie de los conceptos numéricos, que sólo pueden ser imaginados de este modo, es decir, de un modo "no auténtico", en segundo grado.¹⁵ El cero tiene allí la función de conservar completa la serie de posiciones incluso si una posición no está ocupada por un valor, y hacer de ese modo que todos los valores de posición sean juzgables.¹⁶ Eso es lo que permite que en las calculadoras mecánicas se automatice la indicación de cada valor de posición.

Aquí se puede palpar realmente el "pasaje" a la tecnificación que concitará más adelante toda la preocupación del escrito de Husserl sobre la *Crisis*. En el trabajo temprano nada permite reconocer que Husserl haya considerado problemática desde el punto de vista filosófico la ampliación no comprensiva de las habilidades de cálculo, mientras los conceptos fundamentales estuvie-

¹⁵ *Ibid.*, p. 241.

¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

ran asegurados como “auténticos”. Pero, sobre todo, aquí no es la frontera entre intuición y representatividad el punto de contacto con la tecnificación. Porque el procedimiento mecánico hecho posible por la introducción del cero tiene su primera posición funcional en el sistema decimal en el diez, es decir, según un criterio puramente externo ya más allá del umbral del fracaso de la intuición. Recién el diez muestra cómo, con un repertorio pequeño de cifras, hay que poder representar potencialmente todos los números naturales; ésta es la posición en la que se decide de una vez y para siempre. Por eso es relevante que esta posición no tenga nada que ver con el umbral de la intuición. El valor teórico del sistema decimal es sobre todo el de esta decisión definitiva, y es fácil reconocer que en ese sentido el valor teórico del sistema binario es aun más impactante: la decisión tiene lugar en el 2; para Husserl, por lo tanto, demasiado pronto.

La introducción del cero y del uno en la serie de números no obedece a la esencia del número sino al requisito de que todo resultado de una operación producido esquemáticamente “pueda tener igual tratamiento en lo formal”. Hay que poder hacer sustracciones que den 1 o 0 como resultado, divisiones de números por sí mismos, es decir, casos que sólo se dan en el procedimiento esquemático y que son absolutamente representativos de él. Es lo que Husserl llama el “carácter límite” de estas introducciones. Ese carácter explica cómo las operaciones normales de cálculo no pueden justificarse como operaciones si se toma el criterio de la esencia: la adición con cero no amplía, la sustracción no disminuye, la división lleva a un resultado absurdo, lo mismo que la elevación a una potencia; la multiplicación por 1 no multiplica, la división no divide. Ya la contravención evidente de los nombres hace sospechosas a las “no magnitudes”.

Esto lleva a Husserl a distinguir que la unidad del concepto de los números reales en tanto determinaciones de la pluralidad es una unidad interna, la de un género lógico, mientras que la unidad del concepto de número tras su ampliación con el uno y el cero es una unidad externa, la unidad generada por ciertas relaciones. Cuanto más se lea el primer Husserl desde el conocimiento que se tiene del último, más inquietante resultará todo esto. Y para no acabar pensando que en este punto de partida se está frente a trivialidades, hay que ver al primer Husserl en el contexto de las posiciones de sus rivales contemporáneos. Husserl marca una diferencia profundísima con Frege al citar su posición contraria respecto de la teoría de los números en una sola oración: “Lo que no se ajusta a 0 o a 1 no puede ser esencial para el concepto de número”. Para salvar al cero y al uno como miembros homogéneos de la serie de números, algunos teóricos sucesores de Herbart no habían organizado los nú-

meros a partir del uno y del agregado de unidades al último miembro alcanzado en cada caso, sino expuesto el cero y el uno precisamente como productos de la reducción de las pluralidades. Eso no estaba tan lejos de Husserl, que quería aceptar su introducción como lo que posibilita los resultados esquemáticos de las operaciones de cálculo. Referido exclusivamente a la cimentación intuitiva del concepto de número en el de pluralidad, Husserl no piensa tanto en las ventajas que pudieron surgir para reflexiones posteriores sobre la teoría de los números de la tesis de que el 0 y el 1 no son números, sino una suerte de auxiliares simbólicos para posibilitar las operaciones de sustracción. Pudo surgir una ventaja para la definición de los números primos, que ya no necesitaban definirse excluyendo divisiones por sí mismo y por 1: el cociente 1 hacía tan absurda la división por sí mismo como las multiplicaciones por 1, y la división por algo que no es un número no necesita exclusión. Es decir que los números primos son aquellos para los que no hay divisores.

Este beneficio tal vez parezca insignificante comparado con el que surge para la fórmula de generación de números $n + 1$. Si también el 1 fuera un número, la fórmula implicaría que los números sólo pueden generarse a partir de números. Declarar no número al 1, como hace Husserl, permite entender la fórmula de tal modo que implique la generación de cada número como su determinación por un factor no numérico. Todo número surge de una pluralidad cualquiera y una unidad agregada a ella. Así se evita el círculo de la generalidad de cada número sólo a partir de lo que ya es número. Claro que únicamente si se puede suponer una base que a su vez no tenga que estar ya derivada de esa fórmula de generación; pero eso también sería válido para el 0 y el 1, o (si se hace surgir el 1 de $0 + 1$) por lo menos para el 0, que debería estar generado a partir del $1 - 1$. En tal sentido, no constituye una desventaja que la primera determinación de la pluralidad sólo pueda ser el 2. En ese número puede y debe hacerse evidente una vez la evidencia de la fórmula generativa: si $n = 2$, entonces $n + 1 = 3$. Más no se necesita para comprender que para esta regla no puede haber un último número básico, es decir, que es aplicable a cualquier número para generar el siguiente.

No es un aspecto secundario sino esencial de la *Philosophie der Arithmetik* que permita incluir el 0 y el 1 en un concepto de número focalizado en aspectos exteriores, pero a justificar racionalmente, en un concepto "externo" de número. La "consideración" que se practica allí no es una consideración de las necesidades teóricas.

La concesión hecha a la eficiencia técnica del arte de calcular, que está en no aplicar la intelección de la esencia como instrumento crítico, es el precio por

un beneficio que se obtiene por otra parte: aplicar ese arte a objetos de la experiencia. Referirlos a representaciones [*Vorstellungen*] significa no tener que considerarlos como pertenecientes a la esencia. Podemos considerar indistinto si tales aplicaciones de conceptos numéricos a objetos tuvieron históricamente un papel en el proceso de formación de los conceptos numéricos y del arte de calcular, y si la formación previa de conceptos genéricos fue la base genética necesaria para englobar en conceptos numéricos sólo lo que es igual. Para la cuestión de cuál es el fundamento lógico de los conceptos numéricos, cuáles son las intuiciones con las que se relacionan esencialmente, no tiene importancia.

La idea más importante de Husserl respecto de esa cuestión es que la igualdad de los objetos englobados en un concepto genérico no es presupuesto necesario para introducirlos como unidades en operaciones colectivas, es decir que el principio popular de que no se puede sumar peras y manzanas no es válido. Claro que se puede. Tres manzanas y tres peras son seis, y lo que se agregue después a ese numeral es en cierto modo una cuestión aparte: la de la habilidad que se tenga para formar conceptos. Si digo "frutas", ya me expongo al apuro siguiente y mayor de que el que se opone a esta solución pregunte si también está permitido –siguiendo el ejemplo que da el propio Husserl– decir que Júpiter y un ángel y una contradicción son tres. El nuevo apuro de responder a la objeción "¿tres qué?" ya no es parte esencial de la operación presentada, que puede dejarlo pasar o no. Sin seguir asimilando los objetos entre sí, esa operación ha decidido considerarlos unidades en *este* sencillo cálculo, "prototipos".

No es necesario que los objetos tengan previamente algo en común. Se los expone en cierto modo a posteriori a la pregunta todavía abierta de qué nombre se le puede dar al resultado obtenido. Por eso el propio Husserl considera que el resultado más importante de su crítica a otros teóricos del número es haber constatado que "decir que el principio $1 = 1$ es un presupuesto aritmético es ignorar por completo el sentido de la aritmética".¹⁷ Este resultado es significativo para todo interés en la evolución posterior del pensamiento fenomenológico, porque si bien todavía no afirma la idealidad de los conceptos numéricos, parece prepararla inevitablemente. El platonismo no está en protegerse contra lo que implique la aplicación, donde Husserl de ninguna manera pone el acento en este momento, como se puede ver en que haya desatendido la "intelección de la esencia" para la clasificación del cero y el uno. El

¹⁷ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 249.

platonismo está en protegerse contra el planteo genético. Es la perspectiva de la "pureza", es decir, el preguntarse cuál es el objeto "puro" de la aritmética: "De dónde provienen los números, a qué tareas se los puede aplicar y con qué presupuestos, todo eso no tiene nada que ver con la aritmética".¹⁸ Así, el concepto de igualdad no es ya o recién el de los objetos que se cuentan, sino exclusivamente el de los números y los conceptos numéricos que en las operaciones aritméticas se constatan como iguales o desiguales, mayores o menores que otros.

Husserl dice que es casi increíble la divergencia de opiniones de los filósofos con respecto a qué es el sujeto de los predicados numéricos. Husserl no se suma a la tesis de que los números son nombres de objetos, ni a la de que son conceptos de conceptos o predicados de predicados. Si fueran predicados de predicados, el presupuesto lógico sería que los conceptos de predicado precedentes ya tendrían que estar formados como conceptos genéricos antes de que se les pudieran aplicar los conceptos de número. Pero precisamente eso es lo que Husserl discute con el título de "experiencia interna" psicológica. Si bien los objetos contables son portadores de los conceptos numéricos, el modo en que forman los grupos en los que son comprendidos por predicados numéricos no es ya un proceso de formación de conceptos sino de prototipos. La diferencia es que los prototipos son indiferentes respecto de la igualdad de aquello que comprenden. Por esa indiferencia *objetiva* es que puede intervenir ahora un factor *subjetivo* (o que parece subjetivo): el interés que determina o guía.

Los prototipos se forman por interés. "Por lo tanto, con el cambio del interés tendrá lugar por regla general un cambio del concepto bajo el cual pensamos los objetos contables."¹⁹ Como este cambio puede referirse a una esfera constante de datos, se presupone que el interés no está determinado por las particularidades de lo dado. ¿Es decir que el interés no está determinado sino por su propio interés?

Se podría decir que evitar o impedir ese peligroso extravío es lo que constituye el origen de la fenomenología. Su solución tiene que consistir en mantener libre de irracionalidad el concepto de cambio de interés, en no interpretarlo en términos mecanicistas o decisionistas. Se puede decir que toda la teoría fenomenológica de la percepción está al servicio de este conservar la racionalidad del cambio de interés, que por lo tanto todo el repertorio de conceptos

¹⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹⁹ *Ibid.*, p. 164.

de horizontes, tipologías, habitualidades estará aún al servicio de esta problemática. Ni la formación de objeto de la percepción es determinada por la receptividad ni, inversamente, la decisión sobre qué y cómo se percibe es un acto de espontaneidad; son más bien estructuras ligadas al sentido, típicas, con carácter de horizonte, de los propios fenómenos las que permiten que los intereses cambien sin ser meramente invenciones o decisiones subjetivas. También que un sujeto vea distinto que otro, aunque no vea otra cosa.

El modelo de esta concepción de la percepción será la psicología gestáltica, con su gran descubrimiento de que en lo constantemente dado siempre hay varias posibilidades de realizar percepción, formación de objeto. Pero no posibilidades indefinidas ni una cantidad indefinida de posibilidades; y no todas las posibilidades como igualmente obvias en todo momento. Toda percepción está estructurada, pero además es un proceso integral del sujeto en el tiempo, que tal vez sería mejor designar como "contexto de vivencias", como aprenderá la fenomenología de la filosofía de la vida, para no dejar que las "cosas" y las "sensaciones" aparezcan como el centro de la conciencia. Nada de eso se ve todavía en la *Philosophie der Arithmetik*; de otro modo no sería tan dificultoso el trabajo de Husserl de no mezclar la formación del prototipo con la lógica de la formación de conceptos.²⁰

El concepto en sentido lógico es lo que se adjunta a la colección producida por el contar:

Es decir, recién después de la cuenta, para la que como tal es totalmente indistinta la circunstancia de que los objetos sean "Aes", se suma al número el concepto genérico como un factor determinante; el concepto determina la unidad, es decir, la representación en principio vacía de contenido del algo contado como un Algo que entra dentro del concepto "A".²¹

El número no precisa el concepto, sino, a la inversa, el concepto precisa el número.

²⁰ Me parece muy útil el rótulo de "concepto guía", acuñado por Bruno Kerry, que determina exclusivamente qué hay que contar en cada situación y qué no: Bruno Kerry, "Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung", en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, núm. 13, 1889, p. 392. Pero hay que evitar ver en estos conceptos guía una función análoga a la de los conceptos genéricos, es decir que los objetos a contar necesitaran subsumirse previamente en el concepto guía, cuando en realidad es a la inversa: el concepto se adjunta a la totalidad creada por la cuenta.

²¹ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 166.

¿Qué se ha logrado? Nuevamente teniendo en cuenta al último Husserl, el de *Crisis*, quisiera destacar sobre todo que se ha fortalecido la función lógica de los enunciados numéricos: ya no se los concibe como un mero suplemento mecánico del proceso de conceptualización, ya concluido desde el punto de vista lógico. El predicado conceptual se busca al final, una vez que está concluida la formación del prototipo, la formación de la colección. Entonces puede suceder, como en el caso de Júpiter, el ángel y la contradicción, que sólo quede el más impreciso de todos los conceptos genéricos posibles, el de Algo; pero este apuro está generado justamente por un interés previo de reunir precisamente a estos tres. Algo así no sale de la nada, y si el ejemplo parece "rebuscado" es que se ha "buscado". Ockham habría hablado de una *suppositio materialis: pro voce vel pro scripto*. Husserl ha comunicado la observación, probablemente algo problemática para la filosofía del lenguaje, de que el atributo numeral jamás aparece en plural: cuatro lunas de Júpiter, diez hombres. Ahí hay que tener cuidado; aunque presentar contraejemplos no quiere decir que este uso de los atributos numerales no tuviera algo de sentido, sin que por eso lo contrario tenga que carecer de sentido. Hay un uso inspirado y uno atolondrado de la lengua.

La concepción nominalista de los enunciados numéricos está muy ligada —lo cual en principio resulta curioso— al teorema de que la forma original del enunciado numérico es la del número de orden, no la de la cantidad. Por una suerte de incompreensión se convierte en cantidad el que en cada caso se asigna como último ordinal, que originalmente sólo se refiere al objeto al que se asigna en la serie como su signatura: en cuanto se ha alcanzado la quinta letra del alfabeto se entiende que se posee un grupo de cinco letras. Ésta es la concepción tanto de Hermann von Helmholtz como de Leopold Kronecker.

Ahora bien, el mérito prefenomenológico de Husserl consiste no sólo en haber atacado esa posición con argumentos a favor de otra mejor, sino sobre todo en explicar en qué consiste la fuente del malentendido. No es casual que en la *Philosophie der Arithmetik* Husserl utilice la metáfora de la "fuente" especialmente para el origen de errores y equivocaciones.²² En el presente caso, el resultado de esta búsqueda de la fuente de errores es instructivo para cuestiones futuras. El último número de un enunciado numérico que va contando de a uno se entiende de otro modo, efectivamente, que los conceptos numéricos que lo preceden y que sólo se usan como intermedio; porque es ese último concepto numérico el único que queremos saber y entender también como

²² *Ibid.*, pp. 77, 134, 159 y 177.

contenido de nuestro enunciado al constatar la cantidad de una pluralidad colectiva. Contamos de un modo puramente técnico-esquemático, necesitamos los numerales como puros representantes simbólicos de la posición en la que están en su serie sin que por eso se conviertan en ordinales. Sólo después de haber concluido el proceso de contar hacemos efectivo el último número de tal manera que lo asignamos a todo el conjunto como determinación de su cantidad. Ya no es un medio, es predicado. Es el único que queremos entender, da igual cómo se produzca ese entendimiento: por ejemplo, presentizando grupos parciales cuando se trata de prever una determinada cantidad para una distribución posterior.

Husserl describe este hecho de imbricación o coexistencia de una noción por una parte simbólico-técnica y por otra objetiva y de contenido de las mismas denominaciones numéricas o signos numéricos del siguiente modo:

En realidad, los números nos sirven en principio como una serie mnémicamente fija de signos sin contenido; porque mientras se cuenta, su contenido conceptual no llega en absoluto a la conciencia. Sólo una vez completado el proceso, considerando su verdadero fin, entra a la conciencia el concepto numérico “auténtico o simbólico” como significado del numeral resultante. Lo que hicieron aquellos grandes matemáticos fue atenerse al proceso superficial y ciego, e ignorar su función simbólica, confundiendo así el signo y la cosa.²³

Si se considera este hecho, despegándose del interés centrado puramente en la teoría de los números, como un proceso paradigmático de la conciencia, como una actividad elemental de la conciencia, es difícil entender por qué Husserl renunció a usar el concepto de *intencionalidad*. Ese concepto permitiría, en lugar de sospechar que el último concepto numérico de la serie de denominaciones es un elemento totalmente heterogéneo, ver ya en la serie entera un acercamiento en dirección a ese valor límite de la realización. Y entonces también las denominaciones precedentes aparecerían no como equivalentes entre sí por ser magnitudes erróneas divergentes del valor correcto, sino como una serie de correcciones de un error al principio “absoluto”. El cero sería entonces expresión del “error absoluto”, el *terminus a quo* que no cuenta precisamente porque se sobreentiende. No obstante, tiene sentido considerar la idealización del desacierto porque para la fenomenología posterior constituye un factor de re-

²³ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 177.

sistencia, como la negación misma. Sin duda, el mayor desacuerdo respecto de una pluralidad de manzanas todavía indeterminada respecto de su cantidad es afirmar que *no hay* manzanas. Puede parecer rebuscado utilizar aquí el comparativo y decir que ya empezar con el uno es acercarse al resultado correcto, no importa a qué distancia, es decir, a cuántos pasos, esté ese resultado. La intencionalidad objetiva tiene como correlato que yo todavía no sepa qué objeto tengo ante mí si sé que es amarillo, pero que ya esté en camino de saber algo de él; y así seguirá siendo, aunque sepa más de él. Esto último no es válido para la serie de cantidades. La serie, por principio, alcanza la meta.

Entre Husserl y Kant hay una diferencia irreconciliable en la teoría del número. Ambos toman el número como reunión de unidades, pero Husserl no admite que esta operación intelectual sea esencialmente discursiva y por ende sólo pueda ser ejecutada en el tiempo. Porque si fuera así, la aritmética no tendría ninguna base intuitiva. Por su esencia, la formación del concepto de número no incluye un factor temporal, igual que la adición de números como reunión de unidades de tales colecciones ya formadas. Y no tiene ninguna relevancia que haya que abandonar *rápidamente* el nivel de la intuición posible y que se inicien *de inmediato* procesos discursivos. Pero no es difícil ver que por su naturaleza la adición está muy próxima a la formación del concepto de número por colección, aunque ya trabaja a su vez constantemente con conceptos numéricos, mientras que la multiplicación no implica en absoluto la esencia de la colección, sino que ya tiene que trabajar constantemente y en cada nivel elemental con expresiones simbólicas. Por eso el principio tal vez más importante de la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl sea el que junta formación del número y adición contra la suposición de que haya una relación elemental con el tiempo: "Ni el concepto de número ni el de adición de números implican algo de sucesión temporal".²⁴ Para una aritmética fundamental no tiene ninguna importancia que en un estado de formación acabada del arte de calcular las adiciones efectivamente se realicen en forma tan discursiva y en sucesión temporal como la representación simbólica de los conceptos numéricos con los medios, por ejemplo, del sistema decimal.

Tampoco tiene importancia aquí señalar que de todas las operaciones aritméticas la inmensa mayoría efectivamente necesita de la sucesión temporal, y que por eso el consumo de tiempo es un criterio para ellas; un intelecto que

²⁴ *Ibid.*, p. 189.

tiene una vida finita no puede permitirse renunciar al tiempo para ganar intuición. Eso es algo en lo que el último Husserl ya no pensará, porque cree que ha creado, bajo la forma de la tradición de escuela fenomenológica, un sujeto en cierto modo inmortal de producción de fundamentaciones intuitivas, que puede permitirse manejar el tiempo con generosidad y renunciar a ganar tiempo en porciones mezquinas.

Pero el límite de lo intuitivo en el manejo de los números es un límite de la capacidad de intuición, de cuánto puede captar, de su volumen en la simultaneidad, es decir, de la evidencia momentánea. La diferencia cualitativa entre la adición y la multiplicación es independiente del cuanto de tiempo. Aun cuando se realizaran las adiciones contenidas en una multiplicación y se dejara de lado la simplificación de la operación como multiplicación, la adición sería ya una operación discursiva, llevada a cabo con expresiones simbólicas. La posibilidad de descomponerla en colecciones, no obstante, seguiría estando en cierto modo al alcance de la mano. Si se parte de que el ámbito de la intuición elemental y fundante sólo tiene que hacer evidente la generación de la serie de números en un único $n + 1$ con el primer número natural –según Husserl–, en este ámbito todavía hay adición intuitiva (la de la generación del primer número que sigue a partir del primer número intuitivo, como $n + 1 = 2 + 1 = 3$), pero no multiplicación como adición de adiciones. En consecuencia, la multiplicación por naturaleza no es una operación intuitiva. Para Husserl, por otra parte, esto no tiene el mismo rigor de validez, porque él deja abierto hacia arriba el límite de las pluralidades dadas intuitivamente “de un vistazo”. Si fuera el 5, todavía no habría multiplicación como adición de adiciones, porque 2×2 no permite reconocer la diferencia de $2 + 2$, porque hablar de una adición de una adición es absurdo. Si el límite estuviera en el 7, sería manifiesta la diferencia de $2 + 3 = 5$ y $2 \times 3 = 6$ (es decir: $2 + 2 + 2$).

Lo que importa en todo esto es la delimitación del ámbito elemental esencial de la evidencia intuitiva, no una diferencia cualitativa entre la intuición y la representancia. Al contrario: cuanto más pequeño se mantenga el ámbito elemental, con mayor claridad se destacará su función de soporte para todo lo demás, de la que depende todo. Por eso es que no se debe ver una ventaja objetiva en una ampliación de la aritmética fundamental. La fundamentación no es superior a lo fundamentado, menos aun en la aritmética: ni siquiera sería necesario que tuviera fundamentación, porque sus objetos no poseen idealidad, si no fuera porque lo fundamentado es tan necesario para un intelecto finito. Por eso la regla es que desde la fenomenología no se desdeña ni se rebaja lo que nos facilita el pensar y el hablar, sino que exclusivamente se examina

con qué derecho se puede recurrir a las técnicas discursivas y simbólicas que se leen en esas facilitaciones para la *totalidad* del ámbito de las operaciones aritméticas y su fundamentación elemental.

Por más que la intuición sea un área muy pequeña de la intelectualidad humana, para una problemática filosófica ese hecho cuantitativo es totalmente irrelevante. Tampoco se trata exclusivamente de la ubicación precisa de la frontera en la que se pasa de lo intuitivo a la representación, de la intuición a lo discursivo. La multiplicación posibilita adiciones que ya no pueden ser escritas y realizadas, o ya no en un tiempo aceptable; pero lo único que hay allí es algo como el abandono *definitivo* de la intuición posible, que en el ámbito de la adición no puede determinarse con tanta seguridad y precisión. Piénsese en la mirada que se echa a tres dados y los valores numéricos marcados allí para dilucidar si uno está todavía ante una totalidad momentánea –es decir, una colección de unidades– o realiza una adición, o si ya pasó incluso a una multiplicación, en el caso de tres valores iguales. También se verá fácilmente que se trata de una problemática *psicológica* sólo con respecto a los hechos empíricos de la capacidad de rendimiento, pero no con respecto a la determinación del cambio de un tipo de operación a otra que se produce en el límite de la capacidad de rendimiento. Husserl describió del siguiente modo el carácter definitivo del límite entre la adición y la multiplicación: "Si ya no podemos escribir y denominar la adición, tampoco podemos ya pensarla auténticamente, y menos aun ejecutarla".²⁵

"Pensar auténticamente", ése es el asiento recordatorio para la fenomenología naciente y su posterior objeción programática. Pero lo que sigue siendo una incertidumbre hasta el final es si a Husserl, para evitar la crisis, le habría bastado con exigir que en la historia europea todo tendría que haber sido pensado "auténticamente por lo menos una vez" para evitar la calamidad del pensamiento no auténtico, es decir, simbólico-operativo, tendiente a la tecnificación, como un pensamiento que jamás tiene una fundamentación suficiente.

Esto no significa en ninguna parte, tampoco en este comienzo en la *Philosophie der Arithmetik*, que habría que suprimir las operaciones puramente discursivas como tales. Al contrario: el primer Husserl está demasiado cerca del ideal positivista de la explotación económica del tiempo y la energía como para no admirar la gran cantidad de tiempo que han permitido ganar los procedimientos de grado superior. Pero quiere saber dónde está el suelo firme y

²⁵ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 187.

la base sólida en que está parado y se sostiene todo esto. La corrección de los presupuestos es la obra del matemático que filosofa:

El presupuesto del que partimos al principio como si fuera obvio, que todo operar aritmético es una manipulación con y de los números reales, no puede corresponderse con la realidad. Con demasiada precipitación nos hemos dejado llevar por la opinión común e ingenua, que no repara en la diferencia entre representaciones auténticas y simbólicas de los números, y no da cuenta del hecho fundamental de que todas las representaciones que tenemos de números más allá de los pocos primeros en la serie numérica son simbólicas y no pueden ser sino simbólicas; un hecho que define totalmente el carácter, el sentido y el fin de la aritmética. Los lógicos de la aritmética también pasaron por alto esta importante diferencia o no apreciaron su relevancia, y eso necesariamente les impidió acceder a una comprensión más profunda de esta disciplina [...] Si tuviéramos representaciones auténticas de todos los números como tenemos de los primeros de la serie numérica, no habría aritmética, porque sería completamente innecesaria.²⁶

Lo que esto significa es que la aritmética sería innecesaria si la conciencia llegara a su nivel de rendimiento idealizado de plena genuinización de sus objetos. La paradoja que surge es que la fundamentación de la aritmética podría intensificarse tanto que haría innecesario, absurdo, lo fundamentado. ¿Y esto sería, además, una realización?, ¿la perfecta innecesariedad sería la perfección de lo innecesario? Hay que formularlo al revés: si la aritmética pudiera ser innecesaria, lo sería en efecto, y nuestra tarea de fundamentarla sólo consistiría en averiguar un derecho: el de hacer de todos modos aquello que *por su esencia* no puede ser un objeto esencial, justamente porque al aproximarse a su perfección se volvería innecesario.

Aquí hay que decir que toda fundamentación de la aritmética que vaya más allá de lo necesario de su estricta fundamentabilidad es innecesaria. Sólo es necesaria en su bien fundada simbolicidad, pero no en sí, en tanto referida a una región de puras esencialidades, sino como una construcción bien fundada para aquellos que la necesitan. También esta necesidad tiene que ser fundamenteable y regula qué es justificable y qué no en el constructo. Justificación y fundamentación obviamente no son aquí una y la misma cosa. El con-

²⁶ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, pp. 190 y s.

cepto de justificación lleva inevitablemente a la "naturaleza humana"; el de fundamentación, a la "divina".

Exacta y precisamente aquí aparece la referencia, poco frecuente en el lenguaje de Husserl, a lo que a los filósofos por lo general les gusta llamar *la naturaleza humana*. La naturaleza humana es un hecho, no importa de dónde se deriven sus condiciones y sus propiedades. En consecuencia, también es un hecho lo que, con independencia de todos los requisitos de la fundamentación, se torna necesario por la capacidad limitada de rendimiento: la aritmética. Precisamente las admirables técnicas operativas de grado superior aparecen, desde este aspecto, como prótesis, como órganos sustitutos de algo que en condiciones absolutamente no contradictorias se podría pensar como alcanzable en el plano de la comprensión intuitiva, aun cuando con eso no quede indicado o no se pueda indicar para qué tipo de sujeto se constataría esto en condiciones esenciales.

De Husserl no se puede decir que tenga inclinaciones antropológicas, y tal vez no sea más que una correspondencia estricta que también valga para él la otra afirmación: que las inclinaciones teológicas le son totalmente ajenas, lo cual no excluye que tenga implicaciones teológicas o incluso algo similar a una criptoteología. Pero es casi inevitable que también Husserl exprese en el lenguaje de la teología precisamente el hecho fundamental para la génesis de la fenomenología: que no es lícito estilizar una limitación antropológico-fáctica hasta hacerla necesidad filosófica, que el cuanto de intelección de la esencia que nos es posible no tiene nada que ver con la intelección de la esencia posible en general. Ese lenguaje no es otra cosa que el trasfondo para constatar lo fáctico en el sujeto humano: "Está en la finitud de la naturaleza humana que tengamos aquí algún límite. Sólo a un entendimiento infinito le podemos pedir la representación auténtica de todos los números; porque allí estaría en definitiva la capacidad de reunir una verdadera infinitud de los elementos en una representación explícita".²⁷

Ya en la antigüedad se le atribuía a Platón la frase que dice que el dios siempre practica geometría. De allí salió en el lenguaje de Leibniz la fórmula, en primer lugar más general y en segundo lugar actualizada teológicamente, de que si el dios calcula nace un mundo: *Cum deus calculat, fit mundus*. Husserl hace referencia directa a la fórmula platónica, reformulada por Gauß, que

²⁷ *Ibid.*, pp. 191 y s.

ahora dice que el dios practica aritmética: *ho theos arithmetizei*. Si bien Dedekind, el teórico de los números, no pretendió defender al dios contra lo que Gauß le había infligido como destino, sí quiso aplicar esta supuesta distinción al ser humano. Con eso creía hacer algo que siempre ha sido el destino de los atributos y las distinciones de carácter teológico: preparar conceptualmente la autoconcepción y la autodistinción del ser humano. El ser humano siempre practica aritmética, dice el epígrafe del tratado *¿Qué son y para qué sirven los números?**: *aei ho anthropos arithmetizei*. En su nota al pie, Husserl agrega que tal cosa no es admisible, y propone recortarle a la máxima la palabrita “siempre”: *ho anthropos arithmetizei*.

El lector del escrito nota de inmediato el punto de ataque de esa reducción, y también que para Husserl es inevitable insistir en ella. Se podría decir que sin esta minúscula modificación no podría haber habido fenomenología. O que la presunción de la fenomenología futura tiene lugar en esta corrección. Insistir en que el ser humano *siempre* practica la aritmética habría sido *eo ipso* poner en duda su capacidad de alcanzar alguna vez una intelección que no sea discursiva y simbólico-operativa. Que el ser humano practica la aritmética es un hecho –y debe seguir siéndolo– porque expresa una precariedad de su intelectualidad: lo hace porque por el otro camino, el que se le ha prescrito desde la razón, no avanza, pero al mismo tiempo lo hace por el camino que esa misma razón le prescribe para este caso. Y no lo hace siempre. Le ha quedado un ámbito estrecho de intelección de la esencia, en el que no necesita procedimientos abreviados y simplificados. Entre la dureza de esta limitación impuesta y aquella supuesta infinitud de la intelección que prescinde de la aritmética no sólo hay –lo ordena el hecho– una profusión de transiciones, de estadios intermedios plausibles, sino también la plausibilidad de la ampliación: el espacio para una fenomenología. Sólo que su interés justamente no está en trabajar en la base de la aritmética para ampliarla. Al contrario: su interés tendría que ser mostrar que esta base, por su esencia, podría ser aun más pequeña de lo que es, por lo tanto, que su límite es un hecho psicológico y es susceptible aun de reducción. No, por su esencia éste no es el ámbito necesitado de ampliación.

No es propio precisamente de la fenomenología resignarse a los límites existentes, sino creer que puede correrlos, aunque no suprimirlos. Pero esa necesidad no existe en el caso de la aritmética, aunque Husserl parece darlo por supuesto aquí. Como en todo racionalismo, sirve de aliento pensar en otros

* Richard Dedekind, *¿Qué son y para qué sirven los números? y otros escritos sobre los fundamentos de las matemáticas*, Madrid, Alianza, 1998. [N. de la T.]

seres racionales posibles, también limitados, aunque la fantasía de Husserl no se ve impelida a convertirlos en habitantes de otros mundos: "Pero de todos modos serían imaginables seres finitos que llegaran a representarse realmente los millones y trillones, incluso los años luz de los astrónomos; un caso que alcanzaría para restarle todo motivo práctico al desarrollo de una aritmética".²⁸ Al ser humano, por otra parte, hay que situarlo bien abajo en esta escala: "En verdad, de ese hipotético caso ideal nos separan casi todas sus capacidades".

De modo que prácticamente no importa a qué distancia estamos. Husserl se basa en Wilhelm Wundt, que dice haber constatado el 12 como el límite hasta el cual todavía es posible la concepción de los conceptos numéricos auténticos: "Si necesitáramos las representaciones auténticas de las cantidades, la serie numérica acabaría en el mejor de los casos en el 12, y más allá de eso tampoco tendríamos la noción de continuación".²⁹ Es muy probable que una teoría que ya fuera fenomenológica resultara completamente independiente de la constatación empírica, para afirmar como intuitiva sólo la base absolutamente necesaria de los números naturales, con independencia de lo que se hubiera "constatado".

Ese caso ideal, del que "nos separan casi todas sus capacidades", jamás puede estar por lo tanto en algún grado de corrimiento de la frontera entre la operación auténtica y la simbólica con los números; es más, ni siquiera –habrá que continuar– en la formación del propio concepto de número. No hay motivo razonable para ponerse a reunir una colección de unidades si uno puede tener presente a voluntad intuitivamente esas unidades en su evidencia auténtica. Dicho de otro modo: ya la colección de unidades se justifica por el procedimiento simbólico que se apoya en ella, aunque ella no lo ha hecho necesario. Si bien Husserl todavía dice contra Gauß que el dios que practica aritmética no es coherente "con el concepto de un ser infinitamente perfecto", deja abierto si lo que es posible en la base de la aritmética en el modo de representación auténtico podría o debería formar parte del concepto de ese ser infinitamente perfecto, o sea, del atributo de la omnisciencia: es decir, la formación de los conceptos de número sin su conversión en unidades caracterizadas simbólicamente. Pero para un ser infinitamente perfecto precisamente eso se convierte no en inadmisibles pero sí en innecesario: "la propia fundamentación perfecta, en lo no fundamentado".

²⁸ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 192.

²⁹ *Ibid.*, p. 222. Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* II, 2ª ed., Leipzig, 1880, p. 214.

El concepto de número, aun cuando lo forme y lo fundamente perfectamente la intuición, sólo adquiere una justificación si se le adjunta una suerte de objetividad autónoma, es decir, una idealidad platónica. Si los números fueran algo que es aún con independencia del intelecto, su incorporación al conocimiento estaría regulada por la norma de los objetos para todo conocimiento, y más aun para la omnisciencia. Ya no dependería de la arbitrariedad de quien puede formar conceptos numéricos a la perfección si quiere hacerlo o no, una vez que se ha sometido al ideal de la ciencia. Aquí está el motivo del pasaje de toda intelección de la esencia al platonismo como el paso de la mera intelección de lo que es esencialmente *posible* a lo que es *necesario* como esencia y sólo en cuanto tal tiene que ser objeto del conocimiento. En ese sentido, el platonismo es una regla para la dignidad de conocimiento pareja de los objetos, como el idealismo. Sólo que: ¿hay una buena razón para suponer ideas de los conceptos numéricos?

El caso ideal de representación auténtica, no simbolizada, de la pluralidad es la intuición obtenida sin consumación de tiempo, en un instante y de un vistazo. Los ejemplos de Husserl tienden a la posibilidad de tal registro momentáneo mediante la configuración de la multiplicidad; por ejemplo, las seis caras del dado con los estampados estándar. Pero estos ejemplos de multiplicidades que conforman figuras, simultáneos con la primera psicología gestáltica, son problemáticos cuando se trata de estampados invariables como los de un dado. Menciono este reparo solamente porque plantea si la exclusión de la relación con el tiempo es realmente obligatoria para la representación auténtica de una multiplicidad determinada. Teniendo en cuenta la historia posterior de la fenomenología, la objeción es sencillamente decisiva; este problema lleva a Husserl a la teoría de la constitución de la conciencia interna del tiempo para descubrir allí la posibilidad de una instantaneidad extendida discursivamente, de un presente no estrictamente momentáneo, la posibilidad de la retención. En términos más agudos: para generar la paradoja de una momentaneidad no momentánea en favor de una evidencia acrecentada. Para la teoría de los números es algo totalmente innecesario.

El ejemplo de la unidad de la pluralidad como figura no sólo es problemático, también es peligroso en relación con la diferencia con la representación simbólica. La mirada del jugador al dado echado no le hace captar una pluralidad como unidad, sino una figura gráfica, una stampa familiar como representante simbólico de un valor que tiene un significado regulado en el juego en cuestión. Las caras de los dados que quedaron para arriba representan una constelación que en ese momento del juego significa que se gana o se

pierde, y que podría entender tanto alguien que no sabe contar o sumar como alguien que domina ese arte. Hay que insistir, en efecto, en que si bien psicológicamente todo registro de una pluralidad como unidad, es decir, todo tipo de colección, tiende a facilitar lo panorámico mediante la configuración, mediante la generación de una figura, desde el punto de vista fenomenológico, es decir, de lo que es esencialmente necesario, puede ser un acto discursivo que explora, que recorre la multiplicidad, incluso para el dos y el tres, porque la fórmula de generación de todos los números naturales, $n + 1$, siempre es discursiva.

Creo que la equiparación de autenticidad y simultaneidad es un prejuicio escolástico de la escuela de Franz Brentano. El caso ideal de evidencia es a la vez el caso del intelecto absoluto divino y su *totum simul*. En eso se basa el rechazo de Husserl del intento de explicación de que el vistazo con el que se puede captar una cantidad o pluralidad no se "debe tomar con absoluto rigor"³⁰ porque en ese instante que no se debe tomar con tanto rigor el ojo efectivamente se mueve. Pero ésa será precisamente la posibilidad que se abre con el fenómeno de la retención.³¹

¿Qué sucede cuando uno entra a una sala y capta de un vistazo lo que autoriza a juzgar que allí hay una cantidad de gente? "Alzamos la mirada al cielo estrellado y juzgamos de un vistazo: muchas estrellas."³² Lo que hay que observar es no sólo lo que se logra aquí de un vistazo, aunque es evidente que no se puede lograr, sino que el resultado de ese único vistazo siempre se introduce con el agregado de que "juzgamos". Se trata de la justificación del juicio; ¿cómo puede ser un juicio verdadero, responsable, fundado? Evidentemente, alcanza con dos momentos parciales para este acto: en primer lugar, el registro suficiente y auténtico de algunos de los elementos de esa cantidad; en segundo lugar, la constatación de la composición homogénea de la cantidad en todo lo demás. O tal vez mejor: el rechazo de la posible objeción de que la cantidad podría contener elementos que no son de igual índole que los registrados primaria y

³⁰ Edmund Husserl, *Husserliana* xii, p. 197.

³¹ La objeción de que el apoyo de la representación auténtica en configuraciones gráficas las convierte en representantes simbólicos porque la pluralidad que contienen ya no se percibe y se superpone con el factor de la forma es admitida por el propio Husserl para el caso límite del registro acelerado de pluralidades cuando dice "que en el curso del pensamiento más rápido también suele ocurrir que la intuición exterior pueda convertirse en representante simbólico de la representación auténtica de la cantidad sin ningún proceso rudimentario, por su mero carácter de figura" (*ibid.*, pp. 213 y s.).

³² *Ibid.*, p. 196.

parcialmente. Este examen adelantado del inventario homogéneo se anticipa y sustituye a la intención no llevada a cabo de captar de manera completa e integral como una pluralidad determinable aquello que juzgaré. La expresión “muchos” o “una cantidad” significa renunciar a una determinación más precisa, pero en favor de algo que todavía se puede llamar “intuición”. La imprecisión puede tener evidencia. Dado que este acto rudimentario está compuesto por dos actos parciales diferenciables, también habrá que aceptar a partir de aquí la fórmula de que no hay que tomar tan estrictamente el “de un vistazo”.

Sin embargo, contentarse con un mero retazo de la colección tiene que entrañar la conciencia de que justamente no es más que un retazo; de lo contrario, el segundo acto parcial, el de excluir los elementos heterogéneos, no tendría valor o ni siquiera estaría justificado. El acto parcial tiene que captarse a sí mismo como tal, y sólo puede hacerlo con la conciencia del acto total adecuado. Siempre se tiende a ese acto total.

Pero: “¿Cómo sabemos que hay que tender a una ‘colección completa’?”.³³ Al parecer no alcanza con responder que ningún miembro de los elementos captados parcialmente se podría verificar como el último. A la inversa, es la posibilidad de vincular el último miembro del conjunto parcial captado con otro miembro más la que tiene que fundamentar la conciencia de poder progresar. La conciencia de por sí se capta a sí misma como parcial por contraste con lo que en este tratado de Husserl todavía no está plenamente presente: su intencionalidad. Así como por detrás tiene que dejar pasar a lo indefinido, por delante espera lo indefinido. Esta simetría que rodea, que flanquea el angosto recorte de lo auténticamente dado, le permite captar lo que en realidad no le está dado actualmente:

Mientras se van captando y enlazando nuevos miembros, otros de los ya separados van cayendo; cada uno de los actos que los representan se hacen cada vez más borrosos en el fondo de la conciencia, hasta que acaban desapareciendo por completo. De todos modos poseemos una noción determinada de la unidad de todo el proceso.³⁴

Una noción que no puede ser otra que la noción que la conciencia tiene de sí misma, de su modo básico de proceder: de la intencionalidad. La imprecisión hacia ambos lados se convierte en la remisión a lo que está detrás del hori-

³³ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 197.

³⁴ *Ibid.*, p. 198.

zonte. La pregunta que se plantea entonces es si el retazo no tiene, como parte del todo, una función simbólica.

Vale aclarar que Husserl considera que es la "unidad imaginada de este proceso" la que sirve como "representación sustituta simbólica" de la unidad a la que en verdad se tiende, pero que es imposible de completar, de la colección real. No es sino el esquema básico de una futura fenomenología de la percepción cuando Husserl plantea la cuestión de tal modo que la percepción parcial se convierte en representante simbólico de algo que la conciencia no es capaz de lograr: "¿Cómo pueden los dos o tres primeros pasos del proceso servir de símbolo del proceso completo al que presuntamente se tiende?".³⁵ Lo que debe evitarse en todo caso está designado expresamente como el recurso inadmisibles de suponer actividades psíquicas inconscientes para responder a esta pregunta. En su lugar aparece para el todo una propiedad igualmente simbólica y denominada cuasi cualidad, que ya hay que suponer para captar la configuración parcial. Pero entonces la pregunta que se le plantea al lector es si existe en realidad esa distinción entre representación auténtica y representación representativa, si no es que la cualidad simbólica de lo dado determina en general los actos por lo menos de la percepción.

En 1887, para hacer homologar en Halle la tesis de doctorado que había terminado en Viena en 1883, Husserl tuvo que invitar a una defensa del trabajo y, junto con la invitación publicó las ocho tesis que componían la defensa. La cuarta tesis no sorprende: el concepto de tiempo no está incluido en el concepto de número; pero la quinta le reconoce un espacio extraordinariamente angosto a lo que en ese momento, es decir, ya después de haber leído el *Análisis de las sensaciones* de Mach (1886), consideraba lo que es posible efectuar en términos de colección de un vistazo: "En sentido auténtico apenas se puede contar más allá de tres".³⁶ Si se piensa que para él el cero y el uno no eran números, sólo quedan el dos y el tres como los números que es posible formar en una ejecución auténtica y satisfactoria. Pero si se piensa que en otro lugar Husserl había señalado el doce como límite de lo alcanzable adecuadamente, la duda inevitable es si no hay que ver también el dos y el tres más allá de lo adecuado, que en tal caso sólo se supondría como caso ideal, de la consumación de la intuición en la formación de los conceptos numéricos. Toda la desventaja de la doble naturaleza psicológica y lógica de esta *Philosophie der Arith-*

³⁵ *Ibid.*, p. 200.

³⁶ *Ibid.*, p. 339.

metik se aprecia en la palabrita "apenas". Todo sería distinto si Husserl hubiera escrito, con independencia de los resultados empíricos: por razones de fundamentación no es necesario poder contar más allá de tres en sentido auténtico.

Considerando los esfuerzos prefenomenológicos de Husserl en torno del concepto de número, tal vez alguien se pregunte si contar es una actividad fundamental y esencial de la conciencia, es decir, también de una conciencia en general, si es una de sus determinaciones trascendentales. Si hubiera que responder afirmativamente, con los análisis de la conciencia del número estaríamos ante un trozo de fenomenología antes de la fenomenología, aunque esos análisis se denominen con toda sencillez "psicológicos" y "lógicos".

En primer lugar, hay que separar, por una parte, la importancia que tiene la teoría del número, la filosofía de la aritmética, como una discusión filosófica fundamental en el campo de las bases de la matemática y de las ciencias naturales, y por otra parte la pertenencia de esta temática a la fenomenología, que Husserl todavía tiene por delante, en la singularidad de sus objetos. En contra de la relevancia fenomenológica de los análisis de la conciencia del número habla el hecho curioso de que el propio Husserl, en sus épocas fenomenológicas, apenas si se remite a sus primeros trabajos sobre la teoría del número. Más aun: hasta donde permiten afirmarlo las fuentes, al tema número parece que se lo hubiera tragado la tierra, o, mejor dicho, la escuela.

Habría que buscar las razones. Tal vez también permitirían ver en la cosa misma más que antes. La cuestión de si necesariamente es parte del complejo de operaciones de una conciencia que ésta forme el concepto de pluralidades y sobre esa base los conceptos de número como los de pluralidades determinadas debería responderse negativamente si la operación de contar fuera una mera función auxiliar adicional de la conciencia. Por lo tanto, algo que sólo consiste en representaciones representativas y no tiene nada que ver con una "cosa misma", y de lo que en consecuencia no *puede* haber fenomenología.

La pregunta también puede plantearse a la manera de un experimento mental metafísico: si la fenomenología tuviera un dios, ¿habría que reconocerle la capacidad para los conceptos de número como atributo de su perfección? La cuestión metafísica nunca ha sido hasta ahora si Dios *puede* contar, porque eso habría llevado de por sí a un conflicto con cuestiones de omnipotencia, sino si realmente cuenta o contaría, es decir, si lo que hace perpetuamente al consumir su esencia, su bienaventuranza, su pura espiritualidad, es contar. Tal vez no podría crear un mundo, ni siquiera tener un mundo como suma de objetos, si no poseyera una geometría. La geometría es algo así como la

herramienta constructiva para hacer un mundo. Pero no es seguro que esto también valga para las pluralidades y los conceptos de número. Lo que no es seguro es si contar es una perfección intelectual –en tal caso pertenece a un *ens perfectissimum* (*quo maius cogitari nequit*)– o sólo una suerte de solución de emergencia para inteligencias sobreexigidas.

El problema empieza con la cosa misma: ¿la pluralidad es una distinción o un demérito? Ya la escolástica medieval se había dado cuenta de lo dudoso del asunto al plantear el problema de la individuación de los ángeles con el resultado de que no hay pluralidades de ángeles: cada uno de los ángeles es idéntico a su especie, es decir, algo absolutamente único e irrepetible. Claro que esta teoría fue formulada sobre todo a favor del principio de Aristóteles de que la materia es principio de individuación. En consecuencia, la individualidad no podía ser algo que agregara algo esencial a las determinaciones esenciales de la especie, señalable en predicados. Pero en este concepto de individuación hay una base para la formación de pluralidades y conceptos numéricos, porque los individuos surgidos de ese modo pueden contarse de manera real y realista. Entonces son iguales por la forma y distintos sólo por la materia, es decir, definidos en sus diferencias ya por la mera cantidad. Su distinción no es diferencia.

Esta teoría antigua de la individuación era un trozo molesto de paganismo que la escolástica cristiana se había dejado imponer y del que sólo pudo deshacerse con mucho trabajo mediante un nuevo concepto de individuación e individualidad (*haecceitas*). En ese proceso se impuso una imagen de la concepción divina de la pluralidad, y por ende de la individualidad, que difería por completo del caso de los ángeles. Esa concepción se fundaba sobre todo en que no eran los padres quienes daban el alma inmortal a los hijos por la vía de la procreación, sino que en cada caso individual se requería un acto de creación singular que la llevara a la existencia. Esta concepción superior (creacionismo) implicaba necesariamente que las individualidades humanas no fueran acuñadas a partir de matrices, no fueran meramente distinguibles por su materia en el espacio y el tiempo, sino que debían ser singularidades absolutas, criaturas deliberadamente inconfundibles del fondo inagotable de la divinidad misma.

Este cambio importantísimo en la metafísica *antropológica* produjo también un cambio en la metafísica *teológica*: Dios no sólo había creado a cada ángel como representante singular de su especie, sino también a los seres humanos, aunque desde Duns Scoto esto se expuso en la teoría con un descenso del nivel por debajo del plano de la especie (*species specialissima*). Pero si ni siquiera los seres humanos ni los ángeles constituían pluralidades cuyo conocimiento pudiera haber requerido conceptos de número, desaparece toda nece-

sidad de formar pluralidades tanto indefinidas como definidas, conceptos numéricos, para la relación de la divinidad con sus distinguidas criaturas. Es importante ver que en nuestra tradición metafísica desaparecen objetos contables esenciales. La dignidad de lo contable descende por lo tanto por debajo del umbral de lo que se le puede exigir al dios. A menos que se suponga que su digna ocupación es el mero contar sin nada contable, es decir, la sistemática de los conceptos numéricos como tales.

Pero la fenomenología excluye precisamente esta autonomización del número. Por eso la *Philosophie der Arithmetik* es un estadio previo tan decisivo de las ideas básicas de la fenomenología: se llega al número, a contar y al sistema numérico sólo a través de la formación del concepto de pluralidad, fundada en la intuición, y eso también solamente en los niveles más bajos de la formación de determinadas pluralidades como números. Por eso en esta filosofía las decisiones tienen lugar ya en la cuestión de si el cero y el uno son números y dónde pasa a ser simbólica la formación intuitiva de pluralidades y conceptos numéricos. En el angosto espacio que quizá vaya solamente del dos al cinco o al siete tiene lugar la conceptualización fundada con la que después se puede operar simbólica y sistemáticamente de manera casi ilimitada. Este acto de encadenar lo conceptual a lo intuitivo, lo simbólico a lo dado en sí mismo, es el recurso anticipado a la decisión básica fenomenológica.

Pero esa decisión puede disociarse por completo de la temática de la aritmética, los números y el sistema numérico, y autonomizarse. No es en absoluto una cuestión de solidez de la fundamentación de la aritmética si la base de lo intuitivo es tan delgada y angosta que se produce una desproporción colosal entre actos y operaciones auténticos y los que son sólo representativos, los intuitivos y los simbólicos. La solidez de las bases no es aquí un asunto de proporciones cuantitativas. Sólo siente malestar quien percibe ya en estos orígenes la *Crisis* de Husserl.

Considerando el experimento mental podemos preguntarnos ahora si el dios fenomenológico podría o incluso debería distinguirse si desplazara a favor de lo intuitivo, invirtiera o incluso suprimiera totalmente la desproporción descrita. Si lo pensamos con absoluta independencia de la cuestión de si contar podría llegar a ser de su interés, la asombrosa respuesta es que la sabiduría u omnisciencia de un dios no puede consistir en la ampliación a lo inútil. Donde la ampliación es irrelevante, la cantidad es indiferente respecto de la calidad, la desacreditada economía se convierte también en "razón" de un dios. Puesto ahora en términos antropológicos: "la estrechez de la conciencia", tal como se la constata en el ser humano como hecho psicológico de la

experiencia interna e ingresa a la filosofía de la aritmética, está dosificada en la aritmética exactamente en función de la necesidad de fundamento. La economía no es aquí en absoluto una pérdida de esencia, una renuncia a algo que debería tener lugar "auténticamente" o que debería ser alcanzable en alguna dimensión de lo que es digno de desear.

Por lo tanto, si Dios contara, no habría una fundamentación suficiente para el hecho de que sus conceptos de pluralidad definida e indefinida tuvieran una base y extensión en lo intuitivo más amplia y distinta de la que se puede constatar en la aritmética para el intelecto humano. Lo que parece estrechez es aquí perfectamente normalidad de la conciencia desde la perspectiva de lo que requiere la cosa. En esta actividad, ampliando la base no se ganaría nada.

Con estos presupuestos se podrá decir que la *Philosophie der Arithmetik*, aunque no esté escrita todavía en el lenguaje y con los criterios de la fenomenología, satisface en buena medida sus requisitos y, con algunas restricciones, se aproxima en buena medida a una teoría de la conciencia en general, a una teoría eidética del sujeto. Las restricciones están en el ámbito del apriori de la correlatividad, es decir del acto y su contenido, de la acción del sujeto y lo dado del objeto. Allí hay inseguridades en el análisis, diferencias ya entre "Über den Begriff der Zahl" [Sobre el concepto de número] y la posterior *Philosophie der Arithmetik*.

Es cierto que todo lo que se dice aquí sobre el aparato de la representación [*Repräsentation*] simbólica ya remite al escrito sobre la *Crisis* de los últimos años de Husserl, al gran ejemplo de la algebrización de la geometría, de la formalización de todas las disciplinas de las ciencias positivas, que se van desprendiendo y terminan separándose de la intuición. No obstante, el paradigma del número no es adecuado para entrar en la crítica tardía, y es por eso que de hecho no entra. La razón es que una ampliación de la base de lo intuitivo no podría aportar absolutamente nada a la solidificación de la aritmética y la teoría de los números. Es una paradoja correcta que la angosta franja de evidencia que subyace a todo el edificio de los números no podría ganar nada ampliándose. Además, toda ampliación sería arbitraria, contingente, injustificable precisamente en su cantidad.

Habría que preguntarse, por el contrario, si vale la pena discutir sobre el límite superior de lo dado intuitiva y auténticamente de la misma manera que sobre el límite inferior con el cero y el uno. En el margen inferior se dirimen cuestiones decisivas de esencia del concepto de número; en el otro extremo, no. Para afinarlo un poco más: limitar lo dado intuitivamente a un único paso del tipo básico $n + 1$, es decir, del 2 al 3, alcanzaría de una vez y para siempre

para comprender, fundamentar y considerar fundado un sistema numérico que en todo lo demás se incrementa simbólicamente. Tendríamos entonces dos no números (porque no se basan en pluralidades y no determinan su indeterminación), 0 y 1, que sólo serían necesarios para exponer los resultados de sustracciones, y dos cantidades auténticas, 2 y 3, que tendrían que elevar el paso de la formación de los números a intuición evidente; todo lo demás sería un reino indeterminado de números contruidos por iteración de procesos adquiridos: el sistema numérico.

El hecho de que la constatación fáctica del límite superior de la intuición "auténtica" del número sea indistinta frente al enunciado esencial sobre la base, tan necesaria como suficiente, de toda conceptualidad numérica, podría convertirse directamente en criterio de la fenomenología incipiente, es decir del distanciamiento de los resultados empírico-naturalistas. En eso ya es instructivo que en sus tesis de defensa de 1887 Husserl haya formulado como quinta tesis: "En sentido auténtico apenas se puede contar más allá de tres". Lo psíquico-fáctico sería perfectamente congruente con lo objetivamente necesario, sin que estuviera dada la fundamentación de lo primero desde esto último; de lo contrario, Husserl no habría retornado en la *Philosophie der Arithmetik* a los datos empíricos, con el doce —"o un número menor cercano a él"— señalado por Wilhelm Wundt como el "último límite para la concepción de los conceptos numéricos auténticos".³⁷

Toda esta reflexión no debe confundirse con la reflexión en torno a qué símbolos numéricos son los que se requieren para armar un sistema numérico. Los símbolos 0 y 1 tienen un valor funcional completamente distinto en un sistema diádico, en el cual el único número de un dígito es el 1 y el 2 tiene que representarse ya con una cifra de dos dígitos, correspondiente a nuestro 10. Se trata de un problema de medios de representación del sistema numérico, que no tiene absolutamente nada que ver con su fundamentación en los conceptos de pluralidad indeterminada y determinada. Al mismo tiempo, aquí se muestra cómo una falta de economía puede desembocar directamente en una ventaja técnica fáctica: para las calculadoras mecánicas el sistema numérico decimal mantuvo su economía, que pierde en cuanto hay que trabajar con medios eléctricos, simples interruptores para sólo dos posiciones posibles; el sistema diádico de representación de los conceptos numéricos sólo es adecuado para dos posiciones posibles, aunque pensado como esquema de nota-

³⁷ Edmund Husserl, *Husserliana* xii, p. 192.

ción es tosco y poco económico. Entre la máquina y el dios hay aquí una antítesis clara: la máquina –se podría decir extremando las cosas– en nada es más confiable y mejor que para contar; el dios no lo hace, aunque, por supuesto, si lo hiciera sería todavía más confiable que la máquina.

"El concepto de tiempo no está incluido en el concepto de número", decía la tesis iv de Husserl. Es una tesis válida para el sustrato intuitivo de la conceptualización, no para la totalidad de los números. Si se la lee desde el desarrollo posterior de la teoría de la conciencia del tiempo, se puede decir todavía que se mantiene porque la retención en sí no es tiempo sino un factor constituyente de la conciencia del tiempo. En la retención habrá una mayoría de datos originales en una secuencia no modificada, pero al mismo tiempo se define como constatación de carácter esencial para la conciencia, y no sólo para la conciencia humana accesible en términos empírico-psicológicos, que ningún dato original puede ser múltiple en sí mismo, sino que toda multiplicidad presupone que un dato original modifica a los otros, les provee un índice relativo a su posición en la secuencia de la retención. De allí que la conciencia del tiempo sea sobre todo determinación ordinal.

Puesto que los enunciados sobre la conciencia del tiempo y la retención son enunciados esenciales, que pretenden ser válidos para toda conciencia posible, no se puede sostener el caso ideal que Husserl había heredado de la escolástica vía Brentano, el del *totum simul*. La medida de lo dado en sí mismo se define por retención y protención. Aunque es perfectamente imaginable una conciencia con una retención absoluta, que no se interrumpa y no deaiga, tampoco esa conciencia se puede pensar ya como la conciencia de un vistazo. La teoría de la conciencia de la fenomenología ya no admitirá la tesis de la defensa en Halle, según la cual en el concepto del número no está incluido el factor del tiempo. ¿Pero qué es entonces aquel caso ideal? Una vez que uno se ha liberado del zócalo o sedimento de los conceptos numéricos adecuadamente ejecutables, desaparece la sospecha de que pueda haber algo como ideas de los números, captables por intuición pura. En cuanto la esencia de la conciencia lo excluye, se puede dar el paso decidido que se había iniciado con la crítica de Husserl a la idea de Gauß de que el dios practica aritmética constantemente: en el caso ideal no se cuenta ni se calcula en absoluto.

Si ya no existen estos objetos ideales, tampoco forman parte ya del inventario de una omnisciencia. Quien conoce y reconoce la esencia, no necesita conocer los ejemplares en los que está representado lo esencial, y en consecuencia tampoco necesita contarlos. Siempre se cuentan sólo ejemplares. Se cuenta

lo fáctico, no lo esencial. Contar no es esencial. Si bien la formación de los conceptos de número es un ejemplo extraordinario de intencionalidad, no es admisible, a la inversa, concluir de la estructura de la conciencia como intencionalidad que los conceptos numéricos tienen que ser parte esencial de una conciencia en general. Quien preside una asamblea en la que hay que votar constata ante cuál de sus preguntas hay mayoría; si se expresan dudas respecto de su constatación, hay que contar. Donde hay que contar, hay un acto previo o subyacente de imperfección. Es un falso concepto de perfección considerar que aquel registro rudimentario de pluralidades que Husserl reconoció correctamente como una ayuda es un mero sucedáneo de algo que en realidad debería suceder si el proceso se diera como debe ser. Lo contable no merece ser tratado más que con una facilitación simbólica.

Por eso tampoco es correcto utilizar el concepto de interés como si limitara una intención de por sí existente al recorrido exhaustivo de todos los objetos. El concepto se usa como un principio económico que legitima el no ceder a las indicaciones existentes desde la cosa. El interés no restringe a la finitud económica en general, sino que determina opciones entre las finitudes que son llevadas al primer plano de la atención desde un fondo de lo dado indeterminadamente:

En cuanto el interés se dirige a una cosa meramente en virtud de una cierta naturaleza, se enciende de golpe la quintaesencia íntegra de los objetos de ese género que permanecen aún no percibidos en el fondo intuitivo, en tanto sólo se destacan con la nitidez suficiente como para poder llegar a formar una unidad del conjunto fácilmente perceptible; y según se dirija el interés a este o aquel concepto genérico, saca con el concepto esta o aquella unidad del fondo no analizado.³⁸

La crítica tardía que Husserl realizó bajo la consigna de la formalización y la tecnificación al giro fundamental en la idea de la ciencia moderna en el último de los escritos que llegó a publicar él mismo retoma los problemas fundamentales de sus comienzos filosóficos en la *Philosophie der Arithmetik*, pero no se la puede ver sin ningún tipo de reservas como un mero recurso a sus implicaciones. El elemento que siguen teniendo en común es que en la relación entre concepto e intuición, representancia simbólica y realización del estar dado en

³⁸ Edmund Husserl, *Husserliana* XII, p. 213.

sí mismo, se plantea la problemática central de toda relación de la teoría con sus objetos, e incluso de la experiencia viva con su realidad.

Hay que imaginarse al último Husserl de *Crisis* como alguien que tiene leído a Descartes. Ésta no es una afirmación de carácter histórico y filológico. Da lo mismo cuándo leyó Husserl el *Discurso*; lo decisivo es cuándo lo leyó atendiendo a un hecho histórico que le permitió, si no es que le impuso, aplicar su concepción sistemática sobre la relación entre concepto e intuición, entre símbolo y estar dado en sí mismo. Para la biografía intelectual a la que apunta la estilización de Descartes no es tan decisivo el lugar común del pasaje de los prejuicios a los juicios propios, ni siquiera el de la duda metódica a la certeza apodíctica, como más bien el haber captado la tarea de remitir el saber fácticamente existente entre sus contemporáneos a sus fundamentos razonados sistemáticos y evidentes. La intención de escribir un manual de geometría para ingenieros y constructores, para militares especialistas en balística y técnicos en canales e instalaciones portuarias, se le corre subrepticamente hacia el propósito apremiante de proporcionar al mundo artesanal de las fórmulas simples y útiles un instrumento con el que se pudiera obtener la justificación y la inferencia de cualquiera de esas fórmulas. En conjunto era un programa de destrucción de todas las formalizaciones en dirección a las intuiciones invertidas en ellas. Había que transformar un disponer de la teoría caracterizado por lo esporádico y discontinuo en una continuidad fundamentada sistemáticamente.

Si éste era el programa fundacional de la idea de ciencia moderna, a Husserl, en retrospectiva, tenía que parecerle no sólo deformado y distorsionado, sino además totalmente fracasado y convertido en su opuesto. La historia fáctica de la ciencia moderna era precisamente la reversión, esta vez sistemática, de lo intuitivo a lo formal, del concepto pleno al mero cálculo simbólico. El uso crítico que hace Husserl del concepto de tecnificación termina finalmente ligando toda posibilidad de transferencia del conocimiento, tanto en forma de aplicaciones como en la propia comunidad científica, en el tiempo tanto como en el espacio, a la comprensión del conocimiento que subyace a todo eso. En el concepto de tecnificación, técnica significa entonces la suma de todos los procedimientos para tornar innecesaria esa comprensión; es el dominio por excelencia de la economía racional sobre la idea de teoría misma.

Si Francis Bacon había dicho que saber es poder, en el concepto husserliano de tecnificación está la objeción decisiva de que con esa equiparación el saber siempre se puede transformar de tal manera y separar definitivamente de sus presupuestos que también se haga posible, y sobre todo que siga siendo posible, el poder sin saber. Parece incluso una forma superior de saber, un

metasaber, volver tan disponible el conocimiento que se lo pueda olvidar impunemente en el poder del que se dispone. No es una suerte de pecado original a posteriori, una forma de violencia, sino la tendencia del propio proceso teórico a autonomizarse en sus resultados como saber. Por qué razón el saber se ha distanciado en definitiva de la comprensión, la fórmula de la teoría, es una pregunta que supuestamente ya no es necesario plantear una vez que se ha comprendido el carácter fatal de ese distanciamiento y se ha encontrado en la fenomenología la terapia de su corrección. En su mirada preocupada sobre la crisis de la humanidad europea, el último Husserl no pudo considerar el camino moderno de la ciencia como un camino obligatorio desde su propia inmanencia y, en otras palabras, no pudo sostener las antiguas concesiones a la racionalidad de la economía contenidas en la *Philosophie der Arithmetik*.

Es casi innecesario preguntarse si es acertado el diagnóstico husserliano de la formalización desencaminada de la Edad Moderna, desencaminada porque se aparta del curso de la teoría guiado desde la inmanencia, y sería absolutamente innecesario ponerlo en duda si la fenomenología pudiera tener o pudiera haber sostenido implicaciones antropológicas. En ese caso estaría claro que ya el estado con el que se encontró Descartes de un saber práctico deformado y atomizado no sólo se debía a una aberración histórica sino que tenía algo que ver con la estructura de falta de tiempo de un ser finito y obsesionado con su finitud. Si casi medio siglo después del escrito de Husserl sobre la *Crisis* vuelve a valer la pena, después de todo, preguntar por la validez intacta de su diagnóstico en tanto diagnóstico histórico, es por determinados fenómenos empíricos en la limitación espacial y temporal de la posibilidad de transferir aquel saber práctico. Las máquinas son conocimiento incorporado, adquirido en forma individual o colectiva. Ese conocimiento no se puede leer en el constructo, ni directamente ni volviéndolo a sus meros preceptos de construcción. Por eso la mera compra o el transporte de instalaciones técnicas tiene tan poco valor para su receptor si ese receptor no puede remitir la función a sus presupuestos teóricos. En buena medida, éste es el problema de la ayuda a los países en desarrollo y su forzosa tendencia a la mera instrucción de uso. De hecho vivimos en un mundo de instrucciones de uso; cada comprador de uno de esos aparatos que hoy en día resultan prácticamente obvios en la vida doméstica se ve confrontado con instrucciones de uso colocadas ante *black boxes* encapsuladas y que se han vuelto manipulables sólo con símbolos que identifican sensores y teclas. En el nivel más bajo de comprensión de la comodidad displicente se expone aquí el problema que existe en todas las situaciones de transferencia de *know-how*: si es posible a la larga desacoplar la disposi-

ción técnica del saber y la fundamentación teórica de ese saber. Después de todo los japoneses, tal vez los más exitosos en este ámbito, a una primera fase de rápido despanzurramiento e imitación de las conquistas occidentales, le hicieron seguir una larga segunda fase de desarrollo de investigación de base propia, sin cuyo éxito coronado por varios premios Nobel no hubiera sido imaginable la tercera fase de una nueva extensión de las aplicaciones.

Una experiencia importante en este contexto tal vez la haya aportado el fin de la Segunda Guerra Mundial: el desmontaje y el transporte de instalaciones dio como resultado principalmente chatarra, mientras que conseguir a los científicos y a los técnicos destacados –con la simple promesa de no tomar represalias por los servicios prestados a Hitler– por lo menos ayudó a reproducir el estado al que había llegado el desarrollo alemán en 1945, si no a superar incluso ese estado, en cuanto se pudo conceder algo más que desendeudamiento y supervivencia. En lugar de abrir con la sierra productos conseguidos en otra parte o de fotografiar copias de planos de construcción de las cajas fuertes, resultó más eficaz encontrar la gente misma que podía convertir el estado del conocimiento en productos y sobre todo en procedimientos.

Pero recién tres décadas después de la Segunda Guerra se produjo un desplazamiento en la relación entre el llamado producto duro y el *software*, que complicó una vez más el problema de conseguir el conocimiento no desarrollado por uno mismo desde las bases. Una computadora que tal vez se puede copiar si se tienen todos los planos y se importan un par de piezas sofisticadas no tiene ningún valor sin el enorme *stock* de conocimientos, de generación de disposición automática que hay que introducirle todavía, y de capacidad para hacer disponible la información que debe procesar. Pero eso significa que hay procesos decisivos del aumento de rendimiento técnico que tienen lugar fuera de la construcción del aparato mecánico o electrónico. Al mismo tiempo, ya no se trata sólo de un Estado en posesión de datos que difícilmente se le puedan hurtar, sino incluso de una empresa productora individual con su selecto estándar de personal, se podría decir intelectual. Los elementos fríos de la computadora, que forman parte de la microelectrónica, no se pueden copiar simplemente porque son ya soportes de producciones intelectuales individuales de alto nivel y de cuño casi personal. En ellos hay un problema resuelto reducido a una microestructura. Es impotente quien no está en posesión del proceso entero desde el planteo del problema hasta la miniaturización, y en todo caso sólo en posesión está quien ha recorrido efectivamente ese camino.

Se podría decir que la tecnificación se ha acercado un buen trecho al ideal que Husserl había imaginado sobre la fundamentación completa de una pro-

ducción formalizada, sobre la continuidad en el trayecto que va de la intuición a la automatización. Y a pesar de ese acercamiento, la posibilidad de objetivación, la comprensión para cada sujeto, se ha reducido claramente. Se lo puede expresar de un modo más refinado: la tecnologización ha sustituido a la tecnificación. El potencial está en los cerebros y es más difícil de extraer de allí que los meros conocimientos. Dominar a los seres humanos se hace más difícil y menos interesante, dado que sería productivo sólo como dominio de los cerebros, pero con ese dominio no se puede lograr por la fuerza el aporte de inteligencia original, ni siquiera aspirar a ello. La característica inofensiva que alguna vez se habría denominado "falta de disposición", y que como tal ni siquiera necesita exteriorizarse como negativa o indignación, bloquea precisamente aquello que sólo se puede promover con las condiciones emocionales más favorables. Hay una relación entre la imposibilidad de dominar los cerebros y la improductividad de los sistemas políticos.

Tal vez no haga más que debilitar la posición de la crítica tardía de Husserl a la ciencia y a la cultura si se la identifica con un principio cuya verificación en definitiva sólo se encuentra a su vez en sus resultados y sus productos técnicos. Pero dar este rodeo por una explicación de orientación práctica del postulado de la teoría auténtica a su vez también sirve para no convertir en una objeción la innegable falta de conocimiento del mundo del fundador de la fenomenología en su propia época. Tal objeción no estaría a la altura de la calidad de las reflexiones de Husserl. Precisamente para poner de relieve esa calidad es inevitable volver a la primera forma de sus reflexiones en la *Philosophie der Arithmetik*. Eso tal vez arroje como beneficio secundario una justificación de que por lo menos no están descartadas las objeciones antropológicas a la argumentación trascendental en la obra tardía de Husserl.

VI. EL DIOS DE HUSSERL

HACIENDO UN GRAN ESFUERZO por evadirse del mito, la filosofía surgió contra los dioses y no dejó mucho de ellos. Sin embargo, tiene desde siempre una peculiar necesidad de divinidades propias, del motor inmóvil a los dioses en la cuaternidad, aunque no se trate más que de conservar o reservar un lugar donde mueran, como en Nietzsche, o para que regresen alguna vez, como en el Hölderlin de Heidegger. O de mantenerlos expresamente fuera del mundo y del pensamiento humano, como en Epicuro, para que en el fondo sí tengan una cosa que hacer: exponer como una realidad aparte la felicidad posible del ser humano, que sólo puede alcanzar el sabio.

Exponer significa aquí también garantizar. Ésa es la tarea más frecuente del dios de los filósofos. Ya los dioses del mito, los amorfos, los teriomorfos y al final los antropomorfos, tenían sobre todo que despreocupar al ser humano de la omnipotencia y la solitaria arbitrariedad de un poder único. La garantía que los filósofos instalaron en sus dioses se podía captar con mayor precisión por la existencia de un sistema. El motor inmóvil de Aristóteles, que no podía haber creado el mundo y por consiguiente no necesitaba avalar su realidad, le garantizaba al mundo sin embargo la realización ordenada de la totalidad de sus formas esenciales gracias a la lógica de la uniformidad absoluta del tiempo. Pero fue sobre todo el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury (en la más perdurable autoexhibición del pensamiento en toda su magnitud) el que pudo asegurar que su máximo esfuerzo no era en vano: donde el concepto llegaba al límite de su capacidad, el límite más allá del cual no se podía pensar nada más, la impotencia del pensamiento para garantizar la realidad por sí mismo revertía en la certeza auténtica de la existencia del ser más perfecto.

Al propio inventor de este dios desde el concepto la prestidigitación le pareció siniestra, y conveniente sólo para enfrentar la negación de los necios; así que de inmediato le sumó la invención de la diferencia entre el dios de los filósofos y el dios de la religión. Este último debía alcanzar el límite del pensamiento, y además superarlo: "Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit sed es quiddam maius quam cogitari possit".¹ Para Meister Eckhart, éste será el "dios superdios".

¹ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 15 (ed. de F. S. Schmitt, vol. I, p. 112). Aquí se refuta el "argumento ontológico" del principio del *Proslogion*, que es el que se tiene en cuenta

Los dioses de los filósofos son dioses de la garantía, no del mensaje. Ahora bien, Descartes fue el primero en necesitar un dios que le garantizara la realidad del mundo material, del universo de la física; porque sólo así podía ser verdadera la nueva ciencia, eficaz la medicina que le seguía, obligatoria la moral definitiva que se hacía posible.

Éste sería el dios que Pascal iba a excluir de su espíritu con tanta determinación en favor del dios de la Biblia. Y con razón, porque el único motivo por el que Descartes aún necesitaba un dios era que todas sus dudas reales o posibles se debían a las consecuencias de lo que el dios de la Biblia había destruido en tanto seguridad en el mundo y certeza del mundo (aunque sólo fue la desesperación de sus teólogos tardíos por no haberle concedido poder y gloria suficientes la que ejercitó el sistema de las dependencias por antonomasia hasta la catástrofe de la razón).

No es Anselmo de Canterbury sino Descartes el primero en el que se puede ver que desde el punto de vista heurístico tendría sentido plantear la pregunta por su dios, aun si Descartes no hubiera dado el paso sistemático de la demostración, si hubiera callado con respecto al anclaje último de su teoría del conocimiento, de su apreciación de las perspectivas de la ciencia y, por consiguiente, del futuro moral del ser humano. Un dios así se podría construir a partir de las meras necesidades de este edificio conceptual, se podría introducir como conjetura en el contexto del sistema.

La pregunta por el dios de un pensador es nuestro último abordaje posible en términos metodológicos a las implicaciones de su pensamiento. No se trata de demostrar que alguna vez se habría desarrollado el concepto de ese dios o incluso que alguna vez se habría creído en él. Ni siquiera se trata de que esa conciencia pudiera reconocerlo siquiera como privación. Alcanza con la extrapolación que se realiza desde ciertas magnitudes. En ese contexto tiene sentido incluso hablar del dios de un ateo. El ateo ha expulsado al dios que le repugna y que niega en nombre de otro dios desconocido que no consideró

casi exclusivamente: el ser que existe necesariamente, más allá del cual no se puede pensar nada mayor, todavía no es Dios, si Dios debe ser mayor que todo lo pensable. Pero la fundamentación del dios de la religión está construida exactamente igual que la del dios de los filósofos: "Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi (i. e.: quiddam maius quam cogitari possit): si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit". D. Henrich ha destacado el rango filosófico solitario del argumento en tanto indicador de lo máximo que se puede pretender desde el puro pensamiento, diferenciándolo de la disputa superada en torno a su "fuerza probatoria": cf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübinga, 1960.

posible tener, permitir que existiera. Esto es válido incluso cuando alguien cree poder decir de sí mismo, como lo ha hecho Jean-Paul Sartre, que el ateísmo es una empresa cruel y de largo aliento, pero que él lo ha llevado hasta el fondo. Justamente si es tanto el esfuerzo y la perseverancia, el lugar de lo absoluto no queda vacío. En definitiva, también se lo podía expresar así: “La posibilidad que representa el nombre divino la retiene quien no cree”.²

La filosofía había dictaminado que los dioses del mito eran racional y moralmente intolerables. Haber hallado y dictaminado que su propio dios era humanamente intolerable fue el *súmmum* de la teología cristiana. En la *Disputatio contra scholasticam theologiam*, de 1517, Lutero lo reduce a la siguiente fórmula: el hombre naturalmente no puede querer que Dios sea realmente Dios. Que Dios sea como debe y quiere ser desde sí mismo, en cierto modo desde el interés inmanente de su majestad, no está dentro del libre consentimiento humano. El ser humano sólo puede querer ser él Dios; sólo entonces —ésa es la fundamentación implícita— saldrá un dios a su arbitrio y que lo favorezca, el dios que el ser humano necesita, no el que lo aniquila.³ También al dios de los filósofos le cabe el veredicto de existir sólo porque se lo necesita, aunque con la elegancia de lo sistemático.

La negativa de Pascal va contra el dios que se puede demostrar porque haría imposible el dios en el que hay que creer. Kant elimina la posibilidad de toda prueba de la existencia de Dios porque el menor éxito necesariamente destruiría la autonomía moral y la bastardearía, transformándola en el cálculo que implican la aspiración al favor y la conformidad por temor. Lo que queda es el postulado de la existencia de Dios que tiene la moralidad como presupuesto y no como consecuencia.⁴ Pero al final, en los trabajos preliminares para la gran obra principal, el concepto de la “existencia” ha desaparecido totalmente: al filósofo le alcanza con el mero concepto, que ahora ya no impone su existencia, pero sí su equivalente en la conciencia. “Dios no es una cosa que exista fuera de mí, sino mi propia idea. Es un disparate preguntar si un dios existe.”⁵ La creencia

² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort, 1966, p. 392 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005].

³ Martín Lutero, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, núm. 17 (*Schriften*, Weimarer Ausgabe, vol. 1, p. 225): “Non ‘potest homo naturaliter velle deum esse deum’. Immo vellet se esse deum et deum non esse deum”.

⁴ Hans Blumenberg, “Kant und die Frage nach dem ‘gnädigen Gott’”, en *Studium Generale*, núm. 7, 1954, pp. 554-570.

⁵ Immanuel Kant, *Opus Postumum* (Akademie-Ausgabe, vol. xxi, p. 153; algo similar en vol. xxi, p. 145).

en él es independiente de su existencia, porque “pensar en él es al mismo tiempo creer en él”.⁶

El dios del fenomenólogo, en la medida en que se pueda hablar de él entre fenomenólogos, es de esta naturaleza mental, pero ya de ningún modo moral. No tiene nada que ver con el dios del destino al que apela el *pathos* de la vocación: “Veo, porque escalé muy alto y después de tres o cuatro décadas de trabajo permanente he llegado a las diáfanas alturas, demasiado. No puedo creer que me llamen a retiro para siempre, siendo mucho lo que tengo que decir, y precisamente lo que era mi misión decir. Pero que sea como Dios quiera. Seguiré luchando con Él hasta que me bendiga”.⁷ Tampoco el dios que cumpliera con la agradable idea de dejar que el filósofo termine de hablar sería ya por eso, o menos todavía, un dios de los filósofos.

El dios de la fenomenología es un dios con el que es posible compararse. Este dios de la autocomparación está profundamente arraigado en la historia de la Edad Moderna. Es el criterio de la posible autoafirmación de la razón como una magnitud que permanecería igual a sí misma incluso si Dios no existiera o si su ocultamiento y poder absoluto pusieran en duda toda fiabilidad. Es el dios con cuya mirada del mundo el físico matemático compara la certeza de su conocimiento, el dios con el que el genio estético mide sus propios mundos, el dios de cuya sacralidad la ley de la razón práctica pura no admite reducción y no autoriza rebaja. Es el dios con cuya omnipotencia comiten en su proceso creador las generaciones de científicos y de técnicos integradas institucionalmente, aun cuando no hubiera salido más que el “dios con prótesis” de Freud. Por último, es el dios cuya providencia ha sido plenamente sustituida por el esfuerzo de otro sujeto de la historia consciente de sí. El ser humano ha ganado más acrecentando a Dios para compararse con él que negándolo para no tener que medirse con él.

Cuando el 7 de junio de 1820 Goethe le dice al canciller Von Müller sobre la evidencia del fenómeno original: “Ni Dios mismo sabe más que yo de esto”, ésa es la fórmula básica de la autocomparación. No por casualidad y no solamente aquí es la intuición que alcanza plenitud lo que parece imponer la autocomparación con Dios. No es el dios que tiene que calcular para que pueda nacer un mundo. Y ésa es también la entrada temprana por la que Dios aparece en la pantalla de la prefenomenología. Husserl se resiste a la sentencia de

⁶ Immanuel Kant, *Opus Postumum*, op. cit., vol. xxii, p. 62.

⁷ Carta de Edmund Husserl a Roman Ingarden, sin fecha, Navidad de 1924 (*Briefe an R. Ingarden*, *Phaenomenologica* 25, La Haya, 1968, pp. 31 y s.).

Gauß que dice que Dios practica aritmética porque no se complace “con el concepto de un ser infinitamente perfecto”; también contradice la paráfrasis de Dedekind, según la cual el ser humano siempre practica aritmética, porque en la palabra “siempre” parece estar implicada la exclusividad de la operación simbólica no intuitiva.⁸ La objeción es del tipo de la que formula Einstein con respecto al dios que juega a los dados de la teoría cuántica.

Si todas las representaciones de los números después de las primeras doce de la serie numérica sólo son simbólicas y sólo pueden generarse y emplearse en operaciones simbólicas, es válido el sencillo conocimiento de que la existencia de la aritmética se debe exclusivamente a esa limitación:

Si tuviéramos representaciones auténticas de todos los números como tenemos de los primeros de la serie numérica, no habría aritmética, porque sería completamente innecesaria [...] Sólo a un entendimiento infinito le podemos pedir la representación auténtica de todos los números; porque allí estaría en definitiva la capacidad de reunir una verdadera infinitud de los elementos en una representación explícita.

La aritmética es un conjunto de artificios con los que el ser humano puede superar la imperfección de su intelecto por encima del nivel de lo intuitivo. Que sea un complejo tan voluminoso tiene que ver con la desproporción que existe entre la base intuitiva y el campo de la operabilidad simbólica. Un ser de intuición pura no necesitaría nada de este arsenal de recursos técnicos. Ya una década antes del descubrimiento del infinito campo de tareas de la fenomenología, la situación del ser humano está encerrada en esta única frase: “En verdad, de ese hipotético caso ideal nos separan casi todas sus capacidades”.⁹ Toda percepción de la vecindad del posterior fenomenólogo con el dios de la intuición resulta imprecisa si no incluye en su parecer este diagnóstico inicial de la base angostísima de lo que está dado en sí mismo.

Que la fenomenología, que con la sexta de las *Investigaciones lógicas* de Husserl encuentra por lo menos su nombre en 1900, sea una disciplina descriptiva es indisoluble de su concepto de conciencia. La conciencia es intencionalidad, y eso significa no sólo que todo pensamiento tiene un contenido, no sólo que hay una correlatividad estricta entre acto y contenido en la conciencia,

⁸ Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, 1891 (*Husserliana* XII, p. 192, nota 1).

⁹ *Ibid.*, pp. 191 y s. Cf. al respecto O. Becker, “Die Phänomenologie Husserls”, en *Kant-Studien*, núm. 35, 1930, pp. 121-123.

sino también y sobre todo que todo acto en sí no intuitivo apunta a la realización con intuitividad. En eso se funda el postulado lapidario del método fenomenológico: “Todos los problemas deben resolverse mediante una descripción precisa”.¹⁰ En la fenomenología no hay lugar para las deducciones, y tampoco para la apelación al mecanismo fáctico de la asociación o al nexo causal. A pesar de mantener el punto de partida cartesiano del *ego cogito*, la intención es evitar el destino de Descartes de abandonar enseguida ese punto de apoyo sólido para saltar, mediante la prueba de la existencia de Dios, a la naturaleza como lo ajeno a la conciencia. Lo que en Descartes no había sido más que un tránsito para llegar, en la descripción de los contenidos primeros y necesarios de la conciencia, a su necesario origen fuera de la conciencia, se convierte en estadía permanente del fenomenólogo. Prohibiendo la deducción y la reducción causal, Husserl sacó del paquete de fundamentaciones de Descartes aquellos elementos que parecen poder llevar a un concepto filosófico de Dios. Es el método el que se prohíbe *este* dios.

No obstante, sorprende ver que el fenomenólogo evita el camino cartesiano no sólo y principalmente por sus defectos lógicos. Lo evita por no considerar suficiente el beneficio que la teoría del conocimiento, como basamento del conocimiento de la naturaleza, había obtenido del concepto de Dios. Con su solución metafísica del triángulo de la naturaleza garantizada al hombre por el ser perfectísimo, Descartes había conseguido –nada menos– que este mundo fáctico de nuestra experiencia, interpretado en forma de física, no pueda ser una ilusión. Precisamente ese resultado no le alcanza al fenomenólogo. Lo que le importa no es el mundo fáctico en la conciencia del ser humano fáctico, sino las leyes de un mundo en general en la conciencia de un ser racional en general. Es mucho más de lo que un cartesiano jamás hubiera podido permitirse soñar. Y no es imaginable sin la réplica de Leibniz a Descartes. Lo que determina en gran medida el destino interno de la fenomenología es que el cartesiano Husserl tiene que prohibirse metodológicamente las facilidades sistemáticas del sistema cartesiano para poder ingresar a un reino de nuevas certezas posibles. Tal vez haya resultado fácil renunciar al viejo dios de los filósofos teniendo en cuenta la aspiración –considerada realizable– a tanta evidencia.

Pero la conciencia de tener contenidos y actos conscientes cuya correlación necesaria y cuya necesidad eidética tienen que ser las de absolutamente cualquier conciencia posible (esa victoria definitiva sobre el psicologismo y su

¹⁰ Edmund Husserl, “Über die Möglichkeit der Vorstellung eines fremden Ich vor seiner wirklichen Erfahrung”, 1914 o 1915 (*Husserliana* XIII, p. 252).

atadura al aparato psíquico de un ser racional contingente) a su vez no es sino contenido descriptible de la conciencia. Metodológicamente sólo se lo asegura mediante el precepto de la variación libre, que en cierto modo explora el núcleo duro esencial de la intuición. ¿Pero de dónde sacar los criterios para decidir si está completa, si se ha agotado el margen de posibilidades? ¿Cómo se cerciora el fenomenólogo de que la libertad de la variación trasciende el horizonte antropológico y mundano, que no sigue la selección casual que está dada ya en la contingencia de su portador? Teniendo en cuenta estas preguntas, la hipérbole aplicada al rango de los resultados fenomenológicos (que también son válidos para la conciencia de un dios) sólo puede ser retórica para darse ánimo. El dios invocado aquí como aliado de la intuición es el punto de fuga en el proceso de desprenderse del psicologismo. Es un dios cuyo lugar está en la filosofía del “como si”; sirve como criterio de que nuestra conciencia puede quebrar su parcialidad mundana. La fenomenología es el método para generar en el ser humano una reserva cualitativamente igual a Dios, que más que la superioridad respecto del mundo garantice que el mundo no nos afecte y no pueda afectarnos. Es la quintaesencia de la reducción fenomenológica en persona.

De este contexto forma parte que la filosofía, una vez convertida en fenomenología, tenga que superar un último hecho que le es inherente, pero que prácticamente jamás fue registrado como molesto: el hecho de su propia existencia histórica. Más allá de lo que haya hecho contra el psicologismo, quedó sin embargo lo escandaloso de la constelación: allí, el peligro amenazador de que toda razón quede despojada de sus derechos por el aparato psíquico desarrollado selectivamente del *Homo sapiens sapiens*; aquí, el surgimiento de la fenomenología, justo en el umbral de dos siglos, pero desde la angostura de una carrera académica con sus condicionamientos biográficos. Es el problema que ya había tenido que resolver la Ilustración: por qué la razón, si supuestamente es capaz de autoliberarse y de autoimponerse, se tomó tanto tiempo en la historia y con el ser humano.

Una vez desarrollada la reducción fenomenológica a partir de la idea de la contingencia del mundo, Husserl también planteó finalmente la cuestión de la contingencia de la propia filosofía; no sólo de la fenomenología, sino de toda forma de pensamiento filosófico en el curso de la historia de la humanidad, en el que sus fuentes documentan un comienzo fechable. En la contingencia de esta aparición hay un resto considerable de propensión al psicologismo: ¿no pudo haber sido una perturbación cualquiera en la economía de las energías psíquicas lo que produjo el corte y el pasaje a un nuevo estadio

de preguntas e inseguridades? Si poco después de 1920 la temática del mundo de la vida iba a introducir una fundamentación de la fenomenología que fuera más al fondo, tenía que desembocar en la demostración de que el comienzo de la filosofía es inevitable en cualquier conciencia posible. Esa fundamentación está en el borrador de la *Lógica Genética*, cuya primera forma publicada es la edición hecha por Ludwig Landgrebe de *Experiencia y juicio*. La problemática, asombrosa en el contexto del pensamiento de Husserl, del curso sobre “*Lógica trascendental*”, dictado tres veces a partir del semestre de invierno de 1920-1921, cuyo título se podía cambiar, sorprendentemente, por el de “*Estética trascendental*”, no plantea sólo el problema del origen antepredicativo de la tabla de juicios. Más bien describe, junto con la génesis de la negación, de las modalidades, de la duda y de la abstención del juicio, el surgimiento de la actitud filosófica misma y con independencia de todas sus explicitaciones y realizaciones históricas. Este estar implícita de la filosofía en cualquier conciencia posible –por cuanto la conciencia produce ella misma la lógica– hace que los análisis de la síntesis pasiva estén presididos por la nueva variante de una vieja máxima: Haga lo que haga el dios, en cualquier caso filósofo.

Esto puede ser la interpretación de todos los secretos del principio de Aristóteles que dice que el motor inmóvil es pensamiento que se piensa a sí mismo. Eso mismo es también la fenomenología, basándose en el menos examinado y a la vez más probado de todos sus principios: “Pero la conciencia no es ella misma menos consciente”.¹¹ Es en función de la aplicación de este principio que deben leerse los manuscritos sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. La conciencia se copia a sí misma en una reconstrucción. La fenomenología es permanencia de la conciencia iterada.

Y así sucede que el fenomenólogo sabe más sobre Dios que lo que jamás fue capaz de afirmar la metafísica tradicional con sus métodos deductivos. ¿Cuándo se habría atrevido un metafísico a decir que Dios, como el “representante ideal del conocimiento absoluto”, no puede percibir las cosas físicas en el espacio como no sea en tanto dadas también para él siempre en matices?¹² Lo nuevo de estos enunciados es atribuirle hipotéticamente a Dios, con toda

¹¹ Edmund Husserl, *Husserliana* XI, p. 408 (texto sobre asociación y síntesis, del 4 de junio de 1925).

¹² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §150 (*Husserliana* III, p. 371) [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 362].

naturalidad, estructuras de la percepción sensible. Presuponen que saber qué son los cuerpos físicos no puede estar excluido del conocimiento absoluto. Para la fenomenología no hay formas menores del conocimiento o de sus objetos, sino la pura distinción de cada una de esas formas por la imbricación de acto y objeto que le es propia.

Se ha convertido entonces en un error de principio considerar que la percepción no llega a la cosa misma, que su “ser en sí” no nos está dado. Y ese mismo error de principio se expresa en la afirmación metafísica de que sólo “Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada, la de la cosa en sí misma. Pero esta manera de ver es un contrasentido”.¹³ La corporeidad del cuerpo físico dado es tan imposible de superar como es imposible de salvar la limitación de su estar dado a un sistema de matices.

El recuerdo y la fantasía no se distinguen sólo gradualmente de la percepción, por la intensidad, sino por el factor del “sí mismo” en el estar dado. El dios participa de este hecho; aun cuando jamás participara en la percepción de lo físico, su conocimiento absoluto tendría que comprender forzosamente cómo tal participación sólo tendría sentido y lo tiene en aquellos que dependen de ella. El conocimiento de la capacidad de conocimiento alcanzaría para leer en el lado del acto de la percepción las condiciones de sus posibles contenidos; porque de lo perceptible en sí no hay hipótesis: “Donde no está ya experimentada una cosa, ningún dios puede suponer hipotéticamente una cosa, es decir, tener una representación anticipatoria de ella”.¹⁴

Pero no sólo la percepción, sino la reflexión de lo dado de toda índole del acto correlativamente correspondiente es una posibilidad directamente evidente de la conciencia en general:

Es una intelección esencial, alcanzable en todo momento por ser directa, la de que partiendo de lo dado objetivamente en cuanto tal es posible una reflexión sobre la conciencia que da y su sujeto. [...] Es evidente que esencialmente (es decir, no por razones meramente contingentes, por ejemplo, meramente “para nosotros” y nuestra “constitución psicofísica” contingente) sólo por reflexiones de esta índole es cognoscible algo como la conciencia y el contenido de

¹³ *Ibid.*, § 43, pp. 98 y s. [trad. esp.: *Ideas relativas...*, op. cit., p. 97].

¹⁴ Edmund Husserl, “Widersinn des transzendentalen Realismus”, 1924 (*Husserliana* XIV, p. 349).

conciencia (en sentido real o intencional). De modo que el propio Dios está ligado a esta necesidad absoluta y evidente.¹⁵

Entonces la reflexión fenomenológica no puede estar en contradicción con el ideal de un conocimiento perfecto. Y exactamente eso es lo que debe expresar la comparación con Dios.

En este lugar, Husserl se pronuncia sobre su concepto de Dios en una nota al pie que expresa a la vez rechazo y pretensión: no pretende llevar la discusión sobre la observación de sí y la reflexión al dominio de la teología, pero considera que se hace inevitable recurrir a ese concepto. "La idea de Dios es un concepto límite necesario en las consideraciones relativas a la teoría del conocimiento, o un índice indispensable para construir ciertos conceptos límite, de los que tampoco podría prescindir el ateo que filosofa."

"Concepto límite" es aquí un término que expresa rechazo. Hace que la vecindad de Dios con el fenomenólogo desaparezca de la vista transitoriamente. Pero esa vecindad había surgido del absolutismo de la verdad, planteado desde el comienzo mismo en la pretensión de la fenomenología. "Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero 'en sí'. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio."¹⁶ Suenan muy natural, pero está muy lejos de toda obviedad. En Kant no había todavía ningún tipo de congruencia entre el conocimiento divino y el humano; descartar *allí* toda vecindad había sido directamente el remate de su sistema de la razón teórica, y en cambio recurrir a ella en la razón práctica, por sublime que fuera la sacralidad de la voluntad divina por encima del ser humano.

Por otra parte, el propio Husserl apeló a Kant ya en los comienzos por lo menos una vez para preservar al intelecto divino de la presunción de lo obtuso de la mera intuición. En una reseña de varias publicaciones sobre lógica, Husserl comenta el tratado de Heinrich Gomperz *Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen* [Sobre la psicología de los hechos lógicos fundamentales], de 1897.¹⁷ Para aclarar la relación entre pensamiento e intuición como conceptos

¹⁵ Edmund Husserl, *Ideen I*, § 79 (*Husserliana III*, p. 191) [trad. esp.: *Ideas relativas...*, op. cit., p. 191].

¹⁶ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I*, § 36 (*Husserliana XVIII*, p. 125) [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, s. f., p. 114].

¹⁷ Edmund Husserl, "Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99. Dritter Artikel", en *Archiv für systematische Philosophie*, núm. 9, 1903, pp. 393-408, aquí pp. 402 y s.

de la psicología del conocimiento, Gomperz traza un ideal intelectual de pensamiento "divino", que supuestamente puede abarcar el mundo de las manifestaciones en conjunto y en sus detalles y captarlo en todas sus relaciones. La limitación del conocimiento humano, en cambio, estaría en el carácter conceptual del pensamiento, destinado sólo a facilitar, abreviar o incluso sustituir la intuición. Husserl no está satisfecho con esta función sucedánea del pensamiento conceptual: "Tengo la ligera sensación de que al trazar el ideal intelectual se ha pasado por alto un detalle: el intelecto. Este pensamiento divino ya no es pensamiento, es un intuir que abarca todo, que distingue todo: un intuir ciego; suponiendo que sea verdad la idea kantiana de que la intuición sin conceptos es 'ciega'". Este intelecto divino no puede, según Husserl, captar ni una sola ley de la lógica o de la naturaleza, y por lo tanto no puede captar nada particular como regular. Casi con sorna objeta Husserl que el intelecto divino no puede estar tan alejado del humano que quede fuera de juego intelectualmente con respecto a él:

¿No poseería la conciencia finita, por su conocimiento de las necesidades y las posibilidades eternas, así como por su capacidad de conectar las particularidades a la ley, un abismo de ventaja con respecto a esa conciencia divina? ¿No es más bien el ideal trazado de la sabiduría infinita el de la estupidez infinita, que lo ve todo y sin embargo no comprende y no conoce nada?

Según Husserl, esa inversión, ese extravío sólo puede ser consecuencia de la deficiencia en los análisis descriptivos de las vivencias intelectuales. La distinción entre función simbólica y función intuitiva, por una parte, y función sensible y función categorial, por otra, es decir las conquistas de la fenomenología incipiente, han quedado ocultas bajo el "imperio casi generalizado de los errores" tanto para el autor criticado como para otros contemporáneos. La intuición abierta por las *Investigaciones lógicas* no es solamente la de un intelecto espectador del mundo, sino también la intuición categorial de un intelecto que procesa el mundo.

La idea de una intuición tal había sido desarrollada tres años antes por el mismo Husserl en los *Prolegómenos a la lógica pura* para destacar la diferencia entre lo que es imposible psicológicamente, pero sí es posible en términos ideales; sólo que Husserl no pretende que esta intuición adecuada al mundo sea ya la totalidad y la perfección del conocimiento de un intelecto absoluto: "Es posible, según esto, una percepción que perciba en una intuición el mundo entero, la inmensa, infinita muchedumbre de los cuerpos. Naturalmente, esta

posibilidad ideal no es una posibilidad real, que pueda admitirse con respecto a un sujeto empírico". En la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, de 1913, Husserl agrega a continuación: "sobre todo, porque semejante intuición sería un continuo infinito de la intuición: unitariamente pensado, una idea kantiana".¹⁸ Este agregado adapta con dificultad el texto al hecho de que para su reedición ya no era posible una percepción "en una intuición", según el modelo escolástico del "*uno intuitu*", por el resultado descriptivo de que toda percepción está sujeta a matices.

Eso es lo que hace del sujeto divino un cosujeto teórico que compite con el sujeto humano. En eso es más que un mero "concepto límite", lo cual se revela por un instante en el segundo tomo de las *Ideas*, publicado póstumamente, cuando Husserl puede considerar la posibilidad por principio de un entendimiento entre el sujeto divino y el humano. "¿Hemos de decir que Dios ve las cosas como son en sí, y nosotros por medio de órganos sensoriales, que son una especie de lentes deformantes?"¹⁹ Si la intuición divina de las cosas de nuestro mundo de experiencias, en caso de tener lugar, fuera totalmente distinta de la nuestra, por principio no podría tener lugar una identificación –por los medios que fuera– de los objetos, y tampoco, por consiguiente, ninguna clase de entendimiento sobre ellos. Aquí, al poner en duda que sea necesaria la distinción entre manifestación y "cosa en sí", y privarla además de todo sentido comprensible, está el centro del triunfo de la fenomenología para la conciencia humana.

Pero si estas cosas han de ser las mismas que a nosotros nos aparecen como aparecen, entonces ciertamente tendría que ser posible una unidad de entendimiento entre Dios y nosotros, así como, entre diferentes hombres, solamente mediante el entendimiento se da la posibilidad de reconocer que las cosas que el uno ve y las cosas que el otro ve son las mismas. ¿Pero cómo sería pensable la identificación, si no así: el espíritu absoluto supuesto también ve las cosas precisamente mediante apariciones sensibles, las cuales tendrían que ser intercambiables en un entendimiento mutuo –o por lo menos unilate-

¹⁸ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* I, § 50 (*Husserliana* XVIII, p. 188) [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, op. cit., p. 159].

¹⁹ Edmund Husserl, *Ideen* II, § 18 (*Husserliana* IV, p. 85) [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de Antonio Ziri6n Q., México, Universidad Nacional Aut6noma de México, 1997, p. 117]. Maurice Merleau-Ponty comenta este razonamiento en *Ph6nom6nologie de la Perception*, Par6s, 1945, pp. 411 y 456 [trad. esp.: *Fenomenolog6a de la percepci6n*, Barcelona, Pen6nsula, 1975].

ral- de modo parecido a como lo son nuestras apariciones entre nosotros los hombres?*

Es decir que la intencionalidad como estructura esencial de cualquier conciencia posible permite ponerse de acuerdo sobre la identidad de los objetos de distintos sujetos también en caso de que las propiedades o los datos sensoriales atribuidos a los objetos idénticos fueran heterogéneos: "Dios sería en tal caso ciego para los colores, etc., y nosotros ciegos para sus cualidades. ¿Pero tiene sentido debatir cuáles son las cualidades correctas?".**

Partiendo de sus análisis de la intersubjetividad, Husserl tendría que haber dado un paso más: si el dios de los filósofos fuera el *solus ipse* que aquéllos le arrancaron con tanto esfuerzo a la multiplicidad del mito, no llegaría jamás a la identificación intersubjetiva de los objetos que nosotros llamamos su "objetividad" y de la que inferimos la existencia del mundo con independencia de la conciencia individual. Claro que una conciencia eterna no tendría de este tipo de independencia de la conciencia la misma "ventaja" que una conciencia finita, que ingresa a este mundo, que trasciende y engloba su propia existencia, y tiene que volver a abandonarlo sin que esto signifique el fin del mundo.

El cosujeto divino por lo menos ya no tiene, en su inquebrantable "*splendid isolation*", una posición privilegiada respecto de la intersubjetividad humana integral. No puede agregar a su función una cualidad decisiva de conocimiento. En eso el dios de Husserl es equivalente a otros posibles seres racionales del universo con los que la intersubjetividad es posible por principio, pero que técnicamente tal vez no pueda establecerse. Al menos como experimento mental, Husserl considera que podría haber, por ejemplo, seres humanos en Marte; de allí se seguiría que para la intersubjetividad no tendrían un rol distinto que el que tienen los sujetos implicados en ella por la experiencia terrestre del otro.²⁰ No hay aportes por principio heterogéneos a la razón tal como ha

* Edmund Husserl, *Ideas II*, op. cit., pp. 117 y s., traducción modificada. [N. de la T.]

** *Ibid.*, p. 118, traducción modificada. [N. de la T.]

²⁰ Edmund Husserl, "Struktur der transzendentalen Subjektivität", 1930-1931 (*Husserliana* xv, p. 163). Si debe quedar abierta la posibilidad de que "vivan incluso fuera de la Tierra seres humanos que también sostengan nuestro mundo", que de establecerse una "relación de comprensión" —y presuponiendo que son ellos los que "entablan" esa relación con nosotros—, "serían llamados y facultados de inmediato a co-constituir el mundo" (*ibid.*), es totalmente inconsistente admitir que los primitivos podrían tener una lógica y categorías distintas de las nuestras, es decir, que se queden fuera de esa "comunidad de validez del mundo" a la que podrían aspirar eventuales marcianos (*ibid.*, p. 167). En una conjetura tímida, esa inconsistencia se podrá atribuir a los contactos con Lucien Lévy-Bruhl, el autor de *La Mentalité*

aprendido a verla el fenomenólogo. Así, la función de la inclusión de Dios como idea no es otra que la de expresar que después de la realización de la fenomenología no puede haber más sorpresas en el núcleo de nuestra posesión de la verdad. El dios filosófico de la fenomenología tiene la función sistemática de dejar que se vea en él cuál es la consecuencia extrema del enunciado: "un contrasentido es, en efecto, hablar de una verdad para éste o aquél".²¹

Pero por otra parte, a Husserl en verdad le incomodaba la idea de que la fenomenología hubiera puesto a Dios bajo el enunciado esencial de que los objetos físicos sólo están dados en un matiz actual en cada caso y por eso sólo se los puede captar de modo discursivo-kinestésico. De lo contrario no habría considerado expresamente la posibilidad de que Dios también pudiera captar en forma indirecta, es decir, sin la evidencia de la intuición inmediata, el mundo de los cuerpos: a través de la totalidad de las conciencias, mediado ya por la intersubjetividad de las conciencias. En una nota sobre la empatía con la conciencia del otro, de 1908, Husserl parte de que la unilateralidad que se deriva de los matices de los cuerpos físicos se podría "compensar" mediante un acto de participación simultánea en la percepción que otros sujetos tienen del mismo objeto. Pero como nuestra percepción del otro está mediada por el cuerpo, jamás puede efectuar esa compensación de la fijación unilateral de nuestra percepción. Para un dios que "mire en los corazones", obtener de la totalidad de los sujetos una percepción indirecta multilateral de objetos idénticos tiene que ser más posible que adquirirla por sí mismo y de manera directa. "Ahora, si le atribuimos a Dios (omniconciencia) la 'capacidad' de mirar en la conciencia de Otros, eso sólo es imaginable si se determina que el ser de Dios abarca en sí todo otro ser absoluto."²²

En este lugar, Husserl agregó más tarde la escéptica observación marginal con cuya salvedad debe leerse todo lo que sigue: "¿Pero es imaginable?".

Primitive (París, 1922) [trad. esp.: *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972]; en la que sostiene la tesis de la prelogicidad de los pueblos primitivos. Según testimonio de L. Landgrebe, Husserl entabló esa relación por la temática del mundo de la vida después de que Lévy-Bruhl le dedicara la edición alemana, *Die geistige Welt der Primitiven*, en 1929. En febrero de 1929 hubo un encuentro con motivo de las conferencias de París. Pero cuando en una carta en 1935 Husserl trató de establecer el vínculo con su teoría del mundo de la vida, el destinatario quedó desorientado, según relata A. Gurwitsch: "Expliquez-moi, je n'en comprends rien" (K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, La Haya, 1977, p. 459).

²¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* I, § 36 (*Husserliana* XVIII, p. 124) [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, op. cit., p. 114].

²² Edmund Husserl, "Einführung von fremdem Bewußtsein und göttliches Allbewußtsein", 1908 (*Husserliana* XIII, pp. 8 y s.).

En ese caso Dios no tendría, según el experimento mental, "un solo" campo visual sino "tantos como conciencias absolutas hay". Así se tendría en cuenta el enunciado que dice que es parte de la esencia de una cosa "mostrar en un ahora un matiz actual". Sólo en la coordinación de los distintos sujetos la misma cosa podría estar dada "estereoscópicamente" a otro yo, privilegiado. Entonces Dios vería "la cosa desde un lado (con mi conciencia) y 'simultáneamente' desde el otro (con la conciencia del Otro). Dios identifica ambas apercepciones, pero no como yo apercibo las diversas manifestaciones sucesivamente, sino hasta cierto punto como yo identifico la cosa y el 'reflejo' de la cosa". La forma de expresarlo no es del todo correcta; tendría que decir: hasta cierto punto como yo puedo identificar "reflejos" de una cosa si el sistema óptico completo me resulta comprensible. La omnisciencia divina en relación con el mundo sería entonces el artificio de la mediación por la mera empatía con todos sus sujetos. Directamente se percibe la afinidad de Husserl con la monadología de Leibniz, que también se tornará expresa después de 1920.²³

Al menos en lo que concierne a la mirada divina del mundo, por lo tanto, se podría considerar invalidada la inquietante pregunta de si el absolutismo de la verdad no haría que careciera totalmente de sentido la pluralidad de sujetos que piensan, también de los que practican la fenomenología. ¿Pero entonces la idea fundamental de la intersubjetividad sólo sigue estando justificada para el mundo de matices de los objetos físicos, y allí sólo porque la intersubjetividad podría actuar como *sensorium divinum*, como el espacio absoluto de Newton? Si las verdades fueran absolutamente idénticas, no habría interés en integrar una mayoría de sujetos en una unión de experiencias, tal como lo constituye de hecho el sistema humano de las ciencias modernas y como también lo requiere Husserl cuando habla con tanta frecuencia del "trabajo infinito" de la fenomenología. Tiene el *pathos* innegable de los "reinos infinitos" de objetos fenomenológicos que se abren ante su espíritu.

Pero ese "trabajo infinito" no es tanto el de un pluralismo de matices en el espacio de los cuerpos físicos como más bien un proceso en el tiempo cuya unidad Husserl no sólo pretendió comprender sino también recuperar a partir

²³ El estudio de los escritos sobre la teoría de las mónadas está probado recién a partir de 1914, probablemente en el contexto de la carga que significó la crítica de solipsismo a la "trascendentalización" de la fenomenología. Cf. H. L. van Breda, "Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls", en *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 1966*, Wiesbaden, 1971, vol. v, pp. 124-145.

de su intencionalidad al final de su vida, en el escrito sobre la *Crisis*. Saliéndose de los límites estrechos de su escuela fenomenológica, que Heidegger había hecho fracasar, reivindica la posesión de la razón de la historia misma. El dios de los filósofos que se necesita no es el de todas las miradas de la naturaleza por introspección de los sujetos. Claro que para Husserl no hay un sujeto único de la historia, un espíritu universal, sino sólo la "forma" de una determinada tarea que pone a los sujetos en condición de comportarse *como si* fueran un sujeto único. Esta forma es la de una "tradición" acorde al objeto respectivo de identificación temporal; está ligada a la posibilidad de transmitir un principio unitario y el método adecuado para él.

Es por eso que cuando comenzó a comprender que la escuela se le estaba yendo de las manos todo se convirtió para Husserl en el problema de refinar el método. Es

como si hubiera allí un sujeto como correlato de este mundo comunitario, la pluralidad que se comunica funciona en forma análoga a un sujeto que obtiene una unidad de la experiencia atravesando los sujetos individuales y atravesando sus sentidos: cada sujeto individual la obtiene para sí al experimentar a través de los otros y ella sabe que el mismo mundo se reconoce como el mismo mundo al experimentar a través de sí misma.²⁴

Vemos que no sólo el dios fenomenológico en el espacio, sino también todo sujeto fenomenológico en el tiempo necesita experimentar a través de los otros sujetos lo que no puede experimentar auténticamente en su vida, ni en una vida en general.

Toda unidad del espíritu histórico en tanto histórico es una relación unilateral. Mi vida y la de Platón es una. Yo prosigo el trabajo de su vida, la unidad de lo que produjo es un eslabón en la unidad de lo que yo produzco; su afán, su voluntad, su plasmación se continúa en la mía. La ciencia como unidad histórica es correlato de la unidad de producción que atraviesa a una pluralidad de personas, los que vienen después se compenetrán con la vida de los anteriores en la medida en que siguen su producción entendiéndola como producción, en tanto entienden las ideas históricamente, adónde querían llegar aquéllos en última instancia con sus teorías, qué quedó sin resolver en

²⁴ Edmund Husserl, "Gemeingeist II" (1918 o 1921) (*Husserliana* XIV, pp. 192-204).

ellas y qué hay que mejorar, qué queremos continuar, mejorar, acabar nosotros, los sucesores.

El procedimiento de la formación histórica de la identidad es a su vez un procedimiento de ideación: sólo podemos continuar lo que, más allá de los testimonios fácticos, podemos convertir en idea, en tanto aquello a lo que apuntaba por su intención la producción pasada. La conciencia es en cuanto tal una estructura de posible identidad: "Pero la conciencia coincide realmente con la conciencia; la conciencia, al seguir a otra conciencia entendiéndola, constituye en sí lo mismo que constituyó aquélla, ambas son una en lo mismo". Esto es algo que Husserl obtuvo a su vez de la descripción de la formación de la identidad en la conciencia individual, en su capacidad de formar no sólo una identidad coherente en la retención sino también una identidad discreta en el recuerdo, como una "familiarización" de la conciencia que existe fácticamente ahora consigo misma como conciencia pasada. "La conciencia se reúne así con la conciencia, trascendiendo todo tiempo, trascendiendo el tiempo tanto en forma de simultaneidad como en forma de secuencia temporal." Esa identidad, efectivamente, no es consecuencia de la sustancia garantizada de un sujeto supraindividual, de un "espíritu universal", sino que es el resultado de una actividad que se va logrando, una unidad que constantemente se va constituyendo a posteriori y liberándose de todo peligro.

Lo que Husserl llama el "espíritu común" y que ilustra, haciendo sonreír a sus sucesores, con el ejemplo de una facultad universitaria no es más que la unificación trascendental de la situación que ha descrito, la introducción especulativa del "nivel de una conciencia activa general, suprapersonal y sin embargo personal, que está viva en todas las personas involucradas, que fluye a través de ellas, o más bien que mana de ellas y sin embargo fluye a través de ellas, como si fuera una unidad de la persona, con una conciencia y una actividad personal". Por mucho que se repita el "como si" que le hubiera agradado a un Vaihinger, aquí ya se ha alcanzado la especulación trascendental; lo que en términos descriptivos sólo puede llamarse "actividad", "fluye" como poder hipostasiado a través de los individuos y los obliga a obedecer. Lo que sólo puede ser idea aparece como instancia, sobre todo cuando la identidad histórica es vista bajo la metáfora de la unidad del organismo a través de todo metabolismo. De este modo "también 'el ser humano en general'" adquiere "algo como corporalidad".²⁵

²⁵ Edmund Husserl, "Vergemeinschaftete Menschheit als überpersonale Ganzheit", 1921-1922 (*Husserliana* XIV, pp. 205-207).

El absolutismo estricto de la verdad requiere que todo enunciado verdadero –también los de cualidad negativa o de relación hipotética– se corresponda con un hecho. Y es tan fácil entender que para ser verdaderas todas las afirmaciones fácticas deben corresponderse con objetos que se puedan experimentar, como difícil es establecer esa relación para enunciados sobre relaciones lógicas y hechos posibles. El dilema de quien quiere escapar a todo psicologismo, historicismo o relativismo lleva a sistemas hipostasiados de objetos cuyo paradigma es el cosmos de ideas platónico y cuyas variantes llegan hasta las “valideces” y los “valores materiales” de filosofemas más o menos recientes. Claro que una vez concedidas estas esferas específicas de objetos, cae otro presupuesto: que para que tenga sentido hablar de “verdad”, cada clase de verdades debe corresponderse con por lo menos un ser capaz de conocerlas. En eso la escolástica medieval tuvo que renunciar al platonismo, ya que una implicación elemental de su concepto de conocimiento era que el pensamiento de Dios ya se ha adelantado a todo lo pensable y así ha fundado su posibilidad. En tanto la forma de verdad que aparece fácticamente en los juicios, la *veritas logica*, sujeta a las condiciones del mundo y por lo tanto de la experiencia, se funda en que absolutamente todos los hechos que son posibles para ella ya están “conocidos”, y eso constituye su *veritas ontologica*. Así surgió paulatinamente la fundamentación, que para la Edad Moderna se fue volviendo obvia, de lo que distingue a este sujeto de la verdad ontológica: sólo posee un conocimiento perfecto de las cosas porque las hizo él.

Lo pagano, si podemos decirlo así, del platonismo y sus variantes está justamente en que no requiere un sujeto eterno de la “verdad de las cosas” ni de un sujeto que la postule. Sus verdades tienen una existencia autárquica respecto de toda forma de “aplicación” en manifestaciones o conocimientos en los cuales o con los cuales contingentemente se las halle y realice. A un sistema tal de verdades que subsisten eternamente hasta un dios ingresa en forma tan ocasional y adicional como cualquier otro sujeto que ejerce el conocimiento. En eso no cambia nada que el demiurgo platónico sirva por ejemplo para explicar que es confiable el modo en que los arquetipos han sido convertidos en copias, y que por eso estas últimas pueden ayudar a que el conocimiento encuentre el camino hacia sus objetos “auténticos”. Tal mediación obedecerá tal vez a la naturaleza del ser humano, con la naturaleza de la verdad sólo tiene que ver de manera accesorio. Respecto del platonismo de la verdad en los comienzos de Husserl, esto significa que lo que es verdadero también valdría si no existiera un sujeto para conocerlo, de un modo parecido a la fórmula del ateísmo hipotético con el que todavía en plena Edad

Media los pensadores religiosos reforzaban sus afirmaciones incondicionales, como Duns Scoto el "*simpliciter impossibile*" con el complemento pensado en términos apotropeicos: "*si per impossibile deus non esset*". Allí sólo se dice (teniendo en cuenta que ya se había vuelto corriente fundamentar no sólo la realidad sino también todas las posibilidades mediante Dios) de las imposibilidades que tendrían que existir también sin él.²⁶ La fórmula posterior "*Etiamsi daretur non esse Deum*" caracteriza el rol del dios de los filósofos como indistinto para la vigencia de la moral y el derecho natural.²⁷ El primero en hacer que el dios de los filósofos fuera completamente independiente de su existencia fue Montesquieu: aunque no hubiera dios, deberíamos esforzarnos por asemejarnos al ser del que tenemos una idea tan bella y que, si existiera, sólo podría ser justo.²⁸

Husserl abandonó la cercanía de su absolutismo de la verdad al platonismo cuando se le presentó la posibilidad de reincorporar a la fenomenología, atribuyéndolas a un sujeto trascendental, las conquistas descriptivas del psicologismo, que había que superar en un primer momento. Se podía volver a hablar de él en el lenguaje de los procesos genéticos. Así había hablado el propio filósofo de la aritmética sobre los objetos que se constatan en proposiciones relativas a hechos lógicos y matemáticos: aparecen en una conciencia como correlatos de acciones psíquicas, como surgen los números de contar, los triángulos de construir. Claro que así quedaba sin aclarar qué significaría decir que "no hay" triángulos cuyos ángulos sumen más de dos rectos, aunque tal afirmación no encierra una contradicción lógica; eso era lo que había llevado a la disconformidad con el psicologismo. ¿Se podía admitir que una proposición sobre números sólo puede ser válida si y porque los seres humanos

²⁶ Duns Scotus, *Opus Oxoniense* 1, dist. 43, quaest. unica n. 2 (Opp. Ed. Vives x 729 ab): "Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendae sit ex parte Dei vel ex parte rei factibilis?". *Ibid.*, n. 6: "Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili". Lo posible sólo es posible por el sujeto Dios, lo imposible es imposible también sin él. Pero contra Anselmo de Canterbury, Duns Scoto fue el primero en plantear que su argumento de la existencia a partir del concepto sólo sería concluyente si la posibilidad pudiera asegurarse como ausencia de contradicción de los factores definidos en el concepto.

²⁷ Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625). Prolegomena, Sect. xi. Documentación de la genealogía de la fórmula, cf. R. Specht, "Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, núm. 44, 1958, p. 490, nota 35. Habrá que remontarse más allá de Gabriel Biel a la forma de discusión de los "Impossibilia".

²⁸ Montesquieu, *Lettres Persanes*, núm. LXXXIII: "Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice; c'est-à-dire faire nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste".

aprenden a contar, con la dotación de un sistema numérico sujeta a la respectiva cultura?

Si se pregunta de ese modo, el paso siguiente, casi inevitable, es decir que tales proposiciones tienen siempre e incondicionalmente su validez, y por ende el próximo paso: que tienen siempre e incondicionalmente, es decir ya y aun tácitamente, sus hechos. Y así éstos se convierten, cualquiera sea el nombre que se les dé, en "ideas". Tampoco un dios podría tener o hacer aparecer ante sí otra cosa si tuviera la intención de entablar una relación con la verdad, y ponerlo en duda sería por lo menos blasfemo. No es casual que el dios del fenomenólogo despierte nuestro interés teórico, o nosotros el suyo. De lo contrario, si tampoco para Dios "puede haber" triángulos cuyos ángulos sumen más de dos rectos, preguntarse si para él "hay" triángulos en general puede resultar inquisidor. Podría ser que Dios, precisamente por su "estancia" cuasi platónica, no se hubiera ocupado de tal cosa. Precisamente un dios creador pensado en términos idealistas podría no tener interés en lo que ya de todos modos hay también "sin él". Ahí había estado ya el malentendido del dios bíblico platonizado. Como compañero fenomenológico, Dios se vuelve más dudoso cuanto mejor resguardadas están por sí mismas fuera de todo sujeto las verdades de las que él podría y debería participar.

Aquí se insinúa ya la alternativa para la fenomenología: el subjetivismo trascendental arruina la aproximación al platonismo porque ya no es necesario *hallar* los objetos de las evidencias sino que se los puede *generar*. La reducción fenomenológica ya no puede contentarse con abandonar el mundo contingente suspendiendo la doxa originaria para dedicarse, como los platónicos tardíos de la Antigüedad mediante el ascetismo y la purificación, a la objetividad absoluta. Ahora tiene que trascender por reducción al sujeto mismo en tanto es "mundano", así como algunas corrientes gnósticas tuvieron que renunciar incluso a la *psyche* para obtener y salvar el *pneuma*. No lo digo para hacer de Husserl un gnóstico demorado; no hay la menor razón para hacerlo. Pero los procedimientos vinculados a determinadas expectativas de certeza y de salvación necesariamente se asemejan: quien quiere alcanzar el nivel trascendental de certeza no puede conformarse con el residuo de mundanidad de la reducción eidética. Tiene que someter con total determinación al sujeto mismo a la desmundanización.

Por el tipo, el giro trascendental de la fenomenología es un retorno a la concepción del psicologismo con un cambio radical del sujeto. Hay que leer la tesis de doctorado de Heidegger, de 1914, sobre "La teoría del juicio en el psicologismo" para percatarse de cuánto se había alejado Husserl ya con las

Ideas de 1913 de los criterios rigurosos de quienes habían seguido a la superación definitiva del psicologismo. Para Heidegger, toda consideración del lado constitutivo del acto en la lógica es psicologismo:

Pero derivar el juicio de la característica básica de la actividad intelectual aperceptiva es psicologismo. Al realizar tal derivación, el juicio tiene que considerarse necesariamente una realidad psíquica; sólo tiene sentido y sólo es posible una génesis y desarrollo en una realidad espaciotemporal o por lo menos en una realidad que esté en el tiempo.²⁹

¿Y si la constitución de la propia conciencia del tiempo puede ser atribuida necesariamente a un sujeto que no sea el psíquico-mundano? En ese caso, el amplio campo de los análisis genéticos se abre también a los hechos lógicos.

Originalmente, hablar del yo “puro” no tiene carácter trascendental en la fenomenología. Significa equiparar al yo con todos los demás objetos que, como consecuencia de la reducción, son llevados a su respectivo estar dado puro y por consiguiente a la evidencia eidética. Un enunciado de tal evidencia es ya el que dice que toda conciencia está definida por la intencionalidad. Esta proposición no sería posible si no fuera válido el principio de la conciencia posible de toda conciencia. Sólo si en su estar dada originariamente puede captarse a sí misma en un *cogito me cogitare*, puede aprehenderse y presentarse hasta el fondo de la constitución de la conciencia del tiempo como su estructura esencial. Y esto siempre de tal modo que necesariamente tiene que caberle a cada yo lo que el yo que reflexiona fenomenológicamente sólo es capaz de aprehender en sí mismo en tanto yo fáctico. Precisamente esta duplicación, que el yo *puro* por un lado es mi yo, pero por otro lado es concebido por mí como la constitución esencial de *cada* yo –mientras que sigue quedando abierto si fácticamente hay *otros* yoes–, esta duplicación es lo que se vincula con la reflexión de la evidencia absoluta del *cogito*: este yo deviene subjetividad trascendental.

²⁹ Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, tesis doctoral, Leipzig, 1914, pp. 88 y s.: “Pero un procedimiento que pretende encontrar la esencia del juicio en los actos constitutivos de la actividad de juzgar es psicologismo”. En tanto trascendental, la fenomenología tiende a ser genética, y en eso ya no es sólo “esclarecimiento” de hechos y sentidos sino su “explicación”, a la que se había opuesto programáticamente: “Cómo surgió no es algo que nos interese” ([Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, textos complementarios, núm. 19], aproximadamente 1904, *Husserliana* x, p. 189).

Si no hubiera de parte de Husserl ningún tipo de alusiones a una posible filosofía de la historia sobre el terreno de la fenomenología, habría que poder organizarla y construirla sirviéndose de la posibilidad de comprender el yo individual en su estructura de necesidad a partir de su historia; porque la conciencia es directamente la negación de la definición clásica del *totum simul* como la forma en que la divinidad se posee a sí misma: la eternidad como atemporalidad y la conciencia se excluyen mutuamente. Éste es el punto en que la fenomenología contradice drásticamente algunos buenos viejos predicados teológicos, pero que también concernían ya a un dios de los filósofos. La fenomenología no sólo “procede” genéticamente, genetifica sus objetos puros, sobre todo el ego mismo.

Ahora bien, el sujeto trascendental no es idéntico a Dios; o por lo menos no necesita serlo. Pero en tanto tiene la estructura esencial de una conciencia en general, en eso inevitablemente es semejante a un dios, que además también puede ser todopoderoso y omnisciente, y una voluntad sagrada. Pero esa semejanza con lo que el fenomenólogo ha “encontrado en el camino a las matrices del conocimiento, a su reino de la conciencia pura en el que todo ser emana constitutivamente”, proporciona ahora la razón de lo que antes se detectó esporádicamente en la autocomparación con Dios. Sobre todo, que los objetos no son sino que devienen objetos. La conciencia es una estructura que se genera a sí misma; precisamente por eso jamás es pura espontaneidad, sino que necesita del empuje actual de la “impresión originaria”, a partir de la cual y con la cual únicamente se construye la estructura temporal. “No es posible pensar una vivencia, en ningún nexo de conciencia, sin que esté sujeta a la ley de la constitución del tiempo [...] No sólo es, es también consciente en tanto siendo originalmente y en tanto siendo en el devenir y en el acabar de devenir.”³⁰ Por sí misma esta conciencia no sabe nada de su comienzo y de su posible final; al respecto sólo se la puede instruir desde “afuera”, “antropológicamente”. Jamás entenderá lo que significa que una conciencia comience o termine.

Lo que le impide comprenderlo es la estructura temporal que ella misma genera pero que jamás conduce al tiempo absoluto como una forma de la sensibilidad en la que recién se podría pensar a la vez ser uno mismo. Es fácil ver

³⁰ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Primera versión del semestre de invierno de 1920-1921 (*Husserliana* XI, pp. 233 y s.). En cambio, una nota todavía completamente escolástico-tradicional del 20 de diciembre de 1901: “La conciencia infinita de Dios abarca todo tiempo ‘a la vez’. Esta conciencia infinita es intemporal” ([Edmund Husserl], *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, textos complementarios, núm. 15,) *Husserliana* x, p. 175).

que la conciencia pura no contiene nada de su propia finitud; al contrario, no tiene acceso a ella. La conciencia no está en el tiempo; tiene ella misma las propiedades del tiempo de tener todo en sí. Nada más que este hecho recuerda la primera respuesta filosófica que se conserva a la pregunta sobre qué es Dios. Según cita tardíamente Clemente de Alejandría, era: Aquello que no tiene principio ni final.³¹

Todas las diferencias de la fenomenología con la afirmación de la posibilidad de una antropología filosófica convergen en este punto: en la tesis de la finitud del yo que no se puede experimentar inmanentemente. No por casualidad es ése justamente el punto en el que la fenomenología tuvo que generarse una fenomenología contra sí misma (decididamente antropológica en el planteo, no en la meta y menos aun en el resultado): la ontología fundamental, que permitió hablar del "*Sein zum Tode*" [ser para la muerte, estar vuelto hacia la muerte] y de la "*Innerzeitigkeit*" [temporalidad interna, intratemporeidad] del Dasein.

Una de las notas más importantes de los preliminares de Husserl para la "obra sistemática" del 7 y 8 de enero de 1922 se ocupa de la diferencia entre el fantasear sobre uno mismo y la contingencia. La necesidad que el yo encuentra reflexivamente para sí mismo no es la de su ser de una manera, sino únicamente la de su ser en general. Una sola cosa no puede pensar el yo: que él no es, es decir, tampoco que alguna vez no ha sido o que alguna vez no será. Pero lo que siempre puede la conciencia es imaginar para sí un pasado distinto del que tiene. "Para mí es impensable que yo no sea. Por lo tanto, también es impensable que un yo no sea. [...] Toda variación posible que puedo idear en Otro puedo idearla, y más originariamente, en mí mismo."³² En sus fantaseos el yo descubre la posibilidad de su ser de otra manera, y con ella el sentido de lo que significa ser de otra manera como el ser de otro. Porque ser de otra manera implica la imposibilidad de que el ser yo sea agotado por mí, por mi "historia" contingente. La fenomenología de la percepción del otro hace del cuerpo la entrada a la intersubjetividad por medio de la "apresentación", pero al hacerlo siempre tiene que presuponer que ya se sabe qué significa la expresión "otro yo". Pero cualquiera sea el producto del fantaseo del yo que reflexiona, jamás cualquier otro yo podrá ser de otra manera que el yo en el

³¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* v 96, 4. Esta fórmula es también una de las primeras cristianizadas: "Divinum id est quod nec ortum habet nec occasum" (Minicius Felix, *Octavius* 24, 3).

³² Edmund Husserl, *Husserliana* XIV, pp. 154-158.

margen de acción de las posibilidades que puede descubrir al fantasear. "El universo de posibilidades de mi ser de otra manera coincide con el universo de posibilidades de un yo en general."

No hay más que traducir esto a su vez al lenguaje de una teología filosófica para ver cuánto confunde ya el concepto anticipatorio del Otro; por ejemplo, con la fórmula de Sartre de que Dios es solamente el concepto del Otro llevado al límite; o con la de Paul Valéry de que Dios surge de una revuelta del ser humano contra lo que él es. Para dirimir semejante concepto de Dios, el horizonte de la fenomenología es demasiado estrecho. Ése es el precio, se podría decir, de privilegiar la imposibilidad de pensar que no soy. Para Husserl tiene suma importancia. No por casualidad y seguramente sabiendo bien lo que estaba escribiendo, puso en boca del yo fenomenológico las más orgullosas de las palabras del dios bíblico: "Soy el que soy".

La imposibilidad, descubierta en la reflexión, de pensar la no existencia del sujeto que reflexiona, que hace surgir por la fuerza la identidad extramundana de ese sujeto, es al mismo tiempo la liquidación definitiva de un viejo problema de la fenomenología: no poder sustraerse a la pregunta por la necesidad de un sujeto en general para la realidad de los objetos de la fenomenología. En las *Investigaciones lógicas* hubo que decir que los enunciados "la verdad es válida" y "son posibles seres pensantes que tengan intelección de los juicios del correspondiente sentido significativo" son equivalentes.³³ En consecuencia, Husserl tenía que considerar el caso de que pudiera no haber en absoluto seres inteligentes. Podría ser que estuvieran excluidos por el orden fáctico de la naturaleza en cuanto a sus condiciones de existencia, o que genéticamente no se hubiera llegado jamás a seres inteligentes como el ser humano. Pero también que hubiera ciertas clases de verdades para las cuales no existieran seres capaces de conocer dispuestos fáctica y específicamente. En ese caso –tal el resultado de esta consideración extrema– del lado de la verdad no cambiaría absolutamente nada: "entonces estas posibilidades ideales quedan sin realidad que las cumpla [...] Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal [...] es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas".* Ni siquiera el sujeto absoluto "clásico" (de la naturaleza del intelecto arquetípico, por ejemplo) podía constituir la condición para las chances de verdad de nuestro conocimiento, sino sólo su competencia hipotética. Con su

³³ Edmund Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik*, § 39 (*Husserliana* xviii, pp. 135 y s.) [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, op. cit., p. 122].

* Trad. esp.: *ibid.* [N. de la T.]

idealidad eterna, el reino de las verdades convertía a todo sujeto, incluso al absoluto, en una magnitud accesoria, indistinta. Lo necesario era lo pensado, no el pensamiento que podía pensarlo. Sólo el pensamiento seguía siendo, en relación con lo pensado móvil y en devenir, insignificante para la pretensión del filósofo por la contingencia de su historia ante la fenomenología.

Éste es el punto en el que el giro trascendental hacia la exclusión de la contingencia para el sujeto cambia todo. Libera sobre todo la consideración genética de los contenidos de los actos, que debía darle un nuevo rostro a la fenomenología y por lo tanto no era sólo una consecuencia secundaria de sus especulaciones trascendentales. Suena trivial: al dejar de ser problemático, el sujeto se tornó apodíctico y atrajo todo el reino de la necesidad.

El yo no puede pensar que un yo no sea. Pero el resultado de la exclusión de la contingencia para el yo del *cogito me cogitare* no coincide con el otro resultado, igualmente demostrable, que se podría expresar en la breve fórmula: soy yo, y no lo soy. Así como me resulta imposible pensar que *un* yo no exista, me resulta posible pensar que yo no fuera ese yo que no puede ser inexistente. En este resultado está la posible disociación del ego mundano y el extramundano-trascendental. La reducción trascendental es la aplicación de la fenomenología al fenomenólogo, en tanto éste hace de sí mismo el único de los objetos puros a los que había apuntado la fenomenología en su primera forma de reducción. Todavía como sujeto que reflexiona, con una fundamentación contingente y situado en series de condiciones psíquicas, se objetiva según el prototipo del pensamiento que se piensa a sí mismo: *Cogito me cogitantem me cogitare*. La reducción trascendental crea un sujeto para la subjetividad, una instancia que sólo hay que entrenar ascéticamente para un mundo interior absoluto.

Husserl encontró en su experiencia propia una metáfora terrible para eso, que expresa en una carta a Roman Ingarden del 21 de diciembre de 1930: “Me trato con desconfianza y casi con maldad, como a mi enemigo”. Esto toca el límite de la fórmula “soy yo y no lo soy”. Por eso el recurso al título de las “meditaciones”: el yo no quiere desprenderse de sí mismo como instancia mundana; hay que obligarlo con fiera determinación. Por eso el control permanente de la “pureza” de la reducción. Así se explica también el desacierto de Descartes como adicción al mundo: separarse enseguida del *cogito*, en cuanto se lo ha pensado en el *cogito me cogitare*, para demostrar la capacidad del sujeto en relación con sus objetos mundanos.

Ahora bien, esto ya no vale solamente para los objetos de su física, sino para el *sum* mismo que Descartes pretendía obtener de inmediato del *cogito*; porque su existencia no era sino la de la sustancia pensante en un universo de

sustancias, sin conexión entre las pensantes ni entre las extensas. La crítica de Husserl al cartesianismo, por lo tanto, ya no es solamente la crítica del pasaje a la positividad científica de los objetos físicos, sino la crítica de la certeza primaria misma en tanto no puede darse a sí misma más que la existencia mundana fáctica del sujeto pensante. El sujeto cartesiano quiere seguir siendo parte de su mundo para poder estar seguro de que tiene acceso teórico a ese mundo, porque la idea de otro objeto que no sea ése directamente se le escapa. Incluso su *morale définitive* es la corrección de su comportamiento con respecto al mundo.

Tan necesario había sido el *cogito* que inició todo como errado fue el *sum* que le siguió, puesto que del plano de la descripción saltaba inmediatamente al de la inferencia de algo que era y debía seguir siendo incomprensible porque abandonaba la dimensión abierta por la reducción fenomenológica. Hacer un uso comprensivo del predicado del ser sólo podía ser el último paso, no el primero. Ésta es también la diferencia entre Husserl y Heidegger, quien creía poder hacer de la pregunta por el "sentido del ser" la pregunta inicial de toda filosofía, mientras que Husserl la consideraba el fruto maduro al término de una teoría, que debía caer en las manos del fenomenólogo con la dilucidación de la objetividad. Así, cuando escribe la presentación de la fenomenología para la *Encyclopaedia Britannica*, Husserl puede decir que también le dio mucho trabajo porque al volver a pensar genuinamente el rumbo que siguió su trabajo por principio, tuvo que considerar el hecho "de que Heidegger –tengo que llegar a esa conclusión– no ha captado ese rumbo y por lo tanto todo el sentido del método de la reducción fenomenológica".³⁴

Visto desde estas relaciones, el sujeto trascendental es una transacción: reúne los rasgos del sujeto del psicologismo en tanto un mecanismo que produce sus objetos, que tiene una motivación fáctica también para sus reflexiones, con la presunción de objetos ideales como correlatos de proposiciones necesariamente verdaderas. En esa transacción, lo que efectúa el sujeto que produce se convierte en fundamentación de la validez absoluta para todos los sujetos posibles. La transparencia reflexiva de la constitución sustituye a la evidencia intelectual de la idealidad. Pero para el objeto ideal se sobreentendía que sólo podía ser siempre uno y el mismo aun en el caso de una pluralidad hipotética, cualquiera fuera, de sujetos. Para la subjetividad productora que lo

³⁴ Carta de Husserl a Ingarden, 26 de diciembre de 1927 (*Phaenomenologica* 25, pp. 42 y s.). Con anterioridad, el 19 de noviembre de 1927: "Para la filosofía futura depende mucho de cómo se abra paso [Heidegger] para captar mis intuiciones universales, y de que lo haga" (*ibid.*, p. 41).

había sustituido no había una ausencia de dificultades comparable. ¿Cada fenomenólogo reflexionaba sobre la suya o todos reflexionaban sobre una?

No obstante, el último Husserl, con su inclinación por una monadología trascendental, jamás se pronunció de manera concluyente sobre la cuestión de la unidad o la pluralidad en el plano de la originalidad trascendental. La opción a favor del pluralismo cargaba con la problemática, que ya se le había presentado a Leibniz, de cómo se hubiera podido generar la racionalidad de una pluralidad cualquiera de sujetos, su aptitud para la universalidad, como no fuera por medio de un factor coordinante. Para Leibniz, no sólo era inevitable una primera instancia ordenada y ordenadora, sino que ya estaba pausada como lugar de un dios filosófico, de una mónada universal, tanto para su sistema como para cualquier otro de la época. También Husserl habla, después de 1923, de la “mónada universal”; después de 1931, de la “voluntad absoluta universal en todos los sujetos trascendentales”.³⁵ Pero semejante disposición universal no dice mucho mientras no se dilucide cuál es su efecto en términos de teoría del conocimiento.

La nivelación de las mónadas en el universo de Leibniz no era ocasional. Su teorema de las mónadas pretende llevar estrictamente hasta el final la concepción básica sustancial del sujeto elevando todas sus manifestaciones, sus modificaciones temporales, sus acciones, a la categoría de sendas explicitaciones de una esencialidad singular. La historia es entonces una ejecución, que se puede concebir como evolución, de preformaciones, sin que pueda llegar a serlo como contenido de la conciencia. La armonía del universo monádico es la reiteración de ese esquema en un plano superior: preformación de las preformaciones. Todas las posibilidades están en todas, y sólo los diferentes grados de su actualización como conciencia especifican e individualizan.

³⁵ H. L. van Breda, “Leibniz’ Einfluß auf das Denken Husserls”, *op. cit.* Tesis: “La filosofía de Leibniz realmente forma parte de las fuentes de Husserl”. Aun más importante como influencia directa me parece que ha sido “Eine neue Monadologie”, de Dietrich Mahnke (*Kant-Studien*, número complementario 39, 1917), cuyo ejemplar dedicado, ahora en el Archivo de Lovaina, exhibe las huellas del trabajo de Husserl (*Husserliana* xiv, pp. 298-300). Husserl concluyó el curso *Filosofía primera* de 1923-1924 con la siguiente frase: “Así, la fenomenología lleva a la monadología, anticipada por Leibniz en un genial aperçu” (*Husserliana* viii, p. 190). Pero ya en los prolegómenos a las *Investigaciones lógicas* se dice lapidariamente sobre Leibniz: “Es a él a quien estamos relativamente más próximos” ([Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* I,] *Husserliana* xviii, p. 222 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 185]). La referencia temprana, sin ningún tipo de afinidad con la monadología, es importante porque permite suponer que también el concepto de conciencia de la intencionalidad “continua” en Husserl, que asciende de concepto a intuición, entra en esa relación.

Ya por el hecho de haber obtenido y asegurado como resultado fenomenológico precisamente la exclusión de una concepción “acumulativa” de la conciencia, Husserl no podía tener en mente esa forma de monadología. Su esquema de la subjetividad es el de una teoría del polo: en un polo idéntico convergen los “rayos” aferentes y eferentes de actos pasivos y activos, que no se agotan en lo momentáneo sino que constituyen habitualidades y horizontes respectivamente, como condiciones para actos posteriores. En otras palabras: el sujeto “es” su historia como epigénesis. La teoría de la intersubjetividad tampoco habría podido funcionar como aquello por lo que responde fácticamente –convertir “un conocimiento del mundo” en un conocimiento “legítimo”– si los sujetos que integran la unión estuvieran ordenados preformativamente en el todo: el resultado de su interacción sería puramente tautológico.

Toda teoría de la preformación desilusiona porque ya tiene que presuponer lo que viene a explicar; pero también toda teoría de la epigénesis requiere que gobierne los procesos como legalidad interna lo que no podría producir un resultado distinto del resultado final. En la afirmación de que las representaciones se socializan mediante estructuras de sentido se repite para Husserl el problema decisivo de su confrontación con el psicologismo, su objeción al determinismo mecánico de la asociación. Es la misma pregunta que mueve al intérprete de la monadología de Leibniz: si el principio de razón suficiente no podría anular el teorema de la armonía preestablecida para la elección del mundo real de la infinitud de mundos posibles. Si un único mundo cumple con el requisito de la fundamentación suficiente en tanto fundamentación del mejor de los mundos posibles es justamente aquel cuyo pronóstico equivale al de la armonía preestablecida sin que haya que prescribirla o preordenarla. Sería un mundo de la epigénesis estructurada por el sentido en lugar de la preformación añadida.

Pero en ese caso también Leibniz habría tenido el problema de la singularidad o pluralidad del principio último. El propio Leibniz no observó, y nadie lo ha dicho nunca, que su monadología no es necesariamente monoteísta. No se la puede asegurar estrictamente contra una interpretación politeísta. Si la razón puede fundamentar todo suficientemente, muchos son tan aptos como uno para realizarla. La mónada universal es innecesaria, toda mónada es una mónada universal. Entendido como murmuración u objeción, entre los contemporáneos de Leibniz eso habría sido una crítica de peso: cada mónada produce sus propios contenidos según el principio de razón suficiente respetando la condición de la compatibilidad, y pueden hacerlo porque no habría consecuencias para los contenidos y destinos de todas las demás mónadas en tanto

meramente representadas. Así como Husserl había intentado derivar la conciencia de la realidad de la coherencia de los contenidos, antes de que el teorema de la intersubjetividad le ofreciera un horizonte más amplio, cada mónada tenía su mundo por real en virtud de la coherencia de sus representaciones. Si además el mundo producido de ese modo estuviera basado en el principio de razón suficiente, es decir, si fuera una estructura de sentido perfecta, incluso las realidades producidas con independencia unas de otras tendrían que estar exentas de contradicciones entre sí, siempre que hubiera un observador que pudiera convencerse de eso o siempre que pudieran trascender su falta de ventanas mediante una intersubjetividad real. La “armonía” no necesitaría ser preestablecida si está contenida en el principio de razón suficiente como principio de constitución. El principio no sería tal si sólo pudiera ser aplicado por una instancia y no fuera indiferente respecto de la pluralidad de sus usuarios.

La razón no es general por practicar el principio de razón suficiente, sino más bien porque ella misma se basa en ese principio. Eso y no otra cosa es lo que encierra la siguiente proposición de Husserl: “No es casual que el ente, la teoría, la razón se aproximen, y no se los debe presuponer como algo que se ha reunido casualmente, aunque ‘en universalidad y necesidad incondicional’”.³⁶ Todo yo que reflexiona plantea la pregunta para sí del siguiente modo: “¿No reside por lo tanto toda posible problemática que deba plantearse desde ese ego totalmente en él mismo, en sus realidades de conciencia y posibilidades, en sus actos y en las estructuras esenciales que les corresponden?”.³⁷ Entonces todo lo subjetivo fáctico tiene un apriori de su génesis inmanentemente temporal, y todo resto de ocasionalismo o preestablecimiento con su correspondiente dios que lo piensa todo previamente se puede considerar anulado: “La relación de conciencia con un mundo no es un hecho que me haya sido impuesto por un dios que lo determina así casualmente desde afuera o desde el mundo que es contingente de antemano y su correspondiente legalidad causal”.³⁸

³⁶ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 94, Halle, 1929, p. 205 (*Husserliana* xvii, p. 239) [trad. esp.: *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962].

³⁷ *Ibid.*, § 93 (*Husserliana* xvii, p. 238).

³⁸ *Ibid.*, § 99 (*Husserliana* xvii, pp. 257 y s.). Porque el “Dios y mundo y Dios todo y cada cosa” no es en absoluto el dios de Husserl por el que se pregunta aquí en tanto necesidad de dios de la fenomenología, tal vez los textos inéditos de 1923-1925 del Archivo de Lovaina, mencionados por Van Breda (*op. cit.*, p. 144), sobre el problema de Dios tampoco sean la tierra prometida.

Pero así como fácticamente la monadología no era politeísta, aunque hubiera podido serlo, tampoco la fenomenología es politeísta, porque por la vía de la reflexión y en su dimensión trascendental no permite encontrarse con un concepto de divinidad, por lo general también expreso sólo ocasional e incidentalmente. Al mismo tiempo, la pregunta por lo absoluto cada-vez-mío hace indiferible lo que ella sin embargo no se arriesga a nombrar, o sólo se arriesga a hacerlo cuando los sujetos absolutos admitidos en plural acaban necesitando una voluntad que coordine. Por lo demás, el dios de Husserl se queda en la dimensión del mundo, si es que esa alternativa se plantea, por más que se lo tilde de su principio o regente. Considerados desde el polo de la subjetividad, Dios y el mundo están en el campo homogéneo de radiación de sus actos como en un "universo de trascendencias constituidas", aun cuando sean sus últimas y máximas trascendencias. El dios de Husserl (el dios del que él habla, no el de su criptoteología) es un dios mundano: "Es el apriori subjetivo lo que para mí, el que piensa, precede al ser de Dios y el mundo y todas y cada una de las cosas. También Dios es para mí lo que es desde la actividad de mi propia conciencia, tampoco aquí puedo mirar para otro lado por miedo a una presunta blasfemia, sino que tengo que ver el problema". ¿Hay que decir todavía que en esa fórmula "Dios y el mundo" queda expresada la unidad del principio absoluto, si la mónada precede a ese "ser de Dios y el mundo y todas y cada una de las cosas"? ¿Por lo tanto también el universo de las mónadas, en la medida en que en él cada una sólo es "otra" si se la puede creer capaz de reflexión de sí como última instancia, más aun: si hay que atribuirle esa reflexión?

El dios del que Husserl habla a la vez que del mundo y de todas y cada una de las cosas no puede ser el verdadero dios de la fenomenología, el dios de su criptoteología. En un texto relativamente temprano, del año 1908, cuyo contenido según nota del propio Husserl se dirige "Contra la teoría antropológica de Kant", se puede ver con mayor claridad aun la diferencia entre el dios nombrado y el oculto. Lo chocante de Kant para el fenomenólogo, mucho antes de la conferencia del año 1924, es previsible: el espacio y el tiempo son formas fácticas de la sensibilidad humana, quizás intercambiables con formas desconocidas de una organización ajena, pero sobre todo son formas a negarle al intelecto arquetípico en su acceso a la cosa en sí. Si compartiera eso, la fenomenología de la percepción y la cosidad perdería su pretensión de validez absoluta y universal, y más aun el acceso de la teoría de la conciencia interna del tiempo a la constitución elemental de absolutamente toda conciencia. Si el espacio no es un concepto empírico sino objeto de la intuición pura con determi-

naciones necesarias, no puede ser un hecho de la organización sensorial humana; si tal cosa fuera posible, no sólo quedarían privados de su universalidad los objetos de la geometría, sino que se efectuaría una síntesis de hecho e intuición que sería letal para la pretensión de universalidad de la fenomenología.

Es decir que no se trata de cuestiones parciales en las que la fenomenología no quiere hacer concesiones a Kant y su interés objetivo, sino del rango fundante de la intuición pura misma. Cuando Kant dice que “sólo desde la perspectiva de un ser humano podríamos hablar del espacio, de seres extensos, etc., y de las intuiciones de otros seres pensantes no podríamos juzgar en absoluto si están sujetas a las mismas condiciones que restringen nuestra intuición y tienen validez universal para nosotros”, para Husserl no sólo es puro antropologismo. Sería cuestionar el enunciado fundamental de la fenomenología: que ya está dado por la cosa misma qué la determina esencialmente y qué actos subjetivos para aprehender esas determinaciones están en estricta correlación. La criptoteología fenomenológica consiste, no en última instancia, en afirmar que la frase “Dios lo sabe mejor” no es válida y que respecto de las leyes de la esencia Dios no tenía la ventaja que sólo se le puede haber atribuido desde la arquetípica de la cosa en sí, en su carácter de autor. Para todos los objetos posibles “tienen que regir leyes de la esencia tanto analíticas como sintético-apriorísticas, no sólo para nosotros, sino en sí, y para conocerlas Dios no puede estar en otra situación (respecto de las cosas en sí que él conoce) que nosotros respecto de las cosas que nosotros conocemos”.³⁹

En cuanto a las circunstancias históricas, Husserl se pone del lado de Hume contra Kant: para Husserl, con su concepto de *relations of ideas* Hume está más cerca de la verdad porque admite expresamente que el propio Dios está sujeto a esas relaciones, de modo que “se entrega, contra su propia teoría, a la conciencia pura y deja que su acto primordial obre en él”. Kant, en cambio, confunde “la necesidad y la universalidad del hecho humano con la necesidad y la universalidad que pertenece al contenido de la intelección y que es lo opuesto de todo hecho”. En esa época (alrededor de 1908) Husserl todavía no sabe que él mismo, en el giro trascendental de la fenomenología, volverá a hacer valer el axioma de que la verdad del objeto sólo es una cuestión abierta para el autor del objeto; contra Kant, en todo caso, no admite que “en relación con un grupo de leyes sintéticas nos comportemos como Dios, en la medida en que nos comportamos en cierto modo como creadores respecto de la naturaleza

³⁹ Edmund Husserl, “Gegen Kants anthropologische Theorie” (*Husserliana* VII, pp. 357-364).

como construcción de nuestra subjetividad". Husserl cierra la exposición de esta circunstancia lapidariamente: "Lo considero una metafísica sin sustento".

En pocos textos se puede leer con tanta precisión como en éste qué la fenomenología forma su peculiar pretensión de tener o de poder obtener acceso a las cosas mismas y en sí mismas contra el esquema de trascendencia de las teorías clásicas del conocimiento de la modernidad. Si bien coincide con el positivismo en llamar "metafísico" a este esquema, su esfuerzo por determinar el acceso proclamado a las cosas mismas sin implicaciones metafísicas no es marcado, más bien está impregnado de la inevitabilidad de la confrontación subterránea. Por supuesto que siempre se puede decir que la referencia al trasfondo metafísico sólo sirve a la retórica de una rebelión contra él; pero qué significa que la pertenencia de un enunciado a las verdades empíricas o racionales es "netamente una cuestión de su sentido interno" es algo que no se puede hacer entender como no sea afirmando que esa diferencia no es "una diferencia metafísica sino una diferencia que pertenece a la esencia de las verdades mismas".

Eso está dicho, por poco desarrollado que esté el horizonte histórico de la fenomenología, contra toda una historia bajo sospecha de una relación "postergada" del ser humano con la verdad. La criptoteología también es un sistema de principios en los que se fijan zonas de exclusión de la competencia divina: "En eso un dios no puede cambiar nada: en el sentido de los juicios no se habla de Dios, ni expresa ni implícitamente".

Husserl ve que Kant excluye de la filosofía de la razón práctica la diferencia metafísica para los principios teóricos, pero las razones de Kant para tal desviación no le interesan para nada. Si para la ética Kant dice clara y tajantemente que "el imperativo categórico no tiene una mera importancia antropológica, sino absoluta", para Husserl eso no vale como la determinación necesaria de las normas morales, que no pueden excluir ninguna clase de sujeto racional si no se quiere que penda sobre el ser humano la desgracia de la calificación arbitraria, aun si se tratara del juicio demoledor del Micromegas de Sirio, que más allá de la burla volteriana también podría ser capaz de la ejecución correctiva. Pero Husserl no toma nota de la particularidad de la evidencia moral en interés de una autoconservación última y absoluta del sujeto; se limita a dispensar el elogio que sólo hace lamentar su restricción: "Kant estaba bien encaminado con respecto a la verdadera situación".⁴⁰

⁴⁰ Edmund Husserl, "Einwände gegen Kants Problem der synthetischen Urteile a priori und gegen das Schema seiner Lösung" (alrededor de 1903; *Husserliana* VII, p. 355).

Ahora bien, estas fórmulas de la primera década de la fenomenología, antes de su giro trascendental, también se pueden leer como arcaísmos respecto de la función posterior de la intersubjetividad. El dios, de cuya existencia fáctica no hay ni puede haber percepción del otro, aparece como concepto límite en el marco de la afirmación de que las fundamentaciones en la intuición pura son inteligibles y obligatorias, no sólo para sujetos pasibles de instrucción e interrogación como nosotros, sino para todo tipo de espectadores desconocidos del mundo y sus procesos. En el campo de este movimiento teórico no puede haber salvedades y postergaciones, exclusiones ni en definitiva humillaciones. Lo que nos está dado en sí mismo no puede mostrar otra cara a ningún otro. Sólo es necesario haber renunciado al mundo en la reducción fenomenológica, haber nivelado el significado de su existencia, para dejar al descubierto el reino de los estados de cosas que se ofrecen a todos los seres por igual, tanto si ya de antemano no son de este mundo como si tienen que desprenderse de él recurriendo a la *epoché*, como lo hace el fenomenólogo. Sigue siendo tan espectador como poniendo en duda el privilegio de Dios de poseer intelección por la mera condición de su autoría.

El pasaje de la fenomenología eidética a la constitutiva es el del axioma escolástico *Ens et verum convertuntur* a su adaptación moderna en Vico: *Verum et factum convertuntur*. Parte de este pasaje es el cambio de destino de la intersubjetividad. Si bien la intersubjetividad sólo es “constitutiva” respecto de un único estado de cosas, se trata del estado de cosas directamente fundante del vínculo entre creencia en el ser y cientificidad: la existencia del mundo con independencia de la conciencia. A este hecho hace referencia la última frase de las *Meditaciones cartesianas*, que siempre es bueno tener presente para captar el todo: “Primero hay que perder el mundo por *εποχή* para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo”.* Ahora bien, esta postulación originaria que regresa no es solamente la del mundo. También el modo de validez de los primeros objetos de la fenomenología, los estados de cosas ideales, sufre una cierta desplatonización. Este resultado se produce en un principio incidentalmente. En la teoría de la pluralidad de los sujetos y de la posibilidad de su percepción mediante “empatía”, el problema al principio todavía era el de los significados ocasionales. Un indicio de que Husserl no puede haber captado enseguida qué era lo que había que clarificar con el tema de la intersubjetividad es la intermitencia con la que le presta atención al tema. Aunque a

* Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 211. [N. de la T.]

Roman Ingarden le escribe que amplió “la reducción a la intersubjetividad” por primera vez en el semestre de invierno de 1909-1910,⁴¹ por una nota en la carátula de las clases del verano de 1915 nos enteramos de que se olvidó por completo de hablar de esa ampliación, y tampoco la menciona en las *Ideas*, ni en las publicadas ni en las inéditas. De modo que la relación de este capítulo con los problemas y las posibilidades centrales de la fenomenología tiene que habersele ocultado durante mucho tiempo, a pesar de los materiales sobre la “empatía” presentes en el legado a partir de 1908.

Sin embargo, cuando en 1932 le reprocha a Roman Ingarden el haber interrumpido la lectura de las *Meditaciones cartesianas* antes de la quinta, dice enfáticamente que esta meditación es “la decisiva para la comprensión”, de modo que sólo de esa manera puede entender que en el ex discípulo no se muestre “el menor efecto de mis últimos escritos”. Porque entretanto había entendido cómo constituye la conciencia lo independiente del “ser” con respecto a ella, no sólo lo independiente en el mundo empírico, sino también en aquellos peculiares objetos que él, al fundar la fenomenología, había considerado los objetos “ideales”.

Claro que sólo es uno de los resultados secundarios ocasionales cuando Husserl, ante la objetividad conquistada, observa también lo siguiente: “Con eso se resuelve, dicho sea de paso, el problema trascendental, en sí sumamente importante, de los llamados objetos ideales en sentido específico”.⁴² ¿Y qué significa el “con eso”, que establece un nexo tan forzado? Quiere decir que la autonomía de los contenidos ideales con respecto a los actos de su conocimiento se puede presentar exactamente como la independencia del mundo con respecto a mi conciencia, que lo experimenta, es decir, como un estar dado para cualquier otra conciencia. También las construcciones ideales son una especie de mundo, como ya lo había supuesto Platón. “Su supratemporalidad resulta ser omnitemporalidad, correlato de la posibilidad de producirlos y volver a producirlos a voluntad, en cualquier momento.” Esta formulación sólo se comprende si la determinación de los objetos ideales puede

⁴¹ Carta a Roman Ingarden, Navidad de 1924 (*Phaenomenologica* 25, op. cit., pp. 147 y s.); probablemente se confunde con las clases del semestre de invierno de 1910-1911, el “primer intento de teoría de la intersubjetividad trascendental” (*Husserliana* XIII, p. 510).

⁴² Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Med. v, § 55 (*Husserliana* I, pp. 155 y s.). Sobre la importancia de la Meditación quinta Husserl le escribe a Ingarden el 13 de noviembre de 1931: “Para usted no parece ser tan importante estudiarla a fondo hasta el final, y con I-IV cree poder entender lo que se pretende allí. Pero recién después de V tiene que llegar la verdadera comprensión” (*Phaenomenologica* 25, pp. 73 y s.).

presuponer ya la constitución de un tiempo objetivo, es decir, de un tiempo del mundo.

El fin del platonismo en la fenomenología se muestra aquí una vez más en que no podría haber un sentido de idealidad para un sujeto singular. Sólo porque ya hay un mundo objetivo para la unión intersubjetiva y la objetivación, inherente a ese mundo, del tiempo constituido primariamente en la inmanencia, es que puede haber una idea como la de un momento cualquiera como factor constitutivo de la validez de determinados objetos, es decir, el concepto de su idealidad en general. La experiencia de un mundo, de otros en él y de la independencia de su tiempo del mundo con respecto a la conciencia es la condición de que se pueda pensar la idealidad de los objetos, un determinado rango de esos objetos independiente de la experiencia. Así lo formula Husserl en las pocas frases que le dedica todavía al problema en su obra principal sistemática. Allí dice que tras la "constitución del mundo objetivo con su tiempo objetivo y sus seres humanos objetivos como posibles sujetos pensantes", la reducción de la supratemporalidad a la omnitemporalidad también se transfiere a "las construcciones ideales, que se objetivan a su vez, y a su omnitemporalidad objetiva, haciéndose comprensible el contraste con las realidades objetivas en tanto individuadas espaciotemporalmente". Eso es todo lo que relumbra una vez más aquí, como producto secundario de la solución de problemas completamente distintos, del problema inicial de la fenomenología.

Si se quiere dar cuenta seriamente de la cuestión del dios de Husserl, hay que efectuar un cambio de frente en contra de su propia dirección temática. No es el dios que Husserl infirió y al que hizo entrar en la fórmula "Dios y el mundo y todas y cada una de las cosas" el que responde al problema de qué es posible comparar en la fenomenología con el dios de la tradición, sino sólo una magnitud última cuya función postula en forma absoluta la autoconcepción de la fenomenología en estado de suma pureza y en cuanto tal sólo puede ser inferida por extrapolación. Al criticar el antropologismo en la *Lógica* de Christoph Sigwart (en su segunda edición de 1889), Husserl se había opuesto a la fórmula según la cual la independencia de la verdad de un juicio con respecto a la existencia de una inteligencia que lo piense es una ficción. Entonces también sería una ficción hablar de las verdades que todavía nadie conoce o que incluso sobrepasen la capacidad de conocimiento humano. ¿Qué sentido tendría decir que la "sobrepasan"? Si las verdades dependen de que los seres humanos las piensen, las verdades que sobrepasan la capacidad humana deberían, consecuentemente, depender de la existencia de inteligencias sobrehumanas. Husserl concluye que por lo menos el ateo no podría hablar de tales

verdades, porque no cree en la existencia de inteligencias más allá de la humana, y “nosotros mismos sólo podríamos hacerlo después de haberse demostrado que existen semejantes inteligencias”.⁴³

Es fácil ver que suponer “verdades en sí” allana esa dificultad: no es necesario pensar a nadie en absoluto que tenga que existir para que esas verdades puedan ser verdaderas. No obstante, si sólo pudieran ser verdaderas por producción, el principio productor de ninguna manera se puede buscar en el sujeto empírico (ese objeto psicológico), no puede ser de la competencia de una antropología filosófica, pero tampoco de la de una teología. Así nace el dualismo encubierto que recorre el sistema de la constitución trascendental: Dios está en todas y cada una de las cosas, pero a pesar de la diálisis del platonismo de las verdades en favor de su producción trascendental, él en todo caso no es su productor, no es la condición o una condición de su validez. Aquí se hace necesario el cambio de frente. El dios sistemático de la fenomenología sólo puede ser lo que satisface precisamente estos criterios de la función absoluta. Tiene que ser la razón última de aquel “todas y cada una de las cosas”, del mundo, y por último también de lo que antes se llamaba su “Dios”, es decir, de lo que quizá satisfaga todas las necesidades del corazón y de elevación, pero no cumple con la fórmula absolutamente irrefutable de que no se deba poder pensar “nada mayor” dentro de las pautas del sistema. Pero luego vale que la “mónada universal” es innecesaria porque *cada* mónada es mónada universal. Cada una es aquello “quo maius cogitari nequit”, porque no se puede pensar más allá del valor límite de la reflexión.

Todos los resultados de la fenomenología se basan en que el yo puede replegarse una vez más con respecto a la esfera de sus actos, que hay conciencia de la conciencia, que el yo fenomenológico puede ser el espectador del yo involucrado en el mundo y devenido una pieza del mundo. Husserl no se equivocaba cuando veía en la fenomenología la consecuencia del giro de la historia europea hacia la teoría. La idea original y llena de consecuencias de la teoría es destinar al ser humano a ser espectador del mundo. Cuando en la gran interrupción de ese rol lo venció la inquietud por salvarse, tuvo que ceder a su dios la dignidad de espectador, que no sólo debía ser el amo de esta historia, sino además contemplarla. En la Edad Moderna se frustró la recuperación del rol de espectador porque el ser humano comenzó a concebirse como el factor productivo de su mundo y de su historia.

⁴³ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* I, § 39 (*Husserliana* XVIII, p. 134) [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, op. cit., p. 121, traducción modificada].

Pero privilegiar la productividad es al mismo tiempo descuidar los deberes de fundamentación, los largos caminos de la racionalidad obligatoria; se produce con la fórmula empírica, que logra lo que hay que lograr aunque no se pueda explicar por qué es tan eficiente. Aquí se iniciará, en la última obra de Husserl, su concepción de la crisis europea como una crisis de la ciencia y de la humanidad. La obra postula recuperar las fundamentaciones salteadas desde el comienzo de la modernidad con la tecnificación formal de las nociones de espacio, tiempo y cuerpos. Superar la crisis significa entonces restablecer la conexión de la positividad científica con sus presupuestos elementales. La fenomenología vuelve a integrar la teoría arrancada de su origen y fundamentación a su “sentido de la fundación originaria” de justificar el conocimiento con la intuición.

La asignación que el propio Husserl realiza de esa tarea a la tradición filosófica consiste, sorprendentemente, en la pretensión de haber llevado el empirismo hasta su consecuencia: “Si el empirismo hubiera hecho más honor a su nombre mediante un ‘vínculo tal con la experiencia pura’, no hubiera podido sino encontrarse con la reducción fenomenológica”.⁴⁴ Es la protesta estricta contra la sospecha de que la fenomenología es un platonismo tardío o que nunca llegó más allá de los platonismos de sus comienzos. La pretensión de la fenomenología ha asumido el rigorismo de la tarea infinita, cuyo cumplimiento haría inevitable que el proceso de la positividad científico-técnica se superpusiera con el oficio histórico de la teoría pura, que aún tendría que defenderse tenazmente de ser una especie de “investigación de base”. Husserl no temió exigir que se dejara de lado todo lo demás para dedicarse a esa “infinitud del trabajo” sobre las “verdaderas infinitudes de hechos jamás investigados antes de la fenomenología”,⁴⁵ y eso como “espectador” en el rol del fenomenólogo trascendental.

La interferencia de las metáforas del trabajo y las del espectador jamás molestó a Husserl, y es una interferencia que también afecta la relación tensa entre distancia y participación en los intentos tardíos del fenomenólogo por comprender su posición y su tarea. El hecho de fijar al fenomenólogo en una posición externa al mundo que rige para él y para todos y de hacer de esto

⁴⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 71 (*Husserliana* vi, p. 252) [trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990].

⁴⁵ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 17 (*Husserliana* i, p. 79). Cf. al respecto *Husserliana* i, pp. 119 y s., 121 [Med. iv, § 41]; *Husserliana* vii, p. 110 [*Erste Philosophie*, Lección 16; trad. esp.: *Filosofía Primera* (1923-24), Barcelona, Norma, 1998].

una condición para recuperar la integridad europea califica de anacronismo desesperado a este concepto de sí mismo. Es la misma posición externa respecto del proceso histórico que había sido atribuida en principio al espectador trascendental en tanto instancia definida sólo en términos gnoseológicos. Esto vale aun para la altura a la que la Introducción a la *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929 comprometía al fenomenólogo a “colocarse por encima de toda esta vida y toda esta tradición cultural, y [a] buscar mediante reflexiones radicales, para nosotros, como individuos y como comunidad, las posibilidades y las necesidades últimas desde las cuales podamos tomar posición respecto de las realidades juzgando, valorando, actuando”.⁴⁶

De la época de preparación de la “Obra sistemática”, del verano de 1930, es una nota en la que se habla expresamente de la “operación de reflexión fenomenológica del espectador trascendental”. ¿Qué ve, qué le llama la atención, qué entiende? Es la “autodevelación como evidencia del estar dado en sí mismo, como evidencia del presente que fluye, y allí del ser del yo en las modalidades de la vida surgidas, del ser de la corriente de las vivencias en sus modalidades temporales”.⁴⁷ Y no se necesita más que “cambiar la dirección de la mirada del espectador trascendental” para que éste se vea a sí mismo en el rol mundano: “En tanto yo trascendental, el fenómeno mundano que tengo soy yo mismo en tanto ser humano, y ese fenómeno es parte de todo campo de percepción mundana”. Si de un modo precario lo llamamos autoduplicación, el sujeto extramundano y extrahistórico inferido por reflexión sólo se percibe a sí mismo directamente como sujeto mundano e histórico, e indirectamente a través de él, en presentación de su corporalidad, percibe a los otros sujetos. Es un espectador para el que la esfera de la *physis* con forma humana carece de sustancia, es un medio transparente a una realidad de sujetos.

Esto nos recuerda que tampoco la figura ideal de las ciencias naturales modernas, la inteligencia del mundo de Laplace, habría tenido ante sí un mundo con forma de vegetales, animales y seres humanos, sino corrientes de partículas elementales movidas según un cálculo integral, es decir, en cierto modo el metabolismo sin lo que lo produce. Hans Jonas ha señalado que el dios matemático atribuido a Platón habría sido incapaz, en todo caso, de comprender qué es la vida, e incapaz en consecuencia de ser sujeto del conocimiento de una

⁴⁶ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, “Einleitung” (*Husserliana* xvii, p. 10).

⁴⁷ Edmund Husserl, “Primordialer Kern und Fremderfahrung als Schichten der transzendentalen Gegenwart” (*Husserliana* xv, pp. 100 y s.).

realidad en la que hay vida.⁴⁸ Husserl rechaza de plano la similitud del sujeto trascendental con el demon de la física, porque “para el mundo en tanto mundo, que también contiene seres espirituales, el ser de antemano es un contrasentido, aquí es impensable un espíritu laplaceano”.⁴⁹ Pero el universo de la monadología a su vez es de tal índole que si bien en él aparecen cuerpos y tienen su realidad imprescindible, es sólo por su función para la intersubjetividad, como indicadores de sujetos que sólo son polos de referencia de la constitución del mundo. Por lo tanto, no es casual que los “espectadores ideales”, incluso de proveniencia tan distinta como el *deus calculans* y el yo trascendental, tengan cegueras similares respecto de la realidad del cuerpo.

Si nos preguntamos por el origen del ideal del espectador, no hay más que recordar los análisis sobre la constitución de la conciencia interna del tiempo; allí ya había tenido lugar mucho antes lo que la construcción trascendental no hace más que generalizar. Sólo el presente es realidad absoluta, y para que no sea un miserable “casi nada”, se le agrega, en una unidad de funcionamiento, la retención como un “halo temporal” del que todavía puede disponer el yo vivamente consciente de sí. Lo que gana así el presente lo pierde el pasado: el yo tiene que regresar al pasado como su propio haber sido, ya distanciado, como si para este acto fuera necesario un traslado como al entrar a una subjetividad heterodeterminada. Lo que cree poder describir el análisis de la conciencia del tiempo retomando la construcción de Brentano sería, en el mejor de los casos, un modelo hipotético de cómo las impresiones son empujadas en la secuencia original a la cola de la retención por nuevas impresiones; pero la fenomenología no quiere proporcionar hipótesis, quiere quedarse en la evidencia de la comprensión descriptiva de la intuición inmediata, es decir, hacer del sujeto el espectador de su proceso constitutivo. La autoduplicación trascendental tiene su origen en la neutralidad descriptiva del fenomenólogo con respecto a los actos que sólo puede intuir en la inmediatez de la experiencia de sí. El estar presente de la conciencia en sus propias operaciones implica la hipertrofia del rol de espectador, en el que en definitiva sigue estando frente a la corriente de la historia que amenaza devorarse al ego mundano exactamente del mismo modo que había contemplado la corriente de la conciencia.

⁴⁸ Hans Jonas, “Is God a Mathematician? (The Meaning of Metabolism)”, en *The Phenomenon of Life*, Nueva York, 1966, pp. 64-92 [trad. esp.: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000].

⁴⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 72 (*Husserliana* vi, p. 268).

La última obra de Husserl reintegra la fenomenología a la historia al convertir su punto de vista externo en consecuencia inmanente de esa historia misma y de su decisión inicial por la actitud teórica. El fenomenólogo comprende la tarea infinita y la abraza, pero no la ha creado. Al asumirla sale de la historia, que no ha cumplido con su idea, para recordar su fracaso y superarlo de manera putativa. La fenomenología es una filosofía de la historia de nuevo cuño porque si bien se autoproclama meta de la historia, no hace más que ponerla en el camino de su finalidad interna. No es una visión de futuro lo que impulsa ese rumbo, sino la justificación de una deuda intelectual.

El fenomenólogo mira en retrospectiva la historia de la ciencia moderna desde Galileo como si fuera el cumplimiento cuantitativo de un deber cualitativo: la universalidad como omnisciencia. Hay que tener cuidado si se presume aquí desaprobación en Husserl. La pretensión no es demasiado grande, no puede ser lo bastante grande. El error es abordar lo infinito con un golpe de mano, con los medios de la astucia formal y tecnicista, tornar finita la tarea. El fenomenólogo ve al hombre moderno como la encarnación de la voluntad de ser beneficiario del conocimiento, no de seguir siendo su obrero. Pero lo que gana en la técnica lo arranca en la teoría de la base de las fundamentaciones. La fenomenología restituye la dignidad del sujeto teórico, “liberado de todas las mutaciones de sentido”: “El ser humano es así realmente imagen de Dios. En un sentido análogo a como la matemática habla de puntos, rectas, etc., infinitamente lejanos, aquí se puede decir alegóricamente que Dios es el ‘ser humano infinitamente lejano’”.⁵⁰ Pero si se tratara de una meta realizable en lo infinito, en el progreso de las generaciones, ¿quién “posee” esta clase de conocimiento? Si fuera posible el conocimiento justificado en sentido fenomenológico, es decir, fundado en la intuición, ¿cómo se lo conserva en su evidencia? Porque para cumplir con la rigurosa pretensión, cada sujeto teórico tiene que haber llevado a cabo por sí mismo esos actos de fundamentación. Nada se gana para un sujeto del futuro con las fundamentaciones realizadas en su pasado si no las puede presentizar completas, porque sólo así se apropia de la historia objetiva de ese saber en tanto historia teleológica. Resulta claro que tampoco el conocimiento cualitativamente estandarizado puede quedar en modo alguno por debajo de la cantidad de conocimiento declarado defectuoso. Desde esta perspectiva, la fenomenología potencia el dilema de la ciencia moderna de no ser la posesión de verdad de nadie o de convertirse en la posesión de muy poca verdad para muchos.

⁵⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., § 12 (*Husserliana* vi, p. 67).

Es en este contexto que hay que considerar la fascinación que, bajo el rótulo de fenomenología, irradia la ontología fundamental de Heidegger justamente sobre la escuela de Husserl, constituyendo el acontecimiento elemental de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo. Con la pregunta por el “sentido del ser”, Heidegger libera a la fenomenología de su infinitud en formato de ciencia. Al convertirse el ser del Dasein en portador de la comprensión del ser, queda nuevamente proclamada la congruencia de la medida de la vida y la medida de la tarea filosófica.

Por dudosa que resulte la pretensión de Heidegger de haber expuesto un trozo de fenomenología con *Ser y tiempo*, es innegable que desde su tesis de doctorado de 1914 (que no hizo con Husserl) se atuvo con menos ambigüedad que el propio Husserl a la conquista fenomenológica de la superación del psicologismo. Quizás habrá que decir incluso que restituyó la afinidad de la fenomenología con el platonismo. Para eso no es necesario hablar de “ideas”. Aquello de lo que sí hay que hablar, el “sentido del ser”, está como al cabo de una tendencia que ya había empujado al platonismo antiguo de la pluralidad de las ideas a la exclusividad del uno. Con la cuestión del ser de Heidegger se podía plantear, en el marco de la fenomenología o por lo menos en el terreno de su superación del psicologismo, una “tarea finita” con la que la “sencilla” posibilidad de interrogar este sentido del ser parecía haber sustituido lo intolérable del platonismo: la existencia ideal de todo aquello que pudiera llegar a enunciarse como verdad válida. Aquí, la perspectiva de respuesta o comprensión no estaba en un futuro indefinido como resultado de los esfuerzos integrados de generaciones y generaciones, sino que era la propia comprensión del ser, guardada desde siempre en el Dasein y subyacente a todas sus posibilidades, algo así como –para decirlo a la manera del platonismo– un recuerdo que sólo había que despertar.

Fascinante y no exento de consecuencias respecto del enfoque fenomenológico era también el desacoplamiento del “hecho de la ciencia” y su estándar teórico. La función de ese a priori último llamado comprensión del ser, su presencia en toda clase de comportamiento, no sólo en el teórico –y en éste incluso secundaria–, no carecía seguramente de influencia de la filosofía de la vida. Cuando *Ser y tiempo* fue publicado en cierto modo por mano propia y pareció aprobado por la cabeza de la escuela fenomenológica, había algo que la fenomenología todavía no había hecho o no había permitido reconocer como su posible tarea: una auténtica filosofía de la historia. Si bien Heidegger aún no había proyectado la “historia del ser”, la obra ya permitía reconocer, con la tarea de destruir la ontología tradicional, el concepto peculiar de un intervalo

histórico de la metafísica fallida, al que era fácil asignarle una implicación proveniente de la filosofía de la historia, de regreso a tiempos arcaicos y de esperanza de un retorno futuro. Piénsese lo que significó para el fracaso de la aspiración a un sucesor el hecho de que recién una década después del gran éxito de Heidegger el propio Husserl estuviera en condiciones de presentar el vago esbozo de una filosofía de la historia derivable de la auténtica fenomenología.

Una de las peculiaridades de esta forma de defección de la fenomenología autodenominada "ontología fundamental" es que sustituye la autoduplicación trascendental de espectador y objeto por una mera ambigüedad. Aunque entre sus determinaciones está la anulación de la función sujeto por el estar-en-el-mundo, el Dasein es sin embargo el portador de la comprensión del ser, el único al que se puede interrogar por el "sentido del ser"; pero al mismo tiempo este Dasein entiende el ser guiándose por el modo de ser que es él mismo, es decir, desatendiendo las preferencias tradicionales por las esferas de objeto, que precisamente parecen determinadas por no ser algo como un Dasein, un yo, un sujeto. Por lo tanto, la función guía del modo humano de ser, llamado Dasein, no es unívoca: el Dasein entiende exclusivamente y es, por lo menos prerrogativamente, lo entendido. Si se toma el curso de Marburgo (ya publicado) del semestre de verano de 1927, es decir, un curso que está en estrecha relación temporal con *Ser y tiempo* y que por eso tal vez es el auténtico representante de las intenciones no realizadas de la obra,⁵¹ la "Segunda mitad" desconocida ya no se caracterizaría por analizar el Dasein como comprensión del ser sino por presentarlo como el modo de ser que no halló la tradición metafísica, portador del sentido del ser, a diferencia de lo meramente presente-producido. Pero lo que hay que efectuar es otra vez lo que fue propio de la reflexión fenomenológica desde el principio mismo: hacer del yo el espectador teórico de sí mismo. Así como la reducción fenomenológica había hecho de la conciencia el único objeto de la fenomenología, la ontología fundamental hace lo mismo bajo el rótulo de "Dasein", cuando ya no pregunta solamente en tanto qué ha entendido desde siempre el Dasein el sentido del ser.

⁵¹ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Heidegger-Gesamtausgabe, vol. 24), Fráncfort del Meno, 1975 [trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000]. El propio Heidegger calificó el curso de "Nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y tiempo*" [trad. esp.: *ibid.*, p. 13, nota 7]. B. Lotz relata una conversación con Heidegger en septiembre de 1974, en la que éste le dijo que la segunda mitad de *Ser y tiempo* tampoco se publicaría en la última versión, pero que estaba en manuscrito (en G. Neske [ed.], *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, 1977, p. 160).

Que al dedicarse a la pregunta por el ser el Dasein hiciera de sí mismo un objeto privilegiado por su carácter de no natural quedaba excluido en la analítica del Dasein, o por lo menos dificultado por su resultado en dos estratos: el blindaje permanente e impenetrable de la autenticidad del Dasein por su cotidianeidad, de su ser por su apariencia, que –siguiendo a Kant– es lo único en cuyo carácter también puede ser objeto de sí misma la experiencia interna. De ser correcta la hipótesis de que la continuación de la ontología fundamental habría hecho del propio Dasein su objeto exclusivo, quedaría quebrada la estructura platónica ya señalada de esta filosofía en la medida en que la comprensión del ser precedente ya no habría podido ser interrogada según el modelo de la anamnesis, sino que todo habría dependido del sujeto capaz de anamnesis y su modo de ser. Pero ese modo no tiene el tipo de una idea de las ideas, de lo bueno o de lo uno, sino más bien la del *nous*.

De plano no se puede rechazar la hipótesis de que la ambigüedad metodológica de la ontología fundamental desemboca en la diferencia entre el platonismo y el aristotelismo: la indagación de la comprensión del ser, en una preexistencia platónica en todo comportamiento del Dasein, la distinción de un ente como el Dasein, en un rasgo de la metafísica aristotélica; que la pregunta por el ente en cuanto ente debe resolverse en relación con el ente distinguido del motor inmóvil, del pensamiento que se piensa a sí mismo. En la base de este artificio metodológico está la *analogia entis*, tan relevante para la influencia de Aristóteles sobre el medioevo, y tal vez no sea casual que en el mismo semestre de verano de 1924 en el que expone en una conferencia en Marburgo el primero de los estadios preliminares de *Ser y tiempo*, Heidegger trata en el seminario, por una casualidad referida por Gadamer, el tratado de Cayetano *De nomenclatura analogia*, es decir, el tratado escolástico que convierte la polisemia de la palabrita “es” tratada por Aristóteles en un sistema de dependencias de los significados.⁵² Si fuera correcta la hipótesis de que la elección del ente privilegiado determina cómo constituye “la analítica ontológica del Dasein en general [...] la ontología fundamental”, es decir, cómo en la concepción de *Ser y tiempo* el

⁵² En el semestre de verano de 1924, Gadamer tenía que conseguir como texto del seminario *De ente et essentia*, de Tomás de Aquino, que en la edición de Marietti tenía como apéndice *De nomenclatura analogia* de Cayetano. Heidegger estudió el apéndice, dijo “con un brillo en la mirada: ¡Esto sí que es un hueso duro!”, y reorganizó el seminario en torno a ese texto (en G. Neske [ed.], *Erinnerung an Heidegger*, op. cit., p. 111). En *Ser y tiempo*, Heidegger remite al texto de Cayetano (*Sein und Zeit*, 5ª ed., § 20, Halle, 1941, p. 93, nota 2 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 119]). Sobre la simultaneidad con el primero de los estadios preliminares de *Ser y tiempo*, cf. H. Schlier, op. cit., p. 219.

Dasein funciona como “el ente que en principio ha de ser previamente interrogado respecto de su ser”,⁵³ el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles sería el paradigma de la factura de esta obra también en que el acceso al ente que representa al ser puramente se produce por medio del tiempo, por medio del “horizonte de tiempo” del movimiento omnímodo de la esfera externa.

La comparación estructural metodológica hace que se destaque con mayor precisión aun la “reocupación” de la posición decisiva del sistema: el motor inmóvil del mundo aristotélico, la pura autarquía del pensamiento que se piensa a sí mismo, es la pureza del ser en tanto ausencia de cuidado, porque este motor no conoce siquiera aquello que mueve; el Dasein de Heidegger es cuidado [*Sorge*], como tal es la imbricación indisoluble del estar-en-el-mundo, y esto también en el sentido tradicional de la exclusión de mundo y Dios, que hace imposible que por su distinción ontológica este ente ya pudiera ser el dios. A la inversa: el dios de la ontología fundamental, si lo hubiera, en sí no puede, en caso de que el análisis existencial hubiera señalado correctamente el acceso a la pregunta por el ser, ni entender el sentido del ser ni ser idéntico al ente privilegiado. Era casi imposible que fuera ya el dios del que Heidegger dirá tres décadas más tarde que en ese momento desea que él, Heidegger, sea ateo, pero tampoco podía ser aquel del que otros diez años más tarde dirá que sólo él puede salvarnos todavía.⁵⁴ Recién la concepción de la “historia del ser” permite expresiones según las cuales Dios se manifiesta como un dios que puede escamotearse y genera así ateos, pero lo da a entender con la salvedad de que podría producirse un cambio si aún quisiera salvarnos. Hay que decir, no obstante, que ésta es la historia del ser con el sesgo mítico de Hölderlin.

De modo que es tapar la ambigüedad en la cuestión del acceso de *Ser y tiempo* cuando se dice que en la interpretación del sentido del ser “el Dasein

⁵³ [Martin Heidegger, *Sein und Zeit*,] § 4, pp. 14 y s. [trad. esp.: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 37]: lo que se interroga es el ser del Dasein, no su comprensión del ser.

⁵⁴ La expresión “Dios quiere en este momento que yo sea ateo” ha sido transmitida por Margret Boveri (en *Merkur*, XI, 1957, p. 1182, y después nuevamente en *Der Verrat im 20. Jahrhundert*, 2ª ed., Reinbek, 1976, p. 400). La otra, “Sólo el dios puede salvarnos todavía”, según recuerda C. F. von Weizsäcker, fue en su casa de Hamburgo, en 1967 (W. Marx [ed.], *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, Friburgo, 1977, p. 69). La conversación sobre la que Heidegger se pronunció de esa manera se refería a las grandes esperanzas que había despertado el movimiento estudiantil. Heidegger comenzó diciendo: “Todos ustedes se están olvidando del principal interesado” (en G. Neske [ed.], *Erinnerung an Martin Heidegger*, op. cit., pp. 245 y s.). Algo distinta es la versión en la entrevista en poder del *Spiegel*, del 26 de septiembre de 1966 (publicada en el número 23, 1976), con el tenor auténtico: “Sólo un dios puede aún salvarnos” [trad. esp.: *Entrevista del Spiegel*, trad. de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989, p. 71].

no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado” sino que es, “además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esta pregunta se cuestiona”.*

La valentía que el fenomenólogo puede tener en su trabajo depende de la definición criptoteológica de su rango; y en éste se manifiesta la posibilidad absolutamente extraordinaria que en definitiva tenía que beneficiar, a pesar de la prohibición de hacer antropología, a una antropología fenomenológica.

En un suplemento a la Lección número 47 de *Erste Philosophie*, de 1924, Husserl trata los diversos niveles de reducción y reflexión que se han sacado a la luz en el proceso de autodeterminación metodológica de la fenomenología. Él mismo siente la sospecha de que de la reflexión psicológica a la trascendental surge toda una formación de reflexiones interrelacionadas que podría no tener una conclusión demostrable. Es decir, ni siquiera un sujeto absoluto que, en tanto sujeto a su reflexión, no tuviera a su vez “vivencias trascendentales” en su conciencia, y que en consecuencia no tuviera que volver a traer el todo para dejarlo atrás.

El fenomenólogo no debe asustarse si aquí amenaza producirse una “regresión infinita”. Debe cumplir con su función sin considerar las consecuencias. “Hay que tener la valentía de decir lo que se ve, incluso donde hay ‘amenaza’ de regresión, y admitirlo en su evidencia.” El *ethos* del espectador puro no se deja perturbar por un argumento de la lógica demostrativa, y una sola vez, excepcionalmente, Husserl recurre al repertorio de la mitología para ponerle un nombre a este extremo de la impasibilidad: “Las medusas sólo son peligrosas para el que ya cree en ellas y les teme”.⁵⁵ El método descriptivo resulta ser indiferencia metodológica ante las objeciones de la teoría demostrativa.⁵⁶

Ahora bien, la objeción de la infinitud no es sólo un reparo de carácter lógico. Va contra lo que se podría llamar el valor vital y mundano de la teoría. La vida es demasiado corta –podría ser la traducción de esta objeción– como para meterse en regresiones infinitas, y en general con una tarea infinita que jamás le reportará a tiempo sus frutos al individuo. Husserl reacciona a esto como un cartesiano, atribuyéndole a la unión de los sujetos que investigan la perseverancia que no se puede pedir del individuo. Pero su euforia respecto de una humanidad unificada en la teoría no era lo bastante grande como para

* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 4, pp. 14 y s. [trad. esp.: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 37]. [N. de la T.]

⁵⁵ Edmund Husserl, *Husserliana* VIII, p. 442 [*Erste Philosophie* (1923/1924), 2: Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*].

⁵⁶ *Husserliana* VIII, pp. 474-478.

no pedirle también al individuo una determinación ascética a favor de la teoría de tipo fenomenológico, lo cual encuentra su expresión más sobria en la profesionalización expresa de la fenomenología. Al ser practicada profesionalmente, ya implica la renuncia al usufructo por parte del individuo. La muerte ya no es una objeción a la realización de una tarea infinita, porque el carácter profesional del conocimiento ya no significa que alguien adquiere la verdad para *poder* vivir. Se convierte en funcionario de un esfuerzo definido por el altruismo, que comprende a los individuos y a las generaciones: el esfuerzo “de la humanidad investigadora que se renueva infinitamente”.⁵⁷ La tarea infinita obtiene el sujeto adecuado para ella.

Pero está la amenaza de una objeción mayor, precisamente una vez que se ha aceptado esta renuncia profesional. Husserl sólo la expresó en un comentario en una única frase, y además como agregado a una frase sobre la muerte: “Para el individuo la muerte es un tema suyo, y no es para desdeñarlo. Otra cosa es la muerte en la glaciación”.⁵⁸

Es una observación marginal agregada por Husserl con lápiz en un texto sobre el vasto plan de una omnisciencia que pueda ocupar y estimular a toda esa humanidad investigadora hasta el infinito. ¿Pero qué pasa si esa humanidad investigadora misma y en su conjunto está amenazada por lo mismo que el individuo teórico, por su profesionalización, y tiene que aceptar sin una queja *en favor de* un todo al que no sólo puede esperarle, sino que a escala infinita tiene que esperarle lo mismo que afecta al individuo: no llegar a ver los frutos del trabajo casi infinito? La muerte térmica, la muerte en la glaciación, condena a la finitud a aquello que acaba de descubrir en sí la pretensión de infinitud.

El minúsculo agregado en lápiz de Husserl autoriza a tratar como equivalentes al ser humano y a la humanidad con respecto a este problema. Tanto para la una como para el otro vale lo que Husserl le recomienda como máxima al individuo profesional, en la medida en que todavía esté en la plenitud de la vida y parezca tener derecho a un tiempo de vida normal: “Seguir obrando hacia el horizonte abierto como si fuera infinito – tratar la idea de la generación infinita como idea regulativa – avanzar *in indefinitum*”.⁵⁹ La forma en que continúa el texto hace evidente que también la consideración de la posibilidad: “La tierra puede ser arrasada” debe ser integrada al modo que le habría causado placer a Hans Vaihinger, el “como si”.

⁵⁷ Edmund Husserl, *Husserliana VIII*, p. 346.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 348, nota 2.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 349.

Es decir que la criptoteología fenomenológica también tiene su capítulo escatológico. ¿Pero qué sentido tiene contemplar la fenomenología desde este aspecto sobredimensional? Creo que el sentido está en redirigir la mirada del parámetro orientador de la "humanidad investigadora" a las predecisiones que encierra la fenomenología ya en sus primeros niveles: no la profesionalización, no un postulado ascético de meditación, sino ya haber soslayado la pregunta sumamente elemental de quién y para quién puede trabajar y operar fenomenológicamente. Quisiera definir este problema como el problema de la delegación filosófica y racional en general.

La razón aspira a pensar por sí misma los pensamientos que son esenciales para ella. Dicho de otro modo: buscar verdades que tienen o podrían tener relevancia humana no puede delegarse de unos a otros, de muchos a pocos. La Ilustración lo comprendió ya en sus inicios, con su rechazo de todo aquello que se llamara prejuicio y autoridad, y en lo que la humanidad parecía haber hecho ya el trabajo para el individuo, el pasado para el presente. Esas cosas no debían seguir vigentes, debían ser contrarias a la naturaleza y a las pretensiones de la razón. ¿Pero cómo iba a beneficiar entonces al individuo el nuevo comienzo de la historia con un programa racional, si aquel con su pequeña vida debía recorrer como pensador autónomo lo que parecía exigir el marco de una organización mayor de sujetos en el ámbito de la teoría? La respuesta más llana que se dio a esta pregunta fue la de la aceleración del procedimiento: se debía preparar el material teórico de tal manera que el individuo pudiera recorrer por sí mismo los procesos intelectuales desarrollados con tanto esfuerzo, pero que pudiera hacerlo a una velocidad incomparablemente mayor. Es lo que está en la cuarta regla del *Discurso* cartesiano.

La aptitud de la idea cartesiana de la teoría para el procedimiento acelerado es evidente, porque su ideal es el de la deducción, del material preparado en series de deducciones, y en consecuencia altamente formalizable. Aquí se ve la diferencia decisiva entre la fenomenología y el cartesianismo: la fenomenología considera que la intuición es el procedimiento base de toda teoría suficientemente fundamentada; no aprecia, o no aprecia mucho, la discursividad deductiva o inductiva, y con eso se coloca en una situación difícil respecto del problema de la posibilidad de transferir sus conocimientos, sus hallazgos y sus resultados.

Esto se hace evidente ya con la preinserción de la meditación como el procedimiento filosófico fundamental. La intuición requiere entrenamiento. En las meditaciones cada uno empieza de nuevo, y no sacará provecho de las destrezas que ya han adquirido otros en esta ocupación. ¿La profesionalización de la

fenomenología significa entonces que hay que transmitir a otros que se procuran ese ejercicio para buscar la verdad para sus mandantes? Si hubiera que responder negativamente a esta pregunta en el espíritu del racionalismo, del postulado del pensamiento autónomo, si la conclusión fuera que no se le puede transmitir a ningún otro el buscar la verdad por mí y percibir la intuición en mi lugar, no se la podría buscar en absoluto, por cuanto sería peligroso, desestimable o inútil dejarse representar en ese punto. Si la única experiencia que puede haber es la auténtica, ese tipo de experiencia no se hará, o sólo se podrá hacer inútilmente; su profesionalización sería dilapidar renuncias.

En algún rincón toda crítica de la ciencia se ve confrontada con esa antinomia. En la concepción husserliana de la crisis de las ciencias europeas y de la humanidad se la disimula con la retórica. Si el conocimiento no puede basarse en mandatos, en delegación, en división del trabajo, en un formato de empresa, la escapatoria grotesca es la renuncia a la verdad. En ese caso, lo que sólo se puede tener a ese precio sería a la vez lo que no vale la pena tener, o que incluso con su importancia superficial y presunta nos bloquea o nos torna inaccesible a su vez otra cosa que vale la pena tener (algo fuera de toda verdad e independiente de ella, por ejemplo, según el voto de Nietzsche). Si la subsistencia de la ciencia no se hubiera convertido desde hace mucho en condición de la posible subsistencia de la humanidad, la destrucción de la ciencia como forma no auténtica de acceso a la verdad podría resultar una salida disponible o podría ofrecérsela como tal.

Después de estas reflexiones, ¿no es otra la mirada sobre la escatología de Husserl, sobre la amenaza de la muerte pendiendo sobre la vida del sujeto teórico?

Sé que mi vida se acabará y que no puedo realmente generar valores infinitos, sé, o sabemos (o por lo menos estamos convencidos de eso en nuestra época), que también la humanidad de la Tierra se acabará un día: pero la profesión científica y la ciencia como tarea cultural comunitaria tiene un sentido práctico [...] Para mí como individuo el deber estará "liquidado" cuando el médico me diga: "Ahora es seguro que morirás".⁶⁰

Hasta este punto de la mirada sobre un "final que me está dado y me es conocido", el precepto es aquel "como si" según el cual me comporto como el dios

⁶⁰ Edmund Husserl, *Husserliana VIII*, p. 351.

mismo que parece existir en el fondo del sujeto fenomenológico: "Debo vivir como si fuera inmortal y como si realmente pudiera trabajar hacia el infinito".⁶¹

¿Pero entonces qué quiere decir cuando Husserl afirma que "es imposible matar a los sujetos puros"?, ¿que por la reflexión trascendental no sólo están y tienen que estar referidos a sujetos absolutos, sino que se convierten momentáneamente en ellos, en la identidad con ellos alcanzan por lo menos episódicamente la indiferencia absoluta de su propia finitud, encuentran el olvido de sí como autorrealización? Otro es el aspecto cuando el fenomenólogo asume la perspectiva de lo que sabe sobre el mundo, y que sólo sabe por la ciencia positiva, por ejemplo, por la segunda ley de la termodinámica: "El ocaso universal se devora todo lo que se supone eternamente valioso".⁶² Husserl renuncia a esta solución de la trascendencia que se puede alcanzar momentáneamente cuando termina dando el salto a la teoría kantiana de los postulados para repetir al final la interpretación de Vaihinger para su "como si". Y sin notar o sin revelarle a su lector que, desviándose de Kant, pretende recurrir a la inmortalidad postulada por la razón práctica justamente para las necesidades de infinitud de una vida de la razón teórica. Allí reside toda la debilidad de una escatología dentro de esta criptoteología, su incapacidad para resolver la antinomia de ciencia y verdad.

Si se demora un poco la mirada en este "como si" delator, por lo desesperado, del texto de Husserl, se desvanece detrás el rostro del escéptico, más bien frívolo, Hans Vaihinger, y de la oscuridad del pasado surge otro, el de Blas Pascal. Porque estos textos de Husserl que giran en torno a una proporción racional de finitud e infinitud tienen toda la marca y la factura de aquel controvertido "argument du pari" con el que el fundador de la teoría de la probabilidad intentaba hacerle plausible a su contemporáneo el riesgo de una apuesta finita a una ganancia infinita. Hay que decir en su honor que la posteridad le ha atribuido ese fragmento como un texto aprobado, mientras que él sin duda lo habrá visto como uno de esos intentos suyos de resolver el problema de la defensa del cristianismo, ya puestos a un costado y desestimados por él antes de ingresar a la fase final literaria. Esto obstaculiza el sentido profundo, pero no nos estorba para tener presente con mayor claridad la oferta de Husserl a sus contemporáneos y colegas.

Y se puede ver enseguida dónde está la diferencia criptoteológica decisiva: la infinitud que Husserl tiene para ofrecer sólo es relativa, un metro na-

⁶¹ *Ibid.*, p. 352.

⁶² *Ibid.*, p. 355.

turalista que supera la vida individual finita, pero que a su vez, en el mejor de los casos, no es más que una magnitud terrestre frente a la renovada desmesura de los tramos temporales cósmicos, aunque éstos tampoco tengan la solidez metafísica de la infinitud que Pascal creía poder ofrecer como posible beneficio a su compañero de apuesta.

Según la fórmula de Husserl, el ser humano, no sólo el teórico, va viviendo hacia un mundo infinito, hacia, no en él. ¿Qué significa que va viviendo hacia? Alude por lo menos a una dimensión histórica, al descubrimiento tardío de que un movimiento que se revela cada vez más como teórico no es capaz de llegar a una meta. Es un descubrimiento a posteriori.

Ahora, lo que también se descubre es cómo se las arregla fácticamente el ser humano con esta infinitud, con la imposibilidad de concluir sus empresas. El ser humano estabiliza su vida en la realidad por su capacidad de vivir en un mundo selectivo, que no deja entrever ni prever su trasfondo infinito. Por eso tiene tanta importancia la distinción descriptiva que hace Husserl entre el entorno cercano y el entorno lejano del cuerpo: porque sólo cuando ambos se solapan es posible apelar a las vivencias táctiles y tridimensionales del entorno cercano para interpretar la óptica bidimensional del entorno lejano. Apelar proyectando las experiencias táctiles a las experiencias visuales, como ya lo había demostrado Berkeley.

El mundo de la vida, esa realidad selectiva del vivir permanente, no es idéntico al entorno cercano, pero tiene el tipo de familiaridad generado en el entorno cercano. Para el mundo de la vida, Husserl sólo ha construido fórmulas cautelosas y aproximadas. Queda grabada una frase. Dice: "El término medio pasa".⁶³ Esta frase muy llana y escueta muestra que en el mundo de la vida está invertida y se mantiene vigente toda la experiencia de la antropogénesis.

Ahora bien, la teoría significa que no se está satisfecho con ese pasar en término medio, por las razones que fuera. La actitud teórica parte de un horizonte del tipo del entorno cercano en dirección a un mundo del tipo del entorno lejano, desde donde en términos del mundo de la vida sólo rara vez se producen efectos sobre el entorno cercano. Pero esos efectos son los únicos que pueden desestabilizar el mundo de la vida selectivo. En la actitud teórica el ser humano desenrolla en dirección opuesta los efectos de la lejanía que convergen en el punto cero de su posición. Quiere saber qué es eso que no lleva el índice de la familiaridad permanente, de lo que se resuelve con me-

⁶³ Edmund Husserl, *Husserliana VIII*, p. 342 (1923).

dios premoldeados. ¿Por qué hace eso la actitud teórica? Porque sólo puede cumplir “la meta de la mejor vida posible” si puede “prever con plena suficiencia”. Prever significa aquí ver a la distancia, inspeccionar el trasfondo del mundo de la vida, de donde vienen los efectos inesperados. Husserl redujo la quintaesencia de los motivos de esa actitud a la siguiente fórmula: “Estar preparado para todo”.

Preparado para todo también está el estoico, con la mera voluntad de no permitir que le hagan perder la serenidad. Pero la actitud teórica no se refiere a eso. La actitud teórica exige más que poder dominarse, porque exige poder dominar todo.

Como sostiene Husserl en una de sus pocas afirmaciones teologizantes, esto parece “exigirme un conocimiento divino”, como el que se supone que tiene Dios “en todo momento”, como un saber adecuado “de todas las infinitudes de la existencia”. Si se supone que Dios lo tiene, tiene que ser un conocimiento posible. A fortiori el argumento es antropológico: si este presupuesto del estar preparado para todo es posible para un dios, entonces es esencialmente posible, y para el ser humano es por lo menos accesible como idea.

En la criptoteología del fenomenólogo lo que está en juego es la posibilidad misma de construir el ideal del conocimiento fenomenológico. “¿Dios es imaginable en el sentido de esa representación?” Recién una década más tarde esta pregunta mostrará en Husserl su transmisibilidad al ser humano, por el camino de una nueva deducción trascendental de la intersubjetividad humana, al resultar que también en su versión como intersubjetividad trascendental el sujeto absoluto necesita del ser humano para poder obtener de la intersubjetividad el beneficio del conocimiento del mundo, para poder tener un mundo en general. Pero ya aquí, en un texto de 1923, se reconoce que Husserl necesitaría esta deducción. Porque la criptoteología estrictamente monoteísta no alcanza para hacer que el sujeto absoluto sea capaz de infinitudes. En la medida en que Dios es una conciencia (porque de no ser así, ¿cómo qué se debería poder concebirlo?) sólo puede tener, respondiendo a la esencia de una conciencia en general, una constitución lineal-unidimensional. Semejante estructura de conciencia, sólo capaz del “movimiento lineal del conocimiento”, no puede estar a la altura de la realidad de la naturaleza, que se presenta en muchas infinitudes. Limitado a la unidimensionalidad de su única conciencia, Dios no sería capaz precisamente de aquello que tiene que efectuar un sujeto teórico si quiere cumplir con el postulado del *estar preparado para todo*. Dicho de otro modo: Dios no sería ejemplar para el conocimiento de un mundo, para el conocimiento realizable en una historia, si no estuviera constituido en un

plural de sujetos, como intersubjetividad trascendental, como puro politeísmo, como universo monádico. Sólo así la constitución de la humanidad misma como “humanidad investigadora” se convierte en la trasmisión funcional directa de la intersubjetividad trascendental. Todavía no es así en el texto de 1923, que no pretende más que introducir la funcionalidad teórica de la humanidad para el principio absoluto mismo, conferirle por lo tanto a su historia el sentido absoluto de ser la historia de lo absoluto mismo, es decir, satisfacer de nuevo el anhelo que se había hecho sistemático en el idealismo alemán.

Pero cuanto mayor es la precisión con la que la pluralidad humana satisface las pretensiones del ideal absoluto, porque no puede sino satisfacerlas, más relegado aparece el individuo, que tiene que hacer todo eso, o contribuir a hacerlo, “en un fragmento finito de vida”. No sólo que su parte no sería una omnisciencia acumulativa, sino que incluso su conocimiento finito (al no ser constitutivo de esa omnisciencia) pierde el resto de su valor por carecer de la justificación suficiente que sólo pueden proporcionar todos; al menos si se toma literalmente todo lo que se ha dicho sobre la imposible parcialidad de una fundamentación. Peor aun: ninguno de esos sujetos finitos puede darse el lujo de cumplir con su función ante su aspiración a la felicidad: “¿Pero es tan fácil? Mi vida continúa, no puedo dejar todo para consagrarme al conocimiento y sus infinitudes. El conocimiento universal es en sí mismo infinito. Si se lo alcanzara, sería omnisciencia, conocimiento divino”. Una vez más, ante esta objeción propia, lo único que se le ocurre a Husserl es dar el próximo paso en la deducción, de la humanidad a la humanidad investigadora, a la unión de sujetos profesionales del conocimiento: “De modo que necesito otro razonamiento, el razonamiento sobre la vida profesional, y entonces vuelve la cuestión de la omnisciencia”.⁶⁴ El pensador profesional se ha transformado así en el prototipo de la función trascendental y en pieza definitoria final de la historia absoluta. Es el sostén frente a la otra solución, desestimada fenomenológicamente recién en *Crisis*, de la esquematización formal del conocimiento, de su tecnificación por principio, tal como estaba planteada en la cuarta regla de Descartes. Ése es el sentido opuesto de “humanidad investigadora”.⁶⁵

Lo curioso es que a la infinitud del conocimiento empírico, es decir, a la idealidad de la experiencia como imposible de concluir ya expresada por Kant, no se le contrapone precisamente el conocimiento eidético de corte fenomenológico como un conocimiento posible en la finitud. La infinitud del

⁶⁴ Edmund Husserl, *Husserliana VIII*, p. 344, nota 1.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 346.

mundo no es un argumento para que también tenga que ser infinito el núcleo del patrimonio eidético, es decir, las verdades sobre el mundo. Un mundo infinito no exige obligatoriamente una infinitud de conocimientos posibles sobre él. Pero para esta época, Husserl ya no confía en el conocimiento eidético, aunque es el punto de apoyo de toda la deducción sobre la tarea histórica de la "humanidad investigadora". Sólo por conocimiento eidético sabe el fenomenólogo qué es posible o imposible hasta para una conciencia divina, es decir, también y precisamente eso: "Tampoco un dios puede hacer que el ser mundano le esté dado de manera absoluta, y no como lo que aparece trascendentemente (lo cual sería una contradicción). También para él la percepción del mundo y la percepción de la cosa es presuntiva al infinito".⁶⁶ También para él el concepto de una experiencia de la realidad del mundo es irrecusablemente el concepto de una experiencia infinita; pero el conocimiento eidético fenomenológico, en la medida en que se lo pensara como concluido, debería tornar superfluo por intuición apriorística precisamente el registro empírico del mundo: no se necesita experiencia fáctica si se tiene experiencia eidética. Y para eso no se necesita la intelección del mundo fáctico, sino el uso de la imaginación de mundos posibles al servicio de la variación libre en tanto instrumento de la visión eidética. ¿Todo esto ha caducado entretanto?

De lo contrario, el camino hacia la deducción trascendental de la intersubjetividad humana, es decir, de la aquí titulada "humanidad investigadora", ya no estaría libre; porque es el camino de la intersubjetividad trascendental hacia la capacidad de experimentar un mundo fáctico, no hacia la constitución de las esencialidades a partir del concepto límite de los mundos posibles.

*

El tipo opuesto al dios de la fenomenología es el dios de Kant, de Lutero y de Pablo, cuyos pensamientos no pueden ser reconstruidos.

Casi doscientos años después de la década crítica de Kant, ya no es tan fácil para nosotros como parece en la bibliografía especializada comprender qué pretendía realmente, o siquiera qué pudo haberse figurado, con la construcción completa de sus críticas. Lo que está claro, no obstante, es que en la relación entre la crítica de la razón teórica y la crítica de la razón práctica hay una compensación de renuncia y pretensión. Se renuncia a algo para ganar

⁶⁶ *Ibid.*, p. 469.

algo. Aquello a lo que se renuncia es lo que de todos modos no se podía retener. Esta proporción de pretensión y renuncia coloca formalmente a la obra en un contexto de modernidad.

La crítica de la razón teórica significa sobre todo que no podemos reconstruir los pensamientos de un dios que hubiera creado el mundo físico, independientemente de que lo haya creado o no. Esta renuncia no es humilde, es forzosa. Dependemos de manifestaciones cuyas leyes sólo nos hacen un único bien: el de garantizarnos la identidad de nuestra conciencia. Pero ésta es al mismo tiempo el medio de deducción de aquellas leyes, que por lo tanto no podrían ser distintas. Pero lo que un dios habría pensado al crear el mundo en sí se oculta a nuestra mirada y sólo es accesible a quien ha producido lo que tiene ante sí. La correspondencia entre producción y comprensión vale para ambas partes: para el dios, respecto de las cosas en sí; para el ser humano, respecto de las leyes de las manifestaciones.

Si ésta es la renuncia, ¿cuáles son la pretensión y la ganancia? Se puede expresar en el lenguaje de la renuncia: lo que pensó un dios que creó al ser humano y su libertad puede ser reconstruido por la razón práctica, y sólo por ella. Tiene que poder ser reconstruido por ella. Si no pudiera reconstruirlo, no podría ser libre. Tendría que actuar necesariamente desde el temor a los pensamientos desconocidos de ese dios que la ha creado.

Nuestra dificultad está en que ya no somos capaces de ponderar esa ganancia, que ya no comprendemos su consuelo compensatorio por la pérdida de la razón teórica. Pero Kant está allí en una poderosa tradición de balances de pérdidas y consuelo, de ganancias y renunciaciones, que nos puede acercar eso.

La Antígona de Sófocles duda de que alguien pueda entender lo que ha hecho y lo que la confirma en su conciencia del derecho moral. Ha dado sepultura al cadáver de su hermano después de la batalla, transgrediendo así las leyes de su Estado para cumplir con la ley de los dioses. No obstante, incluye a los dioses en su duda con respecto a que su acto pueda ser entendido: es posible que tampoco la comprendan los dioses, que están del lado del Estado que les rinde culto. Antígona no está segura de que haber seguido la ley de los dioses también le garantice la benevolencia de los dioses. Pero en ningún momento se le presenta la duda respecto de que su acción pueda perder algo de seguridad para ella misma. Tener a los dioses de su lado no es lo mismo que cumplir con su voluntad. Puede suceder que uno tenga que enfrentarse a ellos para servir a su justicia. El ser humano sólo puede caer en la soledad trágica porque su conciencia moral no coincide con su conciencia religiosa. ¿No era lo más natural dejar de concebir la conciencia moral como satisfacción de la voluntad de los

dioses y atribuirle la autonomía de la razón? No obstante, nada se habría modificado en lo trágico del ser humano, porque el temor a la destrucción de su felicidad, al no a todas sus aspiraciones de vida, no habría trastornado su conciencia de la justicia, pero sí la conciencia de todo sentido de la existencia.

Este problema, me parece, reaparece en la Epístola a los Romanos de Pablo. Es el problema de lo trágico del legalista, del fariseo. El fariseo es más bien el estafado del Nuevo Testamento, casi su personaje gracioso en la inutilidad de su puntillosidad. Representa el fondo oscuro de la justicia inalcanzable contra el que el nuevo mensaje se recortará como buena nueva. Pablo fue el primero en reconocer realmente dónde está la dificultad del fariseo. El fariseo debe respetar una ley que tiene el carácter de un contrato sagrado en el que sólo el cumplimiento de todas las prestaciones garantiza la contraprestación. No hay que olvidar que en la situación histórica del siglo I esta contraprestación se ha tornado sumamente dudosa. En el contrato original había consistido en la prestación histórica de la protección nacional, de la conservación de la identidad nacional, si no de la supremacía nacional. Después de todo, desde el exilio de Babilonia –y no tanto por las influencias externas como por el desconsuelo causado por el contrato original no cumplido y tal vez imposible de cumplir–, era la inmortalidad la que estaba en el cumplimiento de la ley. Una nueva meta de salvación más allá de toda la lamentable verificabilidad que habían comportado las promesas nacionales.

Pero esta ley misma no era homogénea. Era en su mayor parte una ley de culto y ritual, de preceptos meticulosos para el curso externo de la forma de vida. Como tal había que cumplirla, aunque con esfuerzo y despliegue de memoria y sutileza. Pero con estos elementos institucionales se habían mezclado otros elementos posteriores, que podrían denominarse “mandatos de convicción”. No aparecieron solamente como incrustaciones en la ley, sino que por su naturaleza eran preceptos sobre la actitud con la que se debía cumplir la ley. La ley precisamente no debía cumplirse como precio y condición de la salvación, sino desde la convicción de la veneración de Dios, incluso del amor. Tampoco el legalista, el más legalista, puede cumplir con la ley porque la determinación que ocasiona el miedo a perder los bienes de la salvación hace imposible la libertad para ser fiel a la convicción. La motivación más fuerte de la autoconservación bloquea toda motivación más débil, por convicción. El dios que dio la ley no es el destinatario de su cumplimiento; creó un mecanismo de pura autorreferencialidad.

De esa antinomia teológica, el gnóstico Marción dedujo que el dios de la ley no puede ser idéntico al dios de la salvación y del amor. Ésta es y seguirá

siendo una conclusión grandiosa, por muchos riesgos que implique para la razón, porque revela intimidad de la comprensión de la lógica teológica.

Pablo había intentado salvar la identidad del dios de la antigua y la nueva revelación. No evitó la admisión de la imposibilidad de cumplir la ley, una admisión que seguramente le resultaba dura. Vio la inutilidad del fariseísmo. ¿Cómo podía el ser humano alcanzar la libertad para cumplir con la ley en su totalidad, según la obligación externa y según el cumplimiento interno? Liberándose del miedo que había hecho de la ley un instrumento de la salvación, y por eso había convertido su imperativo –en el lenguaje de Kant– en hipotético. Si el dios de la ley también es el dios del juicio, la ley es imposible de cumplir, porque el juicio se produce en virtud de la ley y según su grado de cumplimiento. ¿Pero cómo se puede evitar este dilema sin caer en el dualismo gnóstico? Una de las soluciones del Nuevo Testamento es que es el Hijo quien preside el juicio. Pero también esta solución desgarra interiormente a la divinidad, en el fondo no es más que un dualismo encubierto por el parentesco. La solución de Pablo en la Epístola a los Romanos es que la absolución en el juicio por parte del dios de la ley ya ha acontecido, para liberar el cumplimiento de la ley del temor al juicio. La absolución no exige de cumplir la ley, pero el cumplimiento se convierte en consecuencia de la libertad de convicción, obtenida como absolución por la “justificación”. Es la obra maestra de un teólogo rabínico.

Tiene sólo un pequeño defecto: la absolución no alcanza a todos los que están sujetos a la ley. Está atada a una condición cuyo cumplimiento no es libre decisión y libre asunto de cualquiera: la condición de la fe. Pablo sabe que no se puede querer creer, como no se puede querer amar. Pero no se despegaba del hecho de que la nueva salvación que él defiende tiene que tener algo que ver con la absolución. Se podría pensar que la absolución se tendría que haber ganado por resarcimiento universal. Tal vez eso esté en el trasfondo, pero Pablo piensa en términos más formales. Según el derecho rabínico, toda culpa expira con la muerte del acusado. La absolución del legalista del no cumplimiento de la ley incumplible podría producirse por lo tanto con la ejecución simbólica de su muerte, que suprime su identidad como una identidad perseguible. La muerte se produce por una suerte de unión mística con el Salvador, y la unión se funda en la fe.

Vuelvo a Kant. También él quería la identidad del legislador y del juez, y a la vez la liberación del temor al juicio. ¡Qué dificultad! Kant alcanzó su objetivo haciendo que la razón práctica conserve –a pesar de la separación de razón teórica y pensamientos divinos– la identidad absoluta de la idea de Dios y

la humana sobre lo que es justo. El ser humano no cumple con una ley ajena, sino con la propia. Está seguro de que la ley conforme a la cual se lo juzga no es otra ley que la suya. Pero esto no es todavía todo el misterio de la identidad. El ser humano sólo piensa con y reproduce los pensamientos prácticos de un dios hipotético. Sólo quien ya ha cumplido con la ley insiste por eso mismo en que ese dios existe. No debe haber un saber previo y general, un saber teórico al respecto. El postulado es el resto de exigencia de fe que queda en Kant. Pero esa fe se convierte ahora en la consecuencia, fundada en el cumplimiento de la ley moral, de la ley autónoma. Surge en sí del no poder renunciar a la felicidad. El bueno tiene que desear que exista un dios, pero no podría seguir siendo bueno si hubiera especulado con esa existencia. Contar con el juicio, con evitar la ira, con ganarse el favor, destruye la libertad para cumplir con la ley por convicción.

La refutación de las pruebas de la existencia de Dios es el presupuesto más importante para el aporte kantiano de mantener la identidad divina. Era el último aporte posible y necesario en la tradición de la teología cristiana. La exigencia de la fe significa ahora que sólo la fe puede ser la que se refiera a la existencia divina, y no como condición sino como consecuencia de la moralidad. Kant completa el monoteísmo al liberarlo tanto de su historia gnóstica como de su historia escolástica.

ÚLTIMO APARTADO

que mostrará cómo el Husserl tardío termina aceptando el rótulo de "antropología", pero sin hacer nada que corresponda a una antropología.

PERCATARSE DE LAS PRESIONES que las expectativas de los contemporáneos y sobre todo de su propia escuela ejercieron sobre el fundador de la fenomenología para que no se resistiera a la pretensión de una antropología fenomenológica es una observación que no fascina tanto como instruye acerca de la presión omnipresente del espíritu de la época sobre la filosofía.

El acto enérgico de la negativa pública a los "antípodas Scheler y Heidegger" en el evento del 10 de junio de 1931 en Berlín no pudo anular el peso de semejante exigencia. Era plausible que la fenomenología debía tener su antropología para no dejársela a otros. Pero también era plausible, como podía sugerir una renuncia a los "grandes problemas" del ser y del mundo, Dios y el alma, el ser humano y la historia, que de la fenomenología —una disciplina que durante tanto tiempo se había conformado con la descripción de fenómenos— no se podía esperar tal cosa. Se confirma un conocimiento que adquiere el historiador de la filosofía: que no es fácil que los títulos de gran peso queden sin dueño, o que se los pueda dejar a otros. Tal vez Husserl haya tenido conciencia ya antes de 1933 del peligro que irradiaban para la fenomenología no sólo algunos factores externos y nuevas luces que se escudaban en su nombre, sino también el debilitamiento temático de su repertorio de problemas y la frustración de las expectativas puestas en un método que se ofrecía con tanta amplitud.

En el lenguaje del Husserl de esos años hay un *pathos* de rivalidad que es inusual y sospechoso. Una nota bastante larga de abril de 1932, que se autotitula expresamente "Acerca de la antropología fenomenológica", proporciona una breve prueba de las "grandes palabras" que están cobrando auge en Husserl: "Construcción del ser humano en tanto ser humano en una humanidad, y de una humanidad en omnihumanidad. En esa forma ontológica, evolución, historia".¹

¹ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 479.

Haré una vez más un esbozo de lo que hubiera sido posible y consecuente para esa época como parte antropológica de la especulación fenomenológica tardía, para destacar con mayor claridad qué sucede con la admisión tardía de este rótulo. La mundanización de los sujetos trascendentales, su inmersión en mundo y cuerpo, es presupuesto para que la intersubjetividad trascendental se haga realidad en una forma de operar federada. Sólo ella hace que la constitución de objetos devenga constitución de un mundo, la intencionalidad de la conciencia, teleología de la historia. Pero entonces el sistema orgánico en el que la mundanización se vuelve corporalización no puede estar organizado por contingencia. No sólo tiene que servir mejor que en una medusa al requisito de esa forma de operar federada, sino que debe hacerlo cumpliendo con una finalidad última. El cuerpo tiene que ser partícipe de la necesidad, inferida deductivamente, de la transformación de la subjetividad trascendental. Los representantes anímicos no pueden ser esos meros "agregados" para que los cuerpos, que a su vez pertenecen a una especie idéntica, puedan identificarse como semejantes.

Medio siglo después, semejante razonamiento suena raro. No obstante, es el esqueleto de las reflexiones en las que habría debido exponerse una antropología fenomenológica como miembro de un sistema de finalidad trascendental. En cambio, el texto citado de abril de 1932, al que su propio autor caracteriza como "sólo un comienzo, pero fundamental", parece darles la razón a aquellos que en la teoría de la intersubjetividad es donde más quieren ver la posibilidad de constituir una antropología fenomenológica. Pero eso es aquí más bien lo que se sigue "contingentemente" de haber definido esa trascendentalidad como a su vez intersubjetiva. Hay que tener presente una vez más que la realización de la intersubjetividad mediante la percepción del otro no requiere que pueda tratarse únicamente del ser humano. Lo que se requiere es que los sujetos que actúan en esa unión puedan darse a conocer entre sí en una forma específicamente igual: por medio del cuerpo. Se me disculpará si para ser más claro lo expreso de manera un tanto jocosa: para los fines de la intersubjetividad mundanizada habría alcanzado perfectamente con el objeto de una Zoología Filosófica. Una Antropología Filosófica se amputaría todas las problemáticas que le exige comprender un sistema orgánico de la especie *Homo sapiens sapiens* si se dejara prescribir el resultado especulativo de la intersubjetividad trascendental, que no necesita más que representación en el espacio y en el tiempo. Y entonces tendría deducida la necesidad de un ser cuya presencia en el mundo ya le está prefijada a toda antropología como resultado contingente de una evolución. Esto obliga más bien a indagar las posi-

bilidades de existencia de algo que posiblemente existe contra toda probabilidad de sus presupuestos físicos de supervivencia (y que por eso tal vez seguirá incluso existiendo contra todas sus probabilidades de supervivencia). Entonces tal vez se descubra que la formación de comportamientos y actos intersubjetivos está entre lo que posibilita justamente esa supervivencia. Dado que la fenomenología especulativa procede deductivamente, sólo puede llegar al ser humano admitiendo que también él tiene que existir necesariamente en el mundo. Entonces sólo faltaría comprender –cosa que Husserl ni siquiera intentó– cómo puede cumplir con la tarea que le cabe trascendentalmente de la conformación de uniones y el procedimiento histórico. No sé si con eso se llegará muy lejos. Pero ése sería el único tema.

Es absolutamente consecuente con el cumplimiento de una tarea relativa al acabado tradicional de una gran filosofía cuando Husserl fundamenta de ese modo su retorno a la antropología. Cuando en aquel mismo 1932, algunos meses más tarde, se pone otra vez a escribir unas notas sobre el “Sentido de una antropología”, defiende el terreno de esa disciplina para la fenomenología bajo el título de la universalidad: donde se habla de todo, también habrá que hablar del ser humano. El ser del mundo está presupuesto, y de ese mundo también forma parte el ser humano, que actúa y conoce: “Así, la ciencia universal también es ciencia del ser humano en su praxis humana, pero también del ser humano como ser que conoce, es decir, del ser humano como ser que en definitiva universalmente conoce desde una perspectiva antropológica, de todos los actos de conocimiento, inteligencias, etc. reales y posibles”.² El ser humano es un ser pragmático, pero que actúa muy rápido y sobre todo científicamente, y en eso y bajo ese aspecto también es un sujeto que hace antropología, que tiene un interés científico en sí mismo. Nada autoriza a preferir la designación de antropología para esta especie de “ciencia humana universal”, porque el ser humano sólo interesa bajo el aspecto de su función como sujeto de actuaciones, entre las que también se encuentra la de objetivar al ser que actúa de esa manera.

El mundo de las ciencias es parte del mundo de la vida, y el problema de cómo se llega a esta existencia del mundo, que ya estaba y creo independiente de la mía propia, parece olvidado aquí. Ese problema fue la razón para introducir el tema de la intersubjetividad, la razón de su rango singular dentro de la fenomenología, pero también de la peculiar indiferencia con respecto a la

² Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 480.

estipulación específica que consiste en que los sujetos que traban unión se reconocen entre sí por asemejarse como seres humanos. El rango del tema intersubjetividad es fundamental; el del tema "antropología", no anexado sino muy tarde, es sólo nominal, un cambio de nombre de la pretensión de la fenomenología de demostrar para cada objeto actos correlativos en ese sujeto. Así se genera el círculo de que la antropología, como nuevo nombre de la teoría de ese sujeto universal, tiene que aportar luego a su vez, en el marco de esa universalidad, la subdisciplina Antropología:

Como ciencia de la humanidad universal en el mundo, la Antropología investiga cómo están constituidos los seres humanos. Ve que son en tanto sujetos que se relacionan consigo mismos y con todo lo otro mundano de múltiples maneras, entre ellas eventualmente de manera científica, y dentro de ella a su vez antropológicamente [...] La ciencia como producción humana, construcción, y ella misma como producción humana. Naturalmente, toda otra ciencia también.

Como objeto de la antropología, el ser humano es un fragmento del mundo, del que todas las ciencias tratan sus respectivos fragmentos; como sujeto de la antropología, es el organizador de estas ciencias, que se interesa por sí mismo en esa función. La fenomenología no tenía nada que ganar apropiándose de ese nombre que hasta entonces había temido tanto.

El tema no era, por lo tanto, *causa finita*. Husserl había comenzado el 11 de noviembre de 1932 con la mencionada nota extensa a la que él mismo da el título de "Ciencia humana universal como antropología. Sentido de una antropología", y que continúa escribiendo hasta entrado diciembre de 1932, pero que se interrumpe en mitad del noveno apartado.³ Pero la desproporción entre la posición trascendental –nacida de la radicalización permanente de la reducción fenomenológica– y la tarea titulada "antropología" también sigue ocupándolo durante el fatídico año 1933. El rechazo decidido de Husserl a poner en duda ahora, siguiendo el precepto fenomenológico de someter solamente contenidos y actos de conciencia al método *descriptivo*, al yo trascendental como un yo solamente *inferible* e inferido, ese rechazo se torna palpable una vez más en la nota fechada el 26 y el 28 de febrero de 1933. El procedimiento fenomenológico es asimétrico: en dirección a la cientificidad positiva

³ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, pp. 480-508.

prohíbe toda perspectiva y todo préstamo, mientras que la conclusión de que la evidencia apodíctica de la certeza de sí permite suponer una instancia yoica perteneciente a esa evidencia, el ego trascendental, es decir la admisibilidad, tan sospechosa desde la perspectiva fenomenológica, de una operación deductiva, no le resulta para nada dudosa.

Este texto tiene un apartado que lleva el título de "Paradojas". Una de las paradojas, la más importante, se da porque la noción de vivencia de la fenomenología ha ido acentuando cada vez más el aspecto de los factores que implican experiencias y contenidos. Eso comenzó con la protención en la constitución de la conciencia del tiempo, que no puede compararse con un mecanismo de inercia de datos como el de la retención, y con la descripción de los matices en la percepción de la cosa como el estar dado simultáneamente de lo no dado en todo lo dado en sí mismo. Luego vino la noción de horizonte, y la noción de horizonte de mundo, que la supera o la integra. Pero luego también la temática de la subjetividad ajena devino en una implicación amplia de esa índole: ya antes de que haya Otros fácticos que yo puedo experimentar, tengo en la apertura de mi horizonte de experiencias los horizontes de Otros posibles, que son iguales a mí y con respecto a los cuales estoy seguro de poder anticipar que yo a mi vez aparezco en la anticipación de sus horizontes. Los mundos se implican mutuamente aun antes de que sus portadores de ideas hayan sido realizados. Ésa es la reducción primordial. Pero esa esfera dada primordialmente sólo adquiere validez óptica cuando esos Otros ya dados implícitamente están dados fácticamente en tanto aquellos que conmigo e iguales a mí me permiten reconocer en su comportamiento acorde a la experiencia su experiencia del mundo, también por ejemplo a través de la comunicación, pero no prioritariamente a través de ella. Sólo entonces el mundo se vuelve el mundo considerado objetivo, y en eso accesible a la idea del conocimiento teórico. Y allí también está mi cuerpo como el que aparece en este mundo para los otros, como su realidad, mi realidad objetiva, el objeto de disciplinas científicas, sobre el que puedo enterarme de algunas cosas por Otros, aunque no se han ocupado de este caso concreto.

La pregunta es siempre qué entra recién en este último nivel de constitución de la realidad. El cuerpo, que se entiende como posible objeto de la percepción de otros, ¿no debe serlo ya en la esfera de la reducción primordial, ser en consecuencia accesible ya en esta esfera una primera forma del concepto definitivo de realidad? Pero entonces ya no habría nada más que no fuera accesible ya en la esfera de la primordialidad, que no estuviera ya constituido allí, de modo que la única razón para duplicar ambas esferas estaría en el fac-

tor extremadamente débil de la percepción fáctica del otro, es decir, en una especie de inferencia analógica.

Husserl tachó más tarde el párrafo con el que concluye el capítulo; tal vez le pareció que hacía una descripción demasiado fuerte de la paradoja que resultaba de que el yo, este yo que vivencia todo, tenga y vivencie un mundo en el que hay el acontecimiento físico-anímico que también, otra vez, soy yo mismo. Uno de los yoes es el espectador del otro, pero no sólo eso, es su última instancia.

Yo soy yo trascendental de una vida trascendental, de habitualidades trascendentales emanadas de allí, donde en el fluir trascendental se constituye mundo como sentido del ser, y de tal modo que en él a la vez se ha constituido y se sigue constituyendo esta vida trascendental misma como mundanizada: en forma de mi conciencia humana (en sentido lato, de vida del conocimiento).⁴

La esfera egológica está caracterizada exclusivamente por la coherencia de lo que hay en ella. Esta coherencia se presupone, pero no es suficiente para el concepto de realidad de un mundo independiente con respecto a la conciencia. A este concepto de independencia con respecto a la conciencia llego solamente por los Otros en cuanto tales, para los cuales está dado este mundo también y con independencia de mí, que por lo tanto también tienen sus esferas egológicas en las que puedo estar yo como Otro. Los Otros deben ser para mí una vivencia como cualquier otra vivencia de la conciencia, y no obstante, en una función heterogénea, ayudar a constituir el mundo que se convierte así en mi mundo real y objetivo. Este artificio paradójico no puede tener éxito porque lo que está constituido como siendo para mí no puede hacer que todo lo que es ente para mí se transmute en un ente para sí en tanto para otros. Los otros son construcciones ideales en mí, como el mundo es una construcción ideal en mí, pero en tanto otros tienen algo que no tiene ni puede tener una cosa: tienen a su vez acceso a la reflexión trascendental. Ahora bien, ¿es eso algo que puede llegar a hacerse accesible a alguna percepción del otro, a una intersubjetividad, por locuaz que sea? Es una pura proyección, y justamente por eso no puede efectuar lo que le está impuesto efectuar. El camino que sigue la especulación es suponer la intersubjetividad trascendental como lo primero necesario que se puede inferir del sentido universal, y de atribuirle

⁴ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, pp. 548 y s.

luego mundanización en almas, corporalización en cuerpos físicos,⁵ pero no es ése el camino abierto por la teoría de la percepción del otro y de la aprensación, que jamás puede ofrecer más que una vida anímica en tal sentido mundana en el Otro, no reconocible como mundanizada.

El yo trascendental de Husserl se distingue de todas las deducciones del yo idealistas con las que podría compararse por tener el tiempo como condición necesaria de que haya conciencia. En tanto el yo de mi certeza de mí absolutamente evidente, es un yo del presente; en sentido estricto, no tiene pasado ni futuro, aunque no es posible imaginarle un comienzo ni un final. Pero para su concepto de conciencia Husserl encontró una estructura temporal que pone el concepto de presente a cubierto de todo atomismo y lo concibe de tal manera que infiere el pasado y el futuro como proyecciones de ese presente mismo, de su flujo vivido en forma inmediata. Este flujo, si se intenta captarlo en palabras, está compuesto por el *ahora mismo*, el *aún* y el *ya enseguida*. Son meras modificaciones del presente que se generan a partir de la estructura de la conciencia misma y para las que el contenido informativo de esta corriente de vivencias es casi indistinto. Por eso en esta estructura elemental del presente se pierde la psicología del yo individual y mundano. En lugar de eso, con la necesidad de este nexo para toda conciencia se alcanza la dimensión trascendental. Es imaginable una conciencia que no tenga recuerdos lejanos y expectativas lejanas, pero no una conciencia que no genere ella misma retención y protención a partir de sus impresiones originarias.

Es decir que el yo concreto y mundano está mundanizado sobre todo por tener pasado y futuro, pasado por la sedimentación de sus habitualidades, futuro por el cuidado de su autoconservación. Es significativo que en la fenomenología de Husserl las habitualidades adquiridas por el pasado dominen casi exclusivamente el análisis, porque tienen una preeminencia igualmente exclusiva para la formación del objeto teórico; para el análisis existencial de Heidegger será exactamente a la inversa: el futuro es la dimensión que predomina casi exclusivamente, en cuanto éxtasis de la temporalidad abierto por el cuidado, porque domina el trato práctico con el mundo y la preobjetividad que se da en él; y la forma del presente puro no es la impresión originaria sino la estructura de horizonte que se abre en la angustia sin nada, con la nada.

En cambio, es trascendental el enunciado evidente de que la conciencia no puede representarse su propio inicio, así como no puede recordarlo; pero

⁵ *Ibid.*, p. 551.

también, aunque con un grado menor de evidencia, que no puede pensar su propio final. La natalidad y la mortalidad son determinaciones antropológicas. También aquí Heidegger ha contradicho a la fenomenología trascendental al tornar irrelevante la imposibilidad de representarse el propio final mostrando que la vida entera está permeada de conciencia en dirección a ese acontecimiento. También la natalidad está representada en Heidegger por una suerte de forma continua de permeación de la existencia entera en la figura del "estar arrojado" [*Geworfenheit*], aun cuando se pueda percibir allí también un matiz biológico: los animales son arrojados [*geworfen*]; los seres humanos nacen, pero su conciencia no parece ser la de la natalidad.

Lo que Husserl llama el cuerpo primordial, el cuerpo dado para mí y sólo para mí en la esfera de la primordialidad, no puede tener en la descripción de la experiencia inmediata nada que él sea sólo por el hecho de ser perceptible para otros. Husserl se plantea la siguiente pregunta: "¿Qué sucede en la reducción primordial del mundo con mi yo humano?". Y su respuesta es: "Mi cuerpo como cuerpo primordial permanece, y la reflexión del yo aprehende mi yo haciendo abstracción de lo que el yo tiene que captar y postular para Otros y para mí en tanto yo entre Otros".⁶

Tal vez hayan sido las paradojas de las implicaciones mutuas en un universo de sujetos originalmente absolutos, de un universo monádico, lo que en la primavera de 1933 llevó a Husserl a evadirse decididamente de esas dificultades. La consideración genética de la subjetividad trascendental lleva a un sistema de entrecruzamientos recíprocos. Es la evasión a una metáfora absoluta, la de la corriente primigenia, cuyo despliegue entero está en el manuscrito del 22 de junio de 1933, titulado "Conversación nocturna".

Por lo que se puede ver, Husserl siempre se reservó la opción de encontrar una última solución del problema trascendental haciendo siempre nuevos intentos de llegar más allá del "pienso" cartesiano sin perder su cualidad de evidente. La solución de la singularidad del sujeto trascendental muy probablemente no tenía chances con él, aunque en verdad es la única que cumple con la pretensión de retener y aguantar el rango original de evidencia de la certeza de sí reflexiva. Su desventaja es que todos los demás sujetos de mi esfera de experiencias sólo tendrán pluralidad mundana, es decir, otredad psíquica, y por lo tanto no podrán sostener con solidez íntegra la validez óptica del mundo, la doxa primordial de la objetividad.

⁶ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 572.

La otra solución, que lleva su nombre desde que Husserl se ocupó de la "Nueva monadología" de Dietrich Mahnke, es la de la monadología. Esta solución requiere una pluralidad originaria y última no sólo de sujetos mundanos, sino también trascendentales, que sirviéndose de su corporalización como medio generen entre ellos la unión intersubjetiva y, de ese modo, la formación de un sujeto general científico. En esta solución, todo el peso del problema está en la cuestión de cómo es posible que se llegue a un mundo común de estos sujetos. La unión de estos sujetos entre sí con el fin de que todos los demás controlen el comportamiento de cada uno con respecto al mundo no alcanza para fundamentar también lo que debe ser constatado como objetividad: el carácter común de un único mundo para todos los sujetos. Ahora bien, para Husserl está claro que la actividad constitutiva de la conciencia no es la síntesis mecánica de elementos de cualquier índole, sino una estructura consistente en sí; si se sigue un poco más esta idea fundamental, podría ser que la intersubjetividad de mónadas originalmente independientes entre sí produjera la constitución de un mundo unitario precisamente porque esa construcción guiada por el sentido de los mundos monádicos individuales, es decir, de sus realidades, las únicas que valen inmanentemente para ellas, da exactamente como resultado, en virtud de la lógica inmanente, el "mundo común". Sería la monadología de Leibniz sin la función de gobierno de la mónada central. Aquí radica una de las oscilaciones graves de la posición de Husserl: su panlogismo no está tan desarrollado, y desde la perspectiva fenomenológica es probable que tampoco se lo pueda fundamentar suficientemente, para garantizar el resultado del mundo común en una situación de total independencia de las mónadas entre sí y de una instancia central; por otra parte, en la formación de cada una de las mónadas del universo monádico como conciencia pura sería difícil imaginar de qué índole podría ser la influencia guía de una mónada central, que no podría ser otra cosa que justamente una conciencia pura tal.

Por eso la inclinación por una tercera y última solución: la última instancia, la última realidad alcanzable como fundamento, no es otra cosa que la "corriente primigenia", captable en una metáfora absoluta. Esta corriente proporciona a la vez los elementos para el mundo común posterior, los datos de una realidad captable, y con ellos las impresiones originarias para la constitución de uno o muchos yoes, que se forman a partir del potencial de impresiones de la propia corriente primigenia, mediante la estructura formal del momento de certeza actual que deviene en conciencia interna del tiempo. Por lo tanto, los sujetos concretos no son sino posiciones del presente en esa corriente primordial, comparables, si nos quedamos en la metáfora, a las posiciones de

un observador con respecto a una corriente que fluye junto a él, que nunca le ofrece más que un segmento limitado de su masa real como lo que tiene presente, aunque siguiendo el modelo de Heráclito ofrece la impresión total de una idéntica realidad que fluye. Con esta metáfora se corresponde la afirmación sorprendente de Husserl de que el *Cogito* cartesiano no es sino una equivocación, aunque necesaria.

Si en la fenomenología en principio se dice *ego cogito* como expresión del yo, adonde lleva la reducción, es un *aequivocum*, un comienzo con una equivocación necesaria absoluta. Recién después se puede ver que el yo de la corriente primigenia es el yo absoluto, que lleva en sí el yo como yo propio y los otros yoes como modificaciones intencionales del propio, de un modo similar a como los yoes pasados son modificaciones intencionales del yo-propio presente.⁷

Aquí tenemos una concepción que parte de la unidad original del flujo trascendental de datos, en el cual se forman *primeramente* el yo propio y su esfera primordial como polos de un proceso de orden *y luego*, en un proceso de segundo grado, los yoes ajenos en cierto modo siguiendo el patrón de los niveles de identidad del yo propio, *y de ese modo* se modifica la esfera primordial de aquel yo propio que se formó primero, para convertirse en un mundo común para la intersubjetividad surgida en las corrientes primigenias. Claro que para eso la intersubjetividad debe ser llevada primero a una unión, si no lógica y teórica, por lo menos sensorial, para que de una pluralidad de sujetos surja una intersubjetividad con una función. A la metáfora absoluta de la "corriente" se suman entonces las otras dos del "polo" y el "núcleo". El yo concreto surge por procesos de depósito, de sedimentación en las habituales en las que se convierten los actos originales. "La indagación y reconstrucción lleva al centramiento permanente de toda primordialidad por el polo Yo, que permanentemente sigue siendo polo en el proceso permanente de la objetivación, en la que del lado mundano está el yo objetivado con su cuerpo."⁸

Pero también en esta concepción hay que atribuirle a la corriente propiedades que la metáfora todavía no contiene. No alcanza con que las masas de la corriente tengan una dirección, un lecho. En el fondo, el defecto de la metáfora es que vuelve una vez más a representaciones básicas de carácter mecánico como las que se habían atribuido al aparato de asociaciones en el psicolo-

⁷ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 586.

⁸ *Ibid.*, p. 595.

gismo. La metáfora de la corriente absorbe más de lo que contiene la imagen, y ese plus es la idea básica de la finalidad, que ya estaba presente en el concepto de intencionalidad como rasgo definitorio de la conciencia. Se traslada a la corriente primigenia el modelo de la conciencia descripta: tiene una “intencionalidad universal” hacia la coherencia, tiene la “unidad de un sistema total de realización”, es decir, las propiedades de la coherencia, el carácter excepcional y episódico de las eliminaciones y las supresiones de las intenciones de realización iniciadas. La conciencia interna del tiempo como estructura total es el nexo que une la intencionalidad como fraseo del objeto en la conciencia, los horizontes típicos de las estructuras de remisión mutua de los objetos y el último horizonte de la inconcluibilidad abierta de toda la experiencia en tanto experiencia de un mundo, el nexo entre esta intencionalidad y una finalidad universal, que incluye a la conciencia concreta, de todo lo que alguna vez puede aparecer en todos los sujetos: no sólo es posible confiar en que a pesar de la multiplicidad de objetos uno puede seguir siendo el mismo y no ser destruido por el cambio de horizontes, sino que también es posible confiar en la unidad última, aunque permanentemente necesitada de reconstitución por medio de las correcciones, del todo inalcanzable al que permanentemente apunta la anticipación más allá de las respectivas representaciones. Por eso sobre la base de la retención es posible la protención en el flujo continuo, que no se disuelve en objetos por las magnitudes discretas de los mismos, sino que los comprende o los supera, en un arco que va de sus horizontes internos a sus horizontes externos.

Esto lleva a preguntarse si la unidad de flujo de la conciencia del tiempo no se corresponde en definitiva también con la unidad de una única anticipación, es decir, con una totalidad homogénea que no surge, no se organiza porque se complementen las respectivas experiencias parciales, sino que es por su parte la anticipación homogénea, el a priori de la conciencia en general, de modo que existe una estricta correlación entre el yo y el mundo. Esta correlación sólo está expresada verbalmente de otra manera si se dice que la existencia no sólo está con su mundo, sino más brutalmente: en su mundo.

“La primordialidad es un sistema de impulsos.”⁹ Esto no es más que otra forma de expresar la equivalencia entre intencionalidad y teleología universal: “Ser de la totalidad monádica llegando como una corriente a conciencia de sí universal y ya siendo, aumentando infinitamente: teleología universal”.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 594.

¹⁰ *Ibid.*, p. 593.

En este sistema de metáforas, el viejo concepto fenomenológico del cumplimiento, originalmente el *pendant* de la presunción, ha adquirido una suerte de correspondencia metafórica del ámbito de la sexualidad, al trasponerse la estática del concepto de "lo dado" en la dinámica del concepto de "sistema de impulsos". "Impulso" es aquí netamente metafórico. Pero en la nota del Schluchsee de septiembre de 1933 todo eso está inserto en una reflexión que reencuentra parcialmente en la sexualidad el esquema de la intencionalidad: "Esta hambre de sexo determinado tiene una forma de realización en el modo de la copulación. En el impulso mismo está la relación con el Otro en cuanto Otro y con su impulso correlativo".¹¹ Pero al hablar ahora de una "intencionalidad de la copulación" Husserl coloca en el marco de una energética biológica lo que décadas antes había puesto en lugar de la asociación mecanicista. Los objetos surgen en la corriente primigenia de la conciencia trascendental como organismos, y entre esos organismos algunos son organismos reales, y algunos organismos reales son cuerpos de otros sujetos; es totalmente consecuente que estos cuerpos una vez más busquen y encuentren una forma básica de socialización, de coincidencia, es decir, de copulación, más intensa que la intersubjetividad de la percepción del otro. En el marco referencial de la intencionalidad de la copulación, la mónada central y la finalidad siempre sospechosa de mecanicismo son sustituidas por la mónada materna: "La teleología comprende todas las mónadas; lo que ocurre en la materna no ocurre en ella solamente, se 'refleja' en todas".¹² La destrucción del psicologismo mecanicista se atiene sólo durante una fase intermedia al concepto rector del sentido, para luego utilizar cada vez más el principio de formación de las entidades orgánicas como hilo conductor. El último Husserl está más cerca del biologismo que del psicologismo, pero también que del logicismo.

¹¹ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, pp. 593 y s.

¹² *Ibid.*, p. 597.

SEGUNDA PARTE

CONTINGENCIA Y VISIBILIDAD

EL ESPANTO DE HUSSERL ante el supuesto deslizamiento de su escuela hacia el antropologismo debe verse como la dote de un pensador que aún tiene sus raíces en el siglo de Darwin. Si tener conocimiento del mundo y de sus objetos debe ser entendido y explicado como ventaja selectiva, como resultado de largos procesos de adaptación del sistema orgánico, eso no significa renunciar a la verdad de tal conocimiento, porque la verdad, en contra de Nietzsche, también podría ser útil para la vida; pero precisamente esta utilidad para la vida como principio de selección de los conocimientos incorporado a la organización del intelecto sería incompatible con toda dignidad de la pretensión teórica, por lo menos tal como la idea del conocimiento científico había desarrollado históricamente esa pretensión. Como producto de la selección, el organismo era un hecho biológico, e incluso haciendo una interpretación favorable de su trabajo en la producción de objetividad, quedaba un resto irreducible: esta organización en todo caso podía satisfacer incidentalmente necesidades de verdad sólo en la gama de funciones de los intereses vitales de *Homo sapiens*.

Si la fenomenología se afianzó como disciplina de la descripción pura de vivencias de la conciencia y muy pronto sólo quiso investigar la conciencia pura en lugar de la humana, la humana sólo como hilo conductor y paradigma de la pura, pretendió así amputar problemas adicionales de esa contingencia biológica, en especial la cuestión de la génesis del ser humano como sistema capaz de teorizar y de su funcionamiento orgánico. Este funcionamiento había sido puesto en evidencia como un mero hecho de las ciencias naturales y ya era imposible rescatarlo de allí. Pero entonces, por lo menos los objetos que aparecen y se hacen posibles en esa relación con el mundo debían ser disociados de las contingencias de la existencia física del sujeto y de su existencia en este mundo contingente: esos objetos implicaban estados de cosas eidéticos, que tenían que ser válidos para todo tipo de conocimiento, con independencia de la procedencia biológica de su portador, y en cualquier mundo, con independencia de sus condiciones físicas; y con esos estados de cosas objetivos se correspondían estrictamente los actos de conciencia que los aprehenden, que frente a tales objetos debían ser imprescindibles y los mismos para cualquier conciencia imaginable.

La fenomenología surgió en el marco de las condiciones del siglo XIX que llegaba a su fin y contra los resultados de ese siglo. La reducción fenomenológica fue el procedimiento para delimitar un área de investigación teórica que pudiera ser desacoplada de los resultados de la ciencia del siglo XIX, y de todos los que pudieran seguirle, y hacerse autónoma. No por casualidad ella misma produjo resultados que no difieren del todo de las condiciones de pensamiento de las que ese siglo XIX a su vez se había apartado en sus inicios para autonomizarse como cientificidad positiva. Esto vale sobre todo para el carácter trascendental de las teorías del conocimiento en un caso y en el otro. Si la fenomenología no debía ser el mero anacronismo de una repetición de la filosofía trascendental, su punto de partida tenía que ser más radical que el de la situación de crítica de los resultados de la filosofía de los comienzos de la Edad Moderna, tal como la había emprendido Kant contraponiendo el criticismo al escepticismo y al dogmatismo. La reducción fenomenológica es el intento de satisfacer ese requisito. El "yo puro" no era entonces sino la consecuencia de una "pureza" nuevamente conquistada de los objetos teóricos, en cuya serie eidética aparecía como un último miembro, aunque omnicomprenditivo. El giro trascendental de la fenomenología sólo habría sido la consecuencia exacta de su planteo eidético. El mandato de pureza de los objetos debía aplicarse ahora al sujeto en tanto el más importante de sus propios objetos.

Se supone que la reflexión trascendental y el ego trasmundano descubierto en ella excluyen la posibilidad de que el cuerpo, por ser un trozo de naturaleza, pueda hacer del yo un trozo de naturaleza. Por otra parte, no hay una evidencia comparable de la relación de la subjetividad trascendental con el cuerpo. Si la pluralidad de sujetos trascendentales se pudiera suponer ya sin experiencia del otro, seguiría en pie el argumento de que esa pluralidad sería absurda si sus miembros tuvieran que quedarse sin la experiencia mutua, y eso es lo que sucedería si se quedaran sin el cuerpo. Desde el punto de vista de un darwinismo metafísico se podría decir incluso que la imposibilidad de chocar con otros es la situación ideal de la autoconservación, aunque todavía no de la selección. Esta experiencia mutua no está justificada como fin en sí mismo, sino por la evidencia de la posibilidad de fundamentar la verdad teórica de grado superior exclusivamente en la intersubjetividad. Pero precisamente éste es un estándar que no puede haber sido fijado por los requisitos de la autoconservación o de la selección: es el mundo potencialmente contrario a la vida que Nietzsche veía ante sí. Pero esta disquisición, por poco concluyente que parezca, no determina qué tipo de cuerpo sería adecuado para una conciencia trascendental, y si algún tipo de cuerpo lo sería. La ausencia

de relación del *eidos* yo con el *eidos Homo sapiens* es, aun antes de toda desavenencia de los sujetos con sus cuerpos, la contingencia primaria que también para el fenomenólogo requiere el esfuerzo de una antropología. Lo que dice la biología sobre el surgimiento de la estructura de la conciencia específica del ser humano a partir de las circunstancias previas y las condiciones de su evolución también tiene fenomenológicamente la función de hacernos comprender que el engrapado de este organismo, por un lado, y esta estructura operativa integrada, con la cultura como producto global, por el otro, no es contingente; cómo retraducir esos resultados a una organización trascendental-genética en la que el componente corporal se aprehendiera como el correlato obligatorio del componente yo (aunque más no fuera en un procedimiento “como si” del análisis constitucional) es, claro está, otra cosa, sin que tampoco se la discrimine como problema por la eventual falta de resultados. No hay que tomar la metáfora de Husserl de la corporalización como si fuera el resultado de secularizar aquella encarnación en la que, durante mucho tiempo y con la excepción sofisticada de algunos nominalistas preguntones, era totalmente obvio que un dios, en el supuesto caso de que tuviera algún motivo para adquirir un cuerpo, sólo podría escoger el del ser humano, por ser la criatura cósmica más cercana a él. Por lo menos desde Darwin ya no es así.

No obstante, en una disquisición trascendental se pueden plantear algunas preguntas teleológicas elementales, si no es incluso que se debe hacer. Si la organización inmanente de la conciencia está regida por el dios Telos –de modo que se puede indagar su sentido–, también lo estará su corporalización, y lo estará sin que se tome en cuenta que el cuerpo mismo sólo puede pensarse como surgido por un proceso darwinista. Por ejemplo, preguntarse si el cuerpo de la especie humana hace uso de un modo particular de las posibilidades de una conciencia en general y las actualiza o las libera y las hace desplegarse. Pero también preguntarse si la intersubjetividad por percepción del cuerpo ajeno, que siempre es posible por principio entre cuerpos de la misma especie, halla en esta clase de corporalidad un sustrato privilegiado funcionalmente. Aquí el método de la variación libre prácticamente no puede festejar ningún triunfo. Más productivo es revisar el material que la biología pone a disposición del fenomenólogo. Es aquí también donde es más probable que se hayan producido aportes en la historia de la ciencia que pueden servir de ayuda a la variación libre: los innumerables experimentos mentales con la modificación de la constitución física, en particular la determinación y la cantidad de capacidades sensoriales y su asignación a los medios físicos de información sobre el mundo. El mínimo que prescribe la teoría fenomenológica de la conciencia es

que haya afección; de lo contrario, no podría existir la estructura elemental de la temporalidad interna. Pero el tipo de impresión originaria podría muy bien ser monótona, consistir exclusivamente en señales acústicas, y los objetos podrían tener entonces el tipo de las melodías o los poemas modernos. Pero las construcciones sonoras que remiten más allá de sí mismas, las que son de la naturaleza del símbolo o de la señal, no serían imaginables, porque siempre se refieren a un material no contenido en la sonoridad misma. Es decir, no habría conciencia de la realidad, no habría concepto de realidad. Se podría contar, pero no se podrían dar las instrucciones para construir un triángulo.

Me detengo aquí; lo que importa es que el cuerpo, en tanto es un hecho, tal vez no sea necesario para una conciencia en general; pero sin duda que en esta especificidad tampoco le será necesario si, magníficamente adaptado, nos sustituye la productividad deficiente de la variación libre. No se está afirmando que para eso está el cuerpo, sino sólo que para eso sirve en una teoría antropológica.

VII. LA ANTROPOLOGÍA: SU LEGITIMIDAD Y RACIONALIDAD

¿QUÉ QUEREMOS SABER?

El malestar por el estado y el resultado del proceso científico, que se ha propagado sensiblemente, se puede remitir a la siguiente forma anecdótica: al cabo de un esfuerzo teórico que se ha extendido durante siglos se plantea una pregunta desorientada, casi siniestra: ¿Qué era lo que queríamos saber?

Es la metamorfosis inesperada de una frase con la que empezó en serio la filosofía, tal vez la única expresión auténtica que nos ha llegado del no escritor Sócrates: Sólo sé que no sé nada. Antes de esa frase no había filosofía. Lo que se cuenta como filosofía, los presocráticos, en realidad también son prefilósofos. Representan estadios preliminares de lo que posteriormente se llamó matemática, cosmología, física o psicología.

Ahora bien, la frase de Sócrates está entre los productos filosóficos que hoy con toda certeza ya nadie está dispuesto a aceptar. En vista de una realidad tan imponente como la ciencia institucionalizada, no es fácil exigir que se reconozca que seguimos sabiendo que no sabemos nada. Habría que ser místico. Por el contrario, nos resulta más bien difícil manejarnos con la masa de conocimientos que ya no pertenece a nadie, que ya no transmite a nadie la conciencia de que es el tipo de verdad que nos hará libres si se incrementa en algún grado. Que genera libertades es innegable; recordemos la única modificación verdaderamente significativa del comportamiento humano en nuestro siglo originada por los anticonceptivos.

Lo que es cierto es que sabemos *muchísimo*, pero no sabemos *cuánto*. Sólo podemos determinar marginalmente la relación entre saber y no saber, es decir, lo que sabemos hoy con mayor probabilidad es qué podremos saber y tal vez sepamos recién mañana, aunque también aquí vale que lo nuevo de mañana es lo que hoy todavía no se sabe.¹ El arte de determinar qué podemos saber próximamente y cómo podemos saberlo (reflexión metodológica) ha

¹ Heinz Maier-Leibnitz, "Forschung – Luxus oder Lebensfrage?", en *DFG-Mitteilungen*, núm. 2, 1975.

sido muy refinado, pero no nos ayuda mucho para saber qué no sabemos o qué no podemos saber. Y muchísimo menos nos ayuda a conseguir superar el olvido de qué es lo que alguna vez quisimos saber, cuando comenzó todo este esfuerzo. En el ámbito de estas preguntas, la filosofía no tiene rivales. Es asombroso que la filosofía pierda seguridad en sí misma y convicción con respecto a su función justo en el momento en el que este complejo de problemas se despliega ante nosotros en toda su perentoriedad. Pero tratándose de un asunto tan longevo como el que proviene de Sócrates, no habría que dejarse desconcertar por sensaciones de debilidad y melancolías momentáneas, ni por las campañas para infundir aliento de aquellos que han inventado nombres nuevos para este viejo asunto.

En pleno siglo XIX, un siglo no atacado por las dudas respecto de la ciencia, más precisamente el 14 de agosto de 1872, en una conferencia titulada "Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza", Emil Du Bois-Reymond intentó fijar los límites de todo conocimiento científico en un catálogo de preguntas irresolubles, desencadenando así la desacreditada polémica del "Ignorabimus". Ocho años después repitió su "Ignorabimus" en el discurso de la Academia titulado "Los siete enigmas del mundo". Fue un paso importante de naturaleza filosófica, pero su resultado no fue un enunciado filosófico; porque en el catálogo de sus enigmas mundiales irresolubles, Du Bois-Reymond no pudo definir en qué relación se encontraban con lo que había sido la meta cuando se puso en marcha el conocimiento científico: lo que en realidad habíamos querido saber. Pero el secretario de la Academia de Berlín por lo menos dejó en claro que ya no puede haber un escepticismo de tipo dogmático. La tesis *general* escéptica de que no podemos conocer ni saber absolutamente nada fue sustituida, no obstante, por una tesis *parcial* dogmática: hay algunas cosas que no podemos conocer; por ejemplo, jamás podremos saber qué es la conciencia y cómo se generó. En el orador no sonaba a decepción, sino más bien a aliviar a la ciencia de un lastre inútil si los enigmas irresolubles se reconocían como tales. Ésta es la sensación de liberación que se vincula con el nombre de "positivismo". Claro que el grado de alivio objetivo depende de una pregunta previa: si las cuestiones irresolubles desplazadas también poseen una prescindibilidad análoga en nuestra visión del mundo, si con lo que queda de cuestiones solucionables se puede aportar aún algo esencial a nuestra orientación en el mundo.

Pero lo dudoso sobre todo es *el procedimiento* del clásico de la fisiología: nombrar, clasificar el no poder saber de tal manera que surja un catálogo de problemas de contornos bien claros, que en adelante pueden dejarse de lado

porque deben dejarse de lado. El diagnóstico de que la ignorancia aparece *en medio* del saber, como su acompañante permanente, es muchísimo más importante. Bertrand Russell ilustró este hecho del siguiente modo: "Dada una proposición en un lenguaje del que conocemos la gramática y la sintaxis, pero no su vocabulario, ¿cuáles son los posibles significados de tal proposición, y cuáles son los significados de las palabras desconocidas que la harían verdadera?"² Este paradigma reproduce en qué consiste el enredo de saber e ignorancia en nuestro conocimiento de la naturaleza. Lo asombroso de nuestra situación teórica es que de determinados enunciados científicos, sobre todo si están formulados matemáticamente, sabemos que dicen algo sobre el mundo porque podemos predecir o provocar con ellos determinados estados. Nuestra dificultad está en que hay expresiones que aparecen en esos enunciados que no comprendemos del todo, aunque estamos bastante seguros de que tienen un significado. Podemos comparar entre sí diferentes estados, relacionarlos, deducir uno del otro, pero no podemos dar información suficiente sobre qué elementos constituyen el respectivo estado. Es decir que podemos localizar en medio de nuestro saber los lugares en los que se aloja nuestra ignorancia y decir por consiguiente a qué tenemos que renunciar en nuestra productividad. La máxima filosófica no es saber que no se sabe nada, sino saber qué no se sabe. Extender mucho los límites de esto último es lo que desacredita al positivismo entre todos aquellos que les imputan renunciaciones prematuras sobre todo a las ciencias naturales.

Ahora bien, considero que se puede formular un principio sobre estas condiciones con buena conciencia filosófica. Dice así: "Quien privilegia el positivismo vive pobremente; quien se aleja de él, vive peligrosamente". Éstas son las determinaciones que importan en la relación de la filosofía con las ciencias. La filosofía no puede modificar la situación de conocimiento. No es ni una ciencia entre otras ni una superciencia para criticar a las otras. Es en cierto sentido lo que en técnica contable se llama un "asiento informativo". Sostiene preguntas que no se plantean ni en una disciplina de la ciencia institucionalizada ni en la supuesta comunicación interdisciplinaria, y que no se plantean por buenas y legítimas razones. Son preguntas que sin duda obstaculizan el proceso teórico en las ciencias; pero más aun lo obstaculizan las respuestas que se han dado a esas preguntas. Recordemos en qué medida el *vitalismo* obstaculizó áreas como la genética y la embriología con su supuesta determina-

² Bertrand Russell, *Einführung in die mathematische Philosophie*, München, 1923, p. 56 [trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 82].

ción de lo que ya no se puede reducir a lo físicoquímico. La función de la filosofía no está *por delante de* ni *por encima de* ni *entre* las ciencias; considero que lo más aceptable sería localizarla *después de* las ciencias. Como no habrá un cierre del proceso científico, ésa sólo puede ser siempre una posición provisoria. Las grandes ilusiones de un rol interdisciplinario y supradisciplinario de la filosofía siempre han sufrido un rápido desengaño: es agradable pensar en la satisfacción del *espectador* que en la Edad Media se atribuía a la felicidad máxima de la contemplación beatífica en el más allá, o en la función del *árbitro* que sabe hacer rápidamente una superciencia de una ciencia intermedia, ya sea como regulador del lenguaje o como ordenador del tránsito, como moralista o como generador de modas, o, dicho de manera más moderna, como *trendsetter* o como *opinionleader*. Son todas alegrías pasajeras, más previas a las fiestas que de las fiestas en sí, siempre más Adviento que Navidad.

La actitud filosófica concebida así, que se formula en la pregunta: ¿qué era lo que queríamos saber? y ¿qué es lo que podemos saber? y ¿qué hacemos allí donde hemos renunciado a saber o todavía tenemos que renunciar?, este interés filosófico también será determinante, es de suponer, si nos acercamos a la colección de enfoques y emprendimientos englobados bajo el título de "Antropología Filosófica".

*

Una antropología filosófica jamás será una ciencia autónoma del rango de otras disciplinas. Tampoco será jamás, honestamente, una institución interdisciplinaria que sintetice en cierto modo en un plano superior los resultados de muchas otras disciplinas y los reúna en nuevas configuraciones. El modo más aproximado de definirla es recordando la clásica pregunta fundamental de la filosofía: "¿Qué es el ser humano?", pero no primeramente en el sentido de que deposite expectativas en la respuesta a esa pregunta, o las despierte, sino en el sentido de que, atendiendo a esa fórmula, pregunte: ¿qué era lo que queríamos saber?, ¿y qué puede ser lo que podríamos aprender?

Si partiéramos de valoraciones, como les gustaría hacer a los críticos de la ciencia pero que casi nunca lo han hecho de un modo convincente, una antropología sería, venga de donde viniera, el desiderátum más importante y urgente. ¿Sobre qué podría aspirar el ser humano a saber algo más que sobre sí mismo? No hay interés más urgente que ése. En julio de 1868, Wilhelm Dilthey le escribe a Herman Grimm, el yerno de Bettina Brentano, que sus estudios sobre fisiología de los nervios lo habían acercado a la idea de planear un curso

sobre antropología, que sería “siempre, claro está, una aventura”. ¿Y por qué habría, no obstante, que arriesgarse? Dilthey continúa diciendo sobre el plan de un curso de antropología: “Pero si no me sale del todo mal, ella sola garantiza ya una profunda influencia, verdaderamente positiva sobre los estudiantes”. Dan ganas de imitarlo. ¿Pero quién se atreve, tras un siglo de “antropologías filosóficas”? Lo que ha quedado bajo ese rótulo es una disciplina dudosa de la filosofía, y, más aun, una ciencia dudosa. ¿Puede haberla? O incluso: *¿es lícito que la haya?* Una pregunta de esta índole es novedosa: ¿es lícito que en el campo de la teoría no haya todo lo que puede haber? La contrapregunta es: ¿se puede evitar lo que es posible? ¿Se podría querer *saltear* una antropología que es posible? ¿No existe desde siempre, como afirma la hermenéutica?

No faltan objeciones que, con independencia de la cuestión de la posibilidad, afirman la *peligrosidad* de semejante teoría, claro que presuponiendo que una antropología filosófica por lo menos aspiraría a una verdad incontestable sobre el ser humano, y, en caso de tener éxito, impulsaría la inalterabilidad del ser humano tal cual es actualmente, como rechazo científico de todas las expectativas y las pretensiones de que se digne a cambiar, o permita su transformación o sea transformado por aquellos que conocen al nuevo ser humano. Ya las filosofías de la existencia con el axioma *esse sequitur agere* habían insistido, contra toda invariancia antropológica, en que el ser humano recién llega a ser lo que es por sí mismo, es decir, una premisa que es más radical aun que la que postula su alterabilidad como variable ambiental, como magnitud que depende de la sociedad. Cuanto más segura la invariancia sustancial, menor es la disponibilidad, la dependencia del mundo, la sociabilidad. Pero también con independencia de los criterios de valoración y crítica moral, hay dificultades teóricas inmanentes para la antropología, no sólo para ser una disciplina científica, sino también y quizá aun más si quisiera ser una disciplina filosófica.

Esto tiene razones que deben considerarse con mucha seriedad, que llevan tan lejos que la antropología o bien queda excluida y expulsada explícita y decididamente del círculo de temas filosóficos, o su existencia y su validez se vinculan alternativamente con otra disciplina filosófica, de tal modo que una de las dos siempre puede actualizarse únicamente al precio de rechazar la otra. Ya sobre la mera cuestión histórica de cuándo se inicia la antropología filosófica hay afirmaciones que se *excluyen* mutuamente. Algo así hubo “desde los comienzos” de la filosofía y antes aún, porque el ser humano jamás ha podido renunciar a preguntar por sí mismo y por su propio ser; pero también está la otra respuesta: que la antropología filosófica es “un invento absolutamente reciente”. Y que en eso, en el mejor de los casos, es algo como una expresión de la

necesidad de la filosofía de una nueva temática central, que sustituya a las problemáticas que perdió por la psicología y la sociología, o también autocensuradas por la decadencia de la teoría del conocimiento y la ontología.

Pero mucho más importante es que parece haber una *relación de exclusión* entre la antropología y la filosofía de la historia. Ni siquiera es necesario consultar autoridades históricas o incluso actuales hasta hace poco para explicárselo. De la antropología se supondrá de antemano y sin vacilar que pretende arribar a enunciados que sean válidos para el ser humano en cada fase de su desarrollo y en todas las condiciones de su autorrealización. Es lo que a los filósofos les gusta llamar “enunciados esenciales”. Es patente que un enunciado esencial no sólo abarca lo que es posible y puede hacerse con una cosa, sino *eo ipso* también lo que constituye los límites de la capacidad de modificación de esa cosa. Entonces una antropología filosófica, cualquiera que fuera su alcance, sería también una estipulación de cierto estatus dado del ser humano, del horizonte de sus posibilidades de tener historia y de hacer historia consigo mismo. En una palabra: una determinación de constantes, lo que no es tan peculiar de la filosofía, porque ninguna ciencia puede trabajar racionalmente si no introduce y fija constantes.

Supongamos que ésta fuera la intención y luego también el triunfo posible de la antropología filosófica; entonces habría que decir al mismo tiempo que este triunfo antropológico significa a la vez una *derrota de la filosofía de la historia* en todas sus posibles diferenciaciones. Porque la historia es un tema digno sólo en la medida en que en ella no sólo es hallable lo “esencial”, sino que sobre todo ocurre. Pero un acontecimiento “esencial” es un acontecimiento que conlleva un grado relativamente alto de transformación de un estado dado. La velocidad de transformación tiene un papel relevante en nuestra capacidad de percepción de lo que estamos dispuestos a llamar historia: es difícil imaginar a un historiador de la edad de piedra porque *lo estático* de los estados parece aplastante. Pero, sobre todo, desde que “hacer historia” parece estar ahí como algo posible y al alcance de todos, lo hecho también tiene que tener la cualidad de ser satisfactoriamente llamativo. Algo así es lo que la filosofía de la historia le asegura a cualquiera. Por eso la filosofía de la historia jamás podrá evitar describir los procesos y las estructuras de las transformaciones en el estado del ser humano, mientras no sean puramente fácticas, es decir, asunto del historiador mismo. Una filosofía de la historia del progreso, por ejemplo, casi no sería digna de realizar si a pesar de su supuesto de la continuidad de los procesos históricos no hiciera que junto con ese progreso se transformaran *esencialmente* las condiciones en las que el ser humano puede mostrarse y hacer realidad lo

que hay en él. Sería demasiado poco esperar que allí siempre volviera a salir a la luz el mismo viejo Adán con nuevos disfraces y vehículos.

De modo que toda filosofía de la historia tiende por su lógica inmanente a atribuir al ser humano la mayor medida posible de capacidad de transformación en la historia, y al mismo tiempo, y por consiguiente, la menor carga de esencialidad fija, de constancia de sus posibilidades. Esto sobre todo es válido, naturalmente, para las filosofías de la historia que privilegian una imagen de la historia como *discontinuidad*, dicho de otro modo: las que describen o programan los acontecimientos esenciales de la historia como revoluciones.

Aun cuando originalmente fue el interés por las *variantes* de la manifestación humana como las provocadas por el clima, el temperamento, la raza, el carácter, el sexo o la edad lo que tendió a la antropología y se expresó por ejemplo en el antecedente del moralismo, no puede haber una teoría de las variantes que no promueva a su vez la teoría de las *constantes*. Pero consideradas desde la filosofía de la historia, las constantes no son más que resistencias y factores de inercia contra las insistencias históricas de transformación, que luego siempre se producen de manera superficial y accidental, pero que excluyen estrictamente el pensamiento designado con su caso límite como idea de un "hombre nuevo".

Ya no se necesita más demostración histórica de que la aparición de antropologías –o de intereses temáticos equivalentes pero con otro nombre– en la historia está condicionada por el *hartazgo* ocasionado por una filosofía de la historia de rasgos muy marcados o, nuevamente, por una concepción equivalente a ella de lo que es posible con el ser humano. La antropología aparece como rechazo de la filosofía de la historia, la filosofía de la historia como al menos amputación implicativa de las posibilidades de antropología. No es necesario que haya mundos de tiempo separando las sustituciones. Sólo para demostrarlo fugazmente tal vez se me permita señalar que en el prólogo de mayo de 1944 a su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración* (publicada por primera vez en 1947 en Ámsterdam; reeditada en 1969 en Fráncfort), Max Horkheimer y Theodor Adorno habían escrito que los apuntes y los esbozos incluidos en la última parte del libro, con los que pretendían esbozar "provisionalmente problemas de trabajos futuros", se referían en su mayoría "a una antropología dialéctica"* (es decir, aunque dialéctica, a una antropología posible). Esto hace

* Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, p. 7 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1997].

pensar en la vehemencia de la aversión que Adorno dispensa a toda forma de antropología en su *Dialéctica negativa* de 1966, por ejemplo cuando escribe:

Lo que es el hombre no se puede indicar. El de hoy es función, no-libre, regresa detrás de todo lo que se le asigna como invariante, excepción hecha de la desamparada indigencia en que no pocas antropologías se regocijan. Las mutilaciones que desde hace milenios se le han infligido las arrastra consigo como herencia social. Si la esencia del hombre se descifrara a partir de su constitución actual, eso sabotearía su posibilidad. [...] Cuanto más concreta aparece, tanto más engañosa deviene la antropología, indiferente con respecto a lo que en el hombre en absoluto se fundamenta en él en cuanto el sujeto, sino en el proceso de desubjetivación que desde tiempos inmemoriales ha corrido en paralelo con la formación histórica del sujeto. La tesis de la antropología oportunista según la cual el hombre es abierto –rara vez le falta la maligna mirada de reojo al animal– está vacía; hace pasar su propia indeterminación, su bancarrota, por algo determinado y positivo. [...] Que no se pueda decir lo que el hombre es no es una antropología particularmente sublime, sino un *veto* a cualquiera de ellas.³

Distinta es la relación de obstaculización y exclusión entre la antropología y la teoría del conocimiento. Ésta tiende a determinar los requisitos del conocimiento desde cada uno de sus objetos posibles o desde la estructura mínima necesaria *de cualquier sujeto imaginable* del conocimiento. Sólo de esta manera podría surgir una teoría del conocimiento que describiera “no sólo” al ser vivo fáctico terreno que es el ser humano en sus capacidades y condiciones de tener objetos. La ventaja de una teoría del conocimiento tan amplia de todos los seres racionales residía antes en que podía considerarse en condiciones de determinar también para seres metafísicos como Dios, ángeles, demonios y espíritus de otra índole la necesaria comunidad de sus modos de conocimiento, y por lo tanto de las verdades propias de ellos; y la comunidad de verdades es condición del *consenso mínimo* que probablemente hay que tener hasta con el diablo para poder ser tentado por él.

Pero desde el siglo XVIII, desde la Ilustración, hay otro factor de la pluralidad de la razón que incide en la teoría del conocimiento: la pregunta, infaltable por la presunción de una pluralidad de mundos habitados, de qué podría

³ Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort, 1966, p. 128 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, p. 123, traducción modificada].

poner en comparación y en contacto a los seres racionales del universo. Actualmente hay una cantidad de teorías desarrolladas sobre la comunicación de seres racionales bajo el estricto supuesto de la reducción al mínimo de sus mundos de experiencias y sus recursos para comunicarse. La razón ha sido puesta otra vez bajo el postulado de que funciona en cualquier mundo posible. Eso hace surgir preguntas tan elementales como de qué manera podría constatar un astronauta cualquiera al observar empíricamente seres vivos en otros cuerpos celestes que esos seres están dotados de razón y son *capaces* de comunicarse, antes incluso de que se presente la pregunta por la *técnica* de comunicación.⁴ Si hubiera la menor chance de encontrar seres racionales en el universo, sería problemático ligar la discusión de la capacidad de funcionamiento de la razón y de sus posibilidades de comunicación al hecho *contingente* que es el ser humano, aunque no nos quedaría más remedio que estudiar tales posibilidades en ese ejemplo.⁵ Se considera un principio convincente de nuestra razón científica el que dice que adjudicar vida y razón *solamente* a la Tierra es una de las últimas variantes del viejo prejuicio de la posición central del ser humano en el mundo.

Por otra parte, allí se mencionan *vida y razón* de un tirón, y con eso se saca a la luz a su vez un prejuicio más refinado: que la existencia de vida en el cosmos a la altura del respectivo proceso de evolución también tendría como resultado necesariamente la realización de la razón. Ahora bien, mi tesis y mi objeción es que este supuesto ya contiene una *implicación* antropológica que se admite sin revisión: que la razón es un estadio natural de la evolución de los sistemas orgánicos. Como pura posibilidad del pensamiento también queda sin embargo ver la razón como un extravío del desarrollo orgánico, como un artificio o un recurso de aquellos sistemas orgánicos que en el transcurso de su evolución han caído en una situación tan frágil y desolada, un casi callejón sin salida, que sólo el desarrollo de compensaciones plásticas como las que pueden reunirse bajo el nombre de “razón” logró ayudarlos a sobrevivir en la lucha por la existencia y contribuyó así a la autonomización de las producciones racionales que en un principio sólo fueron compensatorias. Lo que en un principio sólo tuvo éxito como compensación,

⁴ Cf. al respecto la placa de aluminio de la sonda espacial *Pioneer 10* de la NASA, diseñada por Linda Sagan, así como los lenguajes leibnizianos o la protológica.

⁵ Cf. al respecto Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I*, *Husserliana XVIII*, p. 45, nota; p. 50, nota [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, s. f., p. 54, nota 5; p. 58, nota 12].

muy bien puede haberse autonomizado después hasta convertirse en las más exquisitas producciones culturales.

Nos encontramos aquí con una inversión muy curiosa de la carga probatoria y del razonamiento: la antropología resulta ser anterior a la problemática de la teoría del conocimiento, que gira en torno a si la razón es una dotación “natural” de los seres vivos en el transcurso de sus procesos evolutivos, también en distintos cuerpos celestes. Sólo entonces sería posible suponer que tales seres vivos podrían tener igual modo de experimentar su ambiente cósmico, igual modo de plantear conjeturas sobre la posibilidad de que existan otros habitantes cósmicos con su misma racionalidad. Además, les atribuimos un interés tan intenso por establecer una comunicación con sus semejantes que estarían dispuestos como nosotros a sufragar el enorme gasto necesario para ello, que sería el presupuesto para establecer desde allí también lo que se llama una comunicación extraterrestre. Aquí reside el auténtico antropomorfismo de las teorías sobre la astrocomunicación: la curiosidad moderna del contemporáneo europeo se convierte en aspecto esencial de la razón, que sin embargo también podríamos al menos imaginar como satisfecha consigo misma, introvertida, plena de felicidad. ¿Qué sentido tendría si no explorar el espacio con poderosas estaciones receptoras en busca de señales de claro contenido informativo, es decir, tan improbables que se nos harían evidentes como información dada aun antes de haber entendido su contenido?

Quiero decir que la antropología sólo podrá convertirse en una disciplina con desprejuicio filosófico en la medida en que esté dispuesta a incluir también como *alternativa del mismo valor* que el ser humano podría no ser la consecuencia de la evolución orgánica sino solamente su corrección de problemas, de dificultades de adaptación, una corrección complicada, costosa, totalmente heterogénea dentro de esa evolución. Recién allí el desprejuicio poscopernicano comienza a asumir por completo su carga probatoria, si la *razón* –suponiendo también que la *vida* es un episodio difundido en el universo con relativa improbabilidad– sigue estando en una relación de suma improbabilidad con los medios normales de autoafirmación de los sistemas orgánicos.

Para mí no hay una distinción especial en decir que esto, por ser una salida desesperada y última de la evolución orgánica en un punto determinado, puede ser también un acontecimiento único en el universo. La distinción quedaría ya eliminada con la explicación de que se trata de un puro recurso de autoconservación. Además: el carácter extremadamente episódico del ser humano en el tiempo del mundo haría insignificante también su singularidad en el espacio. Para la expectativa de contactos con inteligencias estelares, no

es la afirmación de la singularidad sino sólo la de la extrema improbabilidad lo que cuenta. Por lo que viajan las señales, esos contactos sólo podrían adquirir alguna relevancia en el área estelar próxima al sistema solar, es decir, en un recorte muy limitado de un universo en el que perfectamente podrían estar viajando señales emitidas antes del episodio del ser humano y que llegarían a la Tierra recién después de la partida del ser humano. Sólo me interesa en este momento caracterizar también como un prejuicio la alegre presunción que viene desde la época de la Ilustración, que con el abandono de la singularidad del ser humano como producto excepcional de la creación dedujo enseguida de la destrucción de ese dogma teológico, como evidencia inmediata, la distribución de seres racionales similares en el universo, pero tal vez también más perfectos.

La antropología no surgió solamente contra la filosofía de la historia, sino también *contra la Ilustración* del siglo XVIII. No promovió la conciencia de la igualdad, porque surgió precisamente de la búsqueda de las variedades y sus condiciones. Pero es el paradigma del problema de los seres racionales en el universo lo que lo hace evidente. Porque bajo el supuesto tan privilegiado por la Ilustración de la colonización ubicua del universo con seres racionales, los rasgos y las características del ser humano que pueden captarse descriptivamente se vuelven en gran medida indistintos en el contexto de la posibilidad de que existan inteligencias superiores desde el punto de vista teórico y moral en otras estrellas. Lo contingente de la naturaleza humana se vuelve casi secundario, sobre todo en el aspecto moral; porque el interés por los seres racionales de otras estrellas era principalmente un interés reflexivo, así como el descubrimiento de pueblos exóticos había tenido lugar sobre todo como un proceso en el que la cultura europea y su estándar moral dejaron de ser percibidos como lo normal. Sobre todo en las estrellas debían vivir seres racionales de un nivel de formación superior o por lo menos de menor corrupción que aquellos que se podía conocer bien de cerca.

El siglo XIX destruyó los presupuestos de esta creencia en la ventaja de los mundos lejanos. La destrucción surgió del vínculo entre la idea de la evolución y su motor, la lucha por la existencia. Si se toma al ser humano como producto final provisorio de lo que ha resultado de la lucha de los seres vivos por su conservación y la conservación de su especie, también habrá que suponer la lucha por la existencia como motor de la evolución en todo estadio evolutivo superior, siempre que tenga la base de la vida orgánica (¿y qué otra base podría tener?). Pero entonces sólo habrá una baja probabilidad de que seres vivos de otros planetas puedan ser considerablemente superiores al humano.

Una probabilidad tan baja como la de que tras la extinción del ser humano o en su evolución biológica ulterior surgieran seres de una calidad moral superior. Más allá de quiénes sean y de lo que sean, lo que son se lo deben a la dureza de las condiciones bajo cuya presión selectiva se han afirmado. Tampoco en planetas lejanos favorecerá la evolución de los sistemas orgánicos las cualidades que con tristeza reconoceríamos y desearíamos como cualidades superiores a las nuestras. También allí la evolución tendría como condición y como resultado precisamente aquello (o algo equivalente por su función) que puede hacernos sufrir en nuestra propia especie: la voluntad de autoafirmación, la fascinación del más fuerte en la elección de pareja, la rivalidad por el rango y el espacio en el mundo de la vida. Si es improbable que los mecanismos evolutivos de los sistemas orgánicos, en caso de que los hubiera en alguna otra parte del universo, funcionen de una manera distinta que las actividades de adaptación que conocemos, el precio de toda evolución en tanto aumento de la complejidad de las operaciones, será también allí que corra peligro el surgimiento de normas de carácter moral, en la medida en que éstas siempre se basarían en el principio de la compatibilidad del derecho a la vida de todos los involucrados, es decir, en una suspensión de la selección. Que haya refinamientos tan sutiles de la lucha por la existencia como la envidia incruenta y la agresividad intelectual lo hace más fácil desde el punto de vista físico, pero genera nuevas formas de lo intolerable, como cualquiera sabe hoy en día.

El problema de la relación de exclusión de la antropología y la teoría del conocimiento no se agota con que aquélla, precisamente en su vínculo con el romanticismo a comienzos del siglo XIX, se vuelva "contra la universalidad del concepto de razón de la Ilustración". Una antropología no pretende solamente entender una actividad de tal grado de generalidad que podría tener lugar en cualquier mundo posible, como dice la definición de razón por lo menos desde Leibniz. Lo que pretende entender es precisamente la peculiar limitación en todo sentido de una razón en las condiciones de *aquí*, y en las condiciones de *esta* corporalidad y de *esta* dotación sensorial, si no incluso de una razón como complemento de estas condiciones y de esta estructura orgánica. Pero es inevitable que allí se quede en el camino el rigor de una teoría del conocimiento, en tanto ésta pretende comprender la relación de cualquier tipo de objeto posible con cualquier tipo de sujeto posible en condiciones de necesidad. La antropologización se convertirá entonces muy rápido en mala palabra, en una forma temprana del positivismo.

Voy a dar un *ejemplo* muy fácil de comprender. En la *Crítica de la razón pura*, Kant quería obtener, con la tabla de todos los tipos posibles de juicios,

una guía para todos los tipos posibles de operaciones sintéticas que permiten demostrar la multiplicidad de datos de la conciencia como necesariamente pertenecientes a la unidad de una conciencia de sí, de un sujeto. Supongamos que esto se hubiera logrado en la deducción trascendental kantiana y que tampoco fuera afectado por la peculiar facticidad del tiempo y del espacio en su teoría: entonces no podría haber en el universo o más allá del mismo un sujeto que pudiera tomar como dados en una naturaleza objetos de la índole de los nuestros sin que también este sujeto tuviera como presupuestos necesarios de esa objetivación las categorías derivadas de la tabla de juicios. Esta conexión entre unidad del sujeto y objetividad requiere estricta universalidad.

Ahora bien, no pasaría mucho tiempo tras la muerte de Kant hasta que una reinterpretación casi inevitable de la tabla de categorías efectuara su antropologización. Fue Jakob Friedrich Fries (1773-1843) quien se anticipó al evolucionismo del siglo XIX con la tesis básica de que las categorías no son otra cosa que una suerte de dotación orgánica óptimamente adaptada del ser humano para manejarse con su mundo. Eso es lo que dice en su obra principal en tres tomos, publicada por primera vez en Heidelberg en 1807, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* [Nueva crítica o crítica antropológica de la razón], en cuyo título no sólo aparece la pretensión de haber superado a Kant, sino también la separación histórica de él como representante de la Ilustración. La tesis central de Fries dice en consecuencia: "La crítica de la razón es una ciencia de la experiencia basada en la observación de sí mismo". Eso significa que la tabla de juicios sólo es la guía para hallar las categorías en la medida en que las actividades de un organismo son la guía para hallar y explicar sus órganos. Tengamos presente que después de todo no se trataba de un cualquiera, sino del oponente de Hegel en la postulación para la cátedra de Berlín (1818), que Fries perdió por muy poco. En lugar de eso se fue a Jena y se encontró de pronto encabezando el movimiento estudiantil iniciado en aquella época. Por esas cosas que pasan, su discípulo Carl Ludwig Sand se convirtió en el asesino del poeta August von Kotzebue, y Fries, automáticamente, en el -como siempre- buscado padre intelectual del asesinato.

Lo que sea que se llame "psicologismo" e incluso "biologicismo" en este siglo XIX y hasta el contragolpe de Husserl, si bien la revisión de las fuentes no permite remitirlo fehacientemente a Fries, repite el paso que él había dado de apartarse de Kant y, en su opinión, trascenderlo. La importancia de este paso reside en haber abierto la puerta a las interpretaciones evolucionistas de la razón humana, a su tematización antropológica.

Desde esta fase temprana del antropologismo se vuelve claro que los intentos de renovar a Kant, englobados en el *neokantismo*, tenían que ser hostiles a la antropología. También la superación del psicologismo a comienzos de nuestro siglo hizo casi obligatoria una forma de fundamentación en lógica, en matemática y en la teoría general del objeto en la que quedaba enunciada simultáneamente la imposibilidad de la antropología como una disciplina filosófica legítima. Eso ya está en el programa de la fenomenología de Husserl, en la concepción de sus *Investigaciones lógicas*. El rechazo de Husserl de todo naturalismo, incluidos el antropologismo y el psicologismo, puede reducirse a la siguiente proposición: "Las leyes descriptibles de la conciencia son válidas para la conciencia humana únicamente porque son válidas para cualquier conciencia en general".⁶ Pero considerando las "desviaciones" de los nuevos antropólogos en los años veinte, en Max Scheler y en la ontología fundamental mediante la analítica del Dasein en Heidegger, la pregunta que se plantea es si el programa de una fenomenología no vuelve a desembocar forzosamente en una nueva antropología. Sólo que la pregunta legítima de la filosofía no será "¿Qué es el ser humano?" sino "¿Cuál es el sentido del ser?". Claro que sólo se podrá responder en tanto el ser humano como este Dasein fáctico ya haya entendido cuál es la importancia de ese sentido del ser, es decir, en tanto ya haya ontología comprendida en la antropología.

El carácter dudoso de la Antropología Filosófica no reside sólo en que puede caer y ha caído en la sospecha de tomar la supuesta "naturaleza humana" como pretexto para dejar asentada deliberadamente su constitución fáctica actual. Ésa sería una de las imputaciones desde la crítica ideológica que no pueden subsanarse en casi ningún aspecto teórico y que, probablemente justo por ser inevitable la culpa, tienen que hacer el papel del sustituto moderno del pecado al que las ofertas de redención le pisan los talones. El carácter dudoso (más taladrante y más difícil de digerir en lo inmanente) consiste sencillamente en que con esta disciplina no parece que se sepa muy bien qué es lo que se debe preguntar, pero también qué se puede preguntar. Por joven que sea en comparación con la historia de la ciencia de la Edad Moderna, la antropología se encuentra enteramente en la situación caracterizada al principio de tener que preguntarse o hacer preguntar: ¿Qué era lo que queríamos saber en realidad?

Parece un mal diagnóstico. Para poder evaluarlo hay que tener presente que se corresponde por entero con la situación normal de la filosofía. Visto

⁶ Cf. al respecto Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I*, *Husserliana* XVIII, p. XLVIII.

desde el conjunto de sus resultados, el pensamiento filosófico se ha jugado infinitamente más a elaborar preguntas que a dar respuestas a esas preguntas. Pero con frecuencia se ha debido agregar las preguntas a las respuestas, porque siempre hay enunciaciones, tesis, teoremas con respecto a los cuales recién a posteriori se puede descubrir cuáles son los interrogantes cuya respuesta constituyen. Eso puede haberse evidenciado incluso cuando la respuesta precedente ya es obsoleta. Lo que hay allí es una situación elemental de la historia: es a posteriori, al esforzarnos por buscar el apuro que podrían remediar, que los principios y los sistemas se convierten en respuestas a preguntas que se ignoraban antes de conocer las soluciones.

Donde mejor se ve esto es en las disciplinas que se independizaron del bloque original de la filosofía y arribaron a sus propios interrogantes. Pudieron responderlos con más éxito que la filosofía porque aprendieron de su fracaso cómo pueden formularse preguntas con tanta economía que ya en el planteo esté contemplada la posibilidad de responderlas. Pero a su vez ésta es la razón por la que la filosofía puede objetar y recriminar a sus descendientes que la vieja gran pregunta original no ha sido respondida. Me parece que ésta es incluso una de sus grandes funciones: reclamar que la suma de las respuestas científicas no da como resultado la respuesta a la pregunta otrora formulada.

Las disciplinas que en la actualidad se denominan antropologías con algún agregado (antropología cultural, antropología médica, antropología pedagógica) o sin tales agregados, o que también tienen un nombre totalmente distinto, como la psicología, la sociología, la etnología, la etología, la genética, esas disciplinas serían imposibles si no las hubiera precedido el potencial de preguntas de la filosofía. Pero esto solo de ninguna manera habla en favor de la filosofía. En principio, habla igualmente en favor del hecho de que haya sido devorada con toda razón por sus propios hijos.

A eso se suma algo más. Para la propia filosofía es perfectamente posible establecer retrospectivamente el contexto de origen de un potencial de preguntas y del disciplinamiento metodológico de la respuesta admisible y posible. La filosofía siempre ha reivindicado el recoger y elaborar precisamente aquellas preguntas que ya estaban planteadas, presentes pero mudas, en la naturaleza humana o en el mundo de la vida del ser humano. De modo que por su parte sólo se habría limitado a sacar las preguntas de esa prehistoria de su mutismo, a anunciar las pretensiones irreprimibles del ser humano. Por eso es imprescindible para el trabajo filosófico investigar la historia de la filosofía como un hilo conductor diacrónico de las conexiones genéticas que existen sincrónicamente entre el mundo de la vida cotidiano y el mundo de las

instituciones y los artefactos científicos. Porque es esa conexión la que parece ir perdiéndose de vista cada vez más, y lo que caracteriza el estadio final de la formación de cientificidad parece ser precisamente que sus preguntas ya no tienen nada que ver con el mundo de la vida. No serían entonces nada más que puros artefactos surgidos del funcionamiento inmanente de la teoría, que simplemente no puede parar.

Todo esto, aplicado ahora al estatus de una antropología filosófica posible o real, da como resultado las siguientes constataciones:

1. Ninguna de las disciplinas filosóficas tiene una problemática tan indiscutible e inequívoca como la lapidaria pregunta: ¿qué es el ser humano?
2. A pesar de esta claridad, la pregunta por lo que es el ser humano no es tan antigua y congruente con la historia completa de la filosofía como se debería suponer por ser tan clara e incuestionable su posesión del problema. Que el término esté documentado en Aristóteles y en otros autores de la Antigüedad no modifica para nada el hecho de que el concepto de antropología con el significado de disciplina propia o incluso sólo de problemática aparezca por primera vez en la filosofía académica de los siglos XVI y XVII. Su función es especificar la denominación de *psychologia*, que se había vuelto demasiado general por la inclusión de los animales.
3. Ninguna de las disciplinas científicas modernas surgidas de la filosofía tomó la pregunta “¿Qué es el ser humano?” como su problemática propia y específica. El producto sumado de todas las disciplinas que tienen que ver con las formas de manifestación del ser humano no da como resultado lo que podría llamarse una respuesta a la pregunta filosófica.
4. No obstante, no es posible afirmar que la propia filosofía pueda asumir y llevar la carga probatoria frente a sus disciplinas sucesoras; que sepa lo que significa preguntar qué es el ser humano o que espere una respuesta que ella pudiera reconocer como satisfactoria. La filosofía nunca tuvo claro o se preocupó siquiera por aclarar qué entendería ella por una respuesta tal y qué esperaba y espera como respuesta. ¿Será una pura pregunta artificial que no encuentra ninguna conexión con los problemas que interesan del mundo de la vida?

Ahora bien, a todo esto se le puede oponer que la cuestión central de toda antropología filosófica ya está canonizada en cuanto a su pertenencia y contenido por el famoso catálogo de problemas filosóficos de Kant en su curso de

lógica.⁷ Hay que tener en cuenta que ese catálogo no agota los problemas que le competen a la filosofía como ciencia; más bien es precisamente el resultado de distinguir un "concepto universal" de filosofía de su "concepto académico". Esto no es sólo una atenuación de las condiciones de rigor metodológico y de evidencia a las que tendría que someterse la filosofía, sino sobre todo un concepto humanizado de la filosofía. La filosofía es entonces "la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso de la razón con el fin último de la razón humana, al que están subordinados, por ser el supremo, todos los demás fines, y en el que tienen que reunirse para formar una unidad".

De este concepto universal de la filosofía se derivan las cuatro preguntas famosas en el siguiente orden: 1) ¿qué puedo saber?, 2) ¿qué debo hacer?, 3) ¿qué puedo esperar?, 4) ¿qué es el ser humano? A estas cuatro preguntas les están asignadas cuatro disciplinas, de las cuales por lo menos la tercera no es claramente una disciplina netamente filosófica: 1) metafísica, 2) moral, 3) religión y 4) antropología.

Según la definición, no sólo tienen que ser hallables estas cuatro preguntas en una filosofía conforme al concepto universal, no sólo tienen que recibir un orden asignado por ese concepto, sino que el concepto último de la razón tiene que reunir las en sí "para formar una unidad". Kant cumple con este precepto comprendido en el concepto universal de filosofía agregándole a su canon una frase importante que la bibliografía también ha reconocido debidamente: "Pero en el fondo se podría incluir todo esto en la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última". Sin embargo, este agregado es problemático y mucho más difícil de lo que parece.

Es cierto, por supuesto, que por ejemplo la pregunta básica de carácter gnoseológico sobre qué podemos conocer no sólo tiene que fundamentar la seguridad del conocimiento y delimitar su alcance, sino que además contribuye en algo al esclarecimiento y la comprensión de sí mismo de aquel que se sabe capaz de esa tarea. Pero ése es sólo uno de los aspectos de la relación de las cuatro preguntas entre sí. Tan cierto como eso es que cada respuesta a la pregunta sobre qué es el ser humano tendría que contribuir decisivamente a clarificar las otras tres preguntas del catálogo. Pero aquí hay en Kant, como en cualquier otra forma trascendental de teoría del conocimiento, una traba. La razón, cuya legalidad interna es lo central, no debe ser exclusiva y preferentemente la

⁷ Immanuel Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. de Gottlob Benjamin Jäsche, Königsberg, 1800, *Werke* (Cassirer-Ausgabe), vol. VIII, p. 343 [trad. esp.: *Lógica*, Buenos Aires, Tor, s. f.].

razón humana, porque toda intelección trascendental de la estructura del conocimiento debe ser válida en cualquier mundo y para cualquier sujeto. También en la filosofía práctica de Kant la universalidad del concepto de ley, que debe ser un concepto de la razón pura para poder comprometer por igual y entre sí a todos los miembros del reino de las inteligencias morales, prohíbe todo acceso desde el lado antropológico. El precio de que esta moral consista en una filosofía de la razón práctica pura es, como siempre que las posiciones teóricas y dogmáticas son reducidas a su máximo grado de pureza, una paraética, es decir, un moralismo de los procedimientos pragmáticos con los que se puede *sobrevivir a pesar de todo* en las condiciones del mundo. Y ése es también en buena medida el contenido de lo que Kant mismo entendía por una “antropología en sentido pragmático”. Si alguien me preguntara cuál sería la respuesta breve de Kant a la pregunta de qué es el ser humano, tendría que recurrir a una respuesta que parece poco prolija: “El ser humano es la edición popular de la razón, a precio reducido”.

Pero, conviene aclararlo, Kant no dio esa respuesta. Y eso me lleva a una pregunta más radical: si cuando hizo de aquella cuarta pregunta el principio de unidad del canon de la filosofía en sentido universal por lo menos tenía en mente, ya que no una respuesta sucinta y precisa, un tipo determinado de respuesta. No es sólo un problema histórico de la interpretación de Kant. Es dejar al descubierto las dificultades que resultan de poner en duda si la pregunta sobre qué es el ser humano alcanza para fundamentar y constituir la disciplina de una antropología filosófica. ¿Es totalmente seguro que impulsados por esa pregunta llegaremos a enunciados –correctos o incorrectos– que se puedan asignar inequívocamente a esa pregunta en calidad de respuestas? Escarbando un poco más: ¿realmente entendemos lo que se pide en esa pregunta? Entender la pregunta implica mantenerla dentro de un determinado margen de expectativas respecto del tipo de respuesta que tendrá. ¿Qué clase de respuesta se espera en realidad cuando se formula esa pregunta?

Lo lapidario de la pregunta sobre qué es el ser humano nos oculta el apuro en el que nos pone en cuanto a poder indicar aún lo que queremos saber a través de ella. Claro que así, en el modo de una metapregunta, no se puede preguntar sino muy tarde, cuando ya se ha preguntado el tiempo suficiente: ¿qué es el ser humano? ¿Pero qué se quería saber con eso?, ¿qué respuesta habría bastado?

Desde el punto de vista metodológico, tiene sentido imaginarse en un apuro de éstos a alguien que pregunta con profundidad confrontado con alguien que responde con ligereza. Quien observa discusiones filosóficas se per-

cata rápidamente de la ventaja que saca el que responde con ligereza y de la lentitud con la que parece retornar a su línea el que pregunta con profundidad. Imaginémonos el siguiente diálogo:

Pregunta profunda: ¿Qué es el ser humano?

Respuesta ligera: Ahí va uno.

Pregunta profunda: ¿Será uno como yo?

Respuesta frívola: Todos son como tú.

Pregunta profunda: Quizás cada uno es otro.

Respuesta ligera: Todos son distintos.

Pregunta profunda: ¿Y cómo saber qué son todos?

El núcleo de este diálogo está en la objeción que provoca: por qué hay que preguntar qué es el ser humano si uno mismo es un ser humano. Es una situación de partida que no tenemos para ningún otro objeto. El conocimiento de la respuesta tendría que estar dado como el más seguro de todos los conocimientos. Tan seguro que podría ser válido lo siguiente: quien pregunta así qué es el ser humano posiblemente no quiere recibir ninguna respuesta, como aquel Pilato a su "¿Qué es la verdad?". En este caso, porque no la necesita. Pero la identidad del que pregunta con aquello por lo que pregunta no parece ser tan evidente como aquel caso límite que se construyó Descartes al principio de la modernidad: quien pregunta qué es absolutamente cierto por lo menos puede tener la certeza absoluta de que con su pregunta se demuestra su propia existencia. Pero más lejos, o al menos mucho más lejos, no llega esta identidad de conciencia y contenido de la conciencia. En todo caso, nosotros mismos no somos contenido de nuestra conciencia más allá del solo hecho de que existimos siempre que tengamos conciencia.

Aquello a lo que hace referencia la pregunta "¿Qué es el ser humano?" tiene que estar afuera de los contenidos inmediatos de nuestra conciencia; porque se hace referencia a una respuesta en la que esté expresada la esencia del ser humano, o al menos algo esencial sobre él. Por lo tanto, queda excluida como respuesta a esta pregunta la "mostración" vinculada con la acción de señalar. En una situación elemental en la que quien pregunta resulta no tener ninguna clase de familiaridad con la cosa, alcanza como respuesta a la pregunta "¿Qué es eso?" con la indicación del nombre de la cosa vinculado con la acción de señalar. Así se contestan por lo general las preguntas de los niños, pero también, por ejemplo, la pregunta por una pieza musical que se acaba de escuchar o por un objeto sin nombre en un museo. En esas situaciones de

pregunta está dada la reversibilidad. Se da aproximadamente la siguiente secuencia de frases: ¿qué es eso? Respuesta: un ser humano. ¿Qué es un ser humano? Respuesta: lo que acabo de nombrar de ese modo. La reversibilidad está fundada en la repetición del artículo indeterminado "*un* ser humano". El procedimiento interrogativo se vuelve irreversible en cuanto se emplea el artículo determinado: "¿Qué es *el* ser humano?". A eso ya no le puede seguir una respuesta como: "Lo que acabo de señalar". La demanda se ha convertido por bondad del lenguaje, por la magnífica invención del artículo, en una exigencia de sumo rigor y precisión. Pide economía estricta, y eso significa excluyentemente que pide la definición.

Una definición es sobre todo una determinación de la diferencia. Su finalidad es asegurar que una cosa no pueda ser confundida con otras. Su economía está condicionada por la necesidad de indicar aquellos y sólo aquellos rasgos, pero todos ellos, necesarios para la función de distinguir una cosa de otra. De allí que la gran mayoría de los esfuerzos filosóficos que pueden reunirse retroactivamente bajo el nombre de antropología se hayan empleado en inventariar las diferencias del humano con el animal.

La posibilidad de responder la pregunta elemental antropológica dependería entonces de la respuesta a otra pregunta: ¿El ser humano es definible? Se podría repreguntar: ¿Tiene alguna importancia tener u obtener una definición del ser humano? ¿Costaría algo tener que admitir que tal definición no existe ni se puede conseguir? Las consecuencias de la respuesta van mucho más allá de las fronteras de la filosofía. Cuando Thomas Hobbes (1588-1679) opuso su sistema del Estado absolutista a la era de las guerras confesionales y civiles, le adjudicó expresamente uno de los plenos poderes más importantes que se puedan imaginar: el poder de definición. En el capítulo diecisiete de su escrito *De cive* (París, 1642) pone en manos del Estado el poder de definición para las decisiones sobre casos dudosos que pueden tener consecuencias pragmáticas. También los errores teóricos ("errores circa philosophica") pueden causarle a veces daños al Estado y llevar a grandes revueltas y violaciones de la ley. Por eso también aquí rige el principio: "Conviene pues que cuando surja una discusión que se oponga al bien público y a la paz común, haya quien decida sobre ese razonamiento, es decir, si lo que se deduce está correctamente deducido o no, para que termine la discusión".⁸ Y eso también regirá para el caso de que se suscite una disputa sobre significados precisos y auténticos, es decir,

⁸ Thomas Hobbes, *De cive*, xvii, 12, en *Works*, ed. de Molesworth, vol. II, p. 389: "Decisio autem quaestionis, an quis recte ratiocinatus fuerit, civitatis est" ["Pero la decisión acerca de

sobre la definición de los nombres o las denominaciones usuales. La decisión le corresponde al Estado en la medida en que sea necesaria en interés de la paz pública o de la administración de justicia. Es, por lo tanto, para decirlo en términos modernos, la cuestión de la "relevancia social" la que decide sobre la competencia del Estado en cuestión de estipulaciones teóricas.

Hobbes también tiene un ejemplo a mano. Una mujer ha dado a luz a un niño de forma insólita ("formae insolitae"). La ley prohíbe matar a un ser humano. Se plantea la cuestión de la calificación del caso, si el ser nacido es un ser humano, y eso depende de otra cuestión, de la definición de qué es un ser humano: "Quaeritur ergo, quid sit homo. Nemo dubitat, quin judicabit civitas".* Para esta decisión del Estado no tiene importancia la tradición filosófica, la definición de Aristóteles del hombre como un ser racional, "idque nulla habita ratione definitionis Aristotelicae, quod homo sit animal rationale".** Y Hobbes afirma expresamente, en interés de mantener estos objetos fuera de los conflictos teológicos y confesionales, que se trata aquí, en el caso del derecho, la política y las ciencias naturales, de objetos con respecto a los cuales Cristo declaró que no atañe a su función formular preceptos y teoremas sobre ellos, excepto el principio de que "en todo lo referente a tales discusiones los ciudadanos particulares obedezcan las leyes y sentencias de su Estado".*** Es el absolutismo perfecto, fundado en el contrato de sumisión de los individuos, que en estado de naturaleza no tienen la seguridad de su supervivencia y autoconservación. Y este contrato de sumisión está descrito como un procedimiento de delegación, de cesión de competencias, es decir, también de la competencia de filosofar con autonomía, de hacer uso de la razón en este ámbito límite del poder de definición.

Aquí ni siquiera se ha planteado el presupuesto escéptico de que no podemos saber qué es un ser humano y dónde está en el caso en cuestión el límite entre lo que es un nacimiento humano y lo que es, en el lenguaje de la época, un monstruo. Hobbes no alega que la definición de Aristóteles sea falsa o controvertida. Se desentiende del asunto: hasta la evidencia más segura de esa definición no cambiaría nada en el poder de definición del Estado, un poder

quién ha razonado bien corresponde al Estado"] [trad. esp.: *El ciudadano*, ed. de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, csic y Debate, 1993, p. 172, traducción modificada].

* "Se pregunta por tanto qué es un hombre. Nadie duda de que será el Estado quien lo juzgue." (Trad. esp.: *ibid.*, p. 172.) [N. de la T.]

** "Y esto sin tener en absoluto en cuenta la definición aristotélica del hombre como animal racional." (Trad. esp.: *ibid.*, pp. 172 y s.) [N. de la T.]

*** Trad. esp.: *ibid.*, p. 173. [N. de la T.]

concebido en términos completamente voluntaristas y que en esa función no hace más que llenar el hueco que parece haber dejado la propia revelación divina. Hay que recordar, escribe Hobbes, que siendo Dios, Cristo no sólo podría haber enseñado sino también ordenado todo lo que quería, si hubiera querido. Pero el criterio decisivo es que no quiso en ese sentido y expresó su voluntad sólo en el sentido de que en todos los litigios los ciudadanos están sometidos a la competencia del Estado. También en la cuestión central antropológica.

Quien quiera formarse una idea de la importancia de todo este complejo puede hacerlo con toda precisión con un artículo del año 1957 del filósofo marburgués Julius Ebbinghaus sobre capacidad jurídica del ser humano, embriología metafísica y psiquiatría política.⁹ Por supuesto que también el viejo artículo 218 del Código Penal Alemán* contenía una definición del ser humano, aunque era una definición de antemano diferenciada, ya que después de todo no *equiparaba* matar un embrión con el delito de homicidio de una persona con capacidad jurídica. Eso habría sido la consecuencia de una definición tan amplia que ya habría reconocido como vida humana el primer estado inicial del desarrollo embrionario. Pero el legislador ha evitado demostrar su poder de definición, por cuanto no fue más allá de establecer el parto como umbral del surgimiento de la capacidad jurídica en el uso de esa competencia antropológica. No puede haber dudas en cuanto a que todo paso ulterior en ese ámbito aproxima al absolutismo hobbesiano de dar al Estado la competencia para decidir qué es un ser humano y en qué se decide si todavía no lo es, si ya lo es o si ya no lo es.

Aquí los problemas de la antropología se tocan directamente con los de la filosofía del Estado. Para el propio Hobbes, el poder absoluto del Estado se basa en un acto de sumisión, en un contrato original, en el principio de delegación de lo que el individuo no se cree capaz de hacer por sí mismo. Es decir que los casos en los que el ser humano delega su competencia originaria en instituciones no sólo son casos de descarga, como cree a veces la antropología moderna, sino también de peligro agudo de la autoconservación. Por el sistema orgánico el Estado asume por sobre todo las tareas de autoprotección y de defensa del territorio. El Estado es una suma de delegaciones. Por eso no es admisible decir que el Estado no es más que la suma de todos sus ciudada-

⁹ [Julius Ebbinghaus, "Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie", en] *Kant-Studien*, núm. 49, 1957, pp. 36-38.

* El art. 218 del Código Penal se refiere a la interrupción voluntaria del embarazo. [N. de la T.]

nos. Muchas confusiones en la crítica del Estado se deben a que en el soberano el ciudadano quiere ver menos al que *manda* que al *representante*. Piénsese si no en la tolerancia del derroche estatal. Se pasa por alto que esa identidad sólo se genera de manera episódica, momentánea, en escasos instantes, por ejemplo en las elecciones generales. Esto sería una enormidad si no fuera que toda la antropogénesis se basa en el principio de la delegación, comoquiera que esté institucionalizada. La raíz antropológica del Estado es la capacidad humana de delegar como una reformulación de la *actio per distans*. La *actio per distans*, que constituye de ese modo el origen del Estado, es singular en la medida en que en ella el individuo puede incluso actuar en su propia contra bajo la premisa de que lo hace para proteger sus intereses generales de sus intereses subjetivos.

El humano es el animal que quiere hacer todo por sí mismo, pero para poder hacerlo tiene que delegar todo lo posible, para lamentarse de inmediato por no poder ya hacer esto o aquello por sí mismo. El prototipo de esa delegación es el Estado, el lamento del ciudadano es el potencial de las utopías.

La pregunta que surge aquí es solamente si también se puede delegar algo que no figura de ningún modo entre las competencias de quien delega. Si tal vez o probablemente por principio no pudiéramos responder la pregunta sobre qué es el ser humano, tampoco estaríamos en condiciones de delegar su decisión o de haberla delegado alguna vez implícitamente. No es sólo una fórmula teológica decir que no sabemos qué es un ser humano, cuándo todavía no lo es y cuándo ya no lo es, quién todavía no lo es y quién ya no lo es. Es también el resultado de la reflexión racional sobre esta pregunta. De modo que este juicio, este poder de definición, tampoco puede haber sido delegado jamás, ni en nadie. Nadie tiene competencia sobre lo que no puede ser delegado. Por eso sólo yo puedo declararme una no persona extinguiéndome. Por eso tampoco puede haber sido delegado en nadie el derecho de hacer regresar a la vida a un suicida por la fuerza. Estas supuestas tareas de auxilio se basan en la suposición de que quien comete un suicidio tiene que estar perturbado mentalmente. En otras palabras: no puede haber tenido ni siquiera la competencia sobre sí mismo de declararse no persona.

Se puede ver que limitar lo delegable tiene sobre todo la función de proteger de las supuestas pretensiones de asumir o hacer asumir funciones delegadas.

Hobbes había dicho que ni siquiera la definición aristotélica del ser humano como ser vivo racional ata al Estado en sus decisiones sobre quién o qué es un humano y quién o qué no, es decir, en la competencia de su poder de defini-

ción. A la vez, la situación parece haber sido para Hobbes mucho más fácil que para nosotros, porque Hobbes presupone con toda claridad que esa definición es la reconocida por todos, la que se ha impuesto y es indiscutible en filosofía. No es la insuficiencia admitida de un nominalista o incluso un escéptico, que hubiera privilegiado un decisionismo en todas las cuestiones de esencia. No era necesario plantear este presupuesto de la incapacidad de decisión del sujeto filosófico o racional.

Para nosotros no es tan fácil con esta definición clásica; porque entretanto ya nos hemos dado cuenta, por lo menos en la teoría, de que semejante *definición* no sólo es muy poco productiva para tratar implicaciones pragmáticas, sino que también, y más aun, es un callejón sin salida para desarrollar la *teoría* sobre el ser humano. El rasgo de la racionalidad, que la definición señala como diferencia específica, aparece como algo que *se suma* al organismo, que está presente en él y es ejecutado por este organismo como si fuera en su totalidad el *órgano* de este factor adicional. La deficiencia teórica está en que este rasgo no puede explicarse a partir de su organismo, lo cual sería posible si el propio organismo se hubiera diferenciado hasta alcanzar ese atributo. Todo el conjunto de metáforas del organismo es el de una herramienta para una potencia heterogénea, que está montada sobre él o lo habita, cualquiera que sea el nombre que tenga y el tipo de vínculo que establezca con el organismo. El rasgo de la racionalidad tiene un vínculo disoluble y de dudosa función con el cuerpo como su instrumento.

En otras palabras: la definición clásica del ser humano como ser vivo racional no obliga a la teoría a entender la racionalidad como una capacidad necesaria e integral precisamente para ese ser vivo a partir de sus condiciones de existencia. Eso sólo sería posible si se demostrara que la razón es el mínimo de presupuestos para las actividades de autoconservación de este sistema orgánico, este cuerpo del *eidos* "ser humano". De modo que la definición clásica no sólo es irrelevante desde el punto de vista antropológico, sino que directamente impide la antropología. Así, por su relación indisoluble con el concepto tradicional de sustancia, ha favorecido la impresión de que, habiendo llegado a esta definición, hay que dar por concluido el proceso de conocimiento respecto de la pregunta elemental sobre qué es el ser humano. Y de que en ese aspecto no puede haber después más preguntas, excepto las que ya hayan sido confiadas a las disciplinas especiales, como la medicina.

No por casualidad la renovación de la antropología filosófica en los años veinte de nuestro siglo comenzó con la frase de Max Scheler, tradicionalmente sólo posible como paradoja: "La indefinibilidad es parte de la esencia del ser

humano".¹⁰ Pero ahora, considerando las consecuencias, desde las pragmáticas hasta las políticas, de suponer la definibilidad del ser humano como una posible competencia ajena, podemos medir la importancia que le cabe a la afirmación de Scheler de que el ser humano es indefinible no sólo por insuficiencia, sino en virtud de su estructura esencial. Éste tal vez no sea un regalo inequívoco, porque esta frase también encierra la concepción de la filosofía de la existencia según la cual el ser humano se define a sí mismo por la realización de su existencia. Pero visto desde la teoría, la indefinibilidad del ser humano sostenida por Scheler es por lo menos el desbloqueo de otros procedimientos para resolver la cuestión de qué es el ser humano, incluida la renuncia a resolverla. Por ejemplo, sustituyendo ese interrogante por otro, que lo modifica, del tipo de los interrogantes trascendentales: *cómo es posible el ser humano*. Esto en principio y sobre todo implica no suponer como sobreentendido y necesariamente dado que el ser humano exista y que en cierto modo no se pueda pensar el mundo haciendo abstracción de ese hecho. Modificar el planteo puede por lo pronto y por lo menos acercarnos a la contingencia del ser humano: no es necesario que exista y no es necesario que sea como es.

Por su comportamiento lógico, la frase de Scheler no es una definición. Lo más adecuado sería decir que parodia una definición. Desde que Platón, irónicamente y sin duda parodiando la definición como tipo, definió al ser humano como el "animal bípedo implume", quedó abierto el lugar para esta formulación similar a una definición pero que no satisface la pretensión de una definición, aunque resulta instructiva por otras razones. No se podrá decir que entre Platón y la Edad Moderna se hayan hecho muchos de esos intentos, aunque algunos se hicieron. Pero luego, en los dos últimos siglos, explota la variedad de estas formas que parodian la definición como tipo.

Dado que podrían ser intentos de aproximación a la definición, los denominaré "ensayos de definición". Lo que los caracteriza es una combinación de pretensión formal de generalidad y resignación material al aspecto parcial. La pregunta es si vale la pena inventariar y pasar revista a este tipo de cosas. Tal vez un inventario de este tipo ofrezca la oportunidad de leer en él una estructura tipificadora o un patrón organizativo de los enunciados. Al hacerlo, hay que abstenerse por completo de dilucidar cuáles de esas fórmulas son las que más se aproximan a su pretensión exterior, para conseguir la distancia de una topografía que pretende mostrar qué es más o menos lo que hay, tal vez también

¹⁰ Max Scheler, "Zur Idee des Menschen" (1ª ed.: 1915), en *Vom Umsturz der Werte* 1, 2ª ed., Leipzig, 1919, p. 307.

dónde pueden aparecer concentraciones de enunciados y dónde zonas vacías y ralas. Tal inventario se podría titular: Observaciones del apuro que constituye definir qué es el ser humano.

ENSAYOS DE DEFINICIÓN

"El ser humano es un animal que hace trampas, y salvo el ser humano no hay animales que hagan trampas" (Edgar Allan Poe).¹¹

"El ser humano es un *zoon astronomikon*" (Otto Liebmann).¹²

"El ser humano es un envidioso" (Helmut Schoeck).¹³

"El ser humano es el aparato físico más grande y común" (Goethe).¹⁴

"El ser humano es el ser indirecto" (Georg Simmel).¹⁵

"El ser humano es el animal que hace trueques" (Georg Simmel).¹⁶

"El ser humano es un ser que busca consuelo" (Georg Simmel).¹⁷

El ser humano es "por así decirlo, una especie de dios con prótesis" (Freud).¹⁸

"El ser humano es un ser que se acostumbra a todo; creo que es la mejor definición para él" (Dostoievski).¹⁹

El ser humano es un "aglomerado de sistemas" (N. Luhmann).

En la psiquiatría hay un fenómeno que se denomina manía o delirio de negación, que produce frases como: el Sol no existe. Si se admite que también o justamente de la psicopatología se pueden obtener ensayos de definición, se debería permitir decir:

"El ser humano es el ser capaz del delirio de negación".

"El ser humano es un ser de disciplina" (Arnold Gehlen).²⁰

¹¹ Edgar Allan Poe, "Über den Schwindel als Wissenschaft (mit Verspottung von Platons gerupftem Huhn)", en *Gesammelte Schriften*, vol. vi, p. 263.

¹² Otto Liebmann, *Gedanken und Tatsachen*, vol. ii, Estrasburgo, 1904, p. 10.

¹³ Helmut Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, Friburgo, 1971, p. 300.

¹⁴ Johann Wolfgang von Goethe, *Werke* (ed. de E. Beutler), vol. xx, p. 561.

¹⁵ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 3ª ed., Múnich, 1920, p. 206 [trad. esp.: *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977].

¹⁶ *Ibid.*, p. 306.

¹⁷ Georg Simmel, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß*, Múnich, 1923, p. 73.

¹⁸ Sigmund Freud, "Das Unbehagen in der Kultur", en *Gesammelte Werke*, vol. xiv, p. 451 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. xxi, Buenos Aires, Amorrortu, 1991].

¹⁹ Fiódor Dostoievski, "Aufzeichnungen aus einem Totenhause", en *Werke* (Insel-Ausgabe), vol. x, p. 17 [trad. esp.: *Memorias de la casa muerta*, Barcelona, Alba, 2001].

²⁰ Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Berlín, 1940, p. 20 [trad. esp.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980].

“El hombre se muestra [...] como el ente que habla” (Heidegger).²¹

“El ser humano es un ser de inteligencia débil, dominado por sus deseos” (Sigmund Freud).²²

Para definir en una fórmula y también ironizar con distancia la idea básica que el estructuralismo tiene del ser humano, Odo Marquard ha hecho la siguiente parodia de la definición implicativa de la Antropología Estructural:

“El ser humano –obligado por la naturaleza a tomar el camino a la cultura pasando por la lógica– es el ser vivo en orden.”²³

Hay una sentencia del joven Engels de la que se puede sacar un ensayo de definición. La sentencia dice: “La esencia tanto del Estado como de la religión es el miedo que la humanidad tiene de sí misma”.²⁴ De allí se puede explicitar sin más:

“El ser humano es el ser que tiene miedo de sí mismo”.

“El ser humano es el ser con temor al contacto” (Canetti).²⁵

“El ser humano es un salvaje después de haber dejado de ser mono” (Marx).²⁶

“El ser humano es el ser de los medios inadecuados” (G. Simmel).²⁷

El ser humano es “seis pies de una secuencia molecular determinada de átomos de carbono, hidrógeno, oxígeno y fósforo” (Joshua Ledersberg).²⁸

“Los seres humanos son una especie simia enferma de megalomanía” (Hans Vaihinger).²⁹

“El ser humano es el ser hambriento por excelencia” (G. Simmel).³⁰

Del legado de Oswald Spengler tenemos una colección de palabras sueltas que apuntó bajo el título de “¿Qué es el ser humano?” en el “Segundo esquema de la Historia universal”. Con la unilateralidad característica del afán de totalidad, es también un ensayo de definición. Dice:

²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 165 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 188].

²² Citado por Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen*, Reinbek, 1956, reimpr. Zürich, 1972, p. 57 [trad. esp.: *Sigmund Freud, su visión del hombre*, Madrid, Alianza, 1969].

²³ Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Fráncfort, 1973, p. 143.

²⁴ Friedrich Engels, 1842/1844; *Schriften aus der Frühzeit*, ed. de G. Mayer, Berlín, 1920, p. 281.

²⁵ Elias Canetti, *Masse und Macht* [trad. esp.: *Masa y poder*, Barcelona, Random House Mondadori, 2005].

²⁶ Karl Marx, *Werke* (ed. de H.-J. Lieber), vol. III/2, p. 1018.

²⁷ Georg Simmel, *Fragmente und Aufsätze...*, op. cit., p. 11.

²⁸ Premio Nobel de Medicina, especialista en genética.

²⁹ Hans Vaihinger, “Wie die Philosophie des Als-Ob entstand”, en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. 2, Leipzig, 1921 (2ª ed., 1924), p. 192, nota.

³⁰ Georg Simmel, *Fragmente und Aufsätze...*, op. cit., p. 14.

Impuesto desde adentro: libertad voluntad. Animal de rapiña, cazador. Vida, vegetal, animal, llama. Apropiarse, luchar, ab-cd. Coerción del género. Mano. Individuo y rebaño, ejemplar. Animal raro entre masas de otros. (Como un genio entre la masa de mediocres.) Vida dudosa entre especies posteriores. Educado para la astucia por la dureza. Inerme, débil, por eso espíritu como arma. Instintivo, ingenioso. Fuego. Infantil. *Bête incompréhensible* (Pascal), bestia noble. Vida ligada a la tierra. ¡A la tierra volverás!³¹

"El ser humano es el ser de los sentimientos indefinidos."

"El ser humano es el ser que puede exagerar."

"El ser humano es el ser que tiene que anticiparse a todo."

"¿Qué es el ser humano? / Un intestino vacío/ repleto de temor y esperanza... / que Dios se apiade."

Así lo vuelvo a leer siempre en los libros, así aparece en la Antropología* de Werner Sombart. Pero de hecho en las *Zahme Xenien* este verso no responde en absoluto a la pregunta sobre qué es el ser humano, sino a la pregunta sobre qué es un "burgués tardío", llamado entonces de un modo algo distinto: "¿Qué es un filisteo? / Un intestino vacío/ relleno de temor y esperanza. / ¡Que Dios se apiade!"

En su Antropología, Werner Sombart echa de menos, entre las definiciones más o menos famosas, una que a él le parece muy significativa:

"El ser humano es la criatura que se aburre".³²

"A tool making animal" (Benjamin Franklin).

"El animal que puede perfeccionarse" (Kant).

"El animal que tiene permitido prometer" (Nietzsche).

"El que puede decir que no" (Max Scheler).

Se complican particularmente con la definición quienes pretenden abordar el asunto con un repertorio aséptico de las ciencias naturales. Por ejemplo, en *Kulturkunde* [Manual de cultura], de W. Scheidt (1931), se lee:

"El ser humano es el ser vivo dotado de capacidad de reacción".

³¹ [Oswald Spengler, "Disposition II zur 'Weltgeschichte'", en] *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß*, Múnich, 1966, p. 497.

* Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 2ª ed., Berlín, 1956, p. 5. [N. de la T.]

³² Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlín, 1938, p. 5.

Entre los libros más leídos de un especialista en ciencias naturales (en este caso, un fisiólogo) sobre el ser humano está el de Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*, de 1936 (tan leído que una deformación de su título llegó al cabaré: *El hombre, ese monstruo conocido*),* que toma como base la fórmula de Percy W. Bridgman, denominada "definición operacional":

El ser humano es "un organismo capaz de manifestar actividades bioquímicas, fisiológicas y psicológicas".

También es pertinente aquí la de E. von Eickstedt:

El ser humano es "una forma de realización (concretización) de la vida orgánica, limitada temporalmente".³³

Profunda y filosófica como casi ninguna otra es la definición dada por Lichtenberg en 1799:

"Creo que el ser humano en definitiva es un ser tan libre que no se le puede disputar el derecho a ser lo que él cree ser".³⁴

Entre los ensayos de definición filosóficos quisiera mencionar un tipo más, que si bien no pretende expresar él mismo lo que es el ser humano, indica el sitio preciso o el procedimiento preciso para poder arribar a un enunciado esencial semejante. Allí tiene gran trascendencia lo que ha dicho Wilhelm Dilthey sobre la relación entre antropología e historia, una afirmación que sólo en apariencia refuta la tesis de la exclusividad de la antropología y de la filosofía de la historia, porque es la historia, y no la filosofía de la historia, lo que Dilthey convierte en instancia:

"Lo que es el ser humano sólo se lo dice su historia".³⁵

Pero, ¿y qué le dice sobre lo que es?

A los escépticos les gusta afirmar que una colección de este tipo encierra tantas contradicciones que de allí se puede concluir que esta clase de enunciados a modo de definición no es en absoluto posible. Pero habría que ser cauteloso en la constatación de contradicciones. Que el humano sea dominado por sus deseos no excluye para nada que sea aquel que puede decir no, aun-

* "Der Mensch, das bekannte Unwesen" juega con el título de la traducción al alemán: *Der Mensch, das unbekannte Wesen* [El hombre, ese ser desconocido]. Trad. esp.: *La incógnita del hombre*, Buenos Aires, Cúspide, 1938. [N. de la T.]

³³ E. von Eickstedt, *Grundlagen der Rassenpsychologie*, 1936.

³⁴ Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe* (ed. de Promies), vol. II, p. 536; Sudelbücher L 972.

³⁵ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 224 [trad. esp.: *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1974].

que seguramente el acento será distinto. Pero ya el escéptico antiguo pretendía concluir:

El hombre me parece, a juzgar por lo que dicen los dogmáticos, no sólo imposible de conocer sino incluso impensable. Del Sócrates de Platón, por ejemplo, sabemos que admite expresamente que no sabe si es un ser humano u otra cosa. Cuando intentan definir su concepto, en primer lugar se contradicen unos a otros, y en segundo lugar dicen incluso cosas incomprensibles.³⁶

Acto seguido nos encontramos con una definición del fundador del atomismo, Demócrito, que recuerda mucho a algunos modos de hablar modernos, como que el ser humano es lo que todos diariamente llamamos ser humano:

Demócrito dice que el humano es lo que todos conocemos (*hoti anthropos esti ho pantes ismen*). Según esto, no reconoceremos al ser humano, porque también conocemos al perro y por eso también el perro tiene que ser un humano. Además hay algunos humanos que no conocemos, por lo cual no pueden ser humanos. O más bien: a juzgar por este concepto, no puede haber ningún ser humano. Si Demócrito dice que todos tienen que conocer al ser humano, pero no hay un ser humano al que conozcan todos los seres humanos, entonces según él no puede haber ningún ser humano.³⁷

El error lógico es de naturaleza puramente retórica: si el ser humano es lo que todos conocemos, eso no significa *eo ipso* que lo que todos conocemos, es decir, por ejemplo un perro, tenga que ser un humano. Demócrito apela más bien a la conciencia de sí para exponer como superflua la cuestión de la esencia antropológica; es la fórmula más antigua de la preeminencia de la certeza de sí. Uno de los primeros historiadores de la filosofía rechaza el sofisma del escéptico considerando que ha tergiversado la opinión de Demócrito, "porque lo que quería decir era no tanto que aquello de lo que tenemos una noción es un ser humano [...]; sino que la noción que conocemos del ser humano, que cada uno conoce *ex intima conscientia*, constituye la definición del ser humano".³⁸

³⁶ Sexto Empírico, *Grundriß der Pyrrhonischen Skepsis*, II, 22, trad. al alemán de Hossenfelder, Fráncfort, 1968, pp. 158 y s.

³⁷ *Ibid.*, II, 23. La misma sentencia de Demócrito está citada literalmente en Sexto Empírico, *Adversus Logicos*, VII, p. 265.

³⁸ Jakob Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*, Ulm, 1731-1736, vol. II, p. 1071: "Zusätze und Verbesserungen".

Respecto de la colección presentada de tesis y enunciados, uno siempre tendría que hacer el intento de descubrir para sí mismo qué echa de menos, qué falta, como Werner Sombart critica que falte la definición del humano como “un ser que se aburre”. Es un procedimiento perfectamente legítimo desde el punto de vista filosófico, porque no hay nada más difícil de percibir y corroborar que lo que no está, sobre todo cuando resulta ser al mismo tiempo lo totalmente obvio y por eso tan fácilmente soslayado. Tal vez no deberíamos prestar atención a los rasgos absolutamente seguros, nunca sostenidos con coherencia, que distinguen al ser humano de los animales, sino a aquel rasgo que quizá también o eventualmente aparece en otros seres vivos, pero que se ha vuelto decisivo para el desarrollo y la singularidad del ser humano. Me refiero a que entonces tendríamos que toparnos con la siguiente frase, que es absolutamente obvia: “El ser humano es el animal que camina erguido”. Desde hace aproximadamente un millón y medio de años hasta hace medio millón de años, la forma previa al *Homo sapiens* (*sapiens*) es el tipo que ahora llamamos *Homo erectus*.

En 1784, en el tercer libro de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Herder llevó con tanta eficacia a esta definición, que también Arnold Gehlen pudo volver a apoyarse en él en su obra clásica de 1940. En aquella obra Herder había escrito: “La postura del ser humano es erecta; en eso es único sobre la Tierra”.³⁹ Para eso Herder también tiene un apoyo etimológico en la palabra griega para designar al ser humano: “El ser humano es *ανθρωπος*, la criatura que puede mirar a lo lejos, por encima de sí y a su alrededor”.* Herder se mantiene en la tradición de asociar la marcha erguida con la mirada alzada al cielo. Pero también agrega el factor, no mencionado en la Antigüedad, de que el ser humano no sólo mira “por encima de sí” sino también “a su alrededor”. Se liga íntimamente la *óptica* con el atributo singular del caminar erguido. En Herder también se ve por qué la tradición (salvo una fórmula en “De partibus animalium” de Aristóteles, donde se dice que el ser humano es “el único de los seres vivos que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas”) no había elevado la marcha erguida a la categoría de rasgo definitorio: lo que entra en la definición tiene que ser parte de la sustancia. Lo que es parte de la sustancia de ninguna manera puede ser depuesto o abandonado, como sí sucede ocasionalmente con la marcha erguida; de modo

³⁹ J. G. Herder, *Ideen [zur Philosophie der Geschichte der Menschheit]*, Libro III, 6, p. 98 [trad. esp.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959, p. 88].

* Trad. esp.: *ibid.*, p. 88. [N. de la T.]

que Herder puede decir que esa marcha no es tan esencial al ser humano que cualquier otra forma de desplazamiento y posición “le sea tan imposible como el volar”.* Recién en el siglo de Herder la anatomía comparada avanzó tanto como para demostrar que la marcha erguida depende de una cantidad de modificaciones especiales anatómicas en el esqueleto humano. Pero la naturaleza del ser humano es tan dúctil que “no hace completamente imposible para él [...] la manera de andar que le es menos adecuada”.** La marcha erguida es propia del ser humano, pero en relación con la disposición física sólo es el resultado de un esfuerzo y una tensión complejos: “Y sólo mediante incalculable y continua actividad es posible nuestra manera artificial de andar y estar de pie”.*** Pero para Herder es imposible que la marcha erguida sea el producto de un proceso evolutivo precisamente porque sólo se la puede sostener *contra* la naturaleza *general* como naturaleza *particular* del ser humano. Si bien la marcha erguida se puede volver a perder por decadencia y embrutecimiento, su adquisición no puede ser entendida como ascenso desde la naturaleza animal, es decir, como evolución. La marcha erguida se ha creado sus instrumentos en la anatomía humana, en lugar de que estos instrumentos hubieran cooperado para hacerla surgir como resultado:

Y no puedo comprender cómo la raza humana, de haber tenido como natural esta baja forma de vivir, se hubiera levantado jamás hacia otra tan forzada y artificial. [...] Si el ser humano hubiera sido animal cuadrúpedo, lo hubiera sido durante millares de años; seguramente lo sería todavía y sólo un milagro de la nueva creación lo hubiera convertido en lo que es ahora, que es como lo conocen toda la historia y experiencia.****

Herder concluye así este capítulo: “Con admiración veremos cómo en la figura erecta de la humanidad comenzó una nueva organización de fuerzas y cómo únicamente gracias a ella el hombre se tornó ser humano”.⁴⁰

Miremos una vez más desde el final el catálogo de ensayos de definición. Creo que desde las definiciones dadas se ilumina la marcha erguida. No es que se explique su génesis ni que se aclare su función; pero sí proporciona

* Trad. esp.: J. G. Herder, *Ideas...*, op. cit., p. 88. [N. de la T.]

** Trad. esp.: *ibid.* [N. de la T.]

*** Trad. esp.: *ibid.* [N. de la T.]

**** Trad. esp.: *ibid.*, pp. 89 y ss. [N. de la T.]

⁴⁰ J. G. Herder, *Ideen...*, op. cit., pp. 99-101 [trad. esp.: *ibid.* p. 90].

junto con ellas una imagen de un ser riesgoso y biológicamente extraordinario, que si bien no podría ser entendido como expresión de una voluntad superior desconocida, por lo menos daría motivo para preguntarse con asombro *cómo* es que con esos atributos y con esa forma lábil de pararse y de desplazarse es capaz de afirmarse en su existencia. Hay que hacer el intento de imaginarse estas preguntas sin el auxilio de la idea de la evolución para percatarse de la “innaturalidad” del equilibrio lábil de esta criatura. Creo que eso es precisamente lo que vio Herder: la marcha erguida como un esfuerzo supremo contra todas las ventajas y los privilegios de las cuatro patas cómodamente apoyadas. Y entonces resulta completamente obvio preguntar qué complejo de operaciones implica el esfuerzo desnudo por contrarrestar lo inusual de esta existencia y compensar sus dificultades.

La vieja idea de que la razón es aquel poder externo que desde hace mucho está sacando al ser humano de su salvajismo original y domesticándolo para celebrar finalmente en la Ilustración o en el Código General de Prusia su triunfo definitivo sobre las debilidades y las resistencias de su órgano nos ha bloqueado por entero el acceso a la pregunta de si no es igualmente posible que la razón haya sido la última escapatoria y el artificio desesperado de este sistema orgánico para vencer las adversidades de un callejón sin salida de sus condiciones de existencia con el que se había encontrado y que representaba un peligro mortal. Sólo el asombro por el hecho de que este bípedo erguido haya llegado a existir y siga existiendo hace comprender *por lo menos la equivalencia* de esa posición de que *la razón* podría ser *una puerta trasera de la vida*, por la que vuelve a aparecer en escena en el instante de su transformación más arriesgada y tal vez casi letal. Me refiero a que entre los resultados de la biología evolutiva de los últimos años se ha prestado muy poca atención a un hecho importante: el descubrimiento, probablemente irrefutable, de que de las formas que se aproximan al ser humano más allá de la “transición” del animal al humano (Heberer) a fines del Terciario, es decir, entre los homínidos, de ninguna manera se pueden contar todas como antepasados del ser humano. Dicho de otro modo, esto significa que entre los homínidos ha habido aspirantes que fracasaron, como *Australopithecus*, que se extingue en el pleistoceno del Cuaternario, es decir, todavía de este lado del límite temporal de 1,5 millones de años. Lo mismo vale, mucho después, para el hombre de Neandertal, que se extingue sin llegar a ser antepasado del *Homo sapiens sapiens*. Las líneas evolutivas del *Australopithecus* y del *Homo* se separaron hace más de tres o cuatro millones de años, pero las tres ramas evolutivas africanas separadas del *Australopithecus* tal vez

hayan vivido todavía casi dos millones de años al mismo tiempo que las formas del *Homo habilis* y el *Homo erectus* en el sur y en el este de África.⁴¹

Interpretado en términos estrictamente biológicos, el humano no fue al principio un intento muy exitoso de la naturaleza. Las primeras formas para compensar la adaptación reducida del sistema orgánico (es decir, los rudimentos de lo que llamamos cultura) no parecen haber sido muy productivas. El puente hacia el *Homo erectus* y el *Homo sapiens* sobreviviente es angosto y exhibe todos los indicios de una expedición riesgosa. Ya nada despierta la impresión de que la razón en algún momento se haya apoderado de este instrumento con mano fuerte. Todo indica el esfuerzo con el que se fueron constituyendo y sumando las operaciones en las que retrospectivamente hemos aprendido a ver la huella de la razón. La razón y la cultura, más allá de lo que todavía sean o en lo que se hayan convertido, son en principio correlatos de una problemática agudizada de la existencia, que tal vez no sólo haya consistido en la lucha por sobrevivir con otros seres vivos rivales y en condiciones ambientales adversas, sino en la dificultad de lograr mantener a flote el sistema orgánico de este ser erguido en dos patas. Resulta natural preguntarse: ¿cómo es posible que el ser humano *haya podido* sobrevivir? Y luego la siguiente pregunta, radicalizada: ¿cómo es posible que *pueda* existir el resultado contradictorio de estos esfuerzos por sobrevivir, con sus dificultades de existencia?

Esto es sin duda una *minimalización* de la problemática antropológica. Allí tiene la antropología su chance teórica, que como toda chance teórica sólida da motivos para esperar que la unidad y la simplicidad de un principio permitan explicar una pluralidad lo mayor posible de manifestaciones diferentes.

El comienzo del mundo de la vida en el mundo de representaciones del ser humano es que la existencia de los humanos resulte tan obvia como la propia, y que los atributos y las actividades que aparecen en ellos me parezcan tan necesarios como la presencia de la Osa mayor en el cielo o la del coleóptero y el elefante en la fauna terrestre. Se necesitarían un largo proceso de problematización, el teorema de la evolución y el hecho aun más sorprendente de la extinción de especies y géneros que existieron alguna vez para que fuera madurando y se tornara urgente la pregunta de cómo puede existir algo como el ser humano. Esto presupone la observación del hecho elemental de que la dotación biológica del ser humano no le garantiza su autoconservación,

⁴¹ Gerhard Heberer, *Moderne Anthropologie*, Reinbek, 1973, p. 95.

por lo menos no automáticamente. Es la observación de lo que Max Scheler llamó el "diletantismo organológico del ser humano".⁴²

Hablar del ser humano como un ser con carencias sustituyó a la concepción de que lo especial del ser humano está en sus dotaciones adicionales, en sus rasgos y capacidades incluso excedentes. Da la impresión de que se hubiera tomado una suerte de decisión respecto de las posibilidades de hablar del ser humano como un ser pobre o rico por naturaleza. Para la tipificación de los enunciados históricos sobre el ser humano vale esta alternativa elemental de evaluar su punto de partida, por ejemplo, al apreciar sus habilidades y sus inventos como soluciones de tareas de emergencia o como superación del horizonte de lo meramente útil para la vida. Pero la preferencia más reciente por el ser pobre por naturaleza no es una decisión valorativa, y ni siquiera es principalmente un desciframiento del material empírico; se basa más bien en la tendencia a *racionalizar* la problemática antropológica, a liberarse de sus presupuestos sustancialistas. No surgió directamente de la pregunta "¿qué es el ser humano?", sino que pasó por el estadio intermedio de la pregunta genética de la teoría de la evolución: "¿cómo devino humano el ser humano?"; porque ha quedado demostrado que esta pregunta revisada por la evolución sólo puede obtener respuestas concluyentes si todo supuesto progreso evolutivo no ha sido un *superadditum* sino la solución de un problema crítico de autoconservación. Lo que se ha sumado puede parecernos un progreso desde la perspectiva del estadio final en el que tal vez estemos, y a pesar de todos los esfuerzos en contrario y las resignaciones procedentes del pesimismo cultural, no tendremos más alternativa que realizar esa valoración. Pero de hecho esa evolución sólo es el fenotipo de una constante genotípica para la que no puede haber progreso.

Si nos fijamos en la historia genealógica del ser humano tal como se nos presenta en la actualidad, es hora de un ensayo más de definición, añadido aquí no por casualidad: "El ser humano es el ser que pudo haberse malogrado y todavía puede malograrse".

Partamos de que el ser humano es lo que sabe de sí mismo. En tal caso, la colección de ensayos de definición sólo sería a su vez un aspecto o un recorte del fondo, posiblemente muy amplio, de autoconocimiento. Llegar a una antropología sería entonces el resultado de aquella enigmática actividad a la que se aludió con el mandato del oráculo de Delfos: "¡Conócete a ti mismo!".

⁴² Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte* I, 2ª ed., Leipzig, 1919, p. 307.

Ahora bien, esa orden también está entre las frases difundidas de la tradición filosófica sobre las que en principio estamos dispuestos a creer que no hay nada que sepamos con mayor exactitud que qué hay que hacer a continuación. Sin embargo, una mirada más detenida muestra que es muy difícil averiguar a qué se refieren la orden y la disposición al autoconocimiento, cómo hay que efectuarlo y qué podría resultar de allí como contenido esperado. ¿El resultado debe ser lo absolutamente individual, el conocimiento más íntimo y profundo que el sujeto puede obtener de sí mismo, o en el resultado individual debe revelarse la implicación general de lo que se designa con la expresión “ser humano”?

Si buscamos métodos de autoconocimiento, vemos para nuestro asombro casos tan extremos como el del psicoanálisis y otros sistemas de psicología profunda, donde se da por sentado que la tarea del autoconocimiento no puede llevarse a cabo en la intimidad absoluta de la autopercepción, sino que requiere una instancia inapelable y una cantidad de artimañas que efectúa el terapeuta. Freud incluso prohibió a sus discípulos seguir su propio privilegio y ejemplo y poner el autoanálisis como cumplimiento de los análisis didácticos que son parte de la formación profesional. ¿Había arriesgado alguna vez Freud una mirada al abismo que se llama autoconocimiento? ¿Los múltiples estratos que conforman el edificio de su teoría no son más que la generalización de lo que supo de sí mismo? Quemó sus diarios personales siendo un médico de 28 años, y jamás se autoexigió algo de lo que impuso tanto a sus discípulos como a sus pacientes. Una de las pacientes del psicoanálisis escribiría en su diario antes incluso de la muerte del maestro: “El tormento de la vida no es nada comparado con el tormento de este análisis”.⁴³

Lo que Freud descubrió realmente no fue lo despiadado del autoconocimiento, no fueron las oportunidades teóricas que brinda el autodevelamiento del ser que es el humano, sino la resistencia ofrecida a toda luz que pudiera iluminar los secretos de este yo: “Descubrió la obstinada tendencia de la humanidad a la ocultación [...] La ‘resistencia’ de Freud se transformó en la medida para juzgar al hombre”.⁴⁴

La idea de que el autoconocimiento de la esencia del ser humano tiene que ser la posibilidad más obvia de este conocimiento no se basa solamente en

⁴³ Anaïs Nin, diario del 4 de mayo de 1932 sobre el análisis con el doctor Allendy (*Tagebücher*, vol. 1, p. 91).

⁴⁴ Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud*, op. cit. <nota 22>, p. 27 [trad. esp.: *Sigmund Freud, su visión del hombre*, op. cit., trad. de Alfried Sánchez Krellenberg, pp. 40 y ss.].

la inmediatez de la presencia de este "objeto", sino más aun en la participación de las estructuras esenciales del ser humano en todo lo que siente y efectúa, en sus posibilidades y sus realizaciones. Se trata de una especie de platonismo: sabemos desde siempre y tenemos que saber desde siempre qué certezas pueden salir a la luz en nuestro conocimiento explícito y sólo lo harán por medio de él. La idea del ser humano sería aquello que él posee antes que todo lo demás por el hecho de ser él mismo su realización. Es la misma expectativa que encierra la ontología fundamental de Heidegger. La pregunta por el sentido del ser solamente se puede responder porque ese sentido ya ha sido entendido desde siempre en el Dasein humano y está implicado antes que todo lo demás en todas sus estructuras fundamentales.

El trabajo de una ontología filosófica no puede ser allí más que el análisis y la explicitación de lo que está en ese entender previo para hacerlo emerger en todos sus elementos. Por analogía, la antropología sería una hermenéutica del autoconocimiento, la lectura del texto, el desciframiento de los símbolos en los que el yo quiere hacerse legible contra sus propias resistencias.

La instrucción que resulta de este presupuesto con respecto a la pregunta "¿qué es el ser humano?" sería averiguar qué sabe ya o todavía o nuevamente el ser humano de sí mismo, abierta y secretamente; es decir, una ciencia de testimonios ya presentes, una arqueología y una historia del ser humano según el criterio de su manifestación esencial también y precisamente en lo fáctico. La antropología filosófica sería el intento de sistematizar esa experiencia de sí previa, que no está aún por realizarse, sino que siempre ya se ha realizado. Hans Kunz denominó una vez "antropología latente" al conjunto de los factores que ingresan desapercibidos en los datos empíricos, que promueven la experiencia pero también la inhiben.⁴⁵

¿Qué quería decir "¡Conócete a ti mismo!"? Respecto del destinatario Sócrates resulta natural suponer que se trató de una exhortación a la autoevaluación moral desapasionada, es decir, a aquello que bajo un rótulo ampliado por el moralismo ha sido entendido como "autocrítica", y que ha encontrado su forma más crasa en la autodenuncia institucionalizada de los sistemas totalitarios, como una forma de autoentrega definitiva para el caso del cuestionamiento supuesto o voluntario de la lealtad. También en la lengua coloquial cotidiana lo más próximo al autoconocimiento es admitir para uno mismo qué pasa con la cualidad moral, la disposición práctica, la confrontación con la dote

⁴⁵ Hans Kunz, "Zur wissenschaftstheoretischen Problematik der Psychoanalyse", en *Studium Generale*, núm. 3, 1950, p. 315.

de carácter. Pero eso es precisamente lo que menos puede interesar desde el punto de vista antropológico. La pregunta: "¿qué soy?" en última instancia es la que menos responde a la pregunta general "¿qué es el ser humano?". Hasta el mayor de los éxitos del autoconocimiento sería el menor de la antropología: ésa es la antinomia gnoseológica que impera aquí, la condena de la mediatez absoluta de la teoría antropológica. La preeminencia que la Edad Moderna le había concedido a la experiencia interna se basaba solamente en la única ventaja que podía ofrecer: la evidencia del liso y llano punto de partida del *cogito ergo sum*. Hasta que Kant destruyó también esta ilusión, al poner la experiencia interna bajo la afirmación del exclusivo carácter de manifestación de toda nuestra experiencia y no reconocerle ningún alcance por fuera de ese condicionamiento.

La máxima humillación de la experiencia de sí con la que nos había confrontado Kant y cuya capacidad de consternar perdió un poco de terreno ante los descubrimientos posteriores de lo inconsciente es la de la imposibilidad de la autoexperiencia de la libertad, que si no obstante llegara a poder conocerse bajo las condiciones de la experiencia, tendría que ser la contradicción de sí misma o la destrucción de la identidad de la conciencia. En su punto crítico, en su centro esencial, la experiencia de sí no sólo es contingentemente imposible, sino que está directamente inhibida por autocontradicción, puesta bajo el precio de la autodestrucción de la conciencia. La dimensión de lo sucedido puede medirse tal vez por el hecho de que todavía Voltaire había dicho en su *Traité de Métaphysique* que lo necesario aquí es que todo hombre se repliegue en sí mismo y se testimonie lo que siente.⁴⁶ Para volver a Kant, en el § 4 de su *Antropología* el filósofo advierte sobre la intensificación de la experiencia de sí como método de observación; expresiones como demencia, fanatismo, confusión mental, terrorismo y la mención del manicomio constituyen una advertencia sobre el laberinto de reflexiones iteradas del que nos proporciona materiales la fenomenología. Kant tiene presente el ejemplo del pietismo para los resultados de un "viaje de exploración y busca de sí mismo". Lo fundamenta con la diferencia, decisiva para el observador, de las cosas en el espacio con respecto a aquellas que están exclusivamente en el tiempo:

Pues no pasa con estas experiencias interiores como con las exteriores sobre los objetos del espacio, en que los objetos suministran experiencias coincidentes y duraderas. El sentido interno ve las relaciones entre sus determinaciones

⁴⁶ Voltaire, *Œuvres complètes*, vol. XLIV, cap. 7, p. 55.

sólo en el tiempo, por tanto, en un fluir en que no cabe prolongar la observación, como, sin embargo, es necesario para la experiencia.⁴⁷

Vale aclarar que la preocupación que existe aquí respecto de la posibilidad de aprehender el objeto no es compartida por Kant respecto del sujeto: que el ser humano, en cuanto tomara conciencia de las modificaciones de su ánimo, ya no pudiera decir que sigue siendo todavía el mismo que aquel respecto del que se presentiza. Para Kant es una cuestión absurda, “pues el hombre sólo puede ser consciente de estos cambios representándose a sí propio en los varios estados como uno y el mismo sujeto, y el yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo), pero no por su materia (por el contenido representado)”.⁴⁸

No habrá inmediatez de la experiencia de sí en sentido antropológico, pero sí la tan recomendada mediatez de la experiencia, por ejemplo, cuando Dilthey dice que lo que es el ser humano sólo se lo dice su historia. Lo llamativo aquí es el cambio de los medios recomendados para esa experiencia. No hace mucho se propuso, casi inevitablemente, “fundar” la antropología filosófica “en la crítica del lenguaje”.⁴⁹ El lenguaje satisface un criterio que por lo menos se aproxima al de la producción simbólica del inconsciente, es decir, la generación no controlada de manifestaciones. Parece constituirse sin reglamentación del pensamiento y sobre todo sin actitudes teóricas. Tal fundamentación de la elección del lenguaje como campo de hallazgos antropológicos seguramente es más precisa que la que ordena atenerse a la guía de la tradición y confiar en el viejo Aristóteles con su principio de que el humano es el ser vivo que tiene el *logos*, y tomar esto de manera estrictamente literal, por cuanto significa que es el ser vivo que posee la facultad del habla como comunicación. Siguiendo esa línea, si de allí salió el *animal rationale*, el ser vivo racional, lo que además hay que captar es qué significa originalmente la racionalidad: obtener certeza de sí mismo en que uno puede ser entendido por otros y entiende a otros.

El ejemplo de la preferencia del lenguaje como guía de la antropología muestra –oculto en la recomendación aparentemente benévola de atenerse a una definición clásica y acreditada del ser humano– que el ámbito de la expe-

⁴⁷ Immanuel Kant, *Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. VII, p. 134 [trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 25].

⁴⁸ *Ibid.*, p. 134, nota [trad. esp.: *ibid.*, p. 26].

⁴⁹ Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim, 1972 [trad. esp.: *Antropología filosófica y ética*, Buenos Aires, Alfa, 1976].

riencia de sí indirecta todavía es demasiado difuso y vasto. Pero la delimitación de un sector de objetos bajo la guía de la definición clásica todavía no es suficiente para obtener un material manejable para la experiencia de sí indirecta. Se necesitan nuevas medidas que limiten. En la mediatez hay que reforzar la inmediatez. La aproximación a esta inmediatez del lenguaje se logra privilegiando aquel material lingüístico en el que se manifiesta nuestra "experiencia de vida". Claro que eso lleva a nuevas dificultades de selección, comparables a aquellas que en la fenomenología obstaculizan la obtención del preparado del mundo de la vida como estructura elemental. Aquí hay sobre todo un círculo estructural: para llegar a una definición de lo que es el ser humano, hay que interrogar la experiencia de sí mediata; pero esa experiencia sólo se torna interrogable si, aceptando una definición tradicional de lo que es el ser humano, se privilegia un área delimitada de las manifestaciones vitales del ser humano. ¿A qué se debe el privilegio del lenguaje con respecto a la percepción?, ¿o con respecto al espectro de emociones? A que ya se cree saber lo que se dice querer y poder experimentar: qué es el ser humano principalmente y, en consecuencia, qué habría que privilegiar en él o en su esfera cultural.

Este círculo obliga a consumir con escepticismo la propuesta de fundar una antropología filosófica en la crítica del lenguaje. Pero si es así, se nos está escapando probablemente una de las últimas posibilidades de interrogar en sentido antropológico nuestra autoexperiencia por lo menos en las fronteras de la experiencia interna. Es una de las decepciones de la modernidad tardía, que con la certeza absoluta de la conciencia de sí creyó poder captar un pedacito más de la cualidad de lo dado en sí mismo que esa identidad momentánea; por última vez, en los análisis de la conciencia de la fenomenología. ¿Habrá que decir ahora, tras estas decepciones, que sólo podemos conocer objetos que no somos nosotros mismos?

Aun cuando contemplemos los resultados de las investigaciones sobre el comportamiento animal para la antropología con una cautela que ofrezca tenaz resistencia a las analogías precipitadas de los primeros tiempos, su enfoque behaviorista no se considerará inútil aplicado también al ser humano. Del ser humano sólo se sabría algo, entonces, si se lo considera "desde afuera", igual que al animal, y sus acciones se ven no como las de un sujeto sino como cuasi órganos en un contexto de finalidades que sólo puede desarrollarse desde el resultado de la acción, es decir, en sentido inverso. Claro que allí son posibles los espejismos bien conocidos. Si veo a alguien caminando por la calle, que finalmente entra a un café y allí se hace traer café con torta a la mesa, me inclino a interpretar con total naturalidad que haber conseguido el café y

la torta ha sido el resultado de la serie completa de acciones observadas por mí y ha estado presente emocionalmente desde el principio; ha sido la causa, por ejemplo, de la velocidad del desplazamiento. Es posible que yo haya pasado completamente por alto que con todas sus acciones esta persona que caminaba por la calle ha intentado y conseguido con éxito burlar la persecución de otra persona en la que no reparé. La diferencia es que en tal caso tanto el local como el café con torta no han sido más que el encubrimiento retroactivo de un contexto de motivación de una naturaleza completamente distinta, en cierto modo su última y más fortuita pantalla.

La crítica del lenguaje significa que el lenguaje es el medio de la vida al que menos podemos entregarnos. Los críticos del lenguaje suponen que en todo lo que experimentamos y hacemos ya tenemos el lenguaje atrás, que el lenguaje preselecciona lo que creemos decidir presuntamente nosotros. Conforme a eso, antes de que lleguemos a descubrirle los trucos, el lenguaje es más nosotros que nosotros mismos. El lenguaje está bajo la sospecha de totalidad de pre-ocupar la conciencia por medio de sus funciones, que estructuran el acceso a la realidad. Ahora bien, creo que este efecto de obnubilación del lenguaje se va concentrando a medida que se aproxima al ámbito de la experiencia de vida. ¿Por qué razón? Con la cercanía a las realidades de la autoconservación habrá que suponer que también el lenguaje tiene un alto grado de adaptación, no tanto a la realidad como más bien a las necesidades de la autoconservación. ¿Pero en qué lengua deberíamos expresar lo que en toda lengua sólo sufre su deformación? ¿De qué historia deberíamos aprender si toda la historia pasada sólo ha contribuido a que el ser humano incurra en error sobre sí mismo? "Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser." Es la primera frase del prólogo a *La ideología alemana*, de Marx y Engels, escrita en Bruselas en el verano de 1846.* De ser así, esta frase es el fundamento de la absoluta falta de esperanza de que la historia o alguna otra manifestación alguna vez pueda enseñarle algo al ser humano sobre sí mismo; o bien habría que revertir por completo los presupuestos bajo los cuales surgieron esas ideas falsas sin perspectiva siquiera de sospecha de falsedad. Y exactamente ésa es la premisa de la espera de una verdadera revolución, que no traiga solamente bienes tan banales como la justicia y la igualdad y la libertad, sino sobre todo que por primera vez le proporcione al ser humano la verdad sobre sí mismo.

* Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Santiago Rueda, 2005, p. 11. [N. de la T.]

Pero lo sorprendente es que casi un siglo antes Kant había escrito algo similar, en las "Conclusiones" de su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, de 1755: "Ni siquiera conocemos bien qué es realmente el hombre ahora, aunque deberían enseñárnoslo la conciencia y los sentidos; ¡cuánto menos podremos adivinar lo que será alguna vez!".⁵⁰ Es decir que ni siquiera en la fase optimista de su cosmogonía Kant creyó que por su natural experiencia de sí el ser humano fuera capaz de saber y manejar qué es lo que significa y de estimar sobre esa base su posibilidad futura.

En términos de teoría del conocimiento, todas las "antropologías indirectas", remisibles casi en su totalidad al tipo básico de la antropología cultural, se basan en la confianza en que el ser humano lleva consigo y proyecta a su esfera cultural más saber sobre sí mismo de lo que puede formular en enunciados sistemáticos. En sus *Mauvaises Pensées*, Paul Valéry lo expresó así: "Todo ser humano sabe una cantidad asombrosa de cosas de las que ni siquiera sabe que las sabe. Saber todo lo que sabemos: esa sencilla investigación agota la filosofía".⁵¹ La expresión "agotar" es aquí ambigua: marca tanto el esfuerzo extremo como el acto de llenar algo por completo.

Que el estructuralismo prefiera poner su etnología bajo el título de "antropología" se relaciona sin duda con el renovado optimismo de ese método de investigación, de poder descubrir en la esfera de las manifestaciones del ser humano, del lenguaje a la alfarería y a la construcción de poblados, regularidades ancladas en la propia naturaleza humana como un sistema genuino de matrices. No está tan alejado del éxito del análisis existencial. Pero tampoco del platonismo ni de la teoría estoica de las representaciones innatas. El punto débil de cualquier teoría de este tipo está en su renuncia explícita o implícita a la dimensión genética. El estructuralismo, por consiguiente, no ve tanto la historia como un proceso de transformación, sino más bien como un proceso de estratificación, de superposición, de encastre de elementos estructurales genuinamente puros.

Así se subestima, por ejemplo, el aporte de la prehistoria a la antropología como antropología cultural. La prehistoria como disciplina por lo menos ha formulado preguntas antropológicas, aunque, con la cautela que se suele llamar positivista, creyó que tenía que renunciar a las respuestas. Presentaré un ejemplo.

La descripción de las primeras técnicas de herramientas del paleolítico ha avanzado mucho en su diferenciación de una gran cantidad de material. Pero

⁵⁰ Immanuel Kant, *Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. I, p. 366.

⁵¹ Paul Valéry, *Œuvres*, vol. II, p. 863.

la discusión antropológica de ese material es sumamente insatisfactoria. No se sale de la pura clasificación. Por ejemplo, la diferencia entre núcleos (*core tools*) y lascas (*flake tools*) se realiza en términos puramente morfológicos, y se impulsa en función de la técnica aplicada en la fabricación de los instrumentos y su grado de dificultad. Se ha dejado completamente de lado que los dos tipos de instrumentos requieren actividades intelectuales previas totalmente heterogéneas. Si se arrancan pedazos de un trozo de sílex, se los puede aceptar o desechar con sólo ver el pedazo obtenido en función de los fines. Presentan determinadas características buscadas, como el filo de un corte o de una punta. Trabajar un núcleo, en cambio, sólo es posible en función de características buscadas, imaginadas, pero no halladas. La naturaleza prescribe el material sin que al trozo de piedra se le vea qué posibilidades encierra. Recién en una serie de actos individuales de separación de fragmentos de desecho sin valor y en los que no se repara surge el modelo imaginado. Desde el principio mismo de la acción, el modelo fue rector por su función y su forma, comparable a todo el proceso de producción de una escultura a partir de un bloque de material. Lo decisivo era, por lo tanto, que el objeto estaba ausente y sin embargo fue posible presentizarlo, muy a diferencia de lo que sucede con las lascas, que como tales siempre pueden encontrarse y separarse como resultados fortuitos de una cantidad mayor. En los núcleos, la actividad conceptual previa dirige la expectativa del resultado y cada uno de los pasos que llevan a él. Incluso si los hallazgos en los sitios arqueológicos arrojaran que los núcleos aparecen antes que las lascas, esto no autorizaría en lo más mínimo a darle importancia antropológica al hallazgo.⁵² Pero el hallazgo prehistórico nos ha llevado a un fenómeno decisivo desde el punto de vista antropológico: la cultura material y sus reliquias demuestran que el sujeto prehistórico de esta cultura dispone del concepto como la función de presentización de lo ausente, sea en el espacio o en el tiempo. Toda antropología tiene que ofrecer al menos una posibilidad de entender también en el marco de sus explicaciones cómo pudo haber llegado el ser humano al concepto, para llegar a través de él a cosas completamente distintas. No alcanza con llamarlo una actividad primigenia creativa del ser humano. Hay que mostrar en qué situación el concepto le permitió al ser humano dar un paso esencial para asegurar su existencia. Allí hay que observar que la transición del animal al humano está limitada por la capacidad del *tool using* como base y la del *tool making* como cumbre.

⁵² G. Heberer, W. Henke y H. Rothe, *Der Ursprung des Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand*, 4ª ed., Stuttgart, 1975, p. 17.

El reinicio de una antropología también puede ser muy distinto. Su racionalización consiste en minimalizar la pregunta básica antropológica: "¿Cómo es posible el ser humano?". Esto también significa positización, cuyo criterio es: tiene que resultar posible enunciar algo sobre el futuro. Esto no sucede en la antropología por una razón plausible, una razón que por sí misma da una información crítica sobre el objeto de la antropología: el propio ser humano ha hecho imposible la prolongación de su pasado como *súmmum* de sus factores de origen. *Él es lo imposible*.

Si estuviera probado que para su evolución presente y futura una Antropología Filosófica ya no puede caracterizarse por la pregunta "¿qué es el ser humano?", sino que sólo es posible mantenerla en marcha con la pregunta "¿cómo es posible el ser humano?", todavía no queda estipulado por la fuerza impulsora de esta segunda problemática que con ella se agote el ámbito de una antropología posible. Se pueden pensar más preguntas.

Entre ellas, la pregunta: "¿Para qué sirve el ser humano?". La formulo con vaguedad y en un lenguaje trivial con toda intención. Con ella no deberá entenderse al servicio de qué fin externo a él está o se puede hacer que esté el ser humano, sino cómo se relaciona el reino de sus fines con su propia existencia; porque el ser humano se caracteriza porque así como es, en cuanto se piensa en su futuro, no parece servir inequívocamente para sí mismo. Pero eso significaría que no es inequívocamente un fin para sí mismo. Sabemos que no es ése el caso cada vez que un individuo se destruye agotando sus posibilidades físicas. Así como no es obvio que el individuo tenga siempre un futuro, tampoco es obvio que la especie humana tenga un futuro. Esto ha sido entendido en su sentido más craso: que con el arsenal de recursos que tiene para sus fines, el ser humano puede abolir perfectamente su existencia como especie.

Quisiera prescindir aquí de este aspecto escatológico; porque la pregunta tiene un aspecto más que seguiría siendo importante aun y precisamente si ya no estuviera en cuestión la pura autoconservación de la especie humana. Aun cuando a largo plazo los aspectos escatológicos de nuestra existencia actual terminaran siendo un episodio merecedor de una sonrisa amable, queda la pregunta: "¿Para qué sirve el ser humano?", en el siguiente sentido: ¿en qué puede convertirse todavía sobre la base de su condicionamiento antropológico?

La respuesta tendrá que ser que precisamente por las condiciones de su devenir el humano es un ser que ya no puede convertirse en nada más. A menos que sigamos la interpretación que hace Nietzsche de la idea de la evolución de Darwin en dirección al superhombre.

Aunque toda problemática genética en la ciencia, sobre todo en la ciencia del siglo XIX, está sujeta al criterio de que sus resultados también tienen que ser extrapolables al futuro, el propio Darwin no sacó esta consecuencia para el ser humano. Si fuera verdad que Darwin no hizo más que proyectar las condiciones económicas de su siglo a la naturaleza orgánica y sobre todo a la evolución humana, no se vería por qué sus principios de la selección y de la lucha por la existencia no deberían seguir obrando sobre el ser humano. Pero para Darwin se mantiene casi sin discusión la premisa de la tradición filosófica y teológica de que con el ser humano la evolución evidentemente ha concluido; para toda su teoría de la evolución orgánica el presente es la línea de referencia, algo así como la meta a alcanzar. En eso Kant había sido, un siglo antes, mucho más intrépido al vincular una teoría mecanicista de la génesis del universo con la historia humana como una historia que, si bien acontece en el centro de la cosmogonía, no es una historia terminada ni terminable con ningún presente. En las "Conclusiones" ya citadas de su obra de juventud, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, comprueba ese vínculo entre cosmología y antropología en el desconocimiento del ser humano para sí mismo como la razón de la imposibilidad de toda extrapolación de su estatus.

Nietzsche creía saber que el estado fáctico del ser humano no es o por lo menos no tiene por qué ser su estado definitivo. En su origen, la idea del superhombre no es la de una elite por encima de aquellos que no poseen sus atributos. La idea parte de la casi obviedad, desde la perspectiva de la teoría evolucionista, de la continuación del desarrollo de un género en la prolongación de su evolución. En eso Nietzsche no proviene directamente de Darwin sino del biólogo W. H. Rolph, contemporáneo suyo, quien había agregado como subtítulo a sus *Biologische Probleme* [Problemas biológicos] de 1881 (2ª ed.: Leipzig, 1884) que debían considerarse "al mismo tiempo como intento de desarrollo de una ética racional". Por otra parte, Nietzsche sólo apreciaba su polémica con Herbert Spencer; por lo demás no había "nada que elogiar en el libro, y en el fondo resulta ofensivo aquí, al igual que en el libro que combate, que gente insignificante quiera dar su opinión en ámbitos en los que sólo una clase selecta de conocedores y 'vividos' accede a la palabra sin inmodestia".⁵³ Influido por Rolph, Nietzsche se pronuncia contra los presupuestos de Darwin

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. XVI, p. 150. Por lo demás, no hay que molestarse porque la palabra "superhombre" aparezca antes de la fecha de aparición del libro de Rolph, publicado por primera vez en Leipzig en 1881; el uso específico no se registra antes del *Zarathustra*, de 1883.

en un punto decisivo: la selección natural mediante la lucha por la existencia no es el motor de la evolución.

Para Nietzsche eso es totalmente plausible porque sólo abandonando ese axioma el ser humano puede poner en funcionamiento la "continuación de su desarrollo como acción sobre sí mismo". La racionalidad en el concepto de la lucha por la existencia está en la economía de la autoconservación. En el fondo, cada nivel superior de complejidad de los organismos no significa más que un precio que éstos tuvieron que pagar por la mera continuidad de la vida en el mundo. El desarrollo como proceso de crecimiento y de supuesta perfección resulta de la sumatoria de todos los procesos individuales de la vida, en los que no se alcanza nada más que la mera estabilización del statu quo. Así había visto Darwin también la selección sexual. Es el resultado de un proceso similar al modo en que el ciervo dominante se afirma en su territorio contra sus rivales, es decir, sólo consolida las ventajas adquiridas, pero justamente por eso se mantiene en funciones como el animal reproductor. Esta evolución siempre es positiva sólo por la eliminación de lo negativo. Es esta economía racional de la autoconservación lo que ataca Nietzsche apoyándose en Rolph, definiendo la vida como un fenómeno fundamental de lujo, ganancia e intensificación.

En este ámbito, las cuestiones de definición tienen un alcance extraordinario. La evolución de las especies es sólo el costado visible de la autoconservación de la vida en la Tierra en general. La evolución es un resultado secundario del resultado principal de esta mera autoconservación. Pero Nietzsche jamás se desprendió del todo de la idea básica de Schopenhauer de la voluntad como el poder motor detrás de todas las manifestaciones. Es la voluntad que siempre quiere más y mayor, y cuya propia clase de razón sólo está en alcanzar el comparativo. El comparativo es la solución de las contradicciones que surge en la rivalidad de demasiados por la continuidad de la vida en todos, así como dos siglos antes en Hobbes el Estado había sido el resultado de la rivalidad de todos en la percepción de los derechos que la naturaleza le había conferido a cada uno. Y así como en Kant, las contradicciones de la razón pura en definitiva se resuelven cediendo solamente al entendimiento el derecho a la experiencia de la realidad.

Ahora bien, lo que tenemos aquí, en la transferencia de la teoría evolutiva darwinista en el sentido más lato al ser humano, es un fallido de primer nivel. Y es un fallido inevitable, porque tal transferencia pasa por alto que la posibilidad de existencia del ser humano está definida en lo biológico precisamente por el hecho de que el ser humano fue capaz de desactivar los factores de su

propia evolución. Lo logró compensando una situación inicial que probablemente no tenía salida con la creación de una zona cultural alrededor del cuerpo propio desnudo. Esta zona cultural, repleta de herramientas y de todo tipo de seguros de vida de índole institucional y material, es la que contrarresta el ataque de los mecanismos selectivos al sistema orgánico mismo. El ser humano está domesticado *indirectamente*: creó primero la casa cuyo animal doméstico pudo ser a continuación. Pero el estatus de animal doméstico, si no hay una intervención a nivel reproductivo que controle y corrija genéticamente de manera constante, es un statu quo, si no un estatus de decadencia biológica. La domesticación del ser humano es entonces la desactivación y suspensión del proceso biológico por el que surgió; y este hecho impide sacar cualquier conclusión sobre su futuro a partir de su pasado.

Tal vez el especialista en anatomía comparada y el anatomista del cerebro lo vean de otro modo. De cualquier modo, tienen la ventaja de que toda paleontología y paleoantropología debe presuponer tácitamente una transformación *endógena* y *autónoma* del cerebro en un centro de alto rendimiento. Tal vez el antepasado del humano que salió de la selva terciaria haya sufrido todas las influencias externas que tiene que exigirle la hipótesis modelo, pero en última instancia esta hipótesis tiene que presuponer que estaba predispuesto a un rendimiento cerebral extraordinario. La historia del cerebro es una historia endógena. Proporciona el potencial de excedente del que la evolución humana pudo extraer constantemente sus reservas de rendimiento. El cerebro es una herramienta universal biológica anterior a todas las herramientas culturales.

Sería posible pensar que la cultura de las herramientas que implementó la herramienta de las herramientas ha aliviado tanto el órgano central biológico y lo seguirá aliviando (por ejemplo, en un mundo de ordenadores totalmente automatizado) que ya no se requerirán de él más tareas urgentes, aun habiendo un desarrollo endógeno progresivo de este órgano. El potencial no se actualizaría. Se habría vuelto un cerebro de tiempo libre, que se mantiene funcionando por lujo, pero justamente porque se ve entregado exclusivamente al placer de funcionar se sustrae al dominio del principio de realidad, es decir, pierde el vínculo con ella. Es la imagen de una humanidad totalmente academizada del sector terciario y cuaternario, en el que ya no hay un conocimiento realista de cuáles son las condiciones en las que se ejecutan las actividades de provisión de carácter vital. Imágenes ideales del sector primario y secundario del trabajo humano sustituyen la experiencia y el conocimiento auténticos. El peligro se insinúa ya en la actualidad en teorías flotantes sobre la vida económica y las necesidades de formación de la vida práctica. Esto dicho solamente

como comentario al margen con respecto a que una teoría de la evolución del cerebro tiene que ser al mismo tiempo una teoría de la evolución humana.

El vienés Constantin von Economo, especialista en anatomía del cerebro, formuló en 1929 el principio del progreso en la formación del cerebro, de la *cerebración progresiva*, para toda la serie de antepasados del humano y para el propio ser humano.⁵⁴ En su tratado, Economo cuestiona la “suposición de que el estado actual de nuestro cerebro pueda ser un estado definitivo”. Considera que el principio de la cerebración progresiva formulado por él sigue teniendo plena realidad.

Aunque la ley fundamental biogenética formulada por Ernst Haeckel, según la cual el desarrollo del embrión es la repetición acelerada del desarrollo de la especie, actualmente ya no tiene estricta vigencia, el descubrimiento de analogías entre el desarrollo filogenético y el ontogenético es un regulador heurístico importante. Lo que se confirma sobre todo es un hecho elemental, comprobado tanto por la neuroembriología como por la paleontología: el principio de la formación no simultánea de las distintas partes del cerebro (*heterocronía* de las partes).⁵⁵ Este principio de filogenia y ontogenia del cerebro permite reconocer una tendencia en común: las partes del cerebro que sirven a las funciones fisiológicas involuntarias están adelantadas en el desarrollo, las partes que corresponden a las actividades voluntarias diferenciadas (neocórtex, sobre todo neocórtex) se desarrollan tarde en ambas líneas, es decir, en la ontogenia y en la filogenia, pero a cambio de eso adquieren en los primates una pronunciada tendencia a privilegiar el tamaño y acelerar el crecimiento con respecto a los componentes más antiguos del cerebro, que suspenden su desarrollo o incluso se estancan. “El desarrollo es una transición de un estado preponderantemente automático a un estado preponderantemente voluntario.”⁵⁶ Al superponerse la neocórtex a la paleocórtex, que en los antepasados insectívoros de los primates todavía constituye la mayor parte del cerebro, quedan desplazadas sobre todo las partes de la antigua corteza correspondientes a la función olfativa. Esta progresión de la neocórtex parece ser un factor evolutivo bastante independiente de factores externos; en 1948 se demostró su existencia también para la serie evolutiva del caballo.

⁵⁴ Constantin von Economo, “Der Zellaufbau der Großhirnrinde und die Progressive Cerebration”, en *Ergebnisse der Physiologie*, núm. 29, 1929, pp. 82-128.

⁵⁵ Hugo Spatz, “Vergangenheit und Zukunft des Menschenhirns”, en *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Mainz, 1964, pp. 228-242.

⁵⁶ J. H. Jackson, 1884. Spatz señala que también las ballenas y los elefantes muestran cimas del desarrollo de la neocórtex, además de los primates.

El retroceso de la función olfativa es uno de los presupuestos de la postura erguida: la orientación mediante huellas olfativas por el contacto o la cercanía con el suelo se desacopla; el órgano olfativo es restringido por el avance de los ojos hacia la visión en perspectiva, es decir que la óptica debe contar ya con “ventaja” antes de que comience el proceso de erguirse.

Al principio de la heterocronía Hugo Spatz le sumó otro principio evolutivo: el de la *introversión* y *prominación*. Ya en 1952 Adolf Remane había formulado un principio biológico similar al que denominó *internación*. Lo que se oculta detrás de ambas denominaciones es la constatación de que en el progreso evolutivo, tanto filogenética como ontogenéticamente, las partes más antiguas del cerebro son desplazadas hacia el *interior* del órgano en su conjunto y se las hace involucionar *proporcionalmente*, en el mismo orden de su génesis. No sólo es posible comprobar un empequeñecimiento relativo; con frecuencia también es absoluto. Las partes antiguas del cerebro “conservan su importancia como reguladores de funciones vitales e instintivas”.⁵⁷ Pero el proceso no debe entenderse “primariamente como una supresión”; más bien la supresión es precedida por una *retracción*, en la que la superficie de partes del cerebro más antiguas libera un espacio lleno de líquido cefalorraquídeo hacia el que luego avanza la neocorteza (prominación). Estas partes tardías del cerebro pueden tener un contacto tal con la pared interior del cráneo a través de la membrana cerebral que el líquido desaparece, la duramadre (la membrana externa del cerebro) se adelgaza cada vez más, la superficie del cerebro se amolda a la pared interna (impresión) e incluso el hueso craneano aparece adelgazado en algunas partes.

La ley formulada por Spatz dice, por lo tanto, que las partes más viejas del cerebro se retiran de la superficie y presentan un comportamiento de *pasivo* a presuntivo con respecto a la expansión *activa* de las partes más nuevas. Este proceso no se considera concluido: “En cuanto a las partes del cerebro que llegaron más tarde a la evolución, prominentes y capaces de impresión, es perfectamente esperable que exista una tendencia a continuar el desarrollo progresivo”.⁵⁸ Con respecto a la estructura superficial capaz de impresión, es decir moldeada en la cara interna del cráneo, del cerebro de los primates, Spatz supone que la formación creciente de *circunvoluciones* y *surcos* también se basa en el principio de la introversión y la prominación, es decir que las partes más profundas se han estancado, las superiores se han combado y ple-

⁵⁷ Hugo Spatz, “Vergangenheit...”, *op. cit.*, p. 230.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 231.

gado y se siguen expandiendo. De todas maneras, esta tesis es expresada con reservas, se consideran necesarias más investigaciones.

Una de las consecuencias de la capacidad de impresión de la neocorteza que nos favorece en la teoría es el surgimiento de una paleoneurología por la posibilidad de reproducir con masas plásticas la impresión de la estructura superficial del endocráneo (comba interior de la bóveda craneana) mediante la técnica del vaciado. La ausencia de impresión que se puede constatar en algunos casos informa sobre la ausencia de una cerebración progresiva. Así, también para el repliegue del centro olfativo (*tuberculum olfactorium*), que originalmente tenía un gran tamaño, la ausencia de impresión es el indicio más seguro de la pérdida de prominencia: en los insectívoros, la prominencia todavía está nítidamente reproducida; en los subprimates tupaya, la impresión ya es débil; en los primates, comienza la introversión con la retracción, a la que sigue luego la supresión. "En el ser humano, su homólogo ya no es más que un residuo situado muy adentro."⁵⁹ Más triste aun que el retroceso de la función olfativa es el del sentido del gusto, vinculado con la llamada ínsula, que en los insectívoros y en las tupayas está desplegada en la superficie y en los primates superiores se desplaza cada vez más hacia el fondo de la llamada cisura de Silvio. También aquí la investigación ontogenética, es decir, embriológica, muestra que la *retracción* antecede a la *supresión*. El proceso prácticamente impide atenderse con todo rigor a la afirmación de que la pérdida del valor de autoconservación de estas dos capacidades sensoriales es la causa de la involución de sus centros de funciones en el sistema nervioso central. Precisamente, la peculiar secuencia de retracción, supresión y prominación no permite suponer que la productividad actual de nuevas funciones cerebrales haya hecho innecesario conservar funciones antiguas y relativamente antiguas, y las haya sustituido como consecuencia de favorecer la formación más fuerte en cada caso en el proceso de selección. Lo que hay más bien es una coordinación endógena.

Ahora bien, el asunto no se termina con separar las capacidades sensoriales en las arcaicas del olfato y el gusto, por una parte, y las modernas del oído y la vista, por otra; porque también dentro de la neocorteza existe la diferencia entre partes anteriores y posteriores en el tiempo, entre supresión y prominación. Así, la zona del oído, que antes estaba situada en la superficie de la neocorteza, ahora también se ha desplazado hacia adentro y ha perdido su capacidad de impresión. También la parte óptica de la corteza (área estriada)

⁵⁹ Hugo Spatz, "Vergangenheit...", *op. cit.*, p. 233.

ya está envuelta en ese proceso, aunque el desarrollo de la corteza visual había comenzado con una pequeña porción de superficie en los insectívoros. En el ser humano sólo queda una pequeña parte de la corteza visual en la cara exterior del cerebro, todo lo demás ha sucumbido a la supresión y ya no es visible. Claro que esto sucedió en buena medida en favor del campo 19,⁶⁰ originalmente vecino y posterior en el tiempo, ocupado por funciones ópticas más diferenciadas. Estas partes de la neocorteza han sido designadas como sus ámbitos primarios, que han retrocedido en la evolución. Entre ellas están también las zonas extensas de la neocorteza en las que se localizan funciones motrices y sensibles que ya no son capaces de impresión, es decir que probablemente están sujetas a la regresión: se corresponden con una cara interior lisa de la bóveda craneana, así como con una capa de líquido cefalorraquídeo y una duramadre más gruesa. La regresión de nuestras capacidades motrices y sensibles se perfila por lo tanto con su primer indicio, la ausencia de capacidad de impresión, en la cara interna del cráneo, no sólo en todo lo que creemos poder percibir en nuestro mundo cultural.

A diferencia de la parte convexa de la neocorteza, la neocorteza basal, es decir, la parte inferior del cerebro, se caracteriza por un aumento de la capacidad de impresión comprobable incluso en la serie de homínidos; esta región experimenta un desarrollo particularmente tardío, tanto filogenética como ontogenéticamente. La capacidad de impresión de la neocorteza basal no puede tener nada que ver con el peso que el cerebro ejerce sobre la duramadre y el endocráneo, porque de lo contrario no podría haber ninguna forma animal con impresión predominante en la cara convexa del cerebro. Lo llamativo es que, además de la excepción del gorila, con poca impresión en general, también en las ballenas y en los elefantes aparece este rasgo de la falta general de capacidad de impresión. Spatz deja en suspenso la posibilidad de lo que, sin embargo, podría ser la explicación natural: que estas formas podrían haber trascendido la cima de la evolución.⁶¹

En los hallazgos fósiles es difícil constatar la diferencia evolutiva de la convexidad y la basalidad de la neocorteza; es más fácil constatar la mayor capacidad de impresión de la convexidad, por ejemplo en el Neandertal con respecto al humano reciente, en comparación con el aumento de la impresión de la parte basal sobre la base del cráneo, porque aquí son extremadamente

⁶⁰ Según la numeración de Korbinian Brodmann (1909), para quien el área estriada es el área 17.

⁶¹ Hugo Spatz, "Vergangenheit...", *op. cit.*, p. 236, nota 1.

raros los hallazgos de esqueletos fósiles, que generalmente consisten en maxilares y dientes, en partes de la bóveda craneana, pero rara vez en partes de la base del cráneo. Sólo un cráneo muy bien conservado, hallado en una mina de Sudáfrica entre 1921 y 1925, del *Homo rhodesiensis*, descrito por primera vez por Woodward en 1921, permitió un vaciado productivo también para la base del cráneo (K. B. Schultz), que muestra impresiones notablemente más débiles con respecto al humano reciente, sobre todo en el segmento temporal.⁶² La información más importante de este hallazgo es que la función temporal del cerebro todavía estaba en aumento, es decir que podría haber tenido parte en la extinción de esta evolución especial por no haberse desarrollado del todo.

¿Pero qué conclusiones podemos sacar, o es lícito sacar, de todo esto? La traumatología nos enseña que los daños en la neocorteza basal ya no tienen el carácter de una reducción o desactivación de funciones instrumentales aisladas (por ejemplo, afasias), sino que pueden constituir marcadas perturbaciones de la personalidad, incluso con menoscabo de su comportamiento ético (sin la menor perturbación del comportamiento intelectual). En la estructura de la personalidad intervienen también los daños del segmento temporal de la neocorteza basal, que tiene un desarrollo bilateral y por eso sólo en casos raros de daño se puede probar que ha sido afectada. ¿El desarrollo bilateral señalaría la ventaja selectiva de asegurar particularmente esa función cerebral por medio de tal desarrollo?⁶³ Los indicios menores de que la conciencia del tiempo es una estructura tardía y superpuesta a la conciencia del espacio tal vez tengan una importancia especial para entender la filogénesis humana. Aquí el behaviorismo ha soterrado toda una dimensión de la problemática.⁶⁴ Lo decisivo para evaluar el lugar de la neocorteza basal en la última fase de la evolución es algo que Spatz sintetiza del siguiente modo: “Aquí no se puede

⁶² Gerhard Heberer, *Moderne Anthropologie*, op. cit. <nota 41>, p. 103: sobre los hallazgos sudafricanos, que actualmente se consideran una evolución aislada en esa región.

⁶³ Sobre la relación de la neocorteza basal con la estructura de la personalidad, cf. K. Kleist, *Gehirnpathologie*, Leipzig, 1934; Hugo Spatz, “Über die Bedeutung der basalen Rinde”, en *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, núm. 158, 1937, p. 208; H. Heygster, *Die psychische Symptomatologie bei Stirnhirnläsionen*, Leipzig, 1948; R. Walch, “Orbitalhirn und Charakter”, en E. Rehwald, *Das Hirntrauma*, Stuttgart, 1956, pp. 203-213.

⁶⁴ Ejemplos: en su *Allgemeine Psychopathologie* (4ª ed. completamente revisada, Leipzig, 1946 [trad. esp.: *Psicopatología general*, Buenos Aires, Beta, 1963]), Karl Jaspers dedica extensos pasajes a las perturbaciones de la conciencia del tiempo; en *The Theory and Practice of Psychiatry* (1966), de los estadounidenses F. C. Redlich y D. X. Freedman, el tema conciencia del tiempo, vivencia del tiempo, manejo del tiempo, estructura temporal, no está presente. Habría que tratarlo en un capítulo especial sobre los resultados de la psicopatología para la antropología.

hablar de 'perturbación de la herramienta', como por ejemplo en las afasias; aquí está afectado el ser humano en su auténtica esencia".⁶⁵

Ahora bien, ¿cuáles son las conclusiones de un especialista en anatomía del cerebro sobre el futuro del ser humano en la medida en que cree poder estimarlas a partir de la tendencia evolutiva del cerebro? En principio, hay que considerar poco probable una inversión de la tendencia evolutiva, es decir que las partes del cerebro más antiguas y desplazadas, en parte proporcional o incluso totalmente estancadas, "sigan desarrollándose sustancialmente en el futuro". En cambio, es de esperar que sigan evolucionando las partes del cerebro tardías, todavía capaces de impresión y con tendencia a la prominación, es decir, "en primer lugar la neocorteza basal, a la que hasta ahora se le ha prestado poca atención". Puesto que esta parte del cerebro "está relacionada con capacidades humanas superiores", no se puede descartar que la progresión se extienda también a esas capacidades. ¿Eso también vale si hay que admitir que precisamente esas capacidades no implican ninguna de las ventajas vitales subordinadas a la selección? La respuesta a esta pregunta depende de si todo el proceso evolutivo descripto aquí se basa exclusivamente en el "juego de mutaciones hereditarias y selección", o si en la evolución hay grandes tendencias morfológicas independientes de ese juego, que están reguladas de manera autónoma y endógena. En todo caso, habrá que contar con que se estanque o directamente disminuya todo el complejo de capacidades instintivas, sensibles y motrices.

Spatz distingue la "potencia de capacidades cerebrales", alcanzada biológicamente con el *Homo sapiens sapiens* reciente, del "despliegue de las capacidades cerebrales", que se basa en esa potencia pero constituye su actualización cultural e histórica, con respecto a la cual Spatz considera mejor no hablar de evolución en sentido biológico. La potencia se agota, pero no se sigue desarrollando, no se modifica o incrementa. El agotamiento histórico no es un proceso que entre en la herencia biológica, sino en la historia; es el paradigma de lo que llamamos tradición y comprende también los medios de esa tradición: el lenguaje, las imágenes, la escritura, el cuidado del fuego como acto primigenio tal vez de todas las tradiciones. Prometeo habría sido en vano si sólo hubiera entregado el fuego, pero no hubiera comunicado el arte de alimentarlo.

También en la ontogénesis se comprueba la demora del despliegue con respecto a la potencia de las capacidades cerebrales. Es un hecho fundamental

⁶⁵ Hugo Spatz, "Vergangenheit...", *op. cit.*, p. 237.

que alrededor del décimo año de vida el cerebro ha alcanzado su máximo peso, y por consiguiente el desarrollo biológico de ese órgano está concluido en lo esencial, mientras que el despliegue de sus capacidades comienza recién entonces y tarda mucho tiempo en llegar a su apogeo. Por lo tanto, también la ontogénesis confirma que el agotamiento de ese potencial es independiente de la hipótesis del posible progreso de la potencia orgánica. Spatz cree que en su conjunto la historia de la humanidad muestra una "lenta elevación, interrumpida por reveses, del nivel de conciencia ética".⁶⁶

⁶⁶ Hugo Spatz, "Vergangenheit...", *op. cit.*, p. 239.

VIII. RIESGO EXISTENCIAL Y PREVENCIÓN

EL HUMANO es un ser vivo riesgoso que puede malograrse a sí mismo. La exposición gráfica de sus estadios evolutivos y sus protoformas muestra intentos fallidos que terminaron por extinguirse. Por ejemplo, en los grupos de los Australopitecinos y el Neandertal. El humano es la improbabilidad en carne y hueso. Es el animal que a pesar de todo vive.

Claro que el enunciado sobre el riesgo existencial vale para todos los tipos de seres vivos. Pero con la diferencia de que para el ser humano el factor del riesgo no se refiere solamente a la existencia pura, sino a una graduación del éxito vital. Sólo el humano puede vivir y ser infeliz viviendo. Es decir que puede fallar precisamente en lo que parece ser para él el sentido de su existencia. Incluso cuando se suicida hace uso del último de todos sus recursos: intenta autoconservarse a cualquier precio, aun el de la vida, para al menos no tener que desmentir él mismo la posibilidad de su identidad. La muerte, como también cuando ocurre naturalmente, la deja abierta. En tal sentido, la posibilidad de matarse es uno de los rasgos distintivos de un ser que no tiene confiablemente programado el éxito de su existencia.

El alto nivel de riesgo es algo extraordinario en el ser humano, considerando que la totalidad de los organismos superiores ya es el resultado de una reducción de los riesgos existenciales, que recorre toda la evolución. En ese sentido, cada paso de la evolución es la solución de un problema. La selección natural de Darwin no es sino el mecanismo de esa reducción, que significa el aumento de la capacidad de resistencia de los sistemas orgánicos a los factores negativos internos y externos. Un indicio importante de esta clase de "progreso" es la disminución del número de descendientes aún necesarios para asegurar la conservación de la especie.

En ese sentido, la historia de la humanidad de los dos últimos siglos ofrece una imagen que parece falsa. A pesar del crecimiento de la población, que ya Malthus consideraba un peligro, esta historia, considerada desde una perspectiva puramente biológica, es la de un descenso constante de la tasa de descendientes necesaria para conservar la especie. Claro que ya no es algo alcanzado porque el propio organismo haya seguido evolucionando, sino por el sucedáneo biológico que implica la mejora de todos los factores culturales que

se hacen cargo del desempeño orgánico, con el resultado de la simetría de natalidad y mortalidad. El descenso de la mortalidad infantil logrado por la medicina, el éxito en la lucha contra el raquitismo y la tuberculosis, todo esto significa en definitiva que para conservar la especie alcanza con menos descendientes de este ser, de por sí uníparo. Pero precisamente este hecho de que la cultura humana se haya hecho cargo de la protección contra los riesgos existenciales permite suponer que el organismo inherente ya no ha participado de la reducción biológica de los riesgos existenciales por evolución. Ya el hecho de estar amenazado por cuarenta mil enfermedades conocidas y por una considerable cifra no especificada de enfermedades aún desconocidas lo muestra como un ser vivo biológicamente expuesto y que sólo por su teoría médica vuelve a salvarse siempre de la amenaza.

La tarea de una antropología filosófica es hacer comprensible que el ser humano ya no participa del beneficio de la evolución como proceso consistente en optimizar la adaptación y reducir el riesgo físico existencial, y que sólo se lo puede permitir en forma permanente si avanza en su huida del zapazo de la selección natural. Los detractores del progreso deben admitir que si bien su suspensión impide momentáneamente que aumenten los factores de daño técnico-cultural, amenaza el estatus de un mundo no darwiniano; porque la cultura humana es un programa de emergencia para compensar déficit en la dotación biológica. Pero para el ser humano protegido por la cultura, la reducción del riesgo existencial –incluido el riesgo del éxito vital fallido– significa siempre que las grandes crisis agudas ya deberían haber sido atravesadas y que la especie en su conjunto ya ha resuelto el problema. En tal sentido, los aportes culturales elementales también son, en esencia, un éxito en la lucha por la existencia, o ya en la lucha por la felicidad. No habría que desdeñar esta última expresión por considerarla de la esfera del *kitsch* burgués: expresa que el ser humano puede alcanzar o cree poder alcanzar más que la conservación de la existencia pura mediante la distribución pareja de los alimentos en sentido amplio.

Si afirmamos el fin de la evolución biológica en y por el ser humano, tenemos que aceptar que no hay detención para la evolución instrumental. La evolución instrumental es la compensación necesaria no sólo de la debilidad biológica *inicial*, sino especialmente de la debilidad biológica *definitiva* del ser humano. Es posible que el humano termine sucumbiendo por su evolución instrumental. Sólo podría evitarlo si pudiera volver a poner en marcha la selección biológica. Al desviar consecuentemente las condiciones de su origen a sus mundos materiales, el ser humano desactivó para sí mismo precisamente

las condiciones de ese origen, para vivir en un mundo que ya no se fundara ni se conservara darwinísticamente. Uno de los fenómenos más conocidos de cualquier domesticación es que al desaparecer la presión selectiva baja la calidad biológica. Es posible que en la misma medida en que desciende la calidad biológica aumente la posibilidad de la calidad moral y se abraza su necesidad. Pero garantías no hay. Lo importante aquí es comprender las preguntas que se plantean. ¿Estamos dispuestos a aceptar el nacimiento del mundo no darwiniano aun al precio de que al ser humano le vaya cada vez peor –incluso sin la gran catástrofe que podría prepararse él mismo– y se extinga? Es una pregunta que hay que plantear de un modo más radical todavía: ¿estaríamos en condiciones de sacar conclusiones de la respuesta negativa a esa disposición? La razón para dudar es que no podríamos reconocerle a nadie el derecho a decidir sobre la no aplicación de medidas para conservar la vida, porque en un sistema de división de poderes eso tiene que quedar afuera de toda competencia ejecutiva. Quien distribuye competencias sobre el no dejar vivir le genera poder autoritario al sistema político al que le está dando esa autorización; porque sobre todo se verá obligado a hacer que a la delegación de tales competencias le sucedan las constricciones para ajustar el poder discrecional en el ejercicio de esa competencia. Esto ya se vio en la cuestión de la participación de los médicos en las consecuencias de la modificación del artículo 218. Esto no es más que una muestra de que las cuestiones teóricas, en el contexto de la antropología con frecuencia, sólo pueden responderse una vez que uno ya se ha imaginado su alcance práctico.

La crisis que podría acabar con el ser humano debe considerarse a la luz de la crisis de la que surgió y en la que la pérdida de la dotación para adaptarse hizo surgir por la fuerza la esfera cultural de las adaptaciones materiales e institucionales. Es asunto de la consideración antropológica hacer ver, con ayuda de ese proceso biológico elemental, las manifestaciones y las producciones de este ser vivo como una estructura genética unitaria. Tal exigencia siempre se capta con mayor facilidad si se intenta marcar su máximo en el límite con la sobreexigencia. En el caso de la antropología, este criterio se alcanza insistiendo en explicar la capacidad de rendimiento de la conciencia humana por las situaciones específicas de carencia en las que el proceso original biológico colocó a este sistema orgánico. La conciencia, ese triunfo idealista de la naturaleza sobre la naturaleza, antropológicamente no sería sino el correlato de un apuro casi letal. Sus intensificaciones y sus ampliaciones, en caso de que las hubiera, serían los correlatos de nuevos apuros, esta vez históricos y sin llegar ya siempre a las puertas de lo letal. El apuro es la pérdida de

la obviedad de una situación, que hace que el ser puesto en apuro se sensibilice con respecto a sí mismo y a su modo de ser para los otros.

En la estructura de la conciencia humana tiene que estar planteado ya lo que constituye la razón en tanto forma óptima de operación de la conciencia, en la medida en que trasciende la inmediatez de la relación sensorial con la realidad.

El ajuste de un organismo a su ambiente alcanza su grado de perfección en la función inmediata del arco reflejo. A cada estímulo, a cada información desencadenante le corresponde la reacción sin demora y adecuada con toda precisión. La parte aferente y la eferente del sistema orgánico están en plena simetría. Si el estímulo recibido es como tal la señal de un comportamiento específico, esto significa sobre todo la anulación de toda ambigüedad, y por consiguiente de toda demora. Si los estímulos ambientales, por la razón que fuera, pierden su claridad y la precisión del desencadenante, el sistema del arco reflejo pierde necesariamente su bella inmediatez, que genera la apariencia de determinación pura. Lo que sucede entonces parece ser la reorientación de la operación a formas de procesamiento de una multiplicidad de estímulos. Recién entonces la sumatoria y la constelación de datos llevan a resultados específicos en la parte eferente. Comienza la "percepción" como el estado del receptor en el que éste ha renunciado, y ha tenido que renunciar, a negarse a aceptar y dejar entrar estímulos poco claros o incluso inespecíficos. Pero lo que se deja entrar ya no tendrá la fuerza inequívoca del desencadenante: la percepción es un proceso de elaboración no específica de estímulos. La sensación y el desencadenamiento están disociados. Esto significa que el sistema orgánico no tiene que actuar constantemente, sino que en cierto modo puede dejar correr el estímulo como sensación, como tienen que hacerlo incluso los receptores perfectamente ajustados en caso de haber sido sobreestimulados por la concentración de desencadenantes. La conciencia no es sólo una instancia de procesamiento permanente de estímulos sino también la capacidad de dejar correr estímulos como reacción. El dejar correr *externo* a cargo del receptor que sólo reacciona específicamente ha sido sustituido por el dejar correr *internamente* un estímulo ya recibido, que en cierto modo está esperando su integración. Esto se denomina latencia de la reacción.

En la investigación del comportamiento animal existe desde 1940 la "regla de la suma de estímulos", introducida por Alfred Seitz en sus estudios sobre el apareamiento de cíclidos (incubadores bucales).¹ La regla dice que

¹ *Zeitschrift für Tierpsychologie*, núm. 4, 1941, pp. 74-161.

donde hay varios estímulos clave específicos preformados para desencadenar un determinado comportamiento, cada uno de los cuales puede causar el desencadenamiento por separado, la suma de esos estímulos, simultánea u ofrecida en una secuencia, provoca un comportamiento específico intensificado. En el espinoso, por ejemplo, el comportamiento agresivo es desencadenado tanto por la tonalidad roja de la panza de un rival como por la posición inclinada de la cabeza en señal de amenaza; cada uno de los desencadenantes puede poner en marcha por separado la agresión, ambos rasgos juntos incrementan la agresividad. Leong también lo demostró cuantitativamente en 1969 con la frecuencia de mordedura de los cíclidos.²

Si es así, podemos aplicar ahora la regla de la suma de estímulos también al caso en que no se alcanza la claridad y la intensidad vinculadas con cada estímulo desencadenante por separado; en tal caso, será la suma de los estímulos parciales, insuficientes por separado, la que producirá el estímulo clave que alcance justo para el comportamiento específico. Es fácil ver que este corrimiento en apariencia inofensivo del contenido de la regla requiere una tarea completamente distinta del receptor, porque en sus partes todavía es inespecífica y sólo se vuelve específica en el resultado; pues mientras que en la versión original de la regla el receptor no hace más que intensificarse por el añadido de un estímulo específicamente suficiente a otro estímulo que también ya era suficiente en un comportamiento ya manifiesto, idéntico por el tipo, es decir que por ejemplo refuerza la furia de su mordedura, ahora tiene que almacenar los estímulos todavía insuficientes y procesarlos en su diferencia para conformar un todo.

Pero al mismo tiempo, ya con el primer estímulo todavía insuficiente el receptor tiene que desarrollar una disposición transitoria a la llegada de más estímulos; precisamente eso es lo que podemos denominar una actitud de expectativa, que se forma por una cantidad de estímulos parciales todavía no integrados de objetos, que por eso mismo en principio sólo son objetos posibles y todavía no reales. Lo que quisiera que quede claro es que las sensaciones, las impresiones, las representaciones aisladas son en principio objetos incompletos, siempre vinculados como tales al índice de la capacidad de integración. Ésa es la parte negativa, el aspecto de lo que todavía les falta. La parte positiva es que, consideradas también como estímulos parciales, son *reducciones de la indeterminación*; que con respecto a la suma y la integración

² C.-Y. Leong, "The Quantitative Effect of Releasers on the Attack of Fish Haplochromis Burtoni (Cichlidae)", en *Zeitschrift für vergleichende Physiologie*, núm. 65, 1969, pp. 29-50.

sientan expectativas que si bien pueden frustrarse, aun así habrán cumplido la función de hacer retroceder los rasgos de indeterminación. La frustración de las expectativas estipula, como corrección, la formación del objeto en otra dirección, siempre ya avanzada.

En el estímulo que queda por debajo del umbral de la señal clave suficiente se percibe y se prueba por primera vez que entregarse al primer impulso no es conveniente ni en la percepción ni en la acción, que en la demora en conectar la percepción con la acción hay un factor de repetición del control, y por lo tanto de poder alcanzar la superioridad. Aprender de las experiencias no significa tanto analizar las experiencias logradas como más bien almacenar las interpretaciones precipitadas y fallidas de las primeras impresiones y ponerlas al servicio de la demora.

Sin duda es una cuestión importante desde el punto de vista biológico si la génesis de una conciencia que percibe se debe a que el ajuste del receptor ha sido desespecificado, o a que el ambiente ha perdido sus características específicas a las que el receptor se había ajustado mediante la adaptación. El cambio del ambiente puede deberse al cambio de lugar del género, que abandona o tiene que abandonar su biotopo original, o a la modificación geológica indirecta del propio biotopo original. Para la historia del origen del ser humano tendremos que partir de que la reducción de las selvas terciarias, provocada por el clima, llevó a las especies que habitaban las selvas a emigrar a la estepa. Podemos suponer que en el cruce de la frontera entre ambos biotopos se fue decidiendo lentamente la superioridad en la capacidad de adaptación de los individuos y finalmente de las especies. Superiores fueron quienes no tuvieron necesidad de aguantar o perder la lucha por la existencia, intensificada en el hábitat reducido, exclusivamente con los recursos genuinos de su dotación orgánica. La lucha por la existencia no consiste sólo en agresión. Superior puede haber sido el que se dio a la fuga. Porque la fuga significaba aquí pisar y dominar un espacio de condiciones básicas inmensamente diferentes: la vastedad y la apertura óptica de la estepa.

Tiene que haber sido una crisis selectiva a la que sólo se podía sobrevivir con un alto grado de capacidad *no específica* de rendimiento. Tenía que tratarse de una reserva de capacidad de adaptación no agotada, no utilizada enteramente por la forma de vida anterior. En este punto tiene una importancia insustituible la evolución propia endógena del cerebro de los primates con la prominación de los centros de funciones voluntarias frente a los involuntario-instintivos. Es claro que con el cambio de biotopo acompañan la migración aquellos estímulos del entorno que parten de los congéneres como “desenca-

denantes" en sentido estricto, con fines de comportamiento social y sexual; el peculiar favorecimiento de especies animales con un comportamiento social muy marcado se debe a ese alivio que genera una esfera segura de desencadenantes entre los congéneres y en el grupo social. Y en ese biotopo social que acompaña la migración, en la horda primitiva, pasa entonces un buen día todo aquello que se imaginó el viejo Freud: parricidio, incesto, pacto de los hijos varones, Edipo, etc., etc. Esto habla en contra de aquellas teorías antropogenéticas que, conforme al modelo de la neotenia, pretenden hacer que el ser humano empiece completamente de cero.

Como suele suceder, la rigidez en una parte del sistema favorece su elasticidad en las otras. En todo caso, el cambio obligado de esfera de vida refuerza precisamente los atributos y las capacidades que se basan en una dotación y adaptación con una especificidad mínima. El nuevo biotopo no tiene el carácter de sobreentendido del mundo de la vida, sino que es espacio de la percepción auténtica como una suma de reacciones no específicas y mayormente latentes. Tienen que aparecer sensaciones que no es posible convertir en instrucciones para la acción, o no de inmediato, y cuya combinación o constelación es la que aporta el carácter del "objeto" complejo a la percepción. Esto significa siempre demora en el comportamiento, aplazamiento hasta que haya clarificación y univocidad.

Una condición fundamental para un ser vivo que ha sido forzado a hacer que sus acciones útiles para la vida sean precedidas por el procesamiento de multiplicidades de sensaciones para convertirlas en objetos es la condición totalmente elemental de tener tiempo. Ése es el beneficio de la estepa con respecto a la selva, que al mismo tiempo que ofrece escondrijos, siempre ofrece también lo amenazante en las cercanías. Si el vasto espacio de la estepa puede ser explorado ópticamente –lo cual siempre significa a la vez que se lo puede organizar según las distancias y por consiguiente estimando los tiempos de prealarma–, se obtiene el lapso de tiempo que le confiere su lugar a un comportamiento que para nosotros parece reflexión y toma de decisión.

Aquí comienza una parte de esa dignidad humana peculiar y relativamente grave que consiste en evitar la prisa y la precipitación, lo expeditivo y la ligereza, la inmediatez como irreflexión. Es siempre una impresión más bien animal o instintiva la que causa la persona que resuelve rápidamente y actúa con resolución; parecen ser ésas las personas que más pueden encontrarse en situaciones de urgencia y de peligro. Pero esa confianza animal va desapareciendo a medida que desaparece el temor y ya no parece una ventaja resolver rápidamente. El que duda, el que consigue dilatar su acción, gana en confianza.

Una nota de Kant del invierno de 1765-1766 sobre la duda concluye con la frase: "Busco el honor de Fabio Cunctator".³ El ser humano no vacila y titubea porque posee razón, sino que posee razón porque ha aprendido a permitirse vacilar y titubear. La razón es una suma de operaciones presuntivas, anticipatorias, también provisorias, cuyo valor límite antropológico es que podemos tener la conciencia de tener que morir, y estar siempre confrontados con esa conciencia.

En el uso tradicional del lenguaje y en el de la fenomenología, esa conciencia de la demora como procesamiento de multiplicidades se denomina "intencional". Sin duda, la intencionalidad como estructura de una conciencia no específica que interrumpe el arco reflejo no puede haber surgido recién con el cambio mismo de biotopo. Tenía que estar disponible ya para y en ese cambio, justamente como el adelanto que había supuesto el desarrollo endógeno del cerebro. Pero la ventaja selectiva de ese adelanto se pondrá en juego, se especificará recién al abandonar el biotopo genuino. Está claro que esta estructura de la conciencia favorece formas de vida que están vinculadas con las modificaciones y la migración. Que el ser humano en definitiva fuera un ser por lo menos preparado para la teoría sólo puede haber estado planteado en esta estructura de la conciencia, que de ninguna manera es obvia, de ninguna manera es ideal por naturaleza. Es una estructura vinculada con la renuncia a la inmediatez, cuyo elogio y añoranza, por otra parte, casi siempre es una cuestión de nostalgia estética.

Considerada de ese modo, la inmediatez, como apertura a toda realidad y entrega a ella sin reservas, se vuelve sospechosa. En su estructura madura, la conciencia es una perturbación de la inmediatez como pura circulación de la energía por la caja negra del sistema orgánico, de la parte aferente a la parte eferente; pero lo es solamente porque tuvo ya su origen en una perturbación de los presupuestos de esa inmediatez, en la fractura de la posibilidad de una coordinación específica de la señal y el comportamiento, el desencadenante y la reacción.

La perturbación no es la conciencia como si esta fuera un extraño misterioso que en cierto modo hubiera irrumpido en el sistema; la conciencia ya es el acuerdo con la perturbación, la revisión organizada de los datos orientati-

³ Immanuel Kant, *Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. xx, p. 175. Cf. al respecto la nota del editor (*ibid.*, p. 496) sobre los paralelos con el final de "Träume eines Geistersehers" [trad. esp.: *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza, 1987], con la carta a Mendelssohn del 8 de abril de 1766, y con "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766".

vos que seguirán siendo posibles de una realidad en un primer momento nivelada. La conciencia no es el autor de la demora sino su manifestación agotada: porque es intencional, aprovecha el tiempo a ganar en la vastedad del espacio. Sólo con el *ganar tiempo* se puede compensar la pérdida de la coordinación exacta de estímulo y reacción. La nueva óptica distanciada del habitante fugado de la selva hace posible algo que no había y tampoco era necesario que hubiera en las condiciones ya obsoletas: el comportamiento que se anticipa en el tiempo, las acciones preventivas en el margen de acción que dejan la huida, el escondrijo y las armas. Si la razón como razón científica alguna vez culmina en predecir acontecimientos futuros con máxima precisión, no hará más que ejecutar la tarea inicial genuina de la conciencia en el complejo de sus prevenciones. La razón es esencialmente un órgano de expectativas y de formación de horizontes de expectativas, una suma de disposiciones preventivas y ajustes de carácter provisorio-anticipatorio. En eso será igual a sí misma del primero al último de sus días terrenales.

Quisiera salir aquí al cruce de una objeción que parece natural, que también se encuentra en los críticos del esquema de estímulo y reacción. En este encastrado perfecto de organismo y ambiente, ellos sienten la falta de cualquier asomo de espontaneidad; aunque hay, según consideran, importantes restricciones ante las cuales el esquema sólo puede sostenerse si está muy simplificado. Una de las restricciones consiste en que no es seguro que el mismo estímulo específico desencadene la misma reacción en cuanto a intensidad y especificidad; más bien incide un factor temporal, dado que la restauración de una disposición equivalente a responder al estímulo depende de la distancia con respecto al último desencadenante. Si no se alcanza una determinada distancia temporal, el estímulo normal puede fracasar; si se la supera, la claridad y la intensidad del estímulo pueden tener un valor inferior. Pero el valor límite es que la reacción se produce también en caso de ausencia de estímulo, sólo con que el receptor haya estado desocupado el tiempo suficiente. La predilección por este caso es la predilección por la presunta espontaneidad y sus protoformas. Digo presunta porque este fenómeno no hace más que reforzar el enfoque energético del esquema de estímulo y reacción, dado que el receptor termina evacuando aun sin desecandente la energía acumulada durante demasiado tiempo. Pero la consideración energética de la relación entre el emisor de la señal y el receptor no lleva a una teoría de la conciencia, porque tal teoría no puede ser exclusivamente cuantitativa.

Si recién una multiplicidad de estímulos es capaz de constituir el agente suficiente para una acción determinada, no puede tratarse de la mera reunión

cuantitativa de datos sensoriales, cada uno de los cuales está subdosificado. Esto reduciría el factor de seguridad en el desencadenamiento a la contingencia de la última dosis de estímulo que todavía falta en cada caso. Tenemos que imaginar el proceso más bien como la producción de un texto con signos diversos, pero claramente ordenables. Los estímulos, que han sido desespecificados en cada caso por el cambio de ambiente y por la vaguedad en la nueva óptica de las grandes distancias, producen por su capacidad de ordenamiento la motivación suficiente, y eso significa que *lo único que nos motiva son los objetos*. También, y precisamente, los objetos *ausentes*. Esta capacidad de representarse también las características de un objeto ausente de tal manera que sustituyan al ciego derrame de la congestión de energía y puedan provocar una forma de acción dirigida es la capacidad de conceptualizar. Una acción tan sencilla como fabricar una trampa y observar las reglas al vigilarla requiere sustituir la información de los sentidos por el concepto. El concepto permite que la acción con respecto a un objeto ausente se organice como si el objeto estuviera presente y disponible. El concepto orienta complejos enteros de elementos motores en dirección a una meta no dada; es el concepto el que permite lo que llamamos la voluntad.

Hay algunos datos de la anatomía cerebral que hacen más reveladoras estas pautas de la antropogénesis. Es notorio que el cerebro humano, en tanto admite operaciones sintéticas de una conciencia en relación con multiplicidades de datos, ya no depende tanto como sus antecesores de la precisión de la tarea de recepción de cada uno de esos datos. En lugar de eso, por el aumento del peso proporcional del cerebro, por el agrandamiento de la superficie y en especial por la duplicación del tamaño de las células cerebrales, el incremento de la productividad debe entenderse sobre todo como incremento del procesamiento interno de datos. El primer incremento brusco de la capacidad de procesamiento interno está seguramente en la génesis de la visión en perspectiva ya en los primates; porque la visión en perspectiva se basa precisamente en la capacidad de poner en relación dos impresiones ópticas ligeramente distintas e interpretarlas espacialmente en su diferencia. La visión en perspectiva todavía es enteramente una coordinación de impresiones simultáneas, mientras que la transición hacia las operaciones conceptuales presupone ya la integración de estímulos que difieren en el tiempo. Si según Blinkov y Glezer el volumen de células ganglionares del cerebro humano se duplicó con respecto al del mono,⁴ lo que se amplió sobre todo fue la superficie de las células, donde por consi-

⁴ Samuil M. Blinkov e Ilja I. Glezer, *Das Zentralnervensystem in Zahlen und Tabellen*, Jena, 1968.

guiente hay lugar para más sinapsis y por eso puede haber más contactos disponibles para el trabajo interno del cerebro.

Está claro que esta estructura operativa extensa, que engloba una multiplicidad de elementos, a la que le damos el nombre de conciencia, no sólo confiere el privilegio inapreciable de poder recibir desencadenantes de acciones ligados a la especie y específicos sumando estímulos parciales, sino también de posibilitar adaptaciones por la experiencia del individuo. Esa experiencia consiste en que las situaciones ya concluidas –positiva o negativamente concluidas– permiten una ventaja de disposición para resolver otras situaciones comparables específicamente, es decir, una preparación abreviada para esas situaciones. Pero el precio de todos estos privilegios, de esta elasticidad en el nexo entre percepción y acción, es que se ha perdido el carácter determinado del arco reflejo, la *seguridad* de los estímulos clave singulares o sustituibles entre sí. Toda experiencia tiene el preludio de la *indeterminación*, y también, por supuesto, sus anticipaciones y prejuicios, que determinan provisoriamente la actitud en función de una determinación posible o que ni siquiera se puede aguardar. Tener un horizonte es algo totalmente distinto de tener un ambiente de rasgos inequívocamente determinados y determinantes. Cuando los procesos de elaboración del mundo de percepciones se hacen largos y provisionalmente subsiste el horizonte de lo inesperado, la apertura de las direcciones desde las que afluye todo lo que puede constituir en adelante el mundo del humano, hay un complemento novedoso de esa indeterminación en la conciencia, o, más neutro, en el ánimo. Es el *miedo*.

El mundo de los escondrijos y las protecciones en el que el antecesor del humano había madurado hasta alcanzar su reserva de capacidad cerebral, el biotopo del bosque, de la selva, es un ambiente sin horizontes. Hay que tenerlo bien presente. No es sólo que se amplíe, como suele decirse, un horizonte originalmente estrecho, sino que se traza por primera vez un horizonte, como una suma de posibilidades aun no ocupadas por objetos, que ingresan a la esfera de la percepción por el horizonte. El horizonte no es más que un umbral aparente; pero para la concientización de un ser cuya óptica está restringida en la amplitud del ángulo óptico precisamente por el acercamiento frontal de los ojos y el privilegio de la visión en perspectiva, es decisivo. Dicho en términos cotidianos, significa que sólo podemos ver *en una dirección*, pero podemos ser vistos *desde todas las direcciones*. En la determinación que ya han alcanzado, los objetos de la percepción siempre están situados sólo delante de un recorte angosto del fondo no dominado. Donde prepararse para lo que viene y anticiparse prejuzgando no es posible, o sólo se hace posible en una

reducción extrema, se expande el miedo. El miedo es la señal del callejón sin salida, de la muerte por inhibición [*Vagus-Tod*], no obstante evitada en él: el humano es un ser en extremo miedoso precisamente porque está “especializado” en escapar de situaciones extremas, porque en él el umbral del “sin salida” absoluto es sumamente alto.⁵

No es casual que exista una conexión patológica extraordinaria entre el espacio y el miedo: como miedo a los espacios abiertos (agorafobia) o a los espacios cerrados (claustrofobia). Ambas son patías del horizonte de la percepción, exacerbaciones neuróticas del grado de desconocimiento de lo que puede acontecer. La pura iteración de esos miedos es lo que Eugen Bleuler ha llamado la “fobofobia”, el mero miedo al próximo miedo. Es lo todavía indeterminable respecto de aquello que podría temer este miedo. El horizonte desnudo es el adversario del comienzo mismo de la conciencia humana y de su familiaridad con el mundo, y es también el oponente de la razón por cuanto la razón está ligada al concepto como anticipación de lo todavía ausente, pero esperablemente determinado y posible.

Por eso la racionalidad por excelencia es la prevención. La prevención es preparación para todo lo que es posible en un horizonte dado. El miedo es entonces el índice de la incapacidad de prevenir; el miedo remanente en un mundo de prevención casi completa es el índice de la relevancia cualitativa del resto cuantitativamente irrelevante de fatalidad. Desde el punto de vista genético, el miedo y la racionalidad son valores límite antitéticos. Es un principio de la investigación del comportamiento que invertir emocionalmente las situaciones es repetir su grado de riesgo en términos de historia de la evolución. Es por eso que el miedo contiene en forma concentrada la remisión a la génesis de la emocionalidad de la humanidad tardía: representa el nivel de la objetivación todavía no efectuada, el nivel de alarma de las prevenciones por realizar. El miedo remite a la antesala desocupada del instrumental conceptual, que queda ocupada por primera vez por el más apresurado de todos los prejuicios: la distinción y la polarización en amigo y enemigo. Éste es el comienzo, y es también en definitiva el síntoma de la pérdida patológica de confianza en la posibilidad de una economía objetiva en medio de la racionalidad, o incluso de la hiperracionalidad.

Si es cierto que el movimiento y la emoción están indisolublemente unidos, de modo que la unidad de un ciclo de movimientos se funda en la unidad

⁵ Rudolf Bilz, *Die unbewältigte Vergangenheit*, Fráncfort del Meno, 1967, pp. 242-275.

del sentimiento invertido en él provocado por la meta del movimiento, también será válido que la intencionalidad de la conciencia como estructura de la integración de los objetos no alcanza todavía por sí sola para recorrer también el trazado estructural y pasar del indicio a la presencia. En una conciencia que aún no tiene un interés teórico no se podrá presuponer una libre tendencia a la objetivación. Para poder llevar a cabo su tarea, esta conciencia preteórica necesita más bien de la más fuerte de todas las emociones, que la lleva a obedecer a la intencionalidad y la hace atravesar su legalidad interna: el miedo. La emoción es la parte energética de la intencionalidad, así como el sentimiento, según señala Hans Jonas, hace que la acción recorra todos sus grados intermedios, los "recorre como una intención emocional constante". Sigue diciendo Jonas: "Por eso la aparición de la movilidad dirigida a un fin durante tramos prolongados (como en el caso de los vertebrados) designa el inicio de la vida emocional. La codicia está en la raíz de la caza; el temor, en la raíz de la huida".⁶ La emoción permite alcanzar metas lejanas, es uno de los presupuestos de la *actio per distans*, de toda intercalación de distancia entre la mera representación y la satisfacción. Permite que en las aproximaciones que constituye la secuencia temporal de acciones, la distancia espacial se supere manteniendo un objetivo idéntico. La emoción también fundamenta la estabilidad en el recorrido de distancias que no están pautadas por la percepción, sino únicamente por el concepto. En tales distancias también se hace posible en definitiva lo que es índice fenoménico de toda libertad: el rodeo. El rodeo demuestra la seguridad del sentimiento básico que lleva a la meta de la intención. "En el arco que traza su rodeo se asienta la libertad y el riesgo de la vida animal."⁷ Cuando habla de emoción, el autor moderno tiende a pensar, naturalmente, en la pasión, la demanda pulsional, las ansias de posesión, la aspiración a la felicidad; pero casi nada de eso es ya una emoción que esté en relación directa con la autoconservación pura, que requiera actos elementales de procesamiento de un mundo de cualidades desconocidas, como se anuncia en el carácter primitivo del llamado "miedo pánico".

La presunción de que todo miedo se remonta al trauma del nacimiento tiene algo que ver con la analogía ontogenética respecto de la filogénesis en el sentido de que el lugar del miedo en la evolución humana también ha estado ligado a la salida del biotopo familiar y protector al espacio libre, al mundo

⁶ Hans Jonas, *Organismus und Freiheit*, Gotinga, 1973, p. 155 [trad. esp.: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000].

⁷ *Ibid.*, p. 160.

libre. En ese sentido, la raíz de todo miedo es siempre la ruptura de una simbiosis original.

El miedo es parte de la patología de la relación humana con el mundo sólo como atavismo. Como a menudo ya no puede efectuar las objetivaciones a las que había impulsado filogenéticamente, induce a sustituciones de objetos para lo innombrado de su supuesto objeto. Crea rituales para conjurar a los demonios, para nombrar al gran enemigo, para aplacar con una ilustración al poder que no tiene imagen. La ominosidad se construye sus casas. El retorno a la caverna (del bosque, de la tierra, del cuerpo) es la nostalgia secreta que todos saben que nadie puede permitirse. El miedo, como prescribe la lengua, paraliza; con mayor claridad aun en el espanto. Ése es un residuo importante de aquellos momentos de la historia de la evolución en los que se hizo imposible huir porque no era posible determinar la *dirección* de la huida mientras no se pudiera determinar el origen y la índole de un objeto con el que se vinculaban el miedo y el espanto. El miedo paraliza, retiene en el lugar, impide el movimiento de la huida, en cierto modo se vale de cualquier cosa para que el sujeto enfrente su tarea de no admitir nada más que objetos. Si estamos ante los arcaísmos patológicos de la relación humana con el mundo, no debemos olvidar el beneficio singular que el género humano obtuvo de ese riesgo. A pesar de la pobreza de su dotación biológica estándar, y careciendo como carece de la seguridad de un comportamiento programado, el ser humano es un ser extraordinariamente estable en lo biológico-genético, con un mínimo de modificaciones adaptativas recientes de carácter hereditario. Sabemos por qué en un sistema orgánico aliviado de la presión del ambiente por la cultura no tienen lugar cambios hereditarios selectivos por estabilización de las mutaciones. La medicina científica ha sido la que ha conseguido mutaciones en principio exclusivamente letales, y por eso apenas manifiestas en el patrimonio genético. Pero todo lo que alguna vez fue posible como adaptación en la historia humana, se ha impuesto como forma de acción estabilizada, como institución, como concepto y finalmente como razón en unas tres mil variantes de formas culturales. Desde el punto de vista biológico, la especie humana es singular entre todos los seres vivos de la tierra por su alto grado de constancia e identidad, es decir, sobre todo porque no ha habido evoluciones por separado mutuamente estériles. Pero eso significa a la vez que no hay evolución humana por debajo del nivel del *Homo sapiens sapiens*, y tampoco por encima. No hay otra solución para el ser humano. "Si hubiera otras soluciones, tan buenas como la constitución genética actual, o tal vez mejores, las razas humanas habrían tenido que separarse en

distintas subespecies, como puede observarse en numerosos ejemplos de otros mamíferos.”⁸

Desde el punto de vista genético, el ser humano es un producto terminado. Cada una de sus variantes es patológica porque no hay factores que pudieran favorecer variantes no patológicas. Esto se debe seguramente a la adaptación óptima que el ser humano ha llevado a cabo en dirección opuesta a todas las adaptaciones biológicas, al hacer el ambiente cultural a la medida del cuerpo tal como está constituido fácticamente. El precio de la unidad y la constancia de la especie humana es la aparición de anomalías en la dotación cromosómica morfológicamente idéntica, es decir, la paradoja de un alto grado de constancia de la especie a pesar de la relativa labilidad del genoma propia de toda domesticación. No hay mutante que pueda imponerse en un ambiente que ya está organizado contra su posibilidad.⁹

El alto grado de constancia genómica del humano reciente es lo que genera la identidad de la humanidad. Esa constancia es el presupuesto antropológico del mundo *único* con sus posibilidades ilimitadas de identificación, telepatía y delegación. También garantiza que, por principio, todas las culturas sean capaces de comunicarse y tengan la posibilidad de entenderse entre sí. Aquí hay mucho trabajo descriptivo, pero rara vez hay desesperación descriptiva con respecto al acceso en sí. Por otra parte, la diferencia de las culturas es lo que impide toda presión de diferenciación sobre el humano en tanto sistema orgánico que se protege en su cultura. Con esto tocamos el principio básico de toda antropología cultural y su relación con la antropología filosófica: la diferenciación de la cultura sustituye la diferenciación del propio ser humano, que ya no es posible ni tampoco es ya deseable en el complejo moderno de tránsito e información. Las presiones y las coerciones de adaptación de la realidad externa, que originalmente sólo podían resolverse en términos biológicos, se contrarrestan en forma de “cultura”. Pero cuando falla la protección de la carcaza cultural, cuando el fondo de realidad no procesada traspasa la carcaza, la capacidad de escape y adaptación del sistema orgánico es relativamente baja, y es de temer que siga descendiendo. Se ha dicho que el humano es el ser que se acostumbra a todo; pero ésta es una frase que sin duda ha sido pronunciada presuponiendo el parolpe cultural entre la realidad y el cuerpo. Sólo que es

⁸ J. Lejeune, “Über den Beginn des menschlichen Lebens”, en *Die Herausforderung der Vierten Welt*, Colonia, 1973, p. 45.

⁹ El dimorfismo sexual xx/xy es la única no identidad que se da morfológicamente en el genoma del *Homo sapiens*.

tan raro que la relativa solidez de la carcaza cultural deje que se acerquen al cuerpo las demandas directas de carácter contundente, que ya los impactos relativamente bajos pueden parecer aquí extraordinariamente grandes.

En la multiplicidad de las actividades del ser humano que se pueden presentar descriptivamente, el mejor modo de captar el principio de unidad es con el término “distancia”. Por eso una respuesta a la pregunta de cómo es posible el ser humano podría ser: *por la distancia*. Para comprender en esa respuesta la unidad sistemático-funcional en la variedad de actividades del humano (y no puede ser otra la tarea de una Antropología Filosófica) resulta inevitable presentar con mayor claridad la situación genética inicial del ser humano en un esquema radicalizado. La morfología de los hallazgos paleontológicos prácticamente no nos ofrece puntos de apoyo. Toda morfología incluye ya el resultado de la presión ejercida en la situación inicial sobre el sistema en cuestión. Las adaptaciones morfológicas a la marcha erguida jamás nos permitirán acceder a la necesidad que llevó al proceso de erguirse y a sus reorganizaciones secundarias del sistema orgánico.

Hay dos teoremas –y tal vez sólo haya dos teoremas posibles– sobre el estatus inicial hipotético de la filogénesis humana: el teorema del animal fugitivo, de Paul Alsberg (*Das Menschheitsrätsel* [El enigma de la humanidad], Dresden, 1922), y la tesis de la neotenia, del anatomista holandés Louis Bolk (*Das Problem der Menschwerdung* [El problema de la hominización], Jena, 1926). Temporalmente, entre las dos obras está la invención del concepto de proterogénesis por parte de Otto H. Schindewolf (“Entwurf einer Systematik der Perisphincten” [Esbozo de sistematización de los Perisphinctes], 1925).¹⁰ Este trabajo se sitúa del lado de la tesis de Bolk, pero merece ser mencionado no sólo por su prioridad temporal (por lo general se considera una obra posterior de Schindewolf como prueba de que acuñó primero el concepto: “Das Problem der Menschwerdung, ein paläontologischer Lösungsversuch” [El problema de la hominización. Un intento de solución paleontológica], 1928),¹¹ sino también porque en Schindewolf se puede captar con pregnancia la lógica de este proceso de conceptualización.

¹⁰ [Otto H. Schindewolf, “Entwurf einer Systematik der Perisphincten”,] en *Neues Jahrbuch für Mineralogie*, suplemento 52, 1925, pp. 309-343.

¹¹ [Otto H. Schindewolf, “Das Problem der Menschwerdung, ein paläontologischer Lösungsversuch”,] en *Jahrbuch der Preussischen Geologischen Landesanstalten*, núm. 49/11, 1928, pp. 716-766.

Lo que tienen en común ambas posiciones, tan cercanas en el tiempo y por eso mismo surgidas seguramente del estado teórico alcanzado, es que pretenden explicar cómo fue posible llegar, en medio de formas primates especializadas y adaptadas a sus ambientes, al tipo no especializado y en buena medida carente de adaptaciones que es imprescindible suponer como protoforma de la evolución hacia el ser humano.

En ambos teoremas la capacidad de evolucionar y la necesidad de evolucionar son condición y explicación: tanto en un caso como en el otro el *primitivismo orgánico* del ser humano, que determina biológicamente su aspecto en el tipo de la juventud física, es el resultado de una regresión. La diferencia decisiva es si tal regresión puede producirse aun por la desaparición paulatina de especificaciones obsoletas, como lo supone Alsberg para el animal fugitivo, o si más bien se la puede explicar por el haberse detenido en una etapa primitiva de la ontogénesis, como pretende Bolk. El resultado es siempre la máxima economía para un preámbulo biológico de la antropología. Pero para ambos casos vale que la morfología siempre nos ofrece sólo el fenotipo en ejemplares individuales, mientras que la filogénesis sólo se produce en poblaciones; en ellas, el patrimonio genómico íntegro sólo es representado por los fenotipos y expuesto a los factores selectivos, mientras que lo que ocurre realmente consiste en un complejo de ontogénesis que siempre presenta sólo estados discretos.

En su teoría de la proterogénesis, Schindewolf había partido de una pregunta obvia: si el esquema de la ley biogenética fundamental de Haeckel tiene una validez general por lo menos en la estructura global de que las últimas fases evolutivas de la filogenia en cierto modo son impulsadas embriológicamente como respectivos últimos estadios del proceso intrauterino. A Schindewolf le pareció por lo menos posible la aplicación inversa: que los estadios que en la evolución anterior aparecen como embrionarios en cierto modo se prolonguen y se los desplace a la fase extrauterina. Dicho de manera un poco más directa, esto significa que se puede estabilizar específicamente la capacidad de criar hijos prematuros. En el último de sus trabajos sobre el tema "filogenia y antropología", que llegó a publicarse póstumamente, Schindewolf lo describe del siguiente modo, en una retrospectiva sumamente concisa de su concepción de 1925:

La palingénesis recapitulativa es con mucho el modo de evolución más difundido. Paralelamente, hay otro proceso evolutivo en el que, a la inversa, los nuevos rasgos morfológicos, que introducen una línea evolutiva novedosa, aparecen ya en estadios tempranos de la morfogénesis, mientras que los esta-

dios de madurez y vejez reproducen estados previos de la filogenia. De modo que la filogenia no es recapitulada por los estadios jóvenes sino, a la inversa, por los estadios posteriores, que regresan a morfologías anteriores de su línea genealógica.¹²

Así, en la evolución del cráneo de los primates, la semejanza de los estadios juveniles con el humano es siempre mucho mayor que la de las formas adultas, reconocibles en el cambio en la proporción de esqueleto facial y cráneo cerebral. El cráneo humano se caracteriza claramente por el retroceso del esqueleto facial en favor del cráneo cerebral, y esto también vale para los estadios infantiles de los póngidos.

Parece entonces como si en las protoformas del humano sólo hubieran desaparecido los estadios adultos de los póngidos, de modo tal que la forma temprana sólo se hubiera estabilizado a lo largo de toda la vida. En la cadena de las ontogénesis los nuevos rasgos se propagaron cada vez más a todos los estadios de crecimiento, desalojando por completo los rasgos adultos de los antecesores. En contra de la ley fundamental de Haeckel, los estadios evolutivos tempranos no testimonian un pasado sino que anticipan el futuro de la filogenia. Usando un término de la astronomía, el zoólogo inglés L. S. Berg lo denominó en 1926 “precesión”: el avance de la ontogénesis en la filogénesis. Por consiguiente, no sería tanto una traba evolutiva, como en Bolk, sino más bien el desalojo de estadios adultos en favor de la estabilización permanente de formas juveniles. Meros estadios de transición de la ontogénesis de todos los primates estarían finalmente consolidados en el humano. Sólo en el caso límite esto podría deberse a un favorecimiento de los estadios infantiles (menos expuestos a los factores de selección) por la selección natural; es más probable que haya habido desplazamientos primariamente endógenos del control hormonal del crecimiento, que tal vez hayan ido empujando poco a poco el estadio juvenil al área de los factores de selección, con lo cual luego esa evolución habría experimentado también un favorecimiento exógeno.

A modo de comparación, podemos recordar el fenómeno de la aceleración en los jóvenes en el transcurso del siglo pasado, es decir, un proceso que en principio fue puramente endógeno-biológico, pero que paulatinamente llevó a un corrimiento de la relación entre generaciones por un proceso de maduración con continuidad de la dependencia económica, institucional, jurí-

¹² [Otto Schindewolf, “Phylogenie und Anthropologie aus paläontologischer Sicht”, en] H.-G. Gadamer y Paul Vogler (eds.), *Neue Anthropologie*, vol. 1, Stuttgart, 1972, p. 251.

dica e intelectual. Finalmente, ese desequilibrio cayó en la órbita de la oferta de adaptaciones programáticas de la superestructura institucional a la infraestructura, esta vez predominantemente biológica. Como en el caso del desarrollo endógeno del cerebro, también en la aceleración del crecimiento físico y de la maduración sexual tenemos en principio un proceso de un carácter selectivamente indiferente, autónomo, que sólo a partir de determinantes externos posibilita un salto evolutivo que también se manifiesta exteriormente.

Por su función, la precesión tiene una similitud innegable con lo que Hugo Spatz llamó prominación para la evolución del cerebro. De este modo se puede incluso favorecer algunos rasgos en principio moderadamente negativos. Por ejemplo, el aumento del peso del cerebro, que para los primates que se desplazaban en cuatro patas, o que por lo menos no se desplazaban predominantemente en dos patas, tiene que haber constituido una carga cada vez mayor para el llamado esqueleto poscraneal. De modo que sólo una reorientación de índole endógena –ya sea que se la denomine traba evolutiva o precesión– pudo originar, al principio con independencia de las ventajas existenciales externas, características tales como la prolongada *fase juvenil* del ser humano, su lento *ritmo de crecimiento*, singular en todo el grupo comparable de los primates, y por último su fase, también única, de *ancianidad* más allá de la capacidad de reproducción, la única decisiva en términos selectivos. Arnold Gehlen formuló todo este complejo de procesos y características como una “ley antropológica general” con el título de “retardación”, y lo remitió a particularidades y a modificaciones del sistema endócrino. Este teorema de la retardación explica perfectamente la reducción de los instintos en el humano, una desaparición de dotaciones biológicas de adaptación que la investigación del comportamiento ahora ha demostrado que en esa forma radical no es aceptable, porque se han encontrado una cantidad de restos de determinaciones instintivas; una cantidad excesiva tal vez, como ha mostrado en los últimos años el contragolpe crítico del péndulo contra este determinismo etológico.

Pero el teorema de la *retardación* descuida la cuestión del origen de la marcha erguida, de la bipedia, como cuestión fundamental de la filogenia humana. En un campo en el que no sabemos casi nada y tal vez también en el futuro no sepamos casi nada, tiene que estar permitido elegir el modelo más productivo. La ventaja del teorema del animal fugitivo de Alsberg reside en que señala una situación crítica que quizá se corresponda con la capacidad adquirida endógenamente de aprovechar la circunstancia para dar un salto evolutivo y adquirir una ventaja decisiva. Alsberg no habla de ese factor endógeno. Pero muestra sobre todo en qué puede haber consistido la ventaja

decisiva conseguida al completar el proceso de erguirse: la capacidad de la *actio per distans* como radical específico del complejo de actividades humanas.

Es la hipótesis que más se corresponde en el tipo con el "escenario primigenio", actualmente tan popular en la paleoantropología. El animal fugitivo que se piensa como antecesor del humano se mete en un callejón sin salida, en una situación sin escapatoria ante sus perseguidores. Como animal fugitivo ha ido perdiendo de a poco la dotación para la lucha cuerpo a cuerpo, por eso en la situación de emergencia aguda en la que se encuentra sólo puede recurrir a una reserva de capacidad, que está en su propio primitivismo. Es su capacidad para modificar la postura física, en principio sólo momentáneamente, y liberar las extremidades delanteras con el fin de defenderse arrojando algo. La capacidad de inventar, de percibir meramente que, por ejemplo, algunos de los objetos que están por ahí, productos casuales de la naturaleza, son apropiados para ser arrojados, tiene que computarse como parte de la reserva de capacidad. Aquí la selección aportó un gran trabajo: cada fracaso en esta situación ya había sido castigado tal vez millones de veces con la pena biológica estándar de la eliminación de la línea genealógica de los organismos. En ese sentido, el escenario primigenio es tan contingente como todo lo demás en la evolución, porque conserva este éxito de entre la innumerable cantidad de fracasos con la única razón de que sólo por sus consecuencias este éxito fue un éxito en el sentido de la teoría de la evolución.

Como ya para la evolución completa, también para este caso rige el decepcionante principio de que la gran mayoría de los caminos evolutivos no llevan al ser humano. La inmensa mayoría de los grandes grupos animales no aparece en la línea de ancestros del humano. Es un principio que revela por lo menos el denuedo, si no la casualidad, de los esfuerzos de la naturaleza para producirse en el propio ser humano como su logro supremo. Pero sólo la situación sin salida, sólo el apuro mortal prueba y acredita la resistencia de este sistema orgánico, que en cierto modo intentó convertir en estacionaria la capacidad básica del animal fugitivo. Ya no puso distancia con sus enemigos desplazándose en el espacio, sino mediante un acto de prevención que, igual que en toda huida, impedía que se llegara al contacto físico directo.

El escenario primigenio de Alsberg es más dramático que el teorema de la mera transición del biotopo de la selva a la estepa. Pero su dificultad reside en hacer "aprendible" la invención única del erguirse y de la acción de arrojar algo. Lo único que se puede decir ahí es que solamente puede aprender quien ya sabe aprender. Pero lo que se aprendió con esta invención de la huida estacionaria como forma de generar distancia con respecto al perseguidor fue en

el éxito a largo plazo la renuncia al principio de la huida, imprescindible para la desespecificación: el antecesor del humano pasó en un único instante de huida vedada al principio de la lucha.

Darwin todavía creía que el antecesor del humano y aun el primer humano tenían dentadura de animal de rapiña, que se distingue por los colmillos largos para desgarrar la presa y para la lucha cuerpo a cuerpo con los enemigos. También creía que fue el uso de herramientas lo que hizo selectivamente superfluos los colmillos largos. Pero a Darwin le faltaba aquí el conocimiento biológico más importante de sus sucesores: que el humano es un ser no especializado biológicamente, que se especializa y vuelve a desespecializarse según la situación, si se lo puede decir de ese modo. Así, el nuevo teórico puede hacer que el animal fugitivo, puesto involuntariamente en situación de lucha, se “especialice momentáneamente”, no modificándose orgánicamente sino equipándose, y al mismo tiempo armándose, con instrumentos. No otra cosa es la inteligencia.

Ahora bien, ¿quién es el héroe, el sujeto de la escena primigenia de Paul Alsberg? Es un ancestro ficticio de la superfamilia de los primates *Hominoidea*, del que tienen que descender tanto los póngidos como los homínidos: “El *Pithekanthropogoneus*, que no era un simio antropoide en sentido actual, pero al que en realidad le cabe el predicado del ‘más antropoide’ de todos los simios, porque superaba con mucho a los representantes actuales de esa especie en su apariencia humana”.¹³ No obstante, este ancestro no hallado de los antropoides y los humanos, que vivió en pleno Terciario, sigue siendo un simio, un animal: “A partir de esta forma inicial muy antropoide, los simios evolucionaron a formas menos antropoides, mientras que el hombre llevó la forma antropoide a la forma ‘humana’”. Pero en estas expresiones de carácter peculiarmente antropocéntrico no hay nada de la teoría de Dacqué, conocida por las lecciones que el profesor Kuckuck le impartiera en el coche comedor a Felix Krull, el estafador de Thomas Mann: la línea general de la evolución tuvo en todas partes formas básicas que tendían al humano. El *Pithekanthropogoneus* es el ancestro normal de los simios antropoides. Sólo por un acontecimiento primigenio excepcional se convierte también en antepasado del humano, aunque exclusivamente por su disposición oculta a encontrarse con ese fatal acontecimiento primigenio. Sólo el hecho de que el *Pithekanthropogoneus* fuera un animal fugitivo le dejó la “libertad” mínima de elegir en el momento la forma

¹³ Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, Jena, 1922, p. 402.

de defenderse al fallar el principio de la huida. Esta elección fijó la evolución hacia el ser humano en el principio de la lucha en su forma básica de la *actio per distans*. La huida significa libertad, pero sólo para someterse al principio antitético en un nivel superior de eficacia. El antepasado del humano vuelve a convertirse en un animal de lucha, aunque en la singular variante de la lucha preventiva.

El “principio de humanidad” de Alsberg (la alternativa tanto a la huida como a la lucha cuerpo a cuerpo que opera en la hominización) es ganar la distancia que literalmente se pone entre la realidad y el cuerpo. Poder mantener esto y aquello a distancia del cuerpo es la capacidad elemental del ser humano. Lleva desde el primer acto de defensa consistente en lanzar una piedra, hasta el concepto, que reúne el mundo en el gabinete sin que sea necesaria la presencia ni de un grano de arena de ese mundo. No por casualidad los presupuestos orgánicos del propio cuerpo humano son los extremos (más extremos) de las extremidades: el pie de apoyo para la postura y la marcha bípeda, que ya no es apto para la huida, y la mano, que probablemente surgió del preestadio primate de los *knuckle walkers*, que caminando todavía en cuatro patas sobre los nudillos podían usar la mano para llevar alimentos, y tal vez incluso para arrojar objetos. El desarrollo de superficies táctiles en manos y pies se inicia ya en los primates.¹⁴

Alsberg escribe que se puede decir “que ha sido la ‘mano’ la que hizo del humano un humano”.¹⁵ La mano permitió lo que Alsberg llama “desactivación del cuerpo” como quintaesencia del poner a distancia actividades básicas de autoconservación. Pero es un error finalista –dice Alsberg– hacer que el protohumano adopte la marcha erguida para tener las manos libres; más bien, dado que en la forma precededora del *Pithekanthropogoneus*, que prueba erguirse momentáneamente para defenderse arrojando un objeto, todavía sigue en cuatro patas llevando consigo sus armas arrojadizas, es más correcto decir que adopta la marcha erguida “porque ya no tiene las manos libres”.

El medio “encontrado” una vez para defender el pellejo no se hallaba a cada paso y en cualquier lugar, sino que había que llevarlo consigo, andando como *knuckle walker*. El invento estorbaba, impedía incluso la reacción de la fuga, acumulaba las situaciones de lucha. El favorecimiento selectivo del pie de apoyo en lugar del pie para andar manifiesta ese proceso morfológicamente: el callejón sin salida hereditario del animal fugitivo. El *Homo primige-*

¹⁴ G. Heberer, W. Henke y H. Rothe, *Der Ursprung des Menschen*, 4ª ed., Stuttgart, 1975, p. 24.

¹⁵ Paul Alsberg, *op. cit.*, p. 378.

ninus, el resultado ficticio de la elección del *Pithekanthropogoneus* entre la muerte y la invención, sigue siendo durante largos períodos más un cazado que un cazador, siempre perfeccionando la primera experiencia elemental y la invención del nuevo método de lucha por la existencia y sus reorganizaciones orgánicas. Sin la más dura coerción a la autoconservación no se habría logrado estabilizar ese invento con sus presupuestos morfológicos.

En este punto, el desarrollo moderno de la teoría en el medio siglo transcurrido desde el libro de Alsberg puede considerarse sin duda un avance. Ya no está puesto todo el peso en la validación de aquel método que sólo se podía implementar con la postura erguida. Desde 1932, el ginecólogo holandés Klaas de Snoo señaló la ventaja selectiva de la postura y la marcha erguidas para el parto, y con eso indicó un principio de cómo en cierto modo incidentalmente se pudo ganar y estabilizar una ventaja específica en un punto de la autoafirmación de las especies particularmente sensible para la lucha por la existencia.¹⁶ De Snoo fue el primero en mostrar que las ventajas de la posición de cabeza en el útero para el proceso de parto se obtienen de por sí en los cuadrúpedos con peristaltismo uterino por el cuello largo y la cabeza chica, pero que si falta ese peristaltismo la postura física de las grávidas adquiere una importancia destacada para favorecer la posición de cabeza. La estabilidad de la posición de cabeza es máxima cuando la pelvis puede servir de sostén de la cabeza; para eso debe encontrarse debajo de la cabeza y no al costado o incluso encima de ella. Por eso para este grupo tenía gran importancia "adoptar una postura en la que la pelvis constituyera la parte inferior del vientre. Una vez alcanzado eso, la posibilidad de una posición de cabeza era altísima, el nacimiento de un fruto vivo, segurísimo".¹⁷ Esta seguridad se expresa en las estadísticas en que la frecuencia de la posición de cabeza es de más del 98% en mujeres normales, y en consecuencia, la mortalidad de los niños nacidos de cabeza sólo aproximadamente del 1%. Esto tiene una importancia especial para el grupo de los uníparos, para los que todo el ciclo reproductivo ha transcurrido en vano si la única cría no nace viva. Por eso también en otros mamíferos, como el oso y la ardilla, la posición erguida bípeda adoptada ocasionalmente no adquiere relevancia para la reproducción. No se estabiliza porque, al haber peristaltismo uterino, el cráneo pequeño y el cuello largo llevan de por sí a la posición de cabeza.

¹⁶ Klaas de Snoo, *Das Problem der Menschwerdung im Lichte der vergleichenden Geburtshilfe*, Jena, 1942; síntesis de estudios sobre el mecanismo del parto en el método creado por él de la obstetricia comparada, desde el estudio "Phylogenie und Geburtshilfe", 1933.

¹⁷ *Ibid.*, p. 157.

La ventaja selectiva decisiva de que el cráneo cerebral pudiera agrandarse y el cuello acortarse sólo se podía alcanzar o mantener, de todas formas, con la postura erguida del cuerpo. Recién entonces la cabeza queda en perfecto equilibrio sobre la doble curvatura en ese de la columna vertebral en la zona cervical y lumbar y permite, en combinación con otras modificaciones profundas del esqueleto poscraneal, la recepción elástica y segura del tronco y la postura erguida con las piernas completamente estiradas. El andar erguido puede haber sido impuesto y fijado por el aumento del peso del cerebro. Pero también puede haber sucedido a la inversa, que el andar erguido diera paso al rápido progreso de esa evolución por la ampliación decisiva del margen para compensar el peso del cráneo, que en la marcha cuadrúpeda no podría haber sido resuelto estáticamente. La interacción de estas modificaciones estructurales, en particular la rotación de la pelvis en torno a la pierna de apoyo al dar pasos largos; la reducción de la movilidad de giro horizontal del pie como pie de apoyo; sobre todo, finalmente, el refinamiento del esqueleto de la mano para diferenciar la *maniobra de precisión* para tareas más finas, partiendo de la *maniobra de fuerza* para el mero acto de sostener y llevar: está claro que todo eso no puede haber sido el resultado de un único acto vigoroso para autoafirmarse en el escenario primigenio. Para Alsberg, “la humanidad surgió de golpe”. Nació “con el instante del ejercicio permanente del método de defenderse a pedradas, es decir, con la adopción del principio evolutivo de desactivar el cuerpo”. La hominización no es un acto demostrable morfológicamente; todos los datos sólo demuestran los cambios de forma producidos por la presión del principio original. Es decir que el humano ya había surgido “aunque no tenía en nada un pelo de diferencia con su antecesor animal”.¹⁸ Propongo darle el nombre de criptogénesis a esta circunstancia.

No se trata de una mistificación, porque justamente la antropología biológica contemporánea destaca que la transición hacia el humano fue provocada con recursos morfológicamente tan insignificantes que un investigador ficticio poshumano cuyo objeto fuera el humano y que ya no tuviera acceso a ningún rastro de la productividad cultural sino únicamente a los vestigios fósiles del *Homo sapiens sapiens* ya no podría percibir en modo alguno el salto de los monos al humano. Esta transición se caracteriza por el cambio repentino de principio y la modificación paulatina de las formas. El humano surgió de un golpe, o mejor dicho, de un lanzamiento. El supuesto observador tardío no percibiría

¹⁸ Paul Alsberg, *op. cit.*, pp. 365 y s.

nada de todo eso. Adolf Remane ha planteado el experimento mental sobre lo que se le ofrecería a este espectador ficticio:

Si un ser vivo posterior sólo encontrara los restos fósiles de los humanos, no se sorprendería mucho. Los pondría con los monos; su particularidad sería solamente la marcha bípeda, pero la bipedia en sí se reconocería como una forma frecuente de desplazamiento. Le llamaría la atención además la anomalía de la cápsula cerebral agrandada de forma vesicular; pero ni se le ocurriría pensar que este ser reconfiguró el mundo como ningún otro en los miles de millones de años de historia de la vida. Esta discrepancia entre el pequeño cambio en la estructura física y el cambio enorme en las capacidades es un problema especial de la evolución humana.¹⁹

Hasta del indicio clásico del modo de habitar de los humanos se pide todavía demasiado, o también demasiado poco. El fuego no puede haber demostrado su utilidad con una evidencia tan repentina como la pedrada exitosa. Por eso hay indicios de que el uso y la alimentación del fuego aparecieron y volvieron a perderse varias veces en la historia de la humanidad. El fuego fugaz también habrá sido seguramente una conquista tardía, por ser estacionaria, en el cambio del modo de vida de la huida al de la lucha que desactiva el cuerpo. Defenderse a pedradas, en cambio, no tiene más presupuesto que el de percibir, después de haber salido de la selva terciaria, la oferta permanente y generalizada de elementos arrojadizos en una zona de suelo pedregoso, recordando el éxito de la primera vez. Por supuesto que poder recordar es la amarga necesidad para conservar la identidad una vez capturada.

La memoria animal debe ser caracterizada sin excepción como memoria a corto plazo; necesita la identidad completa de aquello que debe poder reconocer. La memoria humana tiende a ser una memoria para toda la vida; favorece la capacidad de abstraer al permitir captar lo que ya sólo es típicamente idéntico en caso de una diferencia más o menos grande de los datos concretos. En los hallazgos fósiles es solamente la constancia de los procedimientos y sus patrones de producción lo que documenta la función de la memoria humana como capacidad de tradición. La memoria que dura toda la vida y la tradición que trasciende individuos y generaciones es, desde el punto de vista biológico, la única forma que conocemos de "heredar atributos adquiridos". Precisa-

¹⁹ [Adolf Remane, "Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie", en H.-G. Gadamer y Paul Vogler (eds.), *Neue Anthropologie*, vol. 1, *op. cit.* <nota 12>, p. 319.

mente lo que no consigue el complicado mecanismo del genoma, que sólo produce mutaciones con casualidad mecánica y en cierto modo las testea en el proceso de selección, lo logra la memoria más allá de una vida entera y del inventario de una cultura. La lengua y la escritura son estabilizadores, portadores de persistencia.

Por otra parte, hay que distinguir estrictamente la memoria de la mera capacidad de reconocer lo idéntico en objetos, individuos, lugares y situaciones. La memoria es más bien la disposición a presentizar objetos y experiencias, que no necesitan estar dados en términos de percepción. El recuerdo es una de las formas de la *actio per distans*. Por eso tiende a comprender en un acto único el principio que debe trasponerse a modos de comportamiento en condiciones y con recursos que varían. Si la memoria a largo plazo hubiera obtenido su productividad precisamente de ese modo, atenuando sus imágenes de los objetos y las situaciones, sería ésta la primera vez que se acredita la imprecisión (es decir, la renuncia a la identidad y la exactitud estrictas) en la historia humana. Y es que la identidad estricta de las constelaciones sólo era posible en un ambiente reducido a relativamente pocos estímulos y desencadenantes específicos.

De modo que cuadra perfectamente con la idea de la continuidad del efecto del principio de la hominización, capturado una vez y momentáneamente en la escena primigenia, cuando el biólogo afirma: "El mayor impulso evolutivo hacia el ser humano parece haber sido el incremento de la memoria".²⁰

Lo opuesto de esta reorganización momentánea que se da en principio sin manifestación morfológica rápida y marcada es para Alsberg el gorila. También él ha tomado y puesto en práctica en cierto modo la "decisión" por el principio de la lucha, pero sin la diferencia decisiva de la *actio per distans*. La tremenda dentadura del macho adulto con sus fuertes colmillos, que sólo se encuentra en los animales de rapiña y parece fuera de lugar en un simio herbívoro, le había sugerido a Darwin la explicación de que servía sobre todo para la lucha de los machos en su rivalidad por las hembras; porque esa dentadura no tiene la menor relación con el modo de alimentación de los animales, como se desprende ya de la unilateralidad de la dotación, privativa de los machos adultos. Habría sido una confirmación brillante del principio evolutivo darwiniano de la selección por reproducción sexual. Alsberg supone que se trata de una marcada dentadura de combate, para la defensa de animales

²⁰ Adolf Remane, *op. cit.*, p. 321.

de rapiña peligrosos, que estaba a cargo de los machos. Parte de eso es que el gorila adopta su pose de combate completamente erguido y con las manos libres, se acerca a su enemigo a los saltos y golpeándose el pecho, para abrazarlo con las extremidades delanteras y matarlo a colmillazos. También aquí hay una relación estrecha entre la marcha erguida y la autoconservación, pero bajo el principio de la activación del cuerpo, antitético al principio de hominización. El abandono del principio de la huida originó, por lo tanto, dos “soluciones”, cuyo elemento común fenotípico, permitir la marcha erguida y la libre movilidad de los brazos, no hace más que evidenciar la diferencia radical del principio de la función cercana o lejana del cuerpo. No sólo la escena primigenia ficticia es dramática, también lo es la oposición de los caminos evolutivos que esa escena separa definitivamente. Pero la dirección que lleva hacia el ser humano de ninguna manera es la vía principal normal y normativa de la evolución, en comparación con la cual el tipo de lucha cuerpo a cuerpo del gorila sería extravío y perversión de un esfuerzo eidético. Al contrario: el potencial de soluciones animales a los problemas de autoafirmación ha sido adecuada y consecuentemente agotado en el tipo del desarrollo de la proximidad física. Con independencia del modo en que él mismo evalúe el desenvolvimiento de su principio evolutivo, el humano es una solución secundaria sorpresiva e inconsecuente del problema general de la autoafirmación de la vida en la Tierra.

El de Alsberg es un teorema que hay que clasificar como monofactorial. Ésa es su ventaja, pero también su punto débil. El punto débil está sobre todo en que para destacar su hallazgo como si fuera un preparado, Alsberg se priva de toda ayuda proveniente de otras teorías y hechos. También por esa razón tiene que dejar en suspenso cuestiones que sería más fácil responder si se hubiera permitido mirar en dirección a otros resultados.

Así, una de las cuestiones que quedan abiertas sin ninguna necesidad en la escena primigenia del *Pithekanthropogoneus* es la de la naturaleza física del escenario. Está claro que también Alsberg tiene que suponer que la situación decisiva y su desarrollo ulterior tienen que haber sucedido en el suelo. Pero a eso se sumaba la necesidad de un callejón sin salida, que no es lo normal para los monos en la selva. Luego, sobre todo el requisito del terreno pedregoso, que podía ofrecerle proyectiles en cantidad al animal perseguido y sugerirle su uso constante. Es la misma mirada que hizo que el paleontólogo reconociera como posibles herramientas los utensilios de piedra sin muestra de haber sido trabajados artificialmente. Pero si la escena primigenia no tuvo lugar en la selva terciaria sino en terreno abierto, todo eso ya había sido precedido

por el cambio de biotopo. La presión de erguir el cuerpo ya había obrado, de modo que no se requerían demasiadas reorientaciones al mismo tiempo.

En Alsberg, este instante de la historia universal está sobrecargado de demandas al protagonista. Puede ser que en el terreno abierto la huida todavía haya transcurrido principalmente en cuatro patas; pero la orientación del animal fugitivo ya había anticipado el dominio del espacio desde la postura erguida, el cálculo de la distancia por la visión estereoscópica. Justamente eso es lo que define de manera decisiva las posibilidades de la escena primigenia, que de lo contrario habrían sido demasiado desesperadas. Sólo había que sumar aún el hallazgo del proyectil y su función defensiva, es decir, la *actio per distans*. De haber considerado el rol desempeñado por el cambio de biotopo por razones geológicas, Alsberg también podría haber visto corroborada su tesis de que en la evolución de los primates los póngidos encarnan la consecuencia del orden sistemático de manera más lineal y homogénea que los homínidos, que constituyen el auténtico desvío, la *vía lateral*. Alsberg evita estrictamente toda dirección antropotrópica de la evolución: "De acuerdo con esto, ya no es posible colocar la evolución humana en una posición central respecto de la de los simios antropoides".²¹

Aquí ya no hay platonismos en juego. La transformación en humano se decide de una vez y para siempre por un acto único en el modelo, una acción del antecesor. Pero ese instante determina un largo proceso evolutivo de conformación específica y subordinación de cada uno de los factores parciales al principio de formación. El principio no se intensifica, aunque sí está el permanente efecto modificador sobre el proceso de configuración específica de su autoexposición. Pero ésta no es la relación de la idea con la materia, de la concepción con el órgano. No estaba ya dado en qué podía terminar el haber aprovechado la posibilidad desesperada de la *actio per distans* mediante la cual el ser humano se consustanciara, de manera lógica pero no preformada, con las formas tardías de su más terrible apropiación de los efectos a distancia.

En sentido estricto, el teorema de Alsberg no es en absoluto causal: el principio evolutivo central de la hominización no ejerce su influencia, sino que se lo "descubre", se lo "aprovecha", se lo "apropia" en un recorrido accesorio, realizado contra toda probabilidad, y luego se lo pone en función, se lo hace virulento, se lo consolida con la identificación activa. Por eso tienen poca relevancia los hallazgos de que también en los monos se da ocasionalmente el

²¹ Paul Alsberg, *op. cit.*, p. 415.

comportamiento de arrojar piedras y otros objetos. Es algo que no se convierte en descubrimiento –nosotros diríamos: en institución–, sino que es un hallazgo que el ingenio no toma en cuenta, que deja caer. Comparándolo con la defensa del primer humano arrojando objetos, Alsberg lo expresa del siguiente modo: “Para el primer hombre, esa defensa significa todo; para el mono, no significa nada. Es absolutamente indistinto si los babuinos primero arrojan piedras y luego pasan a su verdadera arma, la dentadura, o si se miden desde el principio mismo con el cuerpo. Todo depende de la relación interna con el principio evolutivo”.²² Está claro que “relación interna” es un concepto intolerable en el lenguaje de la teoría del comportamiento. Sólo se lo puede rescatar descriptivamente desde el resultado: como la potencia dinámica de la adaptación morfológica permanente, que en cierto modo recupera la capacidad anticipada, adaptación no ya al ambiente sino a las exigencias derivadas del inicio. El vínculo del desarrollo con el principio se produce por la creciente dificultad de regresar al punto de partida con cada éxito verificado en la morfología, hasta llegar al punto de la imposibilidad del retorno. Este punto está tal vez en el desarrollo progresivo del pie para estar parado y apoyarse, sin movilidad horizontal, que hace que se aleje cada vez más como alternativa el principio de la fuga, y que se estreche cada vez más el vínculo con la ley de la confrontación ineludible. Alsberg lo describe de un modo sumamente gráfico:

Así, el principio de humanidad, habiendo desactivado y por lo tanto descuidado el cuerpo, le ajustó cada vez más el lazo al ser humano; es decir que el humano quedó irrecusable y definitivamente clavado en la dirección evolutiva iniciada, a vencer o morir con su arma extracorporal. Una vez perdida la capacidad de trepar, ya no hubo para él una eventual recaída en el principio de la fuga.²³

Esta reflexividad autoestimulante es el rasgo estructural de la evolución que impulsa al ser humano. Esto significa que el humano no produce solamente su esfera material y cultural desde sí mismo como una carcaza rígida, sino que se ve obligado por todo lo que ya ha dado y sacado de sí a reforzar e intensificar la tendencia iniciada. Así, visto desde la esfera de sus rasgos, el humano es aquel ser que crea herramientas proclamado por Franklin, que puede ser identificado y localizado prehistóricamente por sus herramientas, pero al

²² *Ibid.*, p. 199.

²³ *Ibid.*, p. 381.

mismo tiempo es un ser “creado por las herramientas”.²⁴ Lo que hace lo convierte cada vez con mayor precisión y contundencia en lo que es. Es posible que el que se sale de la naturaleza finalmente no pueda hacer más que destruir lo que ha abandonado. La renuncia a adaptarse a la naturaleza por la desactivación del cuerpo es a la vez la reducción de toda contemplación por ella. Lo que no consigue obligarnos a la adaptación pierde realidad. La superstición es que lo que no necesita adaptarse florece por sí mismo; la verdad es que la atrofia del cuerpo comienza con el traspaso de sus funciones al mundo material creado por él mismo. Este mundo lo obliga retroactivamente a una sola cosa: a enriquecerlo cada vez más, a dar cada vez más de sí. No sólo el cuerpo frágil del sistema orgánico infantil desespecializado pide las herramientas sin las cuales no puede vivir, sino que el mundo de las herramientas produce a su vez un plus de fragilidad del organismo albergado en él, rodeado y cubierto por sus construcciones.

Aquí radica la diferencia principal entre Alsberg y Gehlen. Gehlen tiene que presuponer ya la capacidad de vivir de una protoforma del humano para el estadio cuyas consecuencias recién podrían ser sus condiciones de posibilidad. En cambio, para Alsberg, la “atrofia del cuerpo” es “una consecuencia directa de haberlo desactivado con las herramientas artificiales”.²⁵

La desespecialización de la dotación orgánica humana, que para Schindewolf, Bolk y Gehlen es el comienzo de todo lo humano, es para Alsberg su final: la desactivación, jamás alcanzable por completo, de las funciones del cuerpo en el proceso de dominar la realidad. Y sin embargo, no del todo, porque el predecesor ficticio de Alsberg, el *Pithekanthropogoneus*, ya está preparado como animal fugitivo para evitar la inmediatez física respecto de los riesgos de la existencia, y en ese sentido ya está en el camino correcto. No especializado es el ser humano en definitiva hasta en su alimentación; es el único realmente omnívoro entre los primates. “Omnívoro es efectivamente sólo el humano, y se convirtió en omnívoro en su evolución. Los animales son herbívoros o carnívoros, aun cuando ocasionalmente pasen al otro ámbito de alimentación.”²⁶

En cuanto a la fase tardía de la técnica, que se corresponde con las formas de involución biológica, es en ella donde se revela totalmente en qué medida confirma el teorema de Alsberg del efecto retroactivo de la desespecificación sobre el sistema orgánico. Así como el parásito pierde paulatinamente la dota-

²⁴ Paul Alsberg, *op. cit.*, p. 270.

²⁵ *Ibid.*, pp. 102 y s.

²⁶ *Ibid.*, p. 351.

ción que le sirve para autoabastecerse porque hace uso de lo que ya ha producido el organismo anfitrión, también el humano se convierte dentro de la esfera de la vida tecnificada en el parásito que reduce el contacto directo con la realidad y las actividades propias relacionadas con ese contacto. La pregunta es si aquí hay magnitudes residuales constantes, límites para la reducción de la capacidad de resistencia.

Una de las investigaciones más interesantes en ese sentido son los estudios de J. L. Karlson sobre la correlación estadística entre deficiencias ópticas e inteligencia.²⁷ Karlson obtuvo en más de dos mil quinientos alumnos de bachillerato valores significativos con respecto a que los miopes son en promedio más inteligentes que quienes ven normalmente, y además que el mayor nivel de inteligencia se puede comprobar incluso antes de que se manifieste el problema de visión. Entre los estudiantes con cocientes intelectuales más altos (más de 135), el 44% era miope, en comparación con el 15% con cociente intelectual mediano. La vieja opinión popular de que la miopía está asociada a la inteligencia porque es la consecuencia de arruinarse los ojos leyendo se confirmó como hecho pero se desbarató como hipótesis causal. Hay una relación hereditaria entre la visión defectuosa y la inteligencia que para la herencia recesiva de la miopía permite inferir un gen idéntico, por lo menos para un factor parcial de lo que en combinación da como resultado la "inteligencia". En nuestro contexto, hay que considerarlo bajo otro aspecto, el filogenético. Si un factor de inteligencia y la miopía residen en un gen idéntico, este gen tiene que haber tenido una chance considerable de conservación en la filogénesis. En líneas generales, esta chance significa que la inteligencia constituye una compensación de una inferioridad orgánica de la visión. Es decir que en la historia de la humanidad la inteligencia también tuvo su reconocimiento biológico cuando ya no fue posible realizar el aporte primario de la ampliación óptica del espacio. El concepto resultó ser, con absoluta consecuencia, más productivo que la óptica, que si bien era útil para la vida en el horizonte ampliado, sólo lo era *dentro* del mismo, mientras que el concepto ponía en condiciones de superar definitivamente el horizonte óptico.

La capacidad de resistencia es una categoría antropológica fundamental. Su reducción mediante la carcasa técnica y cultural conduce, sorprendentemente, a soluciones sustitutas: se dota a la carcasa de dispositivos artificiales para probar la propia capacidad de resistencia. En la cultura se hace imposible

²⁷ *British Medical Journal* 1, 1976, p. 415.

saber lo que el ser humano es capaz de aguantar. Así, se llega a un interés cultural propio de buscar el resto de las posibilidades naturales de prueba extrema, hacerlas comparables y, cuando ya no es posible, restablecerlas bajo condiciones y parámetros artificiales. Es absurdo creer que el hombre también podría no haber emprendido el viaje a la Luna, una vez que fue técnicamente posible; tan absurdo como creer que alguna vez podría renunciar a uno de los récords deportivos alcanzables, no importa a qué precio. Al objetivar experimentalmente su capacidad de resistencia, el humano hace uso del principio de la distancia también con respecto a sí mismo. Puede convertirse en espectador de sí mismo. Ya lo es en tanto puede verse a sí mismo con los ojos de los demás y le concede a este modo de ver una preeminencia a menudo fatal para su conciencia de sí.

En la cuestión de las constantes residuales de la reducción intrasistemática debemos considerar finalmente el factor de la interacción. Toda la situación de partida natural del humano con respecto a sus rivales y enemigos naturales se modifica en cuanto el sujeto de la *actio per distans* se cruza con un semejante. Todos los demás rivales en la escena de la vida sólo son capaces de actuar en el cuerpo a cuerpo directo. El rival humano siempre es también un rival que puede precaverse a la distancia. También él puede calcular distancias por la ventaja del radio amplio que le da la cabeza erguida y la posición frontal de los ojos. Esa ventaja se convertirá en una condena para ambos si acumulan las prevenciones posibles con el espacio de por medio. La anticipación de acciones a la distancia será más ventajosa desde el punto de vista biológico y psicológico cuantas menos escapatorias tenga el cuerpo privado de todo último recurso frente a lo que se le ha acercado demasiado. Si a la acción a la distancia se le opone acción a la distancia, en el afán permanente del comparativo, las interacciones ya no tienen en teoría un valor límite. Los espacios explorados por la prevención no tienen límites naturales. En cuanto la técnica lo permita, el adversario, que ya no aparecerá dentro de la zona de percepción sino que se lo aguardará constantemente, será anticipado en su horizonte de intenciones y posibilidades, y se cubrirá como reacción su área de despliegue. Así caduca todo resto de desencadenante específico o inhibición de la reacción. La reacción ante rasgos de amistad u hostilidad tiende a convertirse en una prevención que ya no se relaciona en absoluto con un otro conocido, sino que hace del espacio y del tiempo en sí un intervalo de efectos de amenaza u obstrucción, que en definitiva constituyen una "cobertura total".

La capacidad del otro respectivo de actuar a distancia aumenta la disposición intraspecífica a la agresión y hace que la función originalmente defensiva de la acción a distancia se convierta en una actitud básica potenciadamente

agresiva al aumentar la concentración de encuentros inciertos con congéneres. Pero fue la tecnología altamente desarrollada lo que permitió abreviar de tal modo el tiempo empleado en los tramos espaciales que ni las actividades preventivas ni las copresentes de la óptica humana alcanzan ya para cerciorarse de lo que se acerca en el espacio y prepararse. Es el problema que lleva el nombre de "época de alarmas preventivas" y que ya lo ha convertido en una metáfora.

No hay pulsión de agresión. La agresión ha surgido en un panorama en el que anticiparse lo es todo. Todos los mecanismos de protección e inhibición que normalmente intervienen entre congéneres en el mundo animal han sido desactivados por la prevención con su necesidad de espacio-tiempo que se potencia cada vez más en la interacción. La visión del congénere herido o muerto se vuelve un acontecimiento *post factum*, por terrible que resulte en la reacción de las viejas inhibiciones. La singularidad del humano en el ataque a su semejante se basa aquí todavía en el principio de la "desactivación del cuerpo": la proximidad desengañadora llega siempre demasiado tarde.

Anticiparse a todo aquello con lo que podría llegar el momento de irse a las manos significa sobre todo localizar el actuar propio en el horizonte de las posibilidades. Pero eso quiere decir que el pensamiento desaloja a la intuición. Hay que dominar las situaciones críticas antes de que se produzcan, es decir, también sin que se produzcan y en definitiva, también y precisamente para que no se produzcan. El humano vive de la seguridad de la distancia espacial y temporal de aquello que puede sobrevenirle, en definitiva con el intento de transformar esa distancia en absoluta. Es la idea de las armas de guerra cuyo objetivo es hacer imposible la guerra. Pero nadie sabrá nunca cuándo se ha alcanzado el punto respecto del cual todos los factores de destrucción están a una distancia absoluta.

Es decir que hay una raigambre antropológica de la agresividad intraespecífica, sin que esta agresividad tenga que ver con una "pulsión". Es delicado poner en duda tal relación antropológica únicamente por no querer que la resignación ante una presunta constante pese sobre la posibilidad de influencia sociopsicológica (o sobre la posibilidad de la mera retórica de la persuasión, de la declaración de las mejores intenciones y de la movilización de las buenas voluntades humanas). La motivación de tal hostilidad a la antropología es perfectamente legítima: uno quisiera que las causas de la agresividad interpersonal quedaran en el ámbito de las causalidades recientes desde el punto de vista histórico, es decir, de todo lo que está dentro del alcance confiable de la acción política y social. Pero según la concepción expuesta aquí, la agresividad arraiga en la lógica de la situación originaria del ser humano, en

la consecuencia del comportamiento que hizo de él un humano. No obstante, esto no tiene nada que ver con atribuir la agresividad a una “naturaleza humana” inmodificable.

La prevención parece tener valores límite cuya superación la hace absurda. ¿Por qué lo que en un principio hizo salir al ser humano de la situación de pura sujeción de sus conflictos al cuerpo no podría llegar a la nueva consecuencia de evidenciarle el arcaísmo de esos conflictos mismos? Precisamente porque la potenciación de la prevención se basa en la función del concepto como presunción, es decir que sólo se ha servido auxiliariamente de las energías de la emoción, también tiene que ser el concepto el que puede definir la línea a partir de la cual las acciones remotas chocan quedándose incluso por debajo del umbral de tiempo necesario para la alarma preventiva, y en su reciprocidad automática se privan mutuamente no del efecto, pero sí del sujeto de todo beneficio.

¿Qué hemos ganado con el teorema de la desactivación del cuerpo como principio evolutivo humano para entender en su unidad la estructura reciente de las capacidades humanas?

Quisiera intentar mostrarlo en un problema clásico del que ya Darwin comenzó a ocuparse con su tratado *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*. Es una teoría biológica de los gestos expresivos que tiene como presupuesto la evolución. La tesis central es que los gestos *expresivos* surgen de la obsolescencia de movimientos con un *fin* determinado. Es decir que son residuos de relaciones originalmente objetivas, de carácter instintivo o voluntario. Lo que se considera expresión de la ira es el resto de lo que en su origen era un acto de agresión, en cierto modo ya sólo la muestra del conato, como probablemente también ocurre con la amenaza.

Pero en cuanto consideramos un hecho a esta altura ubicuo, que antes sólo estaba reservado a los familiares y ahora simula fraternidad, como son los abrazos de bienvenida de los líderes políticos en todos los aeropuertos del mundo –negar el abrazo y retroceder ante el simple apretón de manos equivale ya a una amenaza política–, vemos que el significado de la expresión no necesariamente proviene del acto intencional original, sino que puede significar su retiro, su negación como acto intencional. Darwin naturalmente no lo dice porque no cuadra con su teoría, pero en ese caso el abrazo sería el residuo de un proceso que apuntaba a estrangular o a aplastar al enemigo. Al practicar la acción residual se le permite al otro mostrar que confía en la inocuidad del acto de abrazarse, y uno mismo demuestra que esa confianza está justificada.

Aquí cobra fuerza una observación que también tiene su importancia desde el punto de vista de la historia de las lenguas: un signo, un símbolo, una

expresión están referidos en principio a un alcance de significado tal que incluye posición y negación. Oskar Goldberg fue el primero en observarlo en el lenguaje del Pentateuco, y lo llamó "polaridad del verbo". Esa polaridad, como dice Goldberg, está "profundamente anclada en la propia lengua hebrea".²⁸ Según Goldberg, en sus expresiones más importantes el verbo del hebreo antiguo contiene significados contrapuestos. Así se provoca que "el significado positivo siempre sea neutralizado por el negativo, de modo que ya desde lo puramente verbal no puede prosperar un *pathos*". La raíz verbal "bereg", por ejemplo, significa tanto "bendecir" como "maldecir", "hablar mal de" o "renegar", y más radicalmente, el mismo verbo significa "tanto reconocer como desconocer la existencia de alguien". Esas ambigüedades se remontan a la esfera expresiva, a la esfera de la mímica, a la del ritual. Así, la domesticación del abrazo quizá se haya producido precisamente por su aplicación en contextos sagrados, es decir, manifiestamente domesticados. Rudolf Bilz relacionó ese procedimiento, que Goldberg por su parte llamó "reducción etimológica", con la escena primigenia paleoantropológica. Un ejemplo es el origen del beso en el procedimiento genuino de dar de comer en la boca alimentos ya masticados o predigeridos. Ahora ya disponemos de una cantidad de ejemplos de este fenómeno, que no sólo es reducción biológica de actos en su origen intencionales, sino también un factor en la tendencia a "desactivar el cuerpo". Cuanto menos instrumento sea el cuerpo en sí, *órgano de ejecución* de actos, mayor será su alcance como puro *portador de expresiones*, capaz de sustituir, evitar, rechazar o desencadenar acciones con su repertorio de informaciones mímicas y gestuales.

Este ejemplo muestra con claridad que el proceso de desactivación del cuerpo no tiene su punto culminante en la esfera instrumental de la concepción clásica de las "herramientas", sino en todo aquello que como paradigma de manifestación racional y estética del ser humano pudo adoptar la marca de la pura ausencia de fines y precisamente en eso es manifestación extraordinaria del "éxito" de la hominización. Tanto la teoría pura como la complacencia desinteresada en el objeto estético tienen su valor dentro de la historia de la humanidad en esta relación con una prehistoria en la que se sustituye la mera instrumentalidad de la *physis* animal. Es posible que alguna plasmación histórica de esa sustitución se haya vuelto incomprensible en algunas épocas. Por ejemplo, la autoexhibición del "principio de humanidad" en el tipo ascético, que, al igual que el tipo teórico o después el estético, fue una forma de libertad

²⁸ Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch* 1, Berlín, 1925, p. 97.

como desactivación del cuerpo; porque tanto aquí como en ciertos rituales arcaicos y mágicos el cuerpo es tratado como algo que, a pesar de su presencia inevitable, se retrae como si no estuviera presente, como si no fuera real, vulnerable, sensible al dolor, carente, útil para la vida.

Este aspecto permite entender todo un mundo de comportamientos y capacidades. La habilidad para la reproducción o representación simbólica, sobre todo, es parte de la capacidad de evitar el cuerpo a cuerpo con la realidad con una pérdida mínima de su presentización. Ya Lichtenberg había apuntado: "El mono más perfecto no puede dibujar un mono; también eso es algo que sólo puede el humano, pero también sólo el humano...", y eso parecería un fragmento de determinación esencial en favor del ser humano si la frase no siguiera con el agregado tan característico, tanto de Lichtenberg como del reflejo crítico de finales de la Ilustración: "...pero también sólo el humano considera que poder hacer eso es un mérito".²⁹

Si no queremos perdernos la peculiaridad de la *actio per distans* que implica la reproducción, no podemos pasar por alto su antecedente elemental, el gesto de señalar; porque ése es el retraimiento primario de la exclusividad de la posesión física. También Alsberg dejó afuera este paso intermedio capital entre asir y concebir. El humano es un ser que señala, y cada una de sus luchas cuerpo a cuerpo es un retroceso a un estadio anterior a esa conquista primaria. En el señalar se puede mostrar cómo se "retrae" el acto de asir una cosa, se pasa por el mero rozarla con el valor límite del contacto ya sólo puntual con el dedo extendido, hasta el desprendimiento también de este contacto en el gesto puro, que indica la dirección de la óptica o del movimiento. A la distancia se puede eliminar la indeterminación, ubicar una cosa aun sin el nombre, concentrar la atención en ella. Nombrar presupone poder señalar.

Pero también lo presupone la delegación, en la que para poder entregar y transferir algo se necesita siempre la precisión de señalar inequívocamente a una persona. En cuanto el señalar pasa de la referencia a una cosa perceptible a la mera indicación de la dirección en la que se la puede buscar o desde donde puede venir, el estatus del mostrar consigue la distancia con lo ausente. En la delegación, mostrar la dirección también permite enviar a otro más allá del horizonte, por ejemplo a explorar, a controlar las trampas, es decir, a ampliar el horizonte perceptivo. La delegación resulta ser una función parcial de la *actio per distans*: no es necesario que uno mismo esté en el lugar del hecho.

²⁹ Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe* (ed. de Promies), vol. 1, p. 742 (Sudelbücher J 615).

En el niño pequeño podemos percibir todavía lo que hay antes del poder señalar: el niño pequeño todavía tiene que tocar todo y traer todo. El estereotipo de la advertencia de los padres: "No es necesario que toques todo" no es sólo una cuestión de higiene típica de la burguesía tardía, sino que es índice de algo específicamente humano: no tener ya que tocar todo, tener modos de lo mediato de este lado del contacto. El miedo al contacto es entonces una caricatura patológica de la antropogénesis, y no lo es menos que su opuesto, que se hace pasar por terapéutico: el movimiento hacia el ejercicio ritualizado del contacto físico para paliar la pauperización de los sentidos. Allí también se desconoce, por otra parte, que el humano "consiste" en la renuncia a la inmediatez. Cuando Bacon, como reacción a siglos de artes del concepto varias veces mediadas, formuló la máxima de que hay que volver al cuerpo a cuerpo con la naturaleza, eso tuvo también el aspecto aterrador de una regresión que los resultados positivos de la propuesta hicieron olvidar durante siglos.³⁰

Algo de ese carácter de retraimiento del enfoque gestual-ritual tiene también y finalmente el concepto. Tendemos a ver el concepto como un abordar la cosa; genéticamente es el movimiento contrario, es decir, es abstenerse de echar mano físicamente de la cosa. Es el residuo de la intervención manual en la realidad. En él culmina el movimiento de la renuncia a tener todo para poder "concebir" todo, pero también la renuncia a estar presente en todos lados para ser uno mismo el que actúa en todo. Aun en la cima de su desarrollo, la capacidad del ser humano se fundará esencialmente en renunciaciones a la realidad. Esto a su vez es algo que puede tener una interpretación muy negativa, muy crítica de la cultura: vivir en un mundo de sucedáneos, de meras reproducciones, de la realidad varias veces mediada, en definitiva de su mera simulación. Aquí hay que pensar tres veces cada crítica. Hay que estar racionalmente muy confundido para no comprender y aceptar ya la racionalidad de la representación a partir de la conciencia de no poder tener todo y no poder estar en todo personalmente.

Es posible que la simulación le haya costado mucho al ser humano; le ahorró enorme cantidad de cosas y enormidades, y todavía está en condiciones de hacerlo en potencia. Hay amenazas que se pueden calcular con realismo y evitar, si es que se pueden evitar, sólo porque están disponibles para los simuladores. La simulación es la forma más pura de la *actio per distans*: en ella, la ausencia de la cosa en sí se ha vuelto absoluta; su prescindencia, posi-

³⁰ A modo de complemento, cf. Kurt Goldstein, "Über Zeigen und Greifen", en *Gesammelte Schriften*, pp. 263-281.

tiva. Puede ser que aquí haya ilusiones, simplificaciones, sobreestimaciones; en principio, el realismo de la simulación es superior a cualquier tipo de realismo clásico, tanto del político como del económico o incluso del militar.

Pero hay algo más: hay que contar con que en un mundo repleto ya no es posible el contacto auténtico con la realidad para todos por igual. El aumento del tránsito, sobre todo del turístico, nos da una idea de que todos los destinos podrían quedar nivelados, si no destruidos, para todos. Se vacilará en plantear la pregunta de si ahora será mejor que nadie pueda tener lo que antes sólo pudieron tener algunos, o por lo menos no pudieron tener todos. Es como preguntar si habrá que demoler las óperas, ya que son tan pocos los que van, cada vez menos en porcentajes, teniendo en cuenta la humanidad. ¿Alcanza como réplica con señalar que tampoco podría existir el disco y la televisión si antes y al mismo tiempo no existieran óperas con un público elitista? En todo caso, no se puede mantener la participación de todos en la realidad si no se sustituye el logro de metas en carne y hueso por su equivalente mediante un proceso de simulación. Con eso el principio no ha hecho más que adoptar un nuevo nombre y un alcance incomparable. Estéticamente, es tan viejo como por ejemplo la epopeya, que torna accesibles experiencias y vivencias para quien jamás podrá o querrá tenerlas bajo las condiciones necesarias para alcanzarlas. Aunque se ponga en duda que el cine o la televisión incrementen la intensidad de la experiencia transmitida, de todos modos facilitan la posibilidad de acceso con un mínimo de condiciones subjetivas. En todo caso, la tendencia es, claramente, que se vuelve imposible distinguir la realidad de la ilusión, la realidad efectiva de la imagen. Leibniz lo anticipó cuando, contra la duda radical de Descartes respecto de una experiencia exenta de engaño, defendió el sueño absoluto, es decir, el sueño que no termina con el desengaño del despertar, argumentando que para ese sueño absoluto ya no habría un criterio de distinción de la realidad. La pérdida surge solamente por inconsistencia.³¹

En un futuro no lejano se dudará en decir que el conflicto que genera la aspiración de todos a todo en la finita realidad terrestre hace aparecer lo inagotable de la simulación como una alternativa absolutamente inhumana a la pretensión de "realismo". Tan obvio no es, si se considera esta idea límite de nuestra relación con el mundo antropológicamente como una consecuencia de la distancia del humano como sistema físico con respecto a la afección real por parte de su mundo. Si se evitan las expresiones duras de una nostalgia de

³¹ Hans Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans", en *Poetik und Hermeneutik*, núm. 1, Múnich, 1964, pp. 9-27.

lo inmediato desde la crítica de la cultura, esta idea límite queda dentro de la esfera de una estética total, es decir, de un arte que las interrupciones de la naturaleza no pueden interferir ni refutar.

En la idea límite se hace innegable que la razón es la *actio per distans* genuina. La razón es la capacidad de obtener enunciados sobre todo lo que no sólo no está presente fácticamente y no es intuible, sino que no es real en absoluto, sino sólo posible o incluso imposible. Ya Alsberg estableció el nexo entre la capacidad del concepto y el principio de la "desactivación del cuerpo": "La particularidad y la importancia propia del concepto reside en su modo especial de desactivar el cuerpo: en conectar mentalmente las cosas en el mundo excluyendo su representación concreta".³² Sobre todo cuando el predicado se aproxima a la modalidad de la posibilidad, se hace evidente el valor límite de la desactivación del cuerpo constitutiva de lo humano. No hay cambio de lugar y de tiempo que pueda hacer aparecer para la sensibilidad física lo que *solamente* es posible, aunque *ya* lo es. La producción de distancia se hace absoluta con respecto a aquello que solamente puede ser pensado de tal manera que es imposible que sea posible si no es como meramente pensado: lo absurdo.

Todo esto no podría efectuarse sin la invención del instrumento único y para nada obvio que implica la *negación*. Sólo a primera vista la capacidad de pensar lo ausente como presente parece más importante que la otra, la de pensar lo presente también como ausente y, por consiguiente, incluso como permanente y definitivamente ausente. Eso resulta evidente si lo medimos en la reflexión del esquema obtenido para el mundo sobre el centro mismo de la relación con el mundo: sobre el sí mismo. Ésa parece ser una sutileza tardía. El propio pensamiento, indefectiblemente seguro de su presencia y tomando esto desde Descartes como eje de todas sus certezas, puede pensarse a sí mismo, no obstante, como ausente. Con la única condición, claro está, del desplazamiento pensado en el tiempo. Sólo podemos pensar en nuestro propio sueño, en nuestra propia muerte, porque tenemos la idea fundamental del tiempo y de la identidad posible en una existencia que no es sólo momentánea. Allí incluimos también la realidad en la que está presente la conciencia, y la incluimos como la realidad continuamente idéntica de la que la conciencia puede estar ausente en otro momento, en el sueño o en la muerte. Eso de lo que, o en lo que, también podemos estar ausentes es el "mundo". Sólo puedo estar ausente del mundo si el tiempo sigue corriendo "sin mí", si hay "tiempo del mundo".

³² Paul Alsberg, *op. cit.*, pp. 156 y s.

En cuanto despertamos del sueño, el estado de la realidad a nuestro alrededor debe satisfacer determinados requisitos de consistencia. Tiene que haber indicios tanto de estabilidad como de modificaciones que obedecen a leyes. El hecho de que el tiempo no sea salteable es la condición de que yo sea capaz de pensar mi ausencia del mundo: el futuro como la continuación de las cosas sin considerarme a mí y a mis semejantes, incluso como fin de la humanidad, hasta del mundo como un mundo natural conformado. Sin embargo, no está claro hasta dónde podemos pensar un fin del mundo en sentido estricto.

Lo que quiero mostrar es la aplicación a mí mismo de la capacidad de la negación, de poder pensar lo presente como ausente. Es eso lo que significa formar un concepto de mí mismo. De allí nace y en eso consiste la conciencia de sí. Contrariamente a lo que dice la palabra, es una forma de distancia de la conciencia con respecto a sí misma.

Hasta donde sé, fue Voltaire el primero en poner en relación dos fenómenos antropológicos elementales: la conciencia de la muerte y la avaricia. El humano es el único ser vivo, anota Voltaire, que sabe que va a morir. Es un triste saber, pero se sigue necesariamente del hecho de poseer conceptos. En consecuencia, hay una infelicidad necesariamente unida a la naturaleza humana: "L'homme est le seul animal qui sache qu'il doit mourir. Triste connaissance, mais nécessaire, puisqu'il a des idées. Il y a donc des malheurs attachés nécessairement à la condition de l'homme". Lo que Voltaire quiere decir es que la conciencia de la muerte y la infelicidad que de allí se sigue son inevitables porque el humano, por poseer "ideas", es capaz de pensar lo no presente y de negar lo presente. Aquí, después de la breve escala obligada en la necesidad de la religión, se inicia el paso hacia la avaricia. La avaricia sólo es posible para un ser que tiene conciencia de la diferencia entre posibilidad y realidad, entre presente y futuro. Voltaire dice que no hay avaro que no tenga en mente para un día futuro hacer algo con su tesoro, el bello gasto que justificará sus privaciones; pero en lugar de eso llega la muerte y deja la realización de sus planes en manos del heredero: "Il n'y a point d'avare qui ne compte faire un jour une belle dépense: la mort vient et fait exécuter ses desseins par un héritier".³³ Voltaire, que durante toda su vida practicó una relación tan íntima y fructífera con el dinero, podría haber establecido aquí la misma relación con el concepto de la que había deducido el carácter inevitable de la conciencia humana de la muerte. El dinero es la presencia simbólica en estado puro de lo que está ausente en términos reales; en el

³³ Voltaire, *Notebooks* (ed. de Theodore Besterman), vol. II, p. 502.

caso de la avaricia, de todo lo que está ausente en términos reales, en la medida en que algún momento puede ingresar al proceso de canje por dinero. Y allí vale que un dinero por el que no puedo tener todo a cambio no vale nada.

Esta relación entre la realidad presente de un símbolo y la realidad futura de una posesión y disfrute concretos es la representación definitiva de la *actio per distans*, que sin duda tuvo sus primeros antecedentes en la magia y su manipulación de reproducciones y símbolos sustitutos. La avaricia no es más que un valor límite del uso de esa posibilidad de no necesitar el cuerpo a cuerpo con todo lo que la imaginación presenta como utilizable, y disfrutarlo todavía como posibilidad, en el mero inicio de su posibilidad de realización, y precisamente en el inicio. El dinero (y sobre todo en la forma del tesoro desaprovechado del avaro) presupone una capacidad única, y en eso a su vez patológica, del concepto: pensar lo ausente no sólo como algo determinado, sino en la seductora posibilidad de determinación para cualquier cosa, sin consumir jamás la decisión por algo determinado, que destruye la posibilidad.

La avaricia es tan subjetiva como el concepto de la felicidad en tanto lo que está siempre ausente, porque es lo recordado como ya pasado o lo esperado todavía como futuro. En la avaricia, la expectativa misma se convierte en la única felicidad que el avaro se permite, porque con esa limitación no tiene que entregarse a la incertidumbre de su representación meta subjetiva; porque el concepto de felicidad jamás debe volverse objetivo. Se convertiría de inmediato en una representación meta absoluta, que no sólo debería excluir todo lo demás, sino que también debería mediatizar todo lo demás. Allí reside, no sólo para el avaro sino para la humanidad en su conjunto, lo benéfico de la circunstancia de que esto que está presente sólo como concepto carezca además de posibilidad de objetivación.

La felicidad y la muerte son las ausencias que definen constantemente la vida, aunque asisten a ella *sólo conceptualmente*. No hay futuro que, habiendo llegado, cumpla con su promesa de felicidad, más allá de la precisión con que ese futuro se corresponda con las expectativas. Sin duda, en 1954 los ciudadanos de Alemania Federal no hubieran considerado posible el estado de prosperidad que han alcanzado en 1976, aunque sí lo habrían considerado el prototipo de sus posibles expectativas. Sin embargo, el examen de las opiniones dio como resultado que la cifra de ciudadanos de Alemania Federal que se consideran felices aumentó entre 1954 y 1976 sólo el 1%, del 25% al 26 por ciento.³⁴

³⁴ Deutsche Presseagentur (dpa), 18 de febrero de 1976.

Lo decisivo es siempre lo que dice el recuerdo. La forma extrema del fracaso está expresada en *Fin de partida*, de Samuel Beckett: "¿Has sentido alguna vez un momento de felicidad? —Que yo sepa, no".*

¿La subjetividad del concepto de felicidad tiene algún significado desde el punto de vista antropológico o es la posible falta de conciencia, de claridad de las necesidades, es decir, la subjetividad antes de la objetivación todavía no efectuada? ¿La subjetividad de la felicidad tiene sentido desde el punto de vista antropológico, lo cual siempre significa que es ventajosa para la capacidad de existencia del ser humano? Sólo puedo tratar brevemente la tesis que podría responder a estas preguntas. Buena parte de la capacidad de supervivencia de la humanidad se basa en que sus necesidades, y en consecuencia sus posibilidades de felicidad, no son objetivables. Me abstengo ahora de expresarlo políticamente con la antinomia de que la legitimación, derivada de la presunta objetivación de la felicidad, de poder o incluso deber obligar a la humanidad o a los integrantes de un Estado a ser felices lleva y no puede no llevar a la tiranía de la felicidad. Es el peor de todos los despotismos, porque se lo ejerce en nombre de los tiranizados e invoca continuamente ese mandato objetivo, implícito.

Desde el punto de vista antropológico, hay otra cuestión que es más importante: buena parte de la capacidad de supervivencia de la humanidad se basa en que sus necesidades, y en consecuencia sus posibilidades de felicidad, no son objetivas, es decir, no están determinadas por la naturaleza del ser humano y, por lo tanto, no son homogéneas. Si fuera distinto, la competencia de todos por lo mismo haría imposible la existencia de todos. La diferencia y la parcialidad de las necesidades es el presupuesto de que la posibilidad original de acceso de todos a todo, la aspiración de todos a todo del derecho natural, no hayan tenido la consecuencia letal que Hobbes convirtió en principio de deducción del Estado absolutista. El terco "Vogliamo tutto!", que simula el *status naturalis*, es una contradicción en sí misma, es impedir precisamente lo que reclama a los que lo reclaman. Allí reside también la importancia del dinero: es la objetivación sólo indirecta de lo absolutamente subjetivo con respecto a sus condiciones externas. Como institución significa: no todo para cada uno, lo que haría imposible la vida. Si todos pudieran satisfacerse únicamente con los mismos bienes, eso haría imposible la satisfacción de todos. Desde el punto de vista antropológico, la dificultad de saber qué es la felicidad es una dote se-

* Samuel Beckett, *Fin de partida*, trad. de Ana María Moix, en *Teatro reunido*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 244.

gura de la humanidad, la protección más eficaz contra la prepotencia de la envidia y de la rapacidad en todas sus formas, aun las refinadas.

Por eso en una antropología filosófica el tema de la felicidad requiere un capítulo propio. No hay que dejarse confundir por la pertenencia del término al lenguaje del kitsch cotidiano ni por la mala reputación del dinero y de la avaricia como temas si se pretende aproximarse a los fenómenos elementales cuya eliminación del mundo puede ser una cuestión de buenas intenciones, pero no precisamente de descripción acertada. Para Voltaire, había por lo menos una única forma objetiva de la *infelicidad*: la conciencia, que el concepto ha hecho inevitable, de la finitud de la propia vida.

Si bien la conciencia de la muerte, sólo posibilitada por el concepto como instrumento de lo irrepresentable, no genera la conciencia del tiempo, le confiere su cualidad decisiva: que ese presunto etcétera, esa nada infinita de Schopenhauer para la cual es imposible encontrar un comienzo en la memoria, tiene, no obstante, un final. “¡Ay, por qué, dioses, es infinito / todo, todo, finita sólo nuestra felicidad!” (Goethe).³⁵ El comportamiento básico preventivo del ser humano en desarrollo encuentra una barrera en la conciencia de la muerte. Una barrera no sólo para sus posibilidades sino sobre todo para su motivación. Hay aberturas institucionales que combaten esa barrera de la motivación: la persistencia del grupo familiar más allá de la vida individual, la herencia del nombre y de la propiedad, el hallazgo de métodos que son procedimientos transferibles a voluntad y no están ligados a circunstancias individuales. Todo eso tiene por finalidad motivar al individuo para que no transfiere la resignación con respecto a su finitud a las prevenciones que no deben quedar limitadas al tiempo de vida propio.

La más importante de las oposiciones institucionales a la resignación individual de un ser capaz de conciencia de la muerte es la astucia que el ser humano ha contrapuesto a su propia finitud: la institución, muy aprobada, de la “última voluntad”, de la disposición vinculada con premios dejados en herencia más allá de la muerte. Esa institución se remonta, como se sabe, a los estadios culturales de la vida nómada y los comienzos de la agricultura. Permite demorar acciones que el individuo cree no tener que ejecutar en persona sólo porque puede estar seguro de las disposiciones institucionales que hacen que esas acciones sean ejecutadas en su nombre. De lo contrario, la conciencia de la finitud destruiría al ser humano como el ser vacilante que puede permi-

³⁵ Goethe, *Pandora*, vv. 498 y s.

tirse ser por su adaptación preventiva y su previsión. Incluso la venganza de una muerte de la que se encargan los hijos por el padre es una forma de la demora de la acción asegurada institucionalmente. Sólo podemos medir lo que eso significa si tratamos de representarnos el mundo humano como un mundo de reacciones inmediatas y sin demora. Con frecuencia, la moral es posible únicamente porque todavía no se ha actuado. Todas éstas son formas, especificaciones del hecho fundamental de la antropogénesis: la distancia.

Ganar tiempo es una categoría antropológica fundamental. No sólo porque el origen del ser humano está vinculado con el hecho de ganar distancia, que le permite dilaciones y rodeos, rituales y ceremoniosidades, la reflexión y la vacilación, sino también porque la capacidad del concepto ya implica la medida extrema y última de toda ganancia de tiempo: pensar la autonegación, la muerte. Por el concepto del final toda ganancia de tiempo se torna absolutamente preciosa e insustituible.

Por eso es que hay algo como ser avaro con el tiempo. El síntoma de su degeneración patológica es el insomnio; porque el humano es el ser que duerme *aunque* es racional. Como presentización de lo ausente, el concepto amenaza al sueño en su condición de intermisión inquietante que la prevención no puede captar. En el sueño, el *ego cogito* tiene que autodestituirse. El futuro, en tanto el período de gracia siempre por ganar del ser finito, no debería ser interrumpido además por el sueño. Maupassant dijo que el sueño es “el eclipse que retorna periódicamente de la razón”.³⁶ El sueño hace de la razón humana una razón intermitente, y si la razón se resignara a eso no sería razón. Por eso las pretensiones absolutas también son pretensiones contra el sueño. James Joyce ha dicho sobre *Finnegans Wake* que del lector de esa obra espera que le dedique el resto de su vida, y que al lector adecuado le suplica que “sufra de un insomnio absoluto”.³⁷ En el absurdo, la pretensión se formula como incompatibilidad con las condiciones del tiempo de vida y del mundo de la vida; porque en él nadie tiene tiempo suficiente para satisfacer una pretensión absoluta, por la muerte, por la competencia entre necesidades.

El absolutismo estético imita la exigencia de la razón: ninguno de los dos tolera estar sujeto a condiciones de tiempo finitas y admitir otra cosa que no sea él mismo. El criterio de lo absoluto, en caso de que pudiéramos encontrárnoslo, sería reclamar para sí absolutamente todo nuestro interés, y precisamente eso tendría como consecuencia que tuviéramos que retirarle todo inte-

³⁶ Guy de Maupassant, *Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 375.

³⁷ John Groß, *James Joyce*, Múnich, 1974, p. 107.

rés. El autor estético invierte el criterio: al reclamar la totalidad del interés sugiere que está dado el presupuesto de haber logrado la obra absoluta. Pero el destino de *Finnegans Wake* confirma que la aproximación a lo absoluto o su simulación comparte su destino: no poder ser aceptado por nosotros por ser incompatible con la condición del tiempo finito.

El error cometido por Fausto en su ceguera fue haber considerado que se puede satisfacer el “instante” y haber renunciado así al tiempo. En el diálogo con el diablo que Thomas Mann le hace tener a Adrian Leverkühn, su doctor Faustus, queda claro sobre todo que lo más importante que el Infierno tiene para ofrecerle al socio de su pacto es tiempo. Pero Ludwig Feuerbach, en su diario de los años 1834-1836, anota que la queja por la brevedad de la vida no es más que “una finta de la divinidad con la que se abre camino hacia nuestro espíritu y nuestro corazón, para sacarnos los mejores jugos en beneficio de otros seres”.³⁸ Tiene un mundo por delante en el que el tiempo ganado ya no se emplea espontáneamente. Se necesita energía para usarlo, y la energía aumenta bajo la presión que ejerce la estrechez del margen de acción:

Cuanto más corta nuestra vida, cuanto menos tiempo tenemos, justamente más tiempo tenemos; porque la falta de tiempo duplica nuestras fuerzas [...] Por eso no hay peor disculpa que la de la falta de tiempo. No hay nada de lo que el hombre pueda disponer más que del tiempo. Lo que llamamos en general falta de tiempo, es falta de ganas, de energía, de habilidad para interrumpir nuestra rutina habitual.

La conciencia de la muerte propia le pone el límite de su necesidad a la prevención, la medida de su posibilidad al ganar tiempo; a la vez, la muerte ajena es el concepto límite de toda prevención; el seguro absoluto contra la posibilidad de que el otro trascienda en algún momento el horizonte propio. El humano es el ser que mata a su semejante. No lo hace por arbitrariedad, sino porque ha pensado hasta el final la idea de la prevención. Eso significa que ha incorporado el matar al instrumental de la prevención. Un enemigo muerto es un buen enemigo, ésa es la simple y llana verdad para un ser vivo que permanentemente considera también las posibilidades del otro porque son posibilidades contra él mismo. Que hayamos aprendido a ponernos en el lugar del otro, esa condición de toda humanidad, tiene su origen antitético en conside-

³⁸ Ludwig Feuerbach, *Tagebuch 1834-1836, Werke* (ed. de Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl), vol. II, p. 375.

rar cómo podemos anticiparnos al otro. Dado que se puede incluir la muerte propia en el pensamiento, también se la incluye como posible ventaja de otro. En la inversión, matar al otro es la consecuencia de esa consideración. En la exacerbación cínica del esquema de la prevención está contenido todo lo que constituye la temática de la agresión. El humano es un ser agresivo porque pudo confiar en poder anticiparse a todo.

No es un asunto moral: quien puede adelantarse a todo con el pensamiento no puede sino anticiparse a todo. Para controlar esta consecuencia han sido necesarios esfuerzos muy grandes de la humanidad para poner término al grado óptimo de la prevención: matar al otro. Tampoco el sacrificio humano ritual es otra cosa que un intento de prevención general: ofrecerle tanto al dios que al no poder objetar que no le ha sido ofrecido lo suficiente no pueda guardarse la plenitud de su favor.

Aquí resulta casi inevitable un comentario al margen: una de las tesis más populares de la crítica moderna de la cultura es que en la modernidad se ha hecho de la muerte un tabú. Eso tal vez sea válido para el aspecto público de la muerte y de los rituales funerarios, pero no para otras formas de dar publicidad a tipos y casos de muerte como los que se pueden ver por televisión. No debe haber nadie que haya visto en su vida tantos cadáveres, que haya estado personalmente en tantos entierros como los que le sirven en televisión. Pero el verdadero problema está en el ocultamiento de la propia muerte, en el trato que se le da a la conciencia, absolutamente ineludible, de la muerte. Hay que admitir que aquí hay una dificultad objetiva, que consiste en no poder *imaginarse* a uno mismo, a pesar de la certeza absoluta de la existencia presente, como no existiendo, aunque haya que *pensarse* así. Justamente porque allí no hay nada que imaginarse, el “pensar en” es solamente terminal. La afirmación de que la resistencia contra este pensamiento terminal nunca fue tan pronunciada como en la modernidad es una de las calumnias de la crítica cultural. De lo contrario, no habría sido necesario tanto esfuerzo para recordarle constantemente al hombre del Medioevo, por ejemplo, que iba a morir. Evidentemente, se tenía plena conciencia de que el ser humano, librado a sí mismo, no buscaría un trato amable con esa idea. Pero de hecho lo que importa tampoco es el “pensar en la muerte”, sino la modificación de la *cualidad* del tiempo por lo que implica su *cantidad* finita. Lo exiguo del tiempo, su escasez, modifica la manera en que el ser humano se toma tiempo, la manera en que intenta ganar tiempo y volver a pasar el tiempo.

La prevención total es la muerte del otro. Sigmund Freud, ese gran maestro de la imaginación teórica, construyó la imagen de esa prevención en la

horda primitiva prehistórica como una relación de los hijos varones con el padre: los hijos matan al padre para dejar a las mujeres de la horda sin la protección del jefe y poder acceder a ellas; pero luego se imaginan a sí mismos como presuntos padres de la horda, amenazados ahora a su vez por la mano de los propios hijos con el mismo fin, y eliminan ese *status naturalis* con un contrato que sustituye la matanza real por la matanza ya sólo ritual del padre simbólico de la horda, el animal totémico. Así, la prevención ritual sólo fue aceptada porque la real amenazaba a todos los involucrados. La premisa de que la prevención absoluta es la muerte del otro implica la antinomia de que entonces la prevención de los otros sólo puede completarse, y en consecuencia potencialmente se completará, con la muerte propia. Tal descubrimiento de la contradicción cuando se generaliza el principio es uno de los logros fundamentales de la razón. Puesto que la contradicción jamás aparece en la situación dada sino sólo en su extrapolación mental, en algún lugar lejano del espacio y el tiempo, también esto, por su tipo, no es nada más que *actio per distans*.

Incluso la teoría moderna del Estado se basa en un caso semejante de una contradicción provocada por generalización; porque el derecho natural estoico que le subyace culmina en el principio, que debe ser tomado como un teorema jurídico cabal, de que la naturaleza les ha dado todo a todos, con la premisa teleológica oculta o abierta de que los espacios vitales se presuponen dotados en abundancia de los productos naturales adecuados para las necesidades humanas. Las situaciones de carencia deberían ser solamente irregularidades locales, y por eso requerirían servicios de transporte y tránsito, comercio y contratos, es decir, *pacta servanda*. Esta función compensatoria puramente secundaria de lo que alguna vez se llamaría "sociedad" ya no fue creíble para los teóricos de los comienzos de la Edad Moderna, sobre todo para aquellos que estaban compenetrados con la idea del pecado original del ser humano. El principio de que la naturaleza les ha dado *todo a todos* parecía ahora una posible aplicación del significado de que en rigor le ha dado *todo a cada uno*. Y así se metió la terrible contradicción en la situación inicial y básica: la apertura del acceso a la naturaleza y sus bienes para la ilimitada voluntad todopoderosa –maligna imitación de Dios– de cada individuo. La solución de esa contradicción letal de la sociedad sólo podía ser el Estado como medio de coerción y disciplina. Era una construcción teórica en la que ya dormitaba pacíficamente su inversión: la expulsión de la contradicción social lógicamente volvería a hacer superfluo el Estado. Por encima de todo, ésta es una de las operaciones racionales brillantes de la Edad Moderna, en la que se puede leer cómo la razón es capaz de trabajar en un "espacio" que no tiene

nada que ver con el espacio de situaciones presentes y experimentables en cada caso, es decir, concretas.

Si se observa mejor esta operación racional brillante, se advierte que no trabaja solamente con la contradicción lógica que deja sin objeto la legitimación del principio "todos para todo". No es que la contradicción quebrante la lógica, sino que es letal, es decir: hace que la vida de cada individuo en principio se vuelva imposible por la existencia de todos los demás, le da a la contradicción esa evidencia *ad hominem* sin la cual sería difícilmente imaginable la singular eficacia del concepto de Estado de la Edad Moderna. Esto señala la frontera en la que la *racionalidad* pasa a ser *retórica*. Ese pasaje ha sido desdeñado con frecuencia y tratado como sospechoso. Sin duda, no toda retórica está hecha principalmente de elementos e instrumentos racionales. Pero por su función, por su posibilidad y su necesidad antropológica, la retórica es en sí una institución racional. Sin ella, la tendencia de toda racionalidad a los procesos infinitos se habría vuelto una traba para la autorrealización histórica del ser humano. Sólo la filosofía es el lujo profesional mantenido en reserva de dar importancia a un par de infinitudes más o menos.

También la retórica es instrumento de desactivación del cuerpo, como lo es su instrumento predilecto, aunque no el único, el lenguaje. La retórica es sobre todo traer la *actio per distans* de su generalización a la proximidad de la situación o de las situaciones posibles. Lo que hace allí la retórica es sobre todo acelerar o demorar acciones pendientes o amenazantes, y en casos límite sustituir la acción misma, es decir, ser su ejecución simbólica. El símbolo permite producir efectos sin sentar acciones reales en sentido físico, desencadenar representaciones en los otros sin traerles ni ofrecerles el objeto de esas representaciones. La simbología, sobre todo la verbal, produce en los otros lo que la memoria produce primariamente para el propio sujeto: la inducción de la presencia de lo ausente. La retórica es así una de las formas de la simulación, en tanto anticipa imaginativamente situaciones y acciones y las estabiliza en la actitud y la emoción, situaciones y acciones que por eso mismo no es necesario que se presenten o que pueden suponerse como ya presentadas y superadas.

El humano como *animal symbolicum* es un ser que apunta a ahorrar confrontaciones con la realidad, sobre todo las dolorosas, las peligrosas o por lo menos las que cuestan energía. Sólo porque fue capaz de ahorrar energía en la inmediatez de su vínculo con la realidad, en conflictos y necesidades, es que ha sido habilitado para los increíbles derroches de energía que ha derramado en lo presuntamente superfluo, el lujo de sus sublimaciones, la redundancia de su cultura. Lo que en un lenguaje pretencioso llamamos el costado "crea-

dor" del ser humano es primariamente potencia liberada en su economía energética. Lo superfluo se funda en el excedente de una naturaleza que se retira y se mantiene afuera del contacto con la realidad, en su parasitismo cultural.

Con esto se relaciona el hecho de que el humano no sólo sea el ser atormentado por sus *necesidades*, sino además dominado por sus *deseos*. Freud lo redujo a una famosa fórmula, que a su juicio muestra la debilidad dominante de la construcción del humano: "El ser humano es un ser de inteligencia débil, dominado por sus deseos".³⁹ Desde una perspectiva biológica parece absurdo que el dominio de los deseos pueda llegar hasta la desaparición de toda apreciación realista de la posibilidad de satisfacerlos; pero a la vez es expresión de que hay más energía disponible de la que sería necesaria para satisfacer meras necesidades, y de que se dirige a más posibilidades de las que jamás podrían estar realizadas en cualquier realidad.

En el plano del tiempo, este hecho fundamental se presenta del siguiente modo: en todos los logros *técnicos* del ser humano se puede hallar la intención central de *ganar tiempo*, mientras que en todas las ofertas *estéticas* se puede detectar el componente de *pasar el tiempo*. ¿Será esto nada más que la paráfrasis sutil del hecho primitivo de que en última instancia la conciencia humana sólo refleja el equilibrio energético del sistema orgánico que la produce? Por la representación básica antropogenética de la transformación del animal fugitivo en animal de lucha a distancia sabemos cuál es la importancia de la tendencia general del instrumental humano a ganar tiempo. Ganar tiempo es la categoría genuina de la prevención. Prevenir significa dar el golpe decisivo antes de que se produzca el contacto. La optimización de la ganancia de tiempo tiene la alternativa de que se puede hacer que lo que se aproxima no llegue a producirse o que la aproximación propia le quite la capacidad de resolución y de acción.

Cuando en la primavera de 1969 la compañía Air France comenzó a hacer publicidad sobre sus nuevas máquinas del tipo Concorde, lo hizo con el slogan: "Ahora el tiempo tiene un par de horas menos: Concorde". Ante este anuncio de una nueva época de autodemstración técnica, el contemporáneo reflexivo sin duda se habrá preguntado si lo que se prometía aquí formulaba también acertadamente la expectativa y la necesidad. ¿No tenía que ser al revés: Ahora el tiempo tiene un par de horas más? Partiendo simplemente de la idea básica de que un instrumento técnico sólo le sirve al humano para liberar energía para

³⁹ Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud. [Sein Bild vom Menschen]*, Reinbek, 1956 [reimpr. Zürich, 1972], p. 57 [trad. esp.: *Sigmund Freud, su visión del hombre*, Madrid, Alianza, 1969].

otras ocupaciones, no técnicas. Ganar tiempo para pasar el tiempo, esa me parece la estructura básica de toda la Edad Moderna.

La metafísica platónica y la cristiana sólo recubrieron y ocultaron el radical de la relación con el tiempo con una concepción de una índole totalmente distinta. Sustituyeron toda compensación de la falta de tiempo terrenal, asediante y opresiva, por la inmortalidad. Pero fue la idea de que el afán y la voluntad humanos son infinitos por naturaleza y por pretensión lo que produjo el argumento antropológicamente novedoso de que un *appetitus infinitus* de la naturaleza creada debe tener la garantía de que una dimensión de su satisfacción es alcanzable. Esta idea de que la duración fáctica de la vida no puede dejar satisfecho al ser humano ancló con una firmeza asombrosa la idea de la inmortalidad aun en el pensamiento de la Edad Moderna, pero tampoco dejó descansar la idea de si las ciencias naturales acabadas no ampliarían el horizonte temporal del más acá humano: prolongando la vida con la medicina por una parte, abreviando las tareas físicas elementales por la otra. En su discurso de homenaje a Shakespeare, el joven Goethe lo dijo con precocidad: "Esta vida, señores míos, es demasiado corta para nuestra alma". Si éstos son los primeros dolores de parto del *Sturm und Drang*, Werner Sombart ha demostrado la pertenencia de esta clase de relación con el tiempo a su tipologización del burgués.

El burgués de Sombart inventa la virtud de no perder el tiempo, y en su sistema es una cuestión de justicia que quien detenta esa virtud reciba un premio según el lema de Franklin "El tiempo es dinero". El tiempo es la materia más valiosa de la vida, y su dilapidación sería de lo más reprochable si ya no se lo puede emplear para que valga como apuesta por una infinitud, como en la apuesta de Pascal. En cuanto esta apuesta a la eternidad ya no parece plausible (y no por casualidad Pascal dio de baja a su propio argumento en el complejo de su apología), la convertibilidad de esta fortuna no acrecentable al valor de cambio general no es sino consecuente. Sombart se da el lujo de despreciar el alma burguesa y su ecuación tiempo-dinero, que él ve cernirse en la Florencia de mediados del siglo xv entre comerciantes de lana y cambistas para desgracia de la Edad Moderna, y cuyo primer tratado teórico es *Del governo della famiglia*, de Leon Battista Alberti. Para Sombart, allí hizo su entrada en el mundo la idea del ahorro bajo el lema "Sancta cosa la masserizia".⁴⁰

⁴⁰ Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Leipzig, 1913, pp. 135 y ss. [trad. esp.: *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. de María Pilar de Lorenzo, rev. de Miguel Paredes, Madrid, Alianza, 1998, pp. 117 y ss.].

La moderación se refiere a tres cosas, dice Sombart: al alma, al cuerpo y sobre todo al tiempo. El tiempo, aunque el tiempo de vida es la magnitud fija por excelencia, se ha convertido en un medio disponible; Alberti: "Quien no pierde el tiempo puede hacer casi todo; y aquel que sabe emplearlo bien se hará pronto dueño de cualquier situación" ("Chi sa non perdere tempo sa fare quasi ogni cosa, e chi sa adoperare il tempo costui sarà signore di qualunque cosa e' voglia"). Y en vista de la inminencia firme de la muerte, sólo hay una limitación que parece variable, el sueño, y en consecuencia, la terrible alternativa de perder el sueño o perder el tiempo que encierra la frase de Alberti: "Prima voglio perdere il sonno che il tempo".⁴¹

En este lugar tengo conciencia del golpe mortal que la mano progresista le asestará a la concepción antropológica presentada en el punto flaco que ésta tiene que permitirse aquí. Se dirá que está claro que la función central de la ganancia de tiempo derivada de la *actio per distans* no es otra cosa que la afirmación disfrazada de arcaica del espíritu burgués mismo, no importa de dónde haya sacado Florencia su "superestructura". La ecuación tiempo-dinero, posible desde y en él, lo torna sospechoso y también torna sospechosa toda antropología que no pueda evitar esa ecuación. ¿Pero no sería posible también que antropológicamente hubiera que considerar tanto la cultura del ocio del helenismo jónico y ático como la cultura de la eternidad de las escuelas monacales medievales y de sus derivados, como superposiciones, supresiones de estructuras elementales, cuya autodisolución finalmente no habría hecho más que descubrir lo que estaba en el fondo esperando que lo dejaran al descubierto? En tal caso, el alma burguesa –horror de horrores– no sería una autoexhibición pasajera y deformada, sino la autoexhibición bastante genuina de la estructura básica antropológica que Heidegger expresaría en una sola frase: "Contar con el tiempo es constitutivo del estar-en-el-mundo".⁴²

En una obra filosófica tardía del expresionismo, esto está dicho sin amabilidad para con el espíritu burgués y sus productos. De lo contrario, Heidegger

⁴¹ Leon Battista Alberti, *Del governo della famiglia*, pp. 200, 121 [citado por Werner Sombart, *El burgués...*, op. cit., p. 121 (N. de la T.)].

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 5ª ed., Halle, 1941, p. 333 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 350]. El vínculo entre los conceptos de tiempo y cuenta está mediado en Heidegger por el concepto de reloj, en una síntesis caprichosa desde el punto de vista lingüístico: "En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema sideral" (*ibid.*, p. 71 [trad. esp.: *ibid.*, p. 98]).

no le habría errado con tanta precisión en otro lugar a la categoría de la velocidad en la técnica moderna, cuando dice que el aumento de la velocidad inherente a la tecnificación sirve a la "superación de la lejanía".⁴³ Es más superficial de lo que permitiría la perspicacia de la obra. Ganar espacio no significaría nada si quedara ligado a una constante de su superación temporal (como las velocidades clásicas del peatón, el jinete, el silletero, la diligencia, el barco) y con la ampliación del espacio no hubiera estado vinculado a la vez el prospecto para domesticar esa ampliación ganando tiempo constantemente.

A todos los que desde hace siglos profetizan y proclaman el fin del burgués debe espantarlos la idea de que el proceso de aburguesamiento pueda consistir en restablecer aquella "naturalidad" que figura como una meta a conseguir luchando contra ese proceso entre las intenciones secretas del propio burgués, al que no le agrada y no quiere imaginarse que los lastres de su existencia puedan tener algo del carácter definitivo de la forma de vida planteada en la antropogénesis. ¿Y cómo le va a resultar satisfactoria la modestia a quien ha aprendido a pensar la inmodestia gracias al concepto?

Existe la inversión decidida de la relación en la que la ecuación tiempo-dinero aparece como expresión de la escasez primaria de tiempo. Sólo así se puede salvar la primacía de la omnifundamentación económica. Durante siglos no fue obvio que el tiempo es escaso. Eso se expresaba en la ponderación de festivos eclesiásticos no laborables y días hábiles, que en la Edad Media todavía superaba todo lo que actualmente se advierte como tendencia al día hábil no laborable entre feriados y antes y después de los feriados, sobre todo en los institutos universitarios. "El tiempo recién se vuelve escaso en el momento en que entra en contacto con el dinero; porque recién cuando se ha convertido en dinero es que el tiempo nunca alcanza" (Klaus Laermann).⁴⁴ La demonización del dinero vuelve casi obvio suponer que en la ecuación de tiempo y dinero la relación siempre es que el metro hace escasear el tiempo. Pero de hecho la profundización y el refinamiento de la conciencia de que el tiempo de vida terrenal es escaso lleva a acentuar su carácter de valioso y con ello inevitablemente a ligarlo a los metros de la cuantificación: el reloj y el dinero. Es comparable lo que dedujo Kant de la escasez constitutiva de suelo en una superficie global finita: la necesidad de distribuir y objetivar todas las pretensiones rigurosamente desde lo jurídico, así como la necesidad de evitar

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 105 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 131].

⁴⁴ Klaus Laermann, "Alltags-Zeit. Bemerkungen über die unauffälligste Form sozialen Zwangs", en *Kursbuch*, núm. 41, septiembre de 1975, pp. 85-105.

con igual rigor la aparición de suelo como *res nullius*. El próximo paso ya no lo dio: decir que si el tiempo es finito no puede quedar sin dueño.⁴⁵

La conciencia de la muerte, la sensibilidad para la brevedad del tiempo de vida, es un producto del concepto, con total independencia de cuándo y por qué circunstancias surge la demanda en la historia humana. Pero una de las cuestiones que alguna vez se planteará en relación con eso es la de la astucia del idealismo de quitarle nuevamente a la conciencia del tiempo la precisión que había adoptado, poniendo en duda su vínculo con la realidad. Cuando el filósofo anota como una de sus aserciones más radicales que el tiempo es “una nada infinita”, uno no puede librarse de la sensación de que está tratando de persuadirse de que precisamente el dolor que más lo hace sufrir es el menos importante.⁴⁶ Siguiendo ya la sospecha de ideología, habrá que examinar también (en la medida en que sea posible, porque es imposible examinar la masa de afirmaciones en este ámbito) si la idealización del tiempo, que precede junto con la del espacio a todo el idealismo moderno, no es una de las formas de resolver la presión de la finitud absoluta por lo menos con el consuelo de que no se trata aquí de una seriedad real de última instancia. Hay que examinarlo menos en los que han generado esas ideas que en aquellos que estuvieron dispuestos a recibirlas y a hacer que tuvieran éxito. En septiembre de 1936, Paul Valéry le escribe al fisiólogo Lecomte du Nouy que tiene la impresión de que nuestra época se inquieta mucho por ese viejo problema, el más viejo del mundo, sin duda y por definición, y que se lo quisiera resolver de una vez para siempre; menciona como ejemplos a Bergson, Einstein, la fisiología y la bioquímica (atendiendo al libro del destinatario, por el que le da las gracias).

La economía del tiempo en el ser humano es el fragmento más delicado de su esfera cultural, el sitio más vulnerable de su existencia. Aquí todo es definitivo, todo es finitud no ampliable, todo es irrecuperable. En cuanto se acaba el consuelo metafísico, aumenta peligrosamente la tensión.

Por eso sigue siendo importante ver dónde está la ganancia de tiempo humana, de la humanidad, y dónde se la puede malgastar. Lo que importa es que la experiencia no tenga que reiniciarse con cada vida individual. Pero eso sólo es posible si la renuncia a la experiencia auténtica no aparece como la

⁴⁵ Uno de los problemas más interesantes del psicoanálisis freudiano como terapia es la cuestión de la rentabilidad del tiempo a emplear, que en ningún caso pesa ya como un episodio con respecto al tiempo de vida: la vida misma se convierte en una terapia, cuyo éxito, en caso de producirse, ya no podría ser disfrutado.

⁴⁶ Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, vol. 1, p. 120 (1814).

pérdida por excelencia. Así, es la historia, es la tradición como recuerdo institucionalizado, lo que da la posibilidad de vivir de la experiencia ajena en general. Quien crea que esa experiencia habla en su contra, buscará discriminarla y difundirá la aversión a la historia. No sin retomar rechazos elementales, porque una de las exigencias básicas que el ser humano se planteó para poder ser y seguir siendo humano fue imponer restricciones a su formidable necesidad de hacer, de asumir, de experimentar todo por sí mismo, para poder por lo menos hacer y experimentar alguna que otra cosa por sí mismo. También con respecto al tiempo le resulta espinoso el parasitismo que le permite ganar tiempo: no confrontarse siempre en persona con la realidad, sino aceptar los resultados positivos de otros en esa confrontación.

Durante mucho tiempo el organismo humano joven es parasitario de su mundo protector, aprendiendo del haber aprendido, juntando experiencia de la experiencia, pero para no perdonarlo jamás. Que el ser humano exista "históricamente" significa justamente eso: que mediatiza la humanidad precedente y simultánea y su acervo cultural, que la convierte en el medio de su propia experiencia del mundo, cuya parcialidad de lo contrario sería intolerable, probablemente más intolerable aun que ese "participar" del suprasujeto. Feuerbach fue el primero en ver que la memoria sirve para ganar tiempo porque posibilita la presencia de experiencia distante propia y ajena. La historia es la experiencia mediata por excelencia, aun cuando la máxima *historia magistra vitae* sólo sea válida en el sentido de que la historia es condición de nuestra capacidad de experimentar, no ya el tesoro de experiencias aprovechables. No es algo que tenga que formular la antropología. La antropología parte de que el ser humano sólo es posible porque ha obtenido esta ventaja de supervivencia:

El ser humano, evadido, por decirlo de alguna manera, de la zoología, tendría que haber sucumbido, como tantos otros animales emparentados en principio con él, si no hubiera logrado convertirse en un ser histórico. Existe solamente porque es capaz de acumular el tiempo y por consiguiente sus experiencias, y de ese modo mantiene presente su pasado.⁴⁷

⁴⁷ Manès Sperber, *Alfred Adler oder das Elend der Psychologie*, Fráncfort del Meno, 1971, p. 68.

IX. NECESIDAD E IMPOSIBILIDAD DE CONSUELO DEL SER HUMANO

A FINES DE LA ANTIGÜEDAD surgió *De consolazione philosophiae*, la tan leída obra de Boecio. Era un tratado que distaba de ver y concebir como única tarea de la filosofía alentar desde ella y con sus recursos argumentativos al ser humano, un ser sin consuelo y no consolado en el mundo. Era obvio que en el mundo y con el mundo no podía hallarse consuelo. El orden del mundo no parecía prometer ya nada bueno. El consuelo se hallaba fuera y más allá del mundo. Pero eso es secundario respecto del hecho histórico de que en la filosofía fuera posible buscar más el consuelo que la verdad, pero también que la filosofía se aviniera a conceder ese consuelo y se considerara apta para hacerlo.

Hay épocas en las que buscar u ofrecer consuelo resulta despreciable. Parece una actitud de falta de realismo, porque el consuelo parece consistir precisamente en que en la realidad no se puede cambiar nada, y en consecuencia se renuncia a cambiar algo en ella.

Ahora bien, desde la perspectiva antropológica sin duda no ha sido prioritario plantear si se debe ofrecer o aceptar consuelo y qué tipo de presupuestos hay en eso; más bien se ha planteado la otra pregunta: cómo es posible que se pueda consolar al humano, que el humano sea un ser capaz de consolación. El consuelo es una categoría cuyas particularidades están estrechamente relacionadas con los rasgos de la especie humana. La problemática de la posibilidad y el funcionamiento del consuelo parece adentrarse profundamente en el complejo de atributos que tendría que tematizar una antropología filosófica.

La posibilidad del consuelo y de la consolación es tan relevante antropológicamente como la de la reducción de la emoción por medio de la expresión, que las metáforas de carácter energético tienden a explicar como evacuación de la energía emocional acumulada mediante el acto simbólico de la expresión, de la expresión posiblemente como sustituto de acciones de otra índole. El caso más difícil de entender es el del fenómeno del dolor y sus posibilidades de aliviarse en la conciencia por medio de la expresión. Es muy difícil entender cómo se produce esto. La deformación del rostro por el dolor, las acciones que cualquiera entiende desde afuera con las que la propia persona que sufre parece distraerse de su dolor, no son solamente actos de evacuación de energía,

sino también actos expresivos, que comunican el hecho del dolor a otros. Si no puede hacerlo, el sufrimiento torna inexpressiva a la persona: "El dolor petrificó el umbral": lo que es mayor que lo que cualquier expresión puede señalar queda dentro de la prohibición de expresarse, ni siquiera permite el grito.

El que siente dolor se dirige a determinados destinatarios. ¿Por qué? ¿Podemos presuponer que espera compasión, aliento, consuelo? Aquí se inicia efectivamente la reacción de consuelo, que si bien no siempre se produce, lo hace casi siempre en la medida en que el que necesita consuelo se dé a conocer como tal, en cierto modo inaugure la solicitud de consuelo. Esta necesidad elemental es, como es bien sabido, mucho más difícil de resistir que la comunicación de otras necesidades, porque incluso personas completamente desconocidas pueden reaccionar ante una manifestación de dolor, ante la necesidad de consuelo, cuando ocurre en público, y hacerlo con fórmulas completamente insignificantes. El comportamiento ante los que lloran, aun siendo perfectos desconocidos, está asombrosamente estandarizado. Toda la esfera de la expresión del pésame en casos de muerte es un ejemplo de la ritualización como reducción al nivel más bajo de gasto emocional. Evidentemente, la necesidad de consuelo es pasible de un alto grado de institucionalización, lo que asegura en consecuencia su satisfacción. Eso siempre delata que se trata de una necesidad muy elemental, antropológicamente muy arraigada y que por eso debe asegurarse ritualmente.

Uno de los textos más importantes sobre la temática del consuelo es el que nos ha dejado Georg Simmel en su diario, publicado fragmentariamente. De este pensador se habría podido esperar una antropología filosófica a un nivel distinto de todo lo que se publicó luego en los años veinte con ese nombre. En su diario, Simmel escribe:

El concepto de consuelo tiene un significado mucho más amplio, más profundo que el que se le suele atribuir conscientemente. El humano es un ser que busca consuelo. Consuelo no es lo mismo que ayuda, ayuda busca también el animal; pero el consuelo es una vivencia curiosa, que si bien no hace cesar el sufrimiento, elimina el sufrimiento ocasionado por el sufrimiento, no afecta al mal en sí, sino a su reflejo en la instancia más profunda del alma.¹

Hasta tal punto avanza Simmel en su tratamiento de la dimensión psíquica del fenómeno del consuelo: parece que los otros no sólo pueden influir sobre

¹ Georg Simmel, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß*, Múnich, 1923, p. 17.

el sufrimiento en términos reales al prestar ayuda, sino también por un acto peculiar de difusión ficticia, al tomar parte de algo de lo que en términos reales no pueden participar. Cuando los otros simulan que sufren, se produce una especie de delegación del sufrimiento, de la suma del dolor, en esos otros. Y no es indistinto cuántos son y en qué medida parecen creíbles en cuanto a querer asumir o haber asumido su parte. El que sufre comparte su dolor, delega la función que como portador del dolor tiene que ejercer en principio él mismo y él solo. El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y estar a cargo él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y le toca. Es que no sólo la función pública en sentido estricto, sino las funciones en general, también las más íntimas, pueden delegarse.

Ésa es una de las caras del fenómeno. De la otra cara, la antropológica, Simmel se ocupa en esa breve nota a continuación. Escribe: "En términos generales, el ser humano no tiene remedio. Por eso desarrolló la categoría prodigiosa del consuelo, que recibe de las palabras que las personas pronuncian con ese fin, pero también lo saca de centenares de circunstancias del mundo". Aquí se expresa el hecho antropológico de que el consuelo no sólo es una renuncia voluntaria a cambiar la realidad. El consuelo no sólo es la reducción de las posibilidades y de la disposición a cambiar algo en el mundo que pudiera reducir la suma de las necesidades de consuelo. La necesidad de consuelo y la capacidad de consolación son más bien correlatos de una situación que se puede expresar en la siguiente fórmula: en un sentido muy elemental el ser humano no tiene ningún remedio. El humano no sólo es un ser capaz de infelicidad y de dolor, sino que en su constitución está predispuesto a un cuanto de dolor que no sólo se debe a las catástrofes de la naturaleza. Los animales también son capaces de sentir dolor, lo sabemos; pero su dolor se debe a las fallas y a las intervenciones del mecanismo de la naturaleza en el organismo, es decir, a aquello que no es necesario que ocurra en el desarrollo *normal* de los procesos en el organismo. El dolor no es constitutivo de la existencia animal, del mundo orgánico en su conjunto.

Pero un ser que puede no tener consuelo por un proceso tan natural como la muerte de otros organismos está dotado de un modo totalmente distinto de la necesidad de consuelo hasta el valor límite de la imposibilidad de consuelo. El humano es sin duda un ser que por su prehistoria *no puede huir a voluntad*, tampoco del dolor. Esto debe haber tenido un papel decisivo en algún momento en la antropogénesis: no poder huir más, encontrar otras formas de salir del callejón sin salida: la de la *actio per distans*, la de la pura expresividad como sustituto de algo que se podría entender como un sacudirse realmente

determinada impresión. Tener que procesar algo significa a la vez no poder escaparle a voluntad. Ya Paul Alsberg describió el punto de inflexión en la antropogénesis como el momento en el que el animal fugitivo ya no pudo seguir buscando su salvación en la huida.

Simmel tiene toda la razón al hablar del consuelo como una "categoría" y darle así el significado de una explicación fundamental de la realidad humana. En esa función, consiste sin duda en significar dos cosas: tanto el hecho de evitar confrontar con la realidad como la posibilidad de desentenderse por lo menos parcialmente de la consecuencia derivada de allí, dividirla, compartirla con otros, delegarla institucionalmente. En la compasión dejo que otro sufra por mí, así como en un sistema representativo puedo hacer que otros asistan a una reunión por mí.

El ser humano no tiene remedio: esto significa que en todo lo que es esencial no se le puede proporcionar nada desde afuera. No se puede hacer que consiga ser feliz porque nadie sabe qué es la felicidad para el otro. No se le puede proporcionar nada, pero sí se le puede quitar de encima. Allí reside su posibilidad singular, sin la que no podría vivir. Por eso la infelicidad sólo tiene *una* forma absoluta, la de la imposibilidad de consuelo, y éste es un valor límite que no se puede alcanzar en estado de pureza absoluta.

Pero el consuelo es sin duda una forma de distanciamiento de la realidad, en caso extremo de pérdida de realidad. Cuando se consuela, no se modifica nada. También hacer promesas vagas es una mera forma de aplicar el consuelo al tiempo. Se hacen promesas vagas para otro momento, para un momento futuro. Aplazar el desengaño es dar esperanzas. Pero precisamente eso, en distintas actitudes ante la realidad dejar que se acerque o mantenerla a distancia, poder ser realista o no; precisamente eso, no dejar que la realidad sea una señal incondicional de la reacción programada del comportamiento, es la ventaja que ha adquirido el humano con respecto a todos los demás sistemas orgánicos. Su capacidad de consolar y de ser consolado tiene que ver en positivo con aquello que se le critica en negativo como una incapacidad de vínculo con la realidad: tomar distancia de la realidad. Sólo hay que notar que también hay otros comportamientos que se basan en esta posibilidad, que no están discriminados del mismo modo que el consuelo, por ejemplo el estético, pero también el del conflicto ritualizado.

Nos hemos vuelto casi incapaces de hacer uso del poderoso arsenal de instrumentos de consuelo y promesas vagas acumulado en la historia de la humanidad. Esto vale también para las interpretaciones del mundo cuya única función era brindar consuelo al ser humano. Eso es algo que notamos

por lo cerca que han quedado ciertas concepciones del límite de lo ridículo. ¿Qué valor tenía la idea de Linneo, sistematizador de la naturaleza orgánica, de que el canto de los pájaros a la mañana temprano está previsto en la creación como consuelo de los ancianos insomnes; o la idea similar y muy anterior de Agustín de que las estrellas fueron creadas para consolar a las personas obligadas a trabajar de noche, para que no tengan una *habitatio tenebrosa*?²

La realidad peculiar del consuelo está vinculada con el hecho de que el estado con el que se relaciona —el dolor, el padecimiento— es incomunicable por naturaleza. Las expresiones de lo que se siente que tenemos para estos estados son de una naturaleza tan subjetiva que nadie puede presuponer que puede transmitirle a otro una impresión del estado de dolor o sufrimiento en el que se encuentra. Pero esta imposibilidad de objetivación también significa que cada uno tiene que tolerar la expresión de lo que siente el otro. Si bien uno le dice al que ha sufrido una pérdida: “Sé lo que se siente”, y al que apenas puede soportar un dolor físico: “Yo tuve lo mismo”, o “Sé de qué se trata”, todos los que participan de este ritual están de acuerdo en que estas expresiones no pueden tomarse en sentido literal. Que nunca podamos saber qué significa cuando alguien da a entender que sufre un dolor le reserva a esa expresión un límite de tolerancia. Este límite prohíbe comparar o menospreciar el grado de sufrimiento. El respeto es lo primero que se impone aquí y lo que atestigua la función de protección que ejerce la subjetividad de las expresiones de lo que se siente.

Por paradójico que suene, ya el dolor hace vulnerable. Vulnerable con respecto al posible intento de los otros de desconfiar de su expresión, de reinterpretar la elección de la función protectora como huir a resguardarse en ella. Toda forma de psicologismo aumenta la vulnerabilidad de quien hace uso de la necesidad de protección que implica la subjetividad de la expresión de dolor.

Ahora bien, se podría decir que la necesidad de consuelo incrementa aun más esa vulnerabilidad. Quien deja entrever su necesidad de consuelo se coloca bajo la protección, por lo menos, del respeto de los otros, aun cuando no le dispensen el consuelo buscado. Pero consuelo puede brindar cualquiera y en cualquier momento. Por subjetiva que sea la necesidad, el consuelo se basa en condiciones objetivas de posibilidad: en la institucionalización aceptada, que sobre todo hace que no tenga objeto preguntar por la sinceridad de quien consuela. Las lloronas hacen lo suyo y nadie pregunta si realmente sufren. Toda sospecha

² San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, 27 [trad. esp.: *Interpretación literal del Génesis*, Pamplona, EUNSA, 2006].

con respecto al consuelo, toda difamación de las necesidades de consuelo se deben al hecho básico de que el consuelo consiste en *evitar la conciencia*. Ahora, una de las predecisiones elementales en la vida intelectual de la actualidad parece ser la de que se privilegie el generar conciencia por encima del evitarla.³ Pero generar conciencia no significa solamente sacar de su ocultamiento el llamado inconsciente y los prejuicios supuestos o reales, conferirles claridad e hiperclaridad con los recursos del psicoanálisis y de la crítica de la ideología. La *conciencia como programa* significa también prescribirse una permanente constricción al realismo y una permanente disposición a racionalizar decisiones. Pero eso significa renunciar a la preformación de situaciones de existencia y correr todos los riesgos existenciales habidos y por haber. Esta tendencia es contraria a todas las formas clásicas de evitar la conciencia, que intentan reducir precisamente los riesgos existenciales colocando las operaciones de conciencia en moldes y validaciones institucionales y rituales preexistentes, en esquemas de acción, también sobre la base de una vigencia mítica de tales moldes preexistentes. Esta eximición de la presencia constante de la conciencia queda mal vista ya en cuanto la sola expresión "conciencia" se torna obligada en combinaciones permanentemente nuevas.

Evitar la conciencia no es solamente un abúlico no pensar. Goethe dice: "¡La gente sólo piensa esquivando!"⁴ Esquivar es parte de la forma procesual de la cultura, de la estructura de la sinuosidad en la cultura, que también es eludir confrontaciones, incluidas las confrontaciones con uno mismo. Pensar esquivando significa sobre todo eludir la constricción al realismo que está en la subestructura biológica de un ser que no tiene una adaptación predeterminada. Precisamente en tanto es "un ser constreñido al realismo" el humano tiene en ese sentido necesidad de consuelo, pero en términos reales es inconsolable. El consuelo puede relacionarse con el caso de la muerte de un ser cercano porque la muerte es precisamente aquella realidad con respecto a la cual el humano más puede permitirse la falta de realismo. Aquí se da el falso heroísmo de los realistas, que dicen o creen poder permitirse no cerrar los ojos ante nada e insistir en mantener en la conciencia las dimensiones extremas de la existencia humana, sobre todo en la conciencia de los otros.

³ Seguramente ningún contemporáneo comprenderá ya a qué podría aludir "La conciencia como fatalidad", el título de la obra póstuma de Alfred Seidel, que se despidió de la vida en 1924.

⁴ Carta de Goethe a Riemer, 28 de diciembre de 1811, en *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, ed. de Ernst Beutler, Zúrich, 1953, vol. xxii, p. 651.

Si el consuelo es la institución antropológica para evitar la conciencia, hay una pregunta que jamás podrá enmudecer: cuánto podemos permitirnos evitar la conciencia sin que el golpe de las realidades nos devuelva definitivamente a la conciencia. Por eso también es necesario no contentarse con la afirmación ensayística de que el ser humano es un ser tan necesitado de consuelo como inconsolable. No sólo su capacidad de consuelo está arraigada en su estructura antropológica elemental por cuanto es un ser capaz de delegar; también su necesidad de consuelo y el alcance de esa necesidad deben poder remitirse a esa estructura.

Hans Jonas dice sobre la relación entre metabolismo, identidad y libertad que el espectro de necesidades de un organismo sirve al mismo tiempo para medir su grado de libertad e individualidad.⁵ ¿Se puede relacionar esta afirmación también con la necesidad de consuelo del ser humano? En principio, esa necesidad no es más que el modo en que el humano es incapaz de resistir y soportar desde sí mismo y consigo mismo lo que es posible en términos de dolor. Pero al mismo tiempo el factor de la libertad no sólo está en mantenerse en la posibilidad de la vida suprimiendo realmente el dolor y eliminando sus factores (es decir, mediante la corrección física), sino también en poder hacerlo *a pesar de* la subsistencia de las realidades, es decir, en poder efectuarlo *en última instancia también de manera ficticia*. Siempre hay un grado extraordinario de libertad en poseer el equivalente de la realidad, o por lo menos en poder digerir la privación de la realidad, con su mera ficción. La necesidad de consuelo es la compensación de una estructura deficitaria que al generar el exceso que implica el servicio de lo imaginario trasciende el límite de la productividad real de tal compensación. No es más que un aspecto de la capacidad fundamental del ser humano de poder tratar y usar lo ausente como presente, incluso lo que está ausente por ser no existente; es decir, en última instancia, un aspecto de su capacidad para la *actio per distans*, planteada en la conquista de la marcha erguida.

En este lugar probablemente sea conveniente no perder de vista que el récord de tal trato con la realidad a distancia, del desvanecimiento de los contornos de la realidad, de su desaparición detrás del horizonte, en el espacio que ya no nos afecta críticamente, es el *olvido*. Un dolor no sólo no se puede comunicar objetivamente, tampoco se puede recordar objetivamente. Ya el recuerdo siempre es más simbólico que real. El mecanismo del olvido, preci-

⁵ Hans Jonas, *Philosophical Essays*, Prentice-Hall, 1974, p. 196.

samente de las sensaciones subjetivas, tiene un buen fundamento biológico. Si las mujeres tuvieran un recuerdo objetivo de los dolores del parto, la humanidad se habría extinguido hace rato. No hay un gran paso de la incapacidad de recordar las emociones más intensas e íntimas al logro supremo de tal depotenciación en el olvido activo, con independencia de todo lo demás que pueda ocasionar el trauma olvidado.

No obstante, entre el dolor agudo y su procesamiento completo en el olvido hay un tramo temporal en el que todavía hay que hacer algo permanentemente. Nuestro instrumento para superar con el tiempo lo intolerable o también la carencia es la emoción. La emoción es algo así como el arco de fraseo tendido sobre los detalles puntuales de una estructura de comportamiento. Como no podemos ni debemos olvidar enseguida, hasta llegar al efecto benévolo definitivo del haber olvidado ocurre lo que nos hace tener necesidad de consuelo y nos capacita para recibirlo. El consuelo se sitúa en la primera fase de procesamiento del padecimiento, del dolor, de la pérdida. Franquea la presencia aguda de lo intolerable y la capacidad de recuerdo todavía existente. El consuelo forma parte de lo que hace posible seguir viviendo después de un punto que parecía hacerlo imposible. Seguimos en lo mismo: el humano es el ser que es capaz de vivir "a pesar de". La necesidad de consuelo y la capacidad de consuelo son instrumentos de esa posición en medio de la negación.

No ganamos nada con poder remitir la necesidad de consuelo a la sociabilidad del ser humano, es decir, a la fórmula de que el humano es por naturaleza un ser social. No porque no sea así, sino porque no explica nada. También la envidia es un fenómeno social. Pero no lo es ya por ser también una forma de necesidad interpersonal, dado que atormenta a quien la sufre y también a quien la ocasiona y es su objeto, que incluso tal vez la haya deseado y preparado. No por ser ambos, *la envidia y el consuelo*, relaciones humanas están sujetos ya a condicionamientos y circunstancias variables de la sociedad en la que se dan. El que necesita consuelo depende de los otros, que lo consuelan; pero esos otros son también los que pueden hacer que necesite consuelo, por ejemplo, porque puede haber sido abandonado, porque otro ya no le brinda lo que no se puede conseguir por la fuerza, como el agradecimiento o el amor. Precisamente porque no sólo la institución del consuelo sino también las causas de la necesidad de consuelo están vinculadas con procesos y factores sumamente naturales de la vida humana, no habrá transformación de las llamadas condiciones sociales que pueda tornar superflua la institución del consuelo. Esto vale sobre todo y de manera ejemplar para la necesidad de consuelo ante el acontecimiento natural por excelencia: el carácter definitivo de la

muerte, tanto de la muerte de los otros como de la propia. Qué retórica la de Epicuro: mientras existimos, no existe la muerte; cuando existe la muerte, ya no existimos nosotros.

También que el humano sea un ser que puede ser ofendido y que como ofendido necesite de los otros (hasta el ritual del padrino del duelo) es algo cuyas formas externas son influidas por las transformaciones histórico-sociales, pero no el núcleo de la cosa, que es independiente de la forma del proceso y su resolución. Que el humano sea un ser que puede ser ofendido es una de las constantes antropológicas más asombrosas. Puede ser afectado sin que se afecte su *physis*. Es el reverso de la *actio per distans* y sus sublimaciones incruentas: uno puede resultar herido aun por el símbolo.

Sería sencillo ahora considerar este hecho en sí como símbolo. Sólo puede ser blanco quien ofrece o tiene un punto flaco. El humano es el ser que tiene puntos flacos. Decir que el ser humano es un ser con carencias hace pensar demasiado en su privación de regulaciones instintivas y adaptaciones previstas. Si nos quedamos en ese ámbito, se vuelven inaccesibles necesidades que son del tipo de la necesidad de consuelo, es decir que justamente obstaculizan el vínculo con la realidad. Pero todas esas necesidades convergen en una única necesidad: la de la *no obviabilidad de su existencia*, como especie y como individuo. El humano sufre por no ser tan naturaleza como otras naturalezas, por no poder existir de un modo tan inmediato y no fundamentado como otras cosas. Éste es el hecho de su *contingencia*. Como concepto puede que sea exagerado, pero se limita a resumir hechos que tienen sus propias formas en la realidad cotidiana de la conciencia. Por ejemplo, las de las preguntas relativas a todo lo que le pasa y le toca al individuo, que es lo que le hace posible la distancia con respecto al hecho de su propia existencia: ¿por qué justo a mí?, ¿por qué no a mí también?, ¿por qué yo? Es fácil ver que en estas preguntas hay un núcleo duro que se remonta al centro de todas las preguntas metafísicas posibles: ¿por qué algo y no más bien nada? Freud ha dicho que uno está enfermo “en el momento en que pregunta por el sentido y el valor de la vida, porque ninguno de los dos existe objetivamente”; agrega que le da vueltas en la cabeza un “advertisement” que considera “la pieza más audaz y lograda de la publicidad estadounidense: ‘Why live, if you can be buried for ten Dollars?’”.⁶

Se podría suponer que aquí la antropología se lanza de cabeza a la metafísica. La definición del ser que vive “a pesar de” se convierte en la de un ser que

⁶ [“¿Para qué vivir si pueden enterrarlo por diez dólares?”] Carta a Marie Bonaparte, 13 de agosto de 1937 (en Sigmund Freud, *Briefwechsel*, Fráncfort del Meno, 1968, p. 429).

vive sin fundamento. No sería entonces la carencia de bienes y dotaciones lo que lo preocupa, sino la carencia elemental de su razón de existencia, que se refleja en la carencia de una prefiguración clara del sentido de su vida como un sentido dado. Pero es esta carencia la que explica que pueda haber algo como “productores de sentido”, así como la carencia de bienes explica que haya productores de bienes. Serían tal vez aquellos que tendrían que proporcionar consuelo profesionalmente bajo cualquier nombre que no fuera ése. Pero no se trata primariamente de la provisión de razones para seguir viviendo.

¿Por qué necesitamos consuelo? Porque no tenemos razón de existir. Parece una aplicación demasiado dilatada y ligera del principio de razón suficiente. Como tal, sólo puede ser metafórica. Pero tiene una base empírico-anropológica. El ser humano no abandona ninguna de las fases de su ontogénesis de manera definitiva, clara, directa, para fundirse del todo con la próxima. La tesis más brutal es la de la neotenia de L. Bolk⁷ y A. Keith⁸ y de la proterogénesis de Otto Schindewolf. Según esta tesis, filogenéticamente el ser humano es un nacimiento prematuro, un embrión que se ha quedado detenido en un estadio prenatal del desarrollo orgánico, que sólo en un aspecto es completamente adulto: el de la capacidad de reproducción. Por eso durante toda su vida el humano tiene en su aspecto general los rasgos de la juventud. En su juventud real está particularmente indefenso y durante mucho tiempo es incapaz de autoconservarse. Es el complejo general de la falta de determinación con respecto a un ambiente específico y a demandas específicas lo que constituye la fragilidad y a la vez la productividad, de una variabilidad tan plástica, de este sistema orgánico.

Las formas de la madurez siempre están acopladas a formas de la infантиdad y de la posible regresión.⁹ Siempre el ser humano está ante la posibilidad de dar un vuelco y retroceder, nunca apunta clara y únicamente a cruzar el límite del próximo estadio de su desarrollo ontogenético y dejarlo atrás definitivamente. Cruzar cada uno de estos límites siempre es potencialmente un trauma del tipo del trauma de nacimiento, con el que el humano abandona la protección casi incondicional del organismo materno, con todos los indicios a posteriori de que no tenía razón suficiente para hacerlo (otra vez sólo una aplicación metafórica).

⁷ Louis Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena, 1926.

⁸ A. Keith, “The Evolution of the Human Races”, en *Journal of the Anthropological Society*, núm. 58, 1928, p. 312.

⁹ *Dementia praecox* = *dementia senilis*.

Lo mismo vale para la permanente amenaza posterior de una nueva infantilidad, de recaída en el estadio de la relación –o falta de relación– infantil con el ambiente como realidad, de las necesidades de agarrarse de otro organismo, del cálculo erróneo de las verdaderas condiciones de vida, de la falta de disposición a desprenderse de viejos vínculos y entablar nuevos, o bien de la confusión de lo uno con lo otro. No es casual que en el ser humano aparezcan rasgos de infantilidad justamente en relación con comportamientos sexuales, y no como síntomas de regresión patológica, sino incorporados bajo un rótulo como el de “ternura” al canon del repertorio ya formado de comportamientos. Sigmund Freud todavía tendía a considerar estos rasgos como expresión de una inhibición de la meta en el comportamiento sexual, que aplaza la consecución inmediata del fin sexual. La tesis antropológica de la neotenia sugiere ver más bien en el canon de comportamiento de la ternura una fase arcaica de dotación infantil del proceso que define la madurez.¹⁰ Dicho de otro modo: la infancia del ser humano no acaba nunca. En cierto modo, pasa directamente a ser senilidad, que es algo que no tiene ningún otro ser vivo: el rasgo absolutamente específico del ser humano.

Lo que hay en todo esto es algo parecido a una indecisión morfológico-funcional para abandonar los estadios previos. Por eso es que también desde lo fenoménico parece que el ser humano *repite* permanentemente estadios preteritos de su desarrollo; no los repite, todavía se halla en ellos. Esto vale sobre todo para la adopción de la relación con la realidad como norma de comportamiento. Que sea una exigencia desmedida no se debe solamente a la sobrecarga receptiva, es decir, a que se inunde de estímulos el sistema orgánico, sino también a que la demanda de orientarse y comportarse *de manera exclusivamente objetiva* a partir de un momento determinado, renunciando a las ilusiones de protección del estadio anterior, tiene carácter de no fundamentada (y en consecuencia de no fundamentable). Sabemos que la patología de la relación humana con la realidad se debe a la dificultad de este esfuerzo de entenderse con la realidad, de acomodarse a su pretensión. Freud utilizó las expresiones “principio del placer” y “principio de realidad” para designar este mecanismo de contraposición de una relación consigo mismo dispuesta a la ilusión y la desilusión de la dedicación al objeto. No por casualidad sólo lo hizo en una

¹⁰ Sigmund Freud, “Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens” (1912), [en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, pp. 78-91; trad. esp.: “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. XI, pp. 173-183].

fase tardía del desarrollo de su teoría y casi en forma simultánea con la aparición de la tesis de la neotenia. Ferenczi generalizó la regresión infantil como rasgo distintivo de la sexualidad, tanto ontogenética como filogenéticamente.¹¹

Lo digo de manera un poquitín más burda: lo que nos agrada llamar la capacidad humana de ser feliz y la conciencia de la felicidad se basa en buena medida en las posibilidades de aislarse de la realidad. En la capacidad de ilusionarse, en la regresión a estadios infantiles de la relación con la realidad, regresión por lo menos momentánea y que el sujeto sano puede anular en cualquier momento. Nos vamos de vacaciones para ser felices en serio una vez, para romper el contexto de la realidad. Toda nuestra tradición literaria se basa en el presupuesto de que el humano puede renunciar esporádicamente a su sólido vínculo con la realidad, salirse de la seriedad de las exigencias de autoconservación. Por ejemplo, cuando se encuentra en el estado que se titula “enamoramiento”. Es un adulto que se comporta como un embrión, o un embrión que parece un adulto. Para expresarlo en términos técnicos: un comportamiento genital con los rasgos de un estado pregenital.¹²

El ser humano parece no poder ganar ni asegurarse nada definitivamente. Existe sobre base insuficiente. ¿No es más que una metáfora metafísica decir que para él rige el *principium rationis insufficientis*? El humano es un ser racional porque su existencia es irracional, es decir: sin razón aducible. Es la pregunta por la razón del ser en su versión antropológica. Lo que tienen estas preguntas es que, por una parte, dan la impresión inmediata de exacerbación de un problema, de intensificación última de un preguntar impertinente, pero por otra, sólo formulan con mayor concisión y abstracción lo que ya forma parte de las preguntas primarias del mundo de la vida, que uno plantea o podría plantear o quisiera plantear todos los días, preguntas del tipo de las que ya mencionamos, exento todavía de toda metafísica: ¿por qué no a mí también?, ¿por qué justo a mí?, ¿por qué yo y no otro? Por un lado, apuntan a lo que a decir verdad no quisiéramos saber, pero por otro, también apuntan a aquello cuyo desconocimiento forzoso tal vez constituya la tortura secreta de la existencia consciente. Nietzsche caracterizó con las siguientes palabras lo letal de tales preguntas (como caso paradigmático de lo contraria a la vida que es toda verdad grande y pequeña): “Cada vez que se va al fondo, se toca fondo”.¹³ No obstante, precisa-

¹¹ Sándor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie* (1924), *Schriften*, II, pp. 317 y ss.

¹² Michael Balint, *Primary Love*, Londres, 1965; trad. al.: Fráncfort, 1969, pp. 120-129.

¹³ Friedrich Nietzsche, “Bruchstücke zu den Dionysos-Dithyramben”, 69, en *Gesammelte Werke* (Müsarium-Ausgabe), vol. xx, p. 235.

mente en este hecho de tener que tolerar lo intolerable de las grandes preguntas es que tiene sus raíces la necesidad constitutiva de consuelo del ser humano.

El humano es el ser que tiene conciencia o puede tomar conciencia de si ha sido querido. Dicho de otro modo: el ser al que le puede resultar intolerable existir por la más pura de las casualidades. Uno de los ensayos centrales de definición del ser humano sería tal vez el siguiente: es *el ser que quiere ser querido*. Sabe que su pretensión se opone a la de la naturaleza de no arriesgarse a esa delicada condición. Por eso es un testarudo gesto renacentista, que insiste en el poderío de la naturaleza, cuando Cardano escribe en su autobiografía que debe su nacimiento al intento fallido de usar medios anticonceptivos: "Tentatis ut audivi abortivis medicamentis frustra ortus sum". Ya Montaigne remitió a esta disyuntiva la incomodidad en que se siente el humano como ser que se reproduce: se muere en público, se procrea en la intimidad. Montaigne escribe que es "obligación sonrojarse y ocultarse cuando se hace un ser humano" ("Quel monstrueux animal, qui se faict horreur à soy mesme...").¹⁴ El trauma del nacimiento se basa en la contingencia de ese instante, fundamenta toda contingencia. Por eso el "sentido" del acto sexual posiblemente sea el retorno, naturalmente logrado sólo a medias, a la no contingencia de los genitales femeninos. Eso dice Ferenczi.¹⁵ El deseo de Edipo es una nueva intensificación de esa tendencia. No es un argumento en contrario el hecho de que casi nadie se ponga a pensar si ha sido querido o no. Lo hacen cuando se les impone irrefutablemente que no lo han sido, como Strindberg, el hijo de la criada.

Si no perdemos de vista este dilema genuino, no caeremos en la ilusión de que el mundo podría estar lleno alguna vez de descendencia deseada y proyectada. Pero la relación entre la actitud de los padres, sobre todo de la madre, con respecto al hijo y el tipo de comportamiento del hijo se podría decir que es un conocimiento seguro.¹⁶ Desde una perspectiva etnológica, el niño nacido es en buena medida el niño que por lo menos no ha sido rechazado por la madre. La etnología le ha dado una base bastante segura a la afirmación de que en todos los pueblos las mujeres conocen el aborto artificial; en Australia

¹⁴ ["Monstruoso animal el que de sí mismo se horroriza."] Michel de Montaigne, *Essais* III, 5, p. 456 [trad. esp.: *Ensayos*, París, Garnier, 1899, trad. de Constantino Román y Salamero, p. 252].

¹⁵ Sandor Ferenczi, *op. cit.*, p. 333.

¹⁶ Un estudio hecho por Hans-Christian Thalmann en Reutlingen arrojó el siguiente resultado: los padres que esperan con alegría el nacimiento de su hijo tienen después con mucha menor frecuencia hijos problemáticos que los padres que rechazan a sus hijos; es una diferencia más considerable que la que hay por ejemplo entre amamantar y dar el biberón.

central, por ejemplo, hay pueblos que lo dominan tan bien que, según relata Róheim, se comen el propio feto cuando hay escasez de carne.¹⁷ Desde la consideración etnológica no se puede descartar, entonces, que el tabú y el castigo del aborto sea una medida de protección contra esta peligrosa omnipotencia de la mujer. Contra esa omnipotencia se erige, pero muy tardíamente, la eliminación de un derecho que parece natural, como es el derecho de la madre al niño, y la formación del derecho paterno sobre el niño como una institución social.

Lo decisivo es que la relación del niño con la madre se basa en principio en la razón fáctica de que su existencia depende de la voluntad de la madre. Como en todas las relaciones voluntarias, también éste es un factor peligroso de contingencia. Determina el malestar y lo inquietante que encierra la posibilidad de que se dé por terminada o se reparta la relación. Desde la perspectiva psicoanalítica, el niño recién vive la “defraudación de su confianza ilimitada en la voluntad de tenerlo de la madre” cuando interpreta el rol del padre o la llegada posterior de los hermanos como lo que origina la pérdida del pleno consentimiento y la atención unánime de la madre. Pero al mismo tiempo este proceso es invaluable para la nascente conciencia de la realidad: la disposición a interrumpir relaciones e ilusorios imperios deseados es la primera prueba de realismo. Es que la intervención del principio de realidad no es posible sin la experiencia básica de la duda y el desengaño. Saltearse esa experiencia significa quedarse permanentemente en la esfera de la ilusión. La duda con respecto a la propia “razón de ser” surge de la temprana experiencia de no ser querido *exclusivamente* y de no ser el centro dominante de los intereses de la madre y de las inclinaciones de la totalidad del entorno. El proceso de hacerse grande es un emerger de la irrealidad. La irrealidad, en tanto total y feliz falta de realismo, siempre era a la vez falta de conciencia. Allí arraiga la necesidad permanente de repetir ese evitar la conciencia, de volver a sumergirse en el no reconocimiento de las realidades. Así, el humano es el ser que necesita consuelo *porque* también es el ser capaz de consolarse. Por eso dormir es el consuelo típicamente ideal (Lichtenberg). Pero en el hecho de que esa capacidad de regresión esté limitada por un ambiente que se prepara exclusivamente para esa necesidad (el de los que brindan consuelo), el desconsuelo sigue siendo también el valor límite antropológico.

Claro que ni siquiera las más audaces desconsideraciones de los detractores del consuelo y partidarios de la verdad desnuda, de la dura realidad, alcanzan a exponer ese valor límite. Con el orgullo del que ha sido vencido por

¹⁷ Michael Balint, *op. cit.* <nota 12>, p. 112.

la causa mayor, Freud dice: "Me rindo a su reproche de que no sé brindar consuelo".¹⁸ Pero al mismo tiempo, también su teoría contiene todo un sistema de consuelos, aunque sumamente sutiles, de refinados métodos de desendudamiento mediante el traslado de toda responsabilidad traumática a la primera infancia y a sus actores y circunstancias. Esto se ha convertido en modelo de la atribución de todo trauma a la sociedad, de toda infiltración inadvertida de la conciencia a la situación.

La tragedia griega planteó la pregunta del siguiente modo: si para el individuo que resulta estar sometido a la implicación y a la ofuscación trágica hubiera sido mejor no haber nacido. Aquí es interpretable cualquier grado de malestar. Tal vez no haya ninguna persona a la que le haya resultado siempre completamente ajeno preguntarse si hubiera deseado ingresar a la existencia si se le hubiera podido preguntar y hubiera podido saber qué vida le esperaba, o incluso si hubiera podido saber qué diferencias de vida puede haber.

Éste es un razonamiento que alcanzó su precisión definitiva con la idea, formulada recién a fines de la Edad Media y luego por Leibniz, de la elección del mundo real de entre la infinitud de mundos posibles. Claro que sin arriesgarse también a preguntar si incluso el mejor de los mundos posibles no puede ser de tal índole que para una instancia creadora perfecta tiene que resultar irresponsable enviarlo a la existencia "a sabiendas".

Entonces la pregunta antropológica por la razón de ser no es más que una especificación de la ontológica. Ya Platón demostró que aquí sólo sería posible la racionalidad si la vida siempre fuera ya resultado de una acción anterior: el resultado del grado de comprensión intelectual, como en *Fedro*, o el resultado de una elección, como en el mito de Er de la *República*: "No será un demon quien os elija, sino vosotras quien elegiréis vuestro demon".¹⁹ Pero esta identificación preexistente y que el individuo nunca más recordará con su propia biografía y destino no es en primer lugar el intento de reconciliación mítica con la existencia no querida; es descargar a la divinidad de la recriminación de que esa identidad del yo con su destino es su responsabilidad: "Cada cual es responsable de su elección. ¡La Divinidad no es responsable!".*

¹⁸ Citado en Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud. [Sein Bild vom Menschen]*, Reinbek, 1956 [reimpr. Zürich, 1972], p. 58 [trad. esp.: *Sigmund Freud, su visión del hombre*, Madrid, Alianza, 1969].

¹⁹ Platón, *Politeia*, 617 d [trad. esp.: Platón, *República*, trad. de Antonio Camarero, 2ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1978, pp. 534 y s.]; cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II, p. 206 [trad. esp.: *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 2: *El pensamiento mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972].

* Platón, *República*, op. cit., p. 535. [N. de la T.]

Sólo la destrucción del mito y de la teodicea hacen posibles afirmaciones como la que pronunciaría Freud en 1930 en *El malestar en la cultura*: "La vida, tal como nos ha sido impuesta, es demasiado pesada para nosotros".²⁰ Es una de las grandes afirmaciones fundamentales, indemostrables pero decisivas para un sistema de inferencias, contra las cuales resulta inofensivo el *genius malignus* introducido por Descartes en el experimento de la duda.

Por tarde que se hayan logrado las fórmulas más duras, lo que se sigue de ellas ya había sido dicho mucho antes en las grandes elegías de la humanidad. Donde el Antiguo Testamento está más próximo a la tragedia griega, en el Libro de Job, ha salido apodícticamente de la boca del paciente Job, que maldice el día en que nació y la noche en que fue concebido: "Pereat dies in qua natus sum, et nox in qua dictum est: Conceptus est homo" (Job 3, 3). Montesquieu lo dijo de otra manera al comienzo de la Edad Moderna: "A los hombres hay que llorarlos cuando nacen, no cuando mueren" ("If faut pleurer les hommes à leur naissance, et non pas à leur mort").²¹

En su artículo sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea, Kant rechazó en 1791 la objeción de que todo ser humano, por peor que le vaya, prefiere vivir a estar muerto, y que en consecuencia la existencia del mundo ya se puede justificar por el sí que le dan los individuos a la propia. Kant escribe que allí hay que escuchar a quien, todavía además en posesión de sus facultades mentales, "ha vivido lo suficiente y ha reflexionado sobre el valor de la vida para poder pronunciar un juicio al respecto". Habría que preguntarle "si tendría ganas de volver a jugar el juego de la vida, no digo con las mismas condiciones, sino con otras condiciones que él quisiera (pero no por ejemplo de un mundo de hadas, sino de este mundo nuestro de la tierra)".²² Evidentemente, Kant planteó su pregunta de tal modo que para responderla de manera adecuada ya requiere siempre una continuación del juego de la vida. Él mismo respondió con toda claridad a la pregunta sobre el deseo de repetición: "Quién no lo ha leído en sus escritos y cuál de sus amigos no lo habrá escuchado con suma frecuencia de sus propios labios, que por nada del

²⁰ [Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*,] *Gesammelte Werke*, vol. xiv, p. 433 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. xxi, Buenos Aires, Amorrortu, 1991].

²¹ Montesquieu, *Lettres Persanes*, 40 [trad. esp.: *Cartas persas*, Buenos Aires, Siglo xx, 1944]. Cf. al respecto también "Ruhelehzend", el poema tardío de Heine: "Der Tod ist gut, doch besser wär's / Die Mutter hätt' uns nie geboren [La muerte es buena, pero mejor sería / que la madre jamás nos hubiera parido]" (*Gedichte 1853 und 1854*).

²² Immanuel Kant, ["Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", en] *Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. viii, p. 259.

mundo quisiera repetir su existencia a condición de vivir igual una vez más desde el principio".²³

¿Tendrá consecuencias eso para un pensador que se atuvo a la inmortalidad como la forma más pura de afirmar la existencia, aunque en la modalidad del postulado? Kant sustituyó la situación de que una persona pudiera decidirse a favor o en contra de ingresar a la existencia y por una biografía determinada, situación que sólo es imaginable y tiene sentido en un contexto mítico, vicariamente por otra reflexión: cómo se comportaría esa persona racionalmente respecto de una *segunda* vida más allá de la muerte, si se lo preguntaran, lo que sucede en el postulado de la razón práctica, y la respuesta es afirmativa.

Desde la perspectiva pragmática, es decir, no en las garras de la razón práctica pura, es distinto. Reinhold Bernhard Jachmann, el biógrafo de Kant, relata en 1804:

Un día, durante una conversación confidencial, tocamos ese tema, y Kant me presentó la siguiente cuestión: ¿qué debería elegir un hombre sensato, con pleno juicio y reflexión madura, si antes del fin de su vida se le apareciera un ángel del cielo, dotado con todo el poder sobre su destino futuro, y le presentara la elección inapelable y dejara a su arbitrio querer seguir existiendo durante toda una eternidad o cesar por completo con el fin de su vida? Y su opinión era que sería sumamente arriesgado decidirse por un estado completamente desconocido y no obstante de duración eterna, y entregarse voluntariamente a un destino incierto, que sería inmodificable y eterno, a pesar del arrepentimiento por la elección hecha, a pesar del tedio de la monotonía sin fin y a pesar de la añoranza de un cambio.²⁴

El propio biógrafo llama pragmática a esta reflexión, y sólo la encuentra compatible con la crítica de la razón práctica de Kant porque la supuesta consulta del ángel justamente no apunta a lo que el ser humano está obligado a querer por su naturaleza *moral*, sino a sus inclinaciones y deseos secretos por antonomasia. Como sujeto moral tiene que insistir en que hay una existencia después de la muerte, para poder armonizar por fin la dignidad y la satisfacción. Y ahí está el punto de plantarse como kantiano claramente con el deber contra la in-

²³ Ludwig Ernst Borowski, "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants", en *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Berlín, 1912, p. 53.

²⁴ Reinhold Bernhard Jachmann, "Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund", en *Immanuel Kant, op. cit.*, p. 171.

clinación: "Seguramente no necesitará de mi observación para ver que este razonamiento pragmático en modo alguno se contradice con su creencia racional moral, porque esta última puede ordenar aceptar algo que el ser humano mismo tal vez no desea".²⁵

¿Pero puede ser entonces la condición para conciliar cualidad moral y dicha? ¿Puede la felicidad, por poco objetiva que sea, ser lo no deseado? Para ver la diferencia entre la crítica de la razón de la Ilustración y la antropología que la desaloja desde la inmanencia no puede haber mejor ejemplo que éste del pragmatismo humano del propio Kant como ilustrado.

Pero más importante aun es seguramente que este razonamiento pragmático no se refiere solamente —y sólo como concepto límite— a la cuestión de la inmortalidad. En esencia se toca con esto la relación del ser humano con la constricción que pesa sobre él de una existencia contingente. Las preguntas que plantea la muerte son sólo exteriormente preguntas del fin; por su auténtica naturaleza son preguntas del principio mismo, inherentes a la vida humana y cuyo carácter irresoluble hace constitutiva la necesidad de consuelo del ser humano.

Más allá de su pragmatismo, la audacia de la respuesta que da Kant sólo se podría explicar totalmente en el contexto de la tradición metafísica. Siguiendo a Aristóteles, la doctrina escolástica y por consiguiente eclesiástica había sido que es mejor ser que no ser. Con la existencia se agrega algo a la esencia que la distingue de lo meramente posible. Dicho en una fórmula breve: ser es un predicado real. Anselmo de Canterbury alcanzó luego legítimamente la cima de esa tradición con la premisa de que el predicado de la existencia debía caberle necesariamente al ser perfectísimo porque de lo contrario le faltaría *una* distinción. Aun para Leibniz, el mejor de los mundos posibles como tal tenía que existir *necesariamente*. Si no retrocediera espantado ante las consecuencias de esa afirmación, implicada en el panteísmo e incluso en el concepto idealista de la historia como proceso necesario de la divinidad. Aunque ya Kant desquició todo este complejo afirmando lisa y llanamente que ser no es un predicado real.

Teológicamente, la doctrina de que hasta para el diablo y hasta para los condenados es mejor existir era irrenunciable para la tradición cristiana, e insustituible para reafirmarse contra toda clase de pensamiento gnóstico. Esta enormidad es inevitable si tanto el diablo como los condenados son originalmente seres creados, y por consiguiente originalmente seres buenos (seres con

²⁵ Reinhold Bernhard Jachmann, *op. cit.*, p. 172.

la libertad de optar por el bien). Sin embargo, hay una diferencia: el diablo, en tanto el primero de los condenados, no llegó a la existencia por causas *secundarias* sino que fue creado directamente por Dios, que debe responder por su existencia. Según el creacionismo del dogma católico, los seres humanos son creación directa e individual de Dios sólo en cuanto al alma, pero en lo que respecta a su existencia física son secundarios: los padres son los autores directos. No se podría justificar la creación si fuera discutible la validez del principio según el cual la existencia es mejor que no ser. Eso vale sin distinciones para toda clase y cualidad de lo que constituye la creación. Ya lo expresó con carácter de finalidad la versión de la Vulgata de la máxima Sapientia 1, 14, al decir que Dios creó todo para que sea: “Creavit enim ut essent omnia” (LXX: “ektisen gar eis to einai ta panta”). De acuerdo con estos presupuestos, sería una expresión de supremo *absurdo* no haber nacido, y una expresión de suprema *blasfemia* querer no haber nacido. De acuerdo con estas premisas, el sentido del mundo seguiría estando suficientemente garantizado aun si la desproporción entre redimidos y condenados se extremara hasta el absurdo de que de facto ni un solo humano alcanzara la salvación. Si bien en ninguna parte se lo ha expresado así, algunos de los primeros autores cristianos se aproximan mucho a este valor límite; pero declararlo excluido ya sería gnosís. Para esta tradición, la idea de que el ser humano pueda negar su acuerdo a la propia existencia o a su prolongación eterna como inmortalidad, en la forma que fuera, tenía que quedar en el plano de lo inalcanzable.

Lo que después ya de ninguna manera le pareció obvio a Kant tampoco lo había sido antes de la fusión platónica del ser con el bien. De Tales de Mileto hay un formidable dicho pesimista que Platón y Aristóteles parecieron borrar del mapa; a la pregunta de por qué había renunciado a tener descendencia, se dice que respondió: “Por amor a los niños”.²⁶ Es lo opuesto a toda naturalización metafísica de la pregunta por la razón del ser, que no en última instancia teniendo en cuenta el modo asombroso en que la propia naturaleza se asegura la fertilidad y sus recursos, parece tener estatus casi de intuible. Lo que Tales puede haberle contrapuesto se parafrasea en la siguiente pregunta: ¿pueden quererlo también aquellos que tienen que soportarlo?

En su consideración desde la filosofía del derecho sobre los deberes de los padres con respecto a sus hijos, Kant partió en 1797 de que aquellos, al poner en el mundo un sujeto libre sin preguntarle (o también sin poder preguntarle), ya en

²⁶ Diógenes Laercio 1 26 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

el acto mismo de la procreación no consultada lo convierten en una cosa, eventualmente incluso en un medio. Ésta es una idea necesaria que se corresponde exactamente con la idea kantiana del derecho matrimonial. El uso de los atributos sexuales del otro convierte en principio a la persona en cosa y medio, para restituir de inmediato la personalidad mediante la reciprocidad absoluta exclusiva y permanente de la concesión de ese derecho en el contrato conyugal. De manera análoga, también los padres tienen que restablecer la personalidad de sus descendientes, que lesionaron inevitable e idealmente en el acto de fundar su existencia. Eso puede ocurrir únicamente si la voluntad de los propios procreados consiente la de los procreadores con respecto a esa existencia. Por eso la obligación de guarda y custodia de los padres no puede limitarse a mantener con vida a sus descendientes y hacerlos aptos para la vida; tiene que tender a reconciliarlos también con el haber sido traídos a la existencia de manera inconsulta.

Lógicamente, el deber del hijo para con los padres no estribaría más que en ofrecerles y mantener la posibilidad de que cumplan con ese deber de reconciliación. Ya no se dice, por lo tanto, que la ley natural prescriba el amor de los hijos hacia sus padres porque “los hijos deben a sus padres reintegro y recompensa por el cuidado e incluso por los costos que erogaron en ellos”. Eso dice todavía Constantin François de Volney en su *Ley natural o catecismo del ciudadano francés*, de 1793.²⁷

Que ser sea mejor que no ser ya no es una garantía metafísica. Se ha vuelto un deber *conseguirlo* dentro de la esfera de la moralidad humana, y provocar así una suerte de sí *posterior* de la persona a su procreación, que le permite al hijo constituir su personalidad autónoma. Eso es algo específicamente distinto de la liberación que implica emanciparse del poder y de la propiedad del padre de familia; porque el acto primario de este último sólo queda aprobado en el consentimiento del afectado cuando éste anula la contradicción con su libertad. Los responsables inmediatos concilian idealmente al ser humano con la contingencia de su existencia, cierran el abismo de su necesidad de consuelo.²⁸

Está claro que desde la idea de Kant la situación de los padres con respecto a las obligaciones se ha acentuado. Desde que se puede descartar de manera confiable y con medios razonables la procreación no querida de descendientes,

²⁷ Versión alemana de Ludwig Ferdinand Huber, 1794; ed. de K. M. Michel, *Politische Katechismen*, Fráncfort, 1966, p. 47, cap. 9: “Von den häuslichen Tugenden”.

²⁸ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, § 28; *Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. vi, p. 281 [trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1994, pp. 101 y ss.].

hay un derecho humano a existir siendo querido: la voluntad de los progenitores es su consentimiento previo del derecho del procreado a ser llevado a la conformidad con su existencia y a poder apoyarse para eso en su ser querido. Se excluye toda forma de derecho a la vida de otros (ya sea prenatal o premortal). Lo mismo que la negación del derecho a la vida propia. La reducción progresiva de la conciencia del “estar arrojado” existencialista precede a todas las demás condiciones sociales en este camino que les permite a los padres, pero también les impone, pensar ya en la posibilidad de esa reconciliación. Sólo pueden hacerlo revisando como es su deber las potenciales circunstancias y oportunidades de la existencia que les ha sido confiada. Esta nueva libertad de decidir por otros, que no pueden ser consultados previamente, ha inaugurado toda una dimensión moral. Prescindiendo de la “idea”, se enfrenta con la necesidad de consuelo del ser humano en su relación fundamental; porque de hecho siempre será sin duda literalmente un consuelo poseer en medio de este mundo la evidencia de ser querido, que ninguna providencia podía avalar.

Lo que Kant tampoco podía prever es el giro terrible de la recriminación de la existencia no querida de los hijos a los padres, que consiste en que éstos pueden haber querido un hijo, pero luego *no* haber querido *este* hijo. En su *Fin de partida*, Samuel Beckett le imprimió el giro tremendo del diálogo entre Hamm y Nagg:

Hamm: ¡Cerdo! ¿Por qué me engendraste?

Nagg: No podía saberlo.

Hamm: ¿Qué? ¿Qué es lo que no podías saber?

Nagg: Que saldrías tú.²⁹

En la desintegración del ser humano se invierte la idea: el padre ya no puede querer para este hijo la reconciliación con la existencia.

Aquí entra en juego otro factor de la contingencia antropológica: la posible conciencia de cada uno de que también podría haberse vuelto otro y haber sido otro. El pensador medieval todavía podía confiar en que cada ser no querría ser otra cosa que precisamente esa, si hubiera tenido que querer lo que es. Por ejemplo, en Nicolás de Cusa. En cambio, Georg Simmel, en su ensayo sobre la filosofía del actor, escribió que la incomparable capacidad del humano para ponerse en lugar de otros, representar a otros y hacer de otros, de identi-

²⁹ Samuel Beckett, *Dramatische Dichtungen*, vol. 1, p. 268 y s. [trad. esp.: *Fin de partida*, trad. de Ana María Moix, en *Teatro reunido*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 238].

ficarse con otros, proviene “del estrato esencial y pulsional más profundo, más propio del individuo”.³⁰ Pero ésa no es una explicación, sino meramente una localización. El fenómeno original del cambio de roles también en el teatro con máscaras más bien hace tomar conciencia de la identidad como un posible escándalo por el cual el individuo –además de existir sólo por casualidad– también sólo por casualidad es precisamente éste y no otro. Como para cada una de sus contingencias, también y precisamente para ésta de no ser sino éste, el ser humano puede necesitar consuelo. Fenómenos de odio a sí mismo y de discordia con la propia naturaleza, por ejemplo, con la determinación sexual, no son sino crasas plasmaciones de esta situación. El principio de razón suficiente no llega a cumplirse antropológicamente: suficiente no puede ser en definitiva la razón de ninguna procreación, de ninguna individualidad, ni siquiera de la más plena. La naturaleza engaña al humano con su astucia, tanto en un caso como en el otro, en el plano de sus coerciones insuficientemente fundadas. No obstante, el acuerdo del ser humano con su existencia sigue siendo la idea máxima de toda ética y probablemente también de toda filosofía social. Ambas tienen que conocer no sólo los límites de la insuficiencia humana y de la insuficiencia de las condiciones, sino también los límites insuperables que la naturaleza le ha puesto aquí a la acción y la voluntad humanas. Son los límites más allá de los cuales lo único posible es el consuelo.

Es asombroso, de todas formas, que la tradición bíblica y cristiana jamás haya avanzado hasta la idea de que también el creador de un mundo le debe a ese mundo en todas sus partes la reconciliación con la fatalidad no querida de su existencia. Siempre habría parecido sin duda una blasfemia, un delito de lesa majestad, constatar una deuda del dios para con su creación y basar en eso un derecho de la criatura frente a su creador. ¿Por qué no busca ese dios conseguir el acuerdo posterior de sus criaturas con la arbitrariedad que se les ha impuesto por su mera existencia? La teología *no* resulta aquí, según el esbozo de Feuerbach, la proyección de la conciencia de sí humana en el cielo. Entre otras cosas, el humano es el ser que insiste en lo que se le niega y que recién se entera de cuáles son sus necesidades esenciales cuando se le escamotea su satisfacción. Desde el Paraíso, escribe Proudhon, “la prohibición es el sistema educativo del género humano”.

En la metafísica de un mundo eterno de la Antigüedad, al ser humano no se le había negado nada y no se le podía negar nada. Bien mirado, asegurar

³⁰ Georg Simmel, [“Zur Philosophie des Schauspielers”, en] *Das individuelle Gesetz*, Fráncfort, 1968, p. 83.

que se vive en un cosmos y se es parte de un cosmos no era sino una obra cumbre de la retórica del consuelo. Las posibles pruebas jamás fueron examinadas seriamente. Pero con la idea de la creación se ofreció al mundo haber nacido de un acto y de una voluntad. Allí debía estar en todo caso la chance de insistir en generar la posible identidad con esa voluntad o de preguntar por qué no había sido concedida.

Sólo el pensamiento gnóstico se atrevió a sacar de allí la consecuencia de separar al dios de la salvación del dios creador y de introducir al demiurgo de este mundo como un principio no interrogable y tiránico con el ser humano, del que era absolutamente imposible reclamar la reconciliación con el hecho de haber sido arrojado a este mundo. Por eso su mensaje de salvación no era más que la simple enseñanza de que el humano es el único ser en el mundo demiúrgico que tiene otra procedencia, una procedencia que en el futuro lo reconciliará con su existencia. De manera absolutamente consecuente, éste no es un acto en el que se pida del ser humano un cambio de convicción y voluntad, sino un mero acto de conocimiento del hecho de la verdadera autoría, velado por el mundo. La maldad del demiurgo es en el gnosticismo el *pendant* necesario de la escatología. El fin del mundo no podría tener un significado de salvación si el mundo destinado a la destrucción, o por lo menos a la superación, no fuera malo de raíz y por su función, de modo tal que en él no fuera posible ninguna reconciliación con la existencia.

¿Es casual la maldad del demiurgo? ¿El demiurgo gnóstico es sólo una subversión radical del demiurgo platónico?, ¿o el demiurgo platónico no era un error metafísico? Lo habría sido si toda capacidad demiúrgica, toda instauración y producción de existencia fáctica, fuera una producción de contingencias insuperables, es decir, de necesidades de consuelo. El demiurgo platónico es un mito de una inconsecuencia absoluta. O las ideas son total y absolutamente satisfactorias y buenas en su cosmos, y entonces toda duplicación o reproducción de ese cosmos en un plano inferior de materialidad es necesariamente un empeoramiento, un no alcanzar el estándar, y por consiguiente un acto irresponsable. O las ideas son insuficientes en sí mismas, instan a completarlas y ejecutarlas; entonces no alcanza con un fiel reproductor, sino que se necesita un corrector del cosmos de ideas, uno que no se quede atrás sino que lo supere y que no se haga culpable de reproducir lo insuficiente. Pensar eso era imposible para el pensador antiguo.

Pero ni siquiera Leibniz avanzó aquí lo suficiente con su pensamiento, porque con la idea del mejor de los mundos posibles creyó poder sacudirse el lastre de la teodicea; lo que no pensó es simplemente lo siguiente: que aun el

mejor de los mundos posibles podría ser peor y muy malo en comparación con la posibilidad de que no exista un mundo o de que no hubiera sido puesto en la existencia. La elección del mejor de los mundos posibles de la infinitud de los posibles no podía y no debía eximir al creador de este mundo de examinar si estaría en condiciones de poder hacer con razón suficiente que los sujetos de este mundo se identifiquen con su existencia. Pero si incluso el mejor de los mundos posibles no es el mundo suficientemente fundado, sino que siempre sigue necesitando de la fundamentación frente a la posibilidad de la no existencia de un mundo, entonces la capacidad demiúrgica y la creación como tal es potencialmente mala. Es malo, por lo tanto, hacer realidad algo que todavía no existe, por ejemplo, la invención.

Entonces es mala sobre todo cualquier forma de tratamiento del ser humano que se pueda exponer en el mito como gran experimento con la libertad y la entrega de la naturaleza a la libertad, como lo ha hecho Hans Jonas; porque que un dios necesite experimentar con la libertad humana sólo puede significar que él mismo no se ha atendido por lo menos a la ética de la cautela que el ético escatológico le impone al humano como carga probatoria contra todo resto de probabilidad de destrucción de su mundo. El experimento presupone que en este dios no hay una conciencia de las posibilidades de un mundo que no se genere sino en la realización de esas capacidades. Dicho de otro modo: la omnipotencia no puede tener una noción pura de lo que puede hacer antes de haber podido hacerlo. Es incompatible cargar en un primer paso todo el peso del éxito del mundo sobre los hombros del ser humano mediante el experimento divino (es decir, construir un dios incauto por excelencia que instaura el mundo contra toda probabilidad de éxito), para luego, en el último estadio de este experimento, imponerle al ser humano una ética de extremo cuidado y cautela con respecto a la naturaleza, cuando sus posibilidades ya se han desplegado hasta lo inconmensurable y él podría volverse un peligro para sí mismo y para la naturaleza entera. Es imposible zanjar esa diferencia entre la irresponsabilidad suprema y la obligación de una responsabilidad libre de todo egoísmo.

El humano sigue siendo el ser que necesita consuelo. La pregunta es en qué consisten los medios de ese consuelo. ¿Sería menosprecio decir que son sobre todo y tal vez exclusivamente de naturaleza retórica? El principio de razón suficiente es tan imposible de cumplir antropológicamente como lo fue metafísicamente. Suficiente no podrá ser jamás la razón para engendrar descendencia, aun cuando la naturaleza ya no engañe con su astucia al ser humano en el teatro de lo fundado insuficientemente. No se puede menospreciar

la retórica donde se puede presuponer que el ser humano es proclive a ella de una manera que satisface sus necesidades. La retórica no es sólo un arte de seducción demagógica, siempre tuvo también su importancia para las formas de la asistencia espiritual y para provocar buen ánimo y alegría de vivir en el ser humano, sin duda velando a menudo las verdaderas razones –aunque no corregibles ya por reconocidas como verdaderas– de la miseria humana. Uno de los errores fundamentales de toda crítica a la retórica es considerar que la verdad desnuda que la retórica impide alcanzaría de por sí para resolver lo que ha quedado al descubierto.

X. CUERPO Y CONCIENCIA DE LA REALIDAD

1. TRANSPARENCIA Y OPACIDAD

Fenomenológicamente, “mundo de la vida” es el concepto opuesto al de mundo “objetivo” de la ciencia. No obstante, resulta inevitable preguntarse cuáles son los presupuestos para poder tener un mundo de la vida, porque el mundo de la vida es un mundo de suma estabilidad, es decir, de una constancia fijada en términos de especie, aunque tan innegables como eso pueden ser las diferencias de contenido de los mundos de la vida. Luego hay que preguntarse: ¿es una categoría antropológica? Sería así si no se pudiera hablar del mundo de la vida como no fuera partiendo de que el ser al que se lo atribuye es un ser de las “adaptaciones perdidas”. El humano es el ser que está rodeado de lo sobreentendido. No podría vivir si tuviera que estudiar todo aquello en lo que se basa la posibilidad de su existencia. Proviene del lejano sobreentendido que en el lenguaje de la biología se denomina “adaptación”, y después de haber tenido que perder en buena medida esa adaptación crea permanentemente una nueva en las reglas y en las formas artificiales de seguridad de su cultura.

El concepto de conciencia parece obstaculizar todo esto. La conciencia tiende a destapar, a presentizar, a poner claro e hiperclaro, a hacer descriptible y explícito todo lo que parece esconderse detrás del beneficio superficial de lo sobreentendido. Lo inconsciente sólo sería entonces la forma más tenaz de sustracción ante la pretensión general de la conciencia. Pero lo inconsciente es un artefacto: nadie sabrá jamás si realmente existe algo como lo inconsciente, porque todo observador de lo inconsciente depende, de manera paradójica, de la producción de conciencia en lo observado. Dicho fenomenológicamente, lo inconsciente es el estado material más duro del mundo de la vida, el bastión de lo sobreentendido, la esterilidad a largo plazo de la intencionalidad, no desde el objeto sino desde el no despertar del interés por el objeto. El interés es la excepción, no la regla.

No debemos olvidar que es el pasado el que determina lo inconsciente de tipo clásico. Porque el ser humano vive en la expectativa, sus obviedades tienen que preservarle la espalda, el recuerdo tiene que estar a su servicio de un

modo inadvertido, silencioso. Por esta servidumbre es que los defectos de la memoria, los engaños del recuerdo, son mucho más difíciles de corregir que los defectos de la percepción. La memoria es sumamente selectiva aun donde nada hace pensar en “represión”; y donde no es capaz de serlo, es una carga no menos patológica que la vivencia traumática reprimida y que se abre paso en síntomas convertidos.

La conciencia, como supuesta realización de sí misma –conciencia de sí–, es un episodio, aunque se postula como absoluta y alcanza la cima en el *cogito sum* cartesiano como instante insuperable. Su posibilidad de expresión no es el estándar de todas sus posibilidades, sino la estación de paso en el camino de mundo de la vida a mundo de la vida, de sobreentendido a sobreentendido, es decir, a la restauración de la autodesactivación, que tiende a la ausencia de interferencias. Se podría decir que sólo excepcionalmente no tendría razón lo inconsciente con su resistencia a la pretensión de adoptar conciencia: cuando ocasiona hipotéticas consecuencias secundarias, los ya mencionados síntomas convertidos de codificación orgánica. Incluso en la terapia se genera conciencia sólo para poder volver a olvidarla lo antes posible.

En ese sentido, la teoría como ciencia institucionalizada no logró lo que se esperaba de ella (presentarle el mundo al sujeto y mantenérselo presente en plenitud de conciencia), pero sí lo que se debió haber esperado de ella: organizar de tal modo el pasaje del mundo por la conciencia que la administración de los resultados se efectúe de manera estrictamente separada en reservas más allá del mundo de la vida y por delegación de su competencia. El estado histórico final de la teoría que se puede prever como concepto límite es el restablecimiento de su ineficiencia para la conciencia y, por lo tanto, desbloqueo del mundo de la vida, que no es lo mismo que afirmar que estaría eliminada de la historia y ya no se podrían hallar pruebas de ella en sus sedimentos. La razón es un evento organizado por la autoconservación (y en ese sentido su propia autoconservación es su necesidad por excelencia), pero la racionalidad por excelencia sería no necesitar de la razón. En ese sentido, la teoría, en cuanto uso racional de la complacencia desinteresada de sí misma en sí misma, es desde el comienzo mismo un asunto de máximo nivel de riesgo. No es necesario recurrir enseguida al mito de que el ser humano es un experimento realizado por seres extraños para categorizarlo como el máximo riesgo de la vida hasta el momento.

En el horizonte del concepto de realidad así delimitado aparece el cuerpo como cuerpo oscuro. A primera vista tiene la posición solitaria en los cuidados del individuo que se sabe absolutamente dependiente de él, se presenta

como teniendo una importancia central y en el máximo nivel de urgencia en tanto realidad insoslayable. Sin embargo, no se necesita un gran esfuerzo descriptivo para asegurar el resultado de que en una consideración comparativa la realidad del cuerpo propio está por debajo del nivel de realidad de otros cuerpos físicos, y entre éstos, sobre todo de otros cuerpos vivos. Estos cuerpos afectan la atención como posibles obstáculos o posibles instrumentos; en el caso del cuerpo del otro, como amigo o enemigo, ayuda o peligro, categorizable entremedio también como caso que no precisa evaluación.

Los otros cuerpos, los físicos y los vivos, son primariamente opacos para la atención, y es desde ellos que se juzga también el cuerpo propio como primariamente opaco o trasladable al estado de opacidad. Para el yo el cuerpo propio, en el nivel de la normalidad, es absolutamente transparente; tan transparente que siempre se encuentra ya fuera de sí mismo; la razón es natural: el cuerpo propio es la suma de los órganos que nos procuran el acceso a la realidad de todo aquello que no somos nosotros mismos. Para la conciencia, es aquello que ella trasciende por sí misma.

La permanente medialidad del cuerpo propio le confiere una cualidad que también conocemos de otros medios, en los que hay algo como una “estancia permanente” que hace que se pierda su percepción. No es fácil hacerles entender a los niños que el aire es algo y no nada, y hasta hay adultos que se comportan como si no fuera así. El cuerpo como lo que percibe, lo que toca o lo que ve, es fácil que a su vez sea lo no visto, lo rara vez tocado aunque a menudo trabajado, y como tal lo que se le ha escurrido hace tiempo a la percepción, lo no sentido. Esto llega incluso a lo normativo. La salud y el bienestar pueden definirse como el cumplimiento de la disposición de que el cuerpo no tiene que hacerse notar.

El 15 de junio de 1812 Wilhelm von Humboldt le escribe desde Karlsbad a su mujer Charlotte sobre un Goethe entrado en años: “Pero se ve que tiene que acordarse de su cuerpo con frecuencia”. Es una conquista, como observación y como formulación.

Para la experiencia de los organismos Kant prescribió que si bien la utilidad es un concepto imprescindible para comprender sus funciones, no es constitutivo, es decir, no es un concepto que determine al objeto mismo. El cuerpo propio es la única excepción, por cuanto su utilidad no subyace a nuestra comprensión *de él*, sino ya a nuestra relación *con él*. Toda reducción de su capacidad de servicio le hace perder corporalidad, con la enfermedad y la muerte como valores límite. Precisamente con este resultado *descriptivo* se corresponde la suspensión de la contingencia del cuerpo en la tardía fenome-

nología trascendental *especulativa*, que aspira a deducir la corporalidad de los sujetos. Es imaginable una naturaleza sin organismos, como un universo sin cuerpos del tipo de la Tierra; pero Husserl deduce la corporalidad como órgano de percepción directamente de la necesidad de la subjetividad trascendental como intersubjetiva: si es necesario un mundo para el sujeto trascendental absoluto, también lo es en él la pluralidad de seres corpóreos capaces de teoría, tendientes a la objetividad, incluso capaces de reflexión. Pero como actúan justamente como funcionarios de la subjetividad trascendental no sabedores, y se supone que se han descubierto como tales por medio de la fenomenología en fecha muy reciente, tiene que estar garantizada la fiabilidad de su actuación *sin* participación de esta conciencia. En tal sentido, se podría decir que la constitución de su relación con la realidad *como mundo de la vida* forma parte de su fiabilidad trascendental.

Uno vacila en admitirlo. Es algo que vuelve sospechosa desde el comienzo la necesidad teleológica de la teoría, en tanto la teoría tiene que ser destrucción del mundo de la vida (y por consiguiente, el camino hacia la ciencia moderna). A menos que fuera posible presentar la teoría no como esta consecuencia primordial de la historia humana sino como corrección de una falla del propio mundo de la vida, como su restitución contra el hecho de que la tipología de las protenciones no alcance para procesar las variantes de hechos que se presentan, es decir, del curso fáctico del mundo, como expresión de que el "ser siempre tiene que seguir siendo ser".¹ En consecuencia, la razón teórica es el precio de poder evitar la catástrofe de ese "ser".

Lo que me importa es la indiferencia *premodal* del mundo de la vida y el cuerpo propio. Son indiferentes porque pasan desapercibidos, por la imposibilidad de preguntar siquiera por su realidad "desde adentro". La transparencia del cuerpo desde adentro, su opacidad desde afuera, se corresponde con la misma doble situación en los mundos de la vida: porque son transparentes desde adentro son inaccesibles desde afuera, no están presentes como tales. A eso obedece el hecho peculiar de que las culturas desarrolladas, con rituales muy conscientes, que ya necesitan fundamentación (casi siempre, por lo tanto, en posesión de algún tipo de "teología"), sean penetrables y analizables teóricamente, y no en cambio los mundos de la vida primitivos. ¿Cómo poder inspeccionar y leer en ellos lo que significa algo que jamás tuvo necesidad de ser interrogado en cuanto a su significado, es decir que ni siquiera tuvo el asomo

¹ Edmund Husserl, *Husserliana* VIII, p. 265.

de una fórmula? Es precisamente la opacidad la que nos hace saber que es el Otro y no nosotros mismos. Es ella la que induce la presentación, pero que también admite sólo la presentación, porque la presentación tendría que absorber al yo ajeno en el yo propio. A eso se debe que toda posible ciencia comprensiva de la cultura ponga al teórico en el peligro de haberse encontrado al final de sus esfuerzos analíticos únicamente a sí mismo, o de hundirse en la identidad ajena, como esos investigadores que no han vuelto. La opacidad del cuerpo no sólo preserva a quien se oculta detrás de ella de que lo calen; también preserva al que choca con ella de la ilusión de ver al otro sólo como un duplicado de sí mismo.

Lo que interesa aquí es solamente tematizar en su singularidad la transparencia del cuerpo propio como antítesis de la opacidad del cuerpo ajeno. Si tratamos de reencontrar en otro lenguaje lo que intento conservar para la descripción fenomenológica bajo el rótulo de "transparencia", habrá que pensar en el viejo concepto neurológico de Freud del "proceso primario" en el aparato psíquico, que no es más que la transmisión "sin interferencias" de cuantos de estímulo aferentes a cuantos de movimiento eferentes. Si estuviera determinado exclusivamente por procesos primarios, el humano como ser vivo no conocería la diferencia entre deseo y satisfacción, es decir que para el observador externo funcionaría como si se cumplieran todas las demandas a la realidad exterior. El cuerpo se caracteriza porque al menos por naturaleza no se opone a que se mantenga esa pretensión, en el estándar de su normalidad no está caracterizado por la negativa y el fracaso.

Esto es válido incluso para la opacidad como visibilidad para los otros. Porque ésta sólo se vuelve una molestia cuando la no disponibilidad del cuerpo propio aparece en el límite inferior: cuando el cuerpo no es visto como quisiera ser visto; dicho en otro lenguaje: cuando pierde su prestigio. Tan complaciente como el *cuerpo* no puede seguir siendo el *mundo* para el sujeto más allá de la infancia, al precio de la paranoia. Nuevamente dicho con otra terminología, esto significa que el cuerpo no se somete o es lo último que se somete a la "prueba de realidad". No obstante, esto no significa que esté más genuinamente integrado a la conciencia de la realidad que todo lo demás. Antes bien, aceptar su realidad como real es una tarea a realizar durante toda la vida, una tarea que jamás concluye. ¿Por qué no concluye jamás? Porque no hay anticipación de lo que el cuerpo es capaz de exigirle al sujeto, en el caso límite, no hay anticipación de la muerte.

Los cuerpos son objetos objetivables. Como tales conforman un mundo para una pluralidad de sujetos que pueden estar diferenciados kinestésica-

mente, es decir, individualizados trascendentalmente, en el sistema de los cuerpos y respecto de ellos. En el método de la fenomenología trascendental se deduce de esa manera la intersubjetividad, cuya función se basa en que cada sujeto es perceptible por su cuerpo como cuerpo ajeno para todos los demás. La percepción es, por lo tanto, un suceso del que la subjetividad trascendental absoluta no puede prescindir. Fenomenológicamente, un sujeto de puro pensamiento está descartado (también sería, en lugar de pura dicha, una profundísima insatisfacción). Si es así: ¿con qué derecho hay entonces en la biografía de la intersubjetividad mundana algo como el “concepto natural del mundo” como una totalidad de normalidades, transparencias o significados ya siempre resueltos? La respuesta a esta pregunta dada conforme al sistema podría ser que de otro modo no habría conciencia de la realidad, porque esto siempre presupone la perturbación o incluso la destrucción del “concepto natural del mundo”. Ahora bien, ¿no sería posible sin esto? Podría ser así: el sujeto que reflexiona trascendentalmente no sólo tiene que aportar la evidencia de esa reflexión misma, sino que también y más aun tiene que demostrar que el acto en el que reflexiona sobre sí mismo es un acto que *no ocurre sólo contingentemente* en la historia.

De lo contrario no podría tener la certeza de su función necesaria en la historia misma, como ejecución de la intersubjetividad trascendental. El funcionamiento de la subjetividad absoluta no sólo se enfrenta con las opacidades del mundo, con las cuales y respecto de las cuales desarrolla objetividad empírica; para eso la teoría ha tomado la forma de la cientificidad positiva. Más aun y en primer lugar se enfrenta con las supuestas transparencias, con las trivialidades, con lo que se entiende de por sí. A eso se debe la preeminencia del mundo de la vida y la corporalidad propia como objetos de este último tipo de teoría, la fenomenología. No puede quedar como está lo que consiste esencialmente en que se lo deje como está. Para una ciencia de este tipo se da

la curiosa situación [...] de que, como teoría universal, entre todos los demás temas se encuentra a sí misma como tema. [...] Para los sujetos que conocen el mundo, esto es válido además en el sentido de que son tema directamente y también para sí mismos forman parte del tema; y después también, al ser temáticos para sí, eso vuelve a estar dentro del tema: que como supuestos son temáticos para sí mismos, etcétera.²

² Edmund Husserl, *Husserliana* VIII, p. 279.

La universalidad, como en este texto de 1924, es una motivación demasiado débil, que como tal no tiene pretensión trascendental; el sujeto se convierte en tema para sí en cuanto no tolera su contingencia.

Es decir que no sólo porque los cuerpos están presentes en el mundo es que son tema de una ciencia que no debe omitir nada, sino porque del lado del sujeto destinado a la no omisión forman parte de la necesidad de su ser sujeto y tener mundo. Esto requiere un modo de consideración que no es el de la presencia en el mundo, requiere considerar la aparición de la siguiente función: cómo ese sujeto tiene su mundo y cómo se oculta tenerlo como transparencia.

Las ciencias tradicionales, clásicas, tienen incumbencias temáticas distinguidas: los cuerpos celestes, los seres vivos, las fuerzas y las masas, los elementos, etc. La claridad y distinción de esas incumbencias se fue desdibujando a medida que se fueron incorporando nuevos objetos como pasibles de ciencia; las competencias de las ciencias positivas se han convertido en catálogos de absolutamente todo lo que hay. ¿No debería ocurrir lo mismo con una disciplina descriptiva que hubiera tomado como tema la “visión natural del mundo”? Una tematización de lo cotidiano no promete nada bueno. ¿No aparece allí lo que ya está en aquellos catálogos temáticos positivos, sólo que con otro nombre? Se puede hacer frente a esta sospecha de distintos modos; por ejemplo, formalizando estrictamente los rasgos de un mundo de la vida. Aquí quiero hacer otro intento: plantear la afirmación de objetos permanentes y centrales de las teorías del mundo de la vida. Los capítulos se titularían: suelo, medio, horizonte, distancias, direcciones, ocupaciones. Entre ellos está el nexo esencial entre el cuerpo propio y el mundo restante: el suelo de la vida. No me refiero a él en términos metafóricos, como el “suelo del ser” husserliano; me refiero al suelo sobre el que vivimos, al esquema kantiano del concepto de posesión inteligible.

No se diga que éste es, como planeta “Tierra” en el sistema solar, un objeto astronómico-físico, un cuerpo con determinadas propiedades de masa. Fenomenológicamente, el suelo sobre el que estamos parados y en el que vivimos no es precisamente una cosa corpórea. Que el suelo no es más que la superficie de un cuerpo esférico en el espacio, que a la vez retiene la capa fina del medio en el que y del que vivimos, es algo que sabemos por fuentes de las ciencias positivas, jamás por nuestra “visión natural del mundo”. Para esa visión, el suelo se define por su solidez y firmeza, para no hablar de que además da frutos y admite la vida primitiva en sus cuevas y escondrijos, y tiene pozos de obra con edificios. Dado que el cuerpo propio siempre tiene una forma de conexión con el suelo de la vida (aunque fuera la de retornar a él desde el aire

o del espacio), el suelo comparte con el cuerpo la imposibilidad de la realización kinestésica. El cuerpo base, “en el que acontece toda nuestra marcha, toda nuestra vida perceptiva natural y original: la Tierra como cuerpo base” [*Bodenkörper*], deja de ser ese cuerpo en cuanto se lo tematiza como cuerpo celeste. Los astronautas que se alejan de la Tierra o que vuelven a ella la tienen como cuerpo base mientras sólo poseen de ella un horizonte parcial en el campo visual; en cuanto se presenta como disco o esfera, deja de ser cuerpo base para la percepción, con independencia de lo que siga siendo o en lo que se convierta para los sentimientos. El cuerpo base no es una cosa espacial, no es en cuanto tal objeto de experiencia, por su infinitud, que lo califica para llenar el horizonte de movimiento.

Justamente eso es lo que vale para el cuerpo propio y su aparición en mi campo sensorial. El suelo y el cuerpo están determinados esencialmente por la imposibilidad de la distancia con respecto a ellos.

La diferencia entre el cuerpo físico por una parte y el cuerpo vivo y el suelo por otra es la de la intencionalidad objetiva. El suelo también está entre el cuerpo propio y el mundo de cuerpos extraños en la medida en que ópticamente no tiene ni la transparencia del cuerpo propio ni la opacidad de los cuerpos extraños, no tiene ninguna cualidad óptica: el que mira al suelo busca algo, teme tropezar con una piedra, se avergüenza; pero no tiene el suelo dado en sí mismo. Un cuerpo físico se puede pensar en movimiento o en reposo con respecto a otros cuerpos en el espacio, según que haya fuerzas que actúan sobre él o no; puede rotar, también puede caer y chocar contra otro cuerpo, que está constituido también como cuerpo en el espacio (entonces se trata de una colisión), o puede chocar e impactar contra un suelo que pone fin a su movimiento, que precisamente está calificado como caída porque sólo se concibe intencionalmente el cuerpo que cae, que luego de la caída yace en el suelo.

Un suelo es sobre lo que yace, está parado o se mueve algo. Para el cuerpo físico es casual y externo yacer o estar parado sobre un suelo, mientras que un cuerpo vivo siempre está en relación con el suelo sobre el que yace, está parado o camina. El suelo no es la superficie que constituye un límite casual para el efecto gravitatorio, que lleva al centro de gravedad abstracto (es decir, lo que impide su verificación), sino el plano de referencia de su seguridad de no poder “caer” más. El sujeto apresentado a ese cuerpo vivo lo hace descansar sobre ese suelo, o tomar ese suelo como orientación para adoptar posiciones, elegir ubicaciones, obtener vistas de otras cosas. El cuerpo vivo no tiene con el suelo la misma relación que un cuerpo físico con otro cuerpo físico, o que un cuerpo físico con un suelo, o que un cuerpo físico con un cuerpo vivo, que

puede ser para este último un obstáculo, un proyectil o también un vehículo. Si es un vehículo, el cuerpo vivo puede adquirirlo de tal manera que pierde su *allí*, que todo cuerpo físico tiene para el cuerpo vivo, y entra al *aquí* del cuerpo propio, se funde con él.

Esta posibilidad de integrarse al *aquí* del cuerpo vivo es algo que tienen en común el vehículo y el instrumento. El cuerpo vivo tiene la particularidad de estar necesariamente siempre, en tanto el cuerpo físico distinguido con el que estoy, no de vez en cuando, aquí o allí, sino siempre y en las buenas y en las malas. De esta cualidad del estar siempre se puede hacer que se apropie algo que en sí no la tiene, integrándolo temporariamente al *estar siempre* en su calidad de *siempre aquí* idéntico. Tomo un instrumento con la mano y ejerzo efectos con él que genuinamente tengo previsto ejercer con la mano o debería hacerlo si no tuviera el instrumento. Cuando suelto el instrumento, vuelve a caer en su *allí* a la distancia de la que ha venido y ha sido apropiado.

El objeto que se toma con la mano pierde de inmediato la capacidad de aparecer, en reposo o en movimiento, como una cosa externa; se convierte por así decirlo en un miembro del cuerpo, sólo que le faltan las kinestesias especiales. Cuando me vaya, jamás podrá dar como resultado el cambio del modo de manifestarse de la cercanía y la lejanía, etc. Justamente esta inversión es lo que parece fundamentar la posibilidad de aprehender el cuerpo vivo como cuerpo físico.³

Es diferente cuando se sube a un vehículo. El vehículo es un cuerpo físico a cuyo *allí* se integra el *aquí* de un cuerpo vivo, pero al precio de que el vehículo no sigue siendo un cuerpo físico en sentido intencional. De lo contrario, estando en o sobre él yo tendría que poder percibir su movimiento como distinto del mío, es decir, el movimiento en el que se ha convertido el mío por obra del vehículo, aunque primariamente no era o siquiera podría ser mi movimiento. En ese sentido, el instrumento y el vehículo no pueden equipararse. El instrumento ingresa a la disposición que originalmente era mi propia disposición sobre mi cuerpo, mientras que al usar el vehículo primeramente abandono esa disposición respecto del movimiento en el espacio como disposición autónoma, para usar la del vehículo y apropiarme de ella por lo menos parcialmente. Sólo al renunciar a esa autointegración, por ejemplo al apearme

³ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, pp. 275-281.

de un coche, pero en potencia también al descender del vehículo detenido, dejo el cuerpo físico nuevamente librado a sí mismo como un objeto intencional en el modo del *allí*, y a la vez recobro para mi propio cuerpo la disposición sobre sí mismo, que no es genuinamente el cambio de relación kinestésico respecto de otros cuerpos intencionales, sino la transición de la sensación de estar parado a la de caminar, y con ella respecto del suelo *sobre el que* me encuentro. Esta diferencia no está descripta hasta el final en Husserl.

Si ahora regreso al suelo de mi mundo, ese suelo no es un vehículo respecto del cual yo pudiera percibir o abandonar la participación en su movimiento o en su reposo. El suelo soporta, pero no está en reposo; se puede estar en reposo sobre él. Uno puede caerse al suelo, pero no puede colisionar con el suelo. Sólo en el conocimiento, jamás como dado en sí mismo, el suelo de la tierra se convirtió en vehículo gracias a Copérnico, por cuanto es superficie de un cuerpo celeste. Dejando de lado el peligro que constituyen para el cuerpo, la vida y los bienes, el terror emocional de las experiencias de terremoto está en el hecho de que la constante última e inadvertida del mundo de la vida puede hacer de sí misma, y solamente ella, un objeto, privando por completo al cuerpo vivo de la disposición sobre sí mismo. Quien se marea en serio en una embarcación lo vive en miniatura simulada.

Para el cuerpo, la enfermedad y la vejez, y en el caso extremo la muerte, son formas de desposeimiento de la disposición sobre sí mismo, en el fondo transgresiones de la norma de que el cuerpo no debe hacerse notar. Cuando la Organización Mundial de la Salud (oms) define la salud como el estado de completo bienestar físico, mental y social, la dificultad de esta definición, tilhada con razón de sobredeterminada, está en que sólo se puede transmitir el criterio de la ausencia de perturbación, pero no el de pasar desapercibido para sí mismo. Exigirlo normativamente parecería una verdadera exageración. No obstante: quien siente que su organismo está funcionando ya se ha alejado del valor límite del "completo bienestar". Así, una afirmación común entre los internistas es que la persona sana ignora que digiere. El *plenus venter* que estorba el estudio tiene algo que ver sin duda con la conciencia de la propia realidad, como ya lo deja entrever la lengua en la expresión "sensación de estar lleno". Por cierto que sea que mi cuerpo está "siempre y necesariamente, más allá de lo que pueda estar por un tiempo y luego no estar para mí, en el campo vivo del presente de mi alcance inmediato",⁴ igualmente admisible es

⁴ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 303 ("Die Weise, wie der Leib sich als Körper und Leib konstituiert...", fecha estimada por el editor: probablemente septiembre de 1931).

lo opuesto: mi cuerpo tiene que distinguirse precisamente por no estar. Con el agregado, por supuesto, de que su presencia se da en sí misma en la reflexión, no en la inmediatez, es decir, recién cuando el sobresalto la arranca de allí. Como en la visibilidad, tampoco aquí la reflexión surge en el estándar de la "normalidad", es decir, de la transparencia del cuerpo para el yo del cuerpo.

Así como el cuerpo, visto desde la reflexión, está siempre y necesariamente, pero desde la inmediatez es precisamente aquello que se mantiene en el no estar, también el suelo está siempre y necesariamente, aunque precisamente por su necesidad se sustrae a la mirada, se sustrae incluso a la sensación permanente de la planta del pie de estar apoyada y a las sensaciones que se experimentan al moverse para regular la postura erguida. La misma relación vale, una vez más, para el medio. El medio es esencialmente permeabilidad, no necesariamente óptica, pero también óptica. El caso extremo de la mera posibilidad de inferencia es el que mejor representa el hecho de su no estar: el éter, tan discutido durante tanto tiempo, es un concepto límite para entender que en el espacio pueda haber procesos reales como la propagación de la luz. Este medio absoluto postulado no tiene más propiedad definible que la pura medialidad para la propagación de la luz; es casi la "cosa en sí". En el experimento del espejo de Michelson y Morley, en 1887, se había pensado en el éter como un medio demostrable. Pero era totalmente coherente considerar que no podía estar "presente". Y así también la Tierra como suelo de la vida es la pura no cosidad, no sólo opacidad. La Tierra es lo que directamente no puede ser medio y justamente por eso es suelo. El medio como lo que nos permite atravesarlo y respirar sin esfuerzo descriptivamente está menos presente que el espacio universal vacío contra el que tiene que aprontarse quien quiera vivir en él; así, el vacío como lo hostil a la vida tiene, paradójicamente, mayor realidad que el medio. Porque no podemos estar donde no hay nada, es precisamente ésa la "resistencia" que hay que vencer con un máximo de técnica y de astucia. La conciencia de la realidad tiene un aspecto de mundo de la vida que invierte los objetivismos de la actitud teórica. Eso también vale para la preferencia dada a los cuerpos sólidos por el hecho de orientarse por ellos en la teoría, que puede ser entendida como articulación natural y es, en tanto separación que genera planos y distancias, base de toda claridad y distinción (*claritas et distinctio*); pero también para las corroboraciones recíprocas del tacto y la vista, que implican, justamente, la diferencia entre medio y cuerpo.

Para la descripción del mundo de la vida y de la conciencia del cuerpo es central que la posibilidad de estar parado y caminar sobre el suelo incluya el

presupuesto de que el cuerpo está inserto dentro del medio y se lo puede mover a voluntad por el medio.

Del medio en el que se reside en forma permanente, tal vez durante toda la vida, no es necesario saber nada, considerar nada en la experiencia, porque toda reactivación de la experiencia está bajo condiciones constantes. Quien usara permanentemente los mismos anteojos, podría haber olvidado hace mucho sus propiedades ópticas. Sólo un interés en los cuerpos como son, no como están dados en sí mismos en el mundo de la vida, apunta a desactivar el medio, insiste en la preeminencia del objeto físico con la claridad de su forma. El medio sólo tiene forma en la medida en que un cuerpo sólido lo limita, le sirve de recipiente; que la capa de aire rodea el cuerpo de la Tierra en forma más o menos concéntrica, como si ella fuera a su vez el recipiente que lo contiene, es una constatación que trasciende cualquier experiencia del mundo de la vida, que proviene enteramente de la ciencia. En un “agregado” de Husserl a su segunda parte de las *Ideas*, que jamás publicó, queda claro lo lejos que está cualquier remisión a la temática del mundo de la vida como tesis de la primacía de los cuerpos sólidos:

Si tomamos en consideración la posibilidad de un cuerpo líquido, entonces tenemos que decir que algo semejante no puede ser primigeniamente percibido, sino que solamente puede ser alcanzado en procesos mediatos de experiencia y pensamiento. [...] También los cuerpos sólidos transparentes representan ya una desviación respecto del caso normal de la constitución primigenia. Por ejemplo, una placa de vidrio plana e incolora, tan grande, digamos, que ocupe enteramente el campo visual, no se ve en cierta orientación, no tiene ningún color superficial y en general ningún aspecto visual. Pero, con los cambios de orientación, los “bordes” resaltan por su relación con otros cuerpos y, con ellos, apariciones visuales que, sin embargo, no ofrecen el objeto entero como esquema visual.⁵

Que el suelo y el medio determinen qué distancias son ópticamente posibles todavía entra perfectamente dentro de lo que es la inmediatez del mundo de la vida: el suelo, que permite que los objetos vayan y vengan por el horizonte, el

⁵ Edmund Husserl, *Husserliana IV*, p. 53 (de los años 1912-1915) [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de Antonio Ziriñ Q., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 84; traducción modificada].

empañamiento del medio, su anulación durante la noche. El tacto, en cambio, es independiente de estos condicionamientos; por eso lo que para una actitud teórico-cuantificadora no puede constituir una diferencia es muy decisivo en la actitud del mundo de la vida: la frontera entre el espacio cercano y el espacio lejano. Esa frontera está donde incluso de noche todavía se puede generar seguridad tanteando, es decir, una zona de presencia ampliada como corrimiento del límite exterior del cuerpo, trazada en torno a él por la movilidad de las extremidades. Para organizar el espacio del mundo de la vida, este umbral de distancia es más importante que el horizonte de la óptica o que la infinitud sólo mental del espacio mismo, que nunca puede ser el espacio de la experiencia.

Un horizonte que yo no puedo alcanzar nunca porque se desplaza con mi propio movimiento del cuerpo tiene su importancia en primer lugar por lo que me oculta, por lo que todavía no se ha manifestado como magnitud estimable; pero además tiene sobre todo una importancia intersubjetiva, en la medida en que otros pueden cruzar ese horizonte en ambas direcciones en lugar de mí, llevar noticias mías, traerme noticias.

El horizonte es el umbral de las funciones delegadas; y la delegación es un fenómeno elemental del mundo de la vida en la medida en que implica intersubjetividad, no sólo en el sentido de un interés teórico en su finalidad —como identidad de la atención también de otros respecto de los objetos idénticos a los de mi atención—, sino además como posibilidad de ocupar un mundo también más allá del horizonte de mi espacio próximo y lejano, es decir, de mi espacio táctil y visual. Que del otro lado de las montañas también viva gente es algo que todavía está perfectamente incluido en el mundo de la vida, ligado a la ocasionalidad de los significados de “aquí” y “allí”, “de este lado” y “del otro lado”. El horizonte es el obstáculo permanente, insuperable, para que un individuo experimente auténticamente como *totum simul* el modo de estar dado de lo que está dentro del horizonte y también puede ser múltiple. La ocupabilidad de lugares fuera de mi horizonte ofrece un modelo de intersubjetividad elemental del mundo de la vida que difiere totalmente del de las kinestesias distribuidas en perspectivas de la percepción de una cosa idéntica por parte de varios.

En definitiva, la temática del “mundo de la vida” moldea enteramente una vez más la reducción de Husserl, que adquiere un sentido distinto y no obstante consistente en relación con el punto de partida: reducir es desmontar y retirar las puestas científico-positivas en el mundo, no sólo de su existencia, como en la primera forma de la reducción en favor de la esencia y la visión eidética, no sólo de la subjetividad mundana y de su certeza absoluta, como

en la reducción trascendental de las *Ideas*, no sólo de la intersubjetividad ya en funcionamiento de sujetos que perciben fácticamente o incluso investigan conformando una unión, en la reducción intersubjetivo-trascendental, sino ahora y por último reducción en el concepto de mundo como una suma de objetos tematizados o tematizables. Es decir que en el fondo ésta es la reducción de una forma determinada de atención, de una actividad de exclusiones selectivas de lo que “concierno” al que vive en su mundo. Husserl lo vio principalmente como reducción de la cientificidad moderna, aunque la apertura de la dimensión antepredicativa en su “Lógica Genética” ya le podría haber mostrado desde 1920 que la determinación “antepredicativo” va más al fondo y reduce más que la de “precientífico”.

Lo más lejos que llegó Husserl con esta última reducción, por el panorama que tenemos hasta ahora, es el breve manuscrito fechado por él el 7-9 de mayo de 1934, en cuyo sobre dice: “Revolución de la teoría copernicana en la interpretación de la visión del mundo usual. El archi-arca Tierra no se mueve. Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la corporalidad de la espacialidad de la naturaleza en el primer sentido de ciencias naturales. Todo eso, investigaciones iniciales necesarias”.⁶

Si la “esencia” sigue siendo lo que recién nos hace entender la realidad fáctica, también la de la actitud teórica de las ciencias, en contextos necesarios, esta última forma de reducción tampoco explora otra cosa que no sea “esencia”. Aunque una esencia de un tipo destacado genéticamente: lo que recién nos hace entender los significados de cuerpo, espacio y tiempo, distancia y velocidad, masa y fuerza, es accesible en una esfera de lo intuitivo puro y de vivencias antepredicativas –por debajo de toda formación histórica de los conceptos de todo lenguaje teórico–, revelable en forma de preparado, descriptible en el contexto del único “mundo de la vida”. Lo que decimos, por ejemplo, “como copernicanos” de la modernidad sólo puede ser siempre un hilo conductor en dirección a la esfera explorable por medio de la reducción:

La Tierra no es “toda la naturaleza”, es uno de los astros en el espacio universal infinito. La Tierra es un cuerpo esférico, aunque no perceptible en su totalidad de una vez y por un individuo, pero sí en una síntesis primordial como unidad de experiencias individuales concatenadas. ¡Pero es un cuerpo! Aunque para nosotros sea el suelo de experiencia de todos los cuerpos en la géne-

⁶ En Marvin Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Nueva York, 1968, pp. 308-325.

sis experiencial de nuestra representación del mundo. Este "suelo" no se experimenta al principio como cuerpo, en un nivel superior de la constitución del mundo a partir de experiencias se convierte en cuerpo base, y eso anula su forma original de suelo.⁷

En el mundo de la vida, las estrellas sin lugar a duda no son "cuerpos". No lo son ya porque en la agrupación fija de sus constelaciones parecen moverse como un todo sobre la Tierra, no alrededor de ella. Pero porque no son "cuerpos", no está decidido de qué otro modo se las interpreta; recordemos la simple posibilidad de ver en ella agujeros en la bóveda celeste por los cuales se cuela el resplandor de un mundo de fuego que se encuentra detrás de esa bóveda. Una interpretación tal puede estar enclavada directamente en la impresión óptica y no mostrar ninguna necesidad de explicación: vemos efectivamente esa bóveda negra con sus agujeros, detrás de los cuales tiene que haber mucha luz. Que el movimiento de los planetas constituya un argumento en contra sólo resulta chocante en el contexto de una explicación que ya está sujeta a la pretensión de consistencia. El ejemplo de Anaxágoras muestra qué construcciones son posibles y necesarias para someter todo lo demás, en la medida en que se haya puesto en marcha algo más, a la óptica enclavada inicialmente. Estamos en presencia aquí de un caso extremo de lejanía y del cambio posible de los procesos sensoriales de captación de la forma ("*gestalt-switch*"): las estrellas como signos, las estrellas como agujeros en el firmamento, las estrellas como piedras preciosas refulgentes aplicadas en relieve sobre la cubierta del firmamento, las estrellas como cuerpos luminosos lejanos (que como objetos visibles para nosotros parezcan puntuales por su lejanía aunque son nubes gaseosas ardientes de distintos grados de densidad es algo que sólo se puede comprobar por métodos que no son los de la percepción, y tan poco implantable a la inmediatez de la óptica que la "sensación" de chisporroteo frío del cielo estrellado no perderá jamás su capacidad de "contagio").

La descripción se ha alejado así a más no poder del centro corporal de la accesibilidad de todo lo real. Todo esto es accesible y vivenciable en la medida de su distancia a condición de que el cuerpo se olvide de sí, de que pase desapercibido para sí mismo. El cuerpo, pieza central del mundo de la vida, es sin embargo su cuerpo oscuro, lo continuamente no percibido en él. A eso se alude al hablar de su transparencia, de su carácter de omisible y soslayable en

⁷ *Ibid.*, p. 308.

todo tipo de intencionalidad de la conciencia. Que lo sea sólo “desde adentro”, no “desde afuera”, lo dice no sólo su opacidad al abordaje sensorial de otros, sino también su impermeabilidad a los cuerpos extraños. Los cuerpos extraños se hacen notar enseguida en distintos grados de intensidad de la sensación en la superficie exterior del cuerpo, el límite cuya transgresión significa lesión, exceptuando los casos sensoriales del gusto y el olfato, que presuponen ambos una especie de interiorización, y por eso también ofrecen dificultades a la objetivación.

Precisamente por eso es que aquí todavía se alcanza a captar también la intencionalidad: huelo el montón de estiércol, no los gases que emanan de él (eso ya forma parte de la explicación); pero es muy fácil que prevalezca lo puramente intolerable y determine una pura conducta de huida y alejamiento; saboreo la torta, no el trocito tomado de ella y que constituye toda mi momentánea participación en el objeto, y menos aun los ingredientes que la componen. Pero este tipo de intencionalidad se cae rápidamente; volveremos sobre eso.

Perceptivamente, para decirlo con Husserl, el cuerpo no está precisamente cuando la percepción está totalmente actualizada, su atención plenamente empleada. Por eso el bienestar no puede ser una experiencia que se tenga por sí misma y con una evidencia que le sea propia; el olvido de sí, el pasar desapercibido para sí mismo, es su presupuesto más favorable. Sólo como condición del displacer, del malestar y del dolor se torna *inferible* como aquello de lo que se distinguen. Tenemos que poder imaginar un ser que pueda “gozar” de la normalidad garantizada de sus estados, y para ese ser no existiría la experiencia de estar bien, o siquiera de haber estado bien.

Por eso también el hecho de que a los dioses míticos se les atribuya un cuerpo es algo que para ellos parece ser totalmente indiferente, pero que les permite aparecer para los otros y como otros como se les da la gana. No era tan difícil como parece a posteriori pasar de tales dioses con cuerpo a dioses enteramente espirituales, porque su forma de existencia de dicha inalterable hace irrelevante esa diferencia.

Tanto más asombrosa es la introducción de la idea de la autarquía intelectual en Aristóteles: su dios es un dios cuya independencia de todo lo demás reside justamente en que ni siquiera lo necesita como ser que conoce, porque sólo se tiene a sí mismo como objeto de su actividad. Nos resulta entendible como satisfacción extrema del postulado de la autarquía, pero no realizable, precisamente por una razón que se entiende desde la fenomenología: pensamos los estados de extrema satisfacción, de bienestar, de plenitud existencial, de felicidad, inevitablemente como estados de olvido de sí mismo, es decir,

como estados en que el sí mismo no está dado para sí mismo. Quien es feliz está con cualquier cosa, menos consigo mismo.

La sensación intensificada del cuerpo propio es algo que el ser humano conoce; pero agregar “intensificado” en el fondo es tautológico: sentir el cuerpo propio es excepcional, presupone una intencionalidad refractada, una particularidad escenificada de la situación. En el *Ulises* de Joyce, Leopold Bloom va a un baño público y quiere imaginarse por anticipado el placer del baño: la bañera como un cálido seno materno, la sensación de la espuma del jabón en la piel y a la vez la confluencia de todas esas sensaciones en una sola: “This is my body”. Está calculado que resuene la alusión blasfema a la última cena, pero en estricta relación con este arrancar de su medialidad continua el cuerpo que normalmente se lleva con uno sin contemplaciones, y llevarlo a un lugar destacado de finalidad en sí cuasi cúllica, a un grado cero no sólo de irradiaciones sino ahora también de intenciones expresas de producción de bienestar.

Si intentamos reducir a una fórmula el fenómeno de la ausencia de lo permanentemente presente, el cuerpo propio se caracteriza precisamente por la carencia de aquello que en la fenomenología se metaforiza como “corporeidad” [*Leibhaftigkeit*]. En los textos de Husserl, esta expresión no tiene ya preponderantemente una realización metafórica. Sólo en ocasiones, por ejemplo en el curso sobre *Filosofía primera* de 1923-1924, aparece la “corporeidad” como el “ideal insuperable de la justificación del conocimiento”, cuya realización nos hace estar convencidos de “que lo que queremos decir al juzgar lo tenemos en un puño exactamente como lo queremos decir, en cierto modo visto y asido corpóreamente”.⁸ Precisa y justamente lo que no puede ser intensificado en su grado de presencia tiene la cualidad de la corporeidad.

La paradoja del uso de la metáfora consiste, en consecuencia, en que los cuerpos extraños nos pueden estar dados como corpóreos, pero no aquello que la fenomenología designa como cuerpo vivo en sentido estricto: el cuerpo propio [*Eigenleib*]. Sólo en su reducción al cuerpo físico material [*Körperlichkeit*], como se da en el registro de sus diversos órganos, aparece el

⁸ Edmund Husserl, *Husserliana VIII*, p. 36; pero también “en mismidad corpórea” (p. 44), “como lo dado en sí mismo corpóreamente” (p. 50), “ante mí hay una persona de carne y hueso [*leibhaftig*], es inimaginable que yo pudiera experimentarla de manera más directa” (p. 62). Sobre la corporeidad patológica de las percepciones delirantes (sobre todo de dobles), cf. Karl Jaspers, “Über leibhaftige Bewußtheiten”, en *Zeitschrift für Psychopathologie*, núm. 2, 1913. Pero también: “Real es lo que percibimos corporalmente” (Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 4ª ed., Berlín, 1946, p. 79 [trad. esp.: *Psicopatología general*, trad. de Roberto O. Saubidet y Diego A. Santillán, Buenos Aires, Beta, 1963, p. 117]).

cuerpo propio en aquella “corporeidad” metafórica. Con total claridad se ve tal vez cuando una mano palpa la otra. Se dice que el propio Husserl lo hacía en sus clases, pero sólo como expresión apotropeica de la concentración en aquello que no era lo palpado, todo menos el cuerpo. Su auditorio veía, según testimonia Gadamer, que “los dedos de la mano derecha ejecutaban lentos movimientos giratorios sobre la palma ahuecada de la mano izquierda, un gesto de concentración que a la vez hacía ‘palpable’ algo del ideal de precisión del arte descriptivo husserliano”.⁹ ¿No podemos interpretarlo también como un gesto que expresa el temor al solipsismo?

Se ha dicho que el carácter de desapercibido del cuerpo propio es una internalización cultural de la hostilidad de la tradición europea hacia el cuerpo; que con su tendencia a quitarle realidad a la realidad del cuerpo, el cristianismo, el puritanismo, el Biedermeier y el victorianismo por lo menos reforzaron la tendencia a soslayar las necesidades del cuerpo autónomo. No me parece que sea cierto. Precisamente en una autoconcepción que insiste en el derecho al placer, que difama todo lo que se puede reunir en el concepto de “adaptaciones”, el cuerpo se vuelve un mero órgano de esa insistencia. Presupuesta la satisfacción definitiva de tal exigencia, el cuerpo se convertiría en medio de lo que sólo puede tener lugar en la conciencia y que tanto más lo hará desaparecer cuanto mejor funcione, cuanto más permeable sea a los cuantos de placer. Pierde mundanidad lo que no opone resistencia a nuestros deseos. La pretensión del principio del placer es siempre que el mundo sea para nosotros como si estuviera “hecho a nuestra medida”. En tanto aquello que estuviera perfectamente adecuado a las necesidades del sujeto y a su servicio, la realidad del cuerpo desaparecería en su funcionalidad.

Lo que describimos de esta manera jamás es, por supuesto, un estado concluido, sino una tendencia que se aproxima a un valor límite. Ese valor se puede describir del siguiente modo: si se colmara perfectamente la pretensión de placer, no habría conciencia de la realidad. Sería innecesario reconocer el sueño como sueño si no existiera el despertar. El dios dichoso no siente el cuerpo, aunque haya adoptado uno para sus escapadas míticas. Pero si quiere eludir la sospecha de docetismo, porque lo que importa es la realidad de su corporeidad, tendrá que concitar el dolor extremo, como lo muestra el dogma cristológico. En el dolor el cuerpo cobra realidad en la medida en que

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Fráncfort, 1977, p. 31 [trad. esp.: *Mis años de aprendizaje*, trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque, Barcelona, Herder, 1996, p. 36; traducción modificada].

no satisface, o ya no satisface, la pretensión de que tenga la deferencia de no hacerse notar.

Y justamente eso vale ya para la visibilidad. La visibilidad no significa nada sin la ubicación, la situación, la naturaleza del terreno en la que se ha hecho perceptible. Uno de los deseos delirantes de la humanidad que han ingresado a los mitos y a los cuentos maravillosos es la combinación de corporalidad e invisibilidad por medios mágicos: la humanidad recibe el órgano para obtener placer, la funcionalidad pura del cuerpo, sin exponerlo a la posibilidad de que se vea afectado por todo aquello que le reporta contrariedades, desde que lo pesquen hasta que lo maten. Entre Adán y Abel, en sólo dos generaciones de la historia mítica de la humanidad, transcurrió toda la escala de consecuencias de la visibilidad.

Pero el problema no está solamente en esta frontera mágica entre ser visible y ser invisible. La visibilidad tematiza las propiedades no disponibles del cuerpo: no nos “ven” como lo deseáramos para nuestra “apariencia”. Un gordo que no quisiera serlo no es tanto más visible –si podemos usar esta comparación– que una persona menuda, pero tiene otra cualidad de conciencia de la visibilidad. La visibilidad le resulta molesta en cuanto toma una conciencia aguda de su ser visto. La fealdad no es sólo una variante de la visibilidad de quien aún no se ha preguntado qué aspecto tiene; es ya la crisis de la conciencia del aspecto. En *Die Novellen um Claudia* [Los relatos en torno a Claudia], Arnold Zweig hace que quien posteriormente será el marido de su heroína se pare ante el espejo “para confirmarse una vez más que para él [...] seguía siendo ridículo y no tenía sentido buscar una mujer”. Aquí no se piensa, como en Stendhal, que la amada puede olvidar la fealdad del hombre; no es más que una pose cuando se dice que Claudia “afirmó calurosamente hace poco que la belleza de un hombre no le importa mucho”. Jamás le permitirá olvidar la desproporción entre su corporalidad y sus pretensiones con respecto a ella. La escena del examen ante el espejo al comienzo tiene como resultado la fórmula dualista: “Y eso osa ser Yo, suspiró algo en él”. En una hábil simetría, Claudia tiene una vivencia análoga en “Die keusche Nacht” [La noche casta]: “Su cuerpo, que normalmente le pertenecía, le era hoy ajeno y despótico”. La no identidad del cuerpo con el yo se experimenta en su falta de contemplaciones para con los deseos del yo.

Hay equivalentes descriptivos del dualismo metafísico en la antropología. Con la distancia entre el sujeto y su cuerpo crece la realidad del cuerpo, el cuerpo llena más o menos la conciencia. A la vez, por encima de la realidad del cuerpo crece la del mundo: para el feo o el que se considera feo, son moles-

tos los otros con sólo mirarlo, y para el torpe “todo” es molesto porque parece oponerle resistencia a más no poder, como si le fuera desfavorable.

En *Le Philosophe ignorant* Voltaire se burló del dualismo cartesiano y su distinción de las dos sustancias de las que supuestamente está hecho el humano, la que piensa y la que digiere: él al menos siente hasta lo más palpable que es uno solo. A esta altura, el dualismo antropológico está tan definitivamente liquidado (Scheler hizo el último intento antes de Gehlen) que ya no vale la pena burlarse. En cambio, en el marco de la estructura operativa homogénea que lleva el nombre de ser humano tenemos dificultades para asimilar fenómenos que parecen dualistas, en el caso extremo autorrechazos tan decididos como el de la transexualidad.

El humano es el ser que, así como puede malograrse, es capaz de sentirse malogrado. Helmuth Plessner ha descripto como su singularidad el poder reconocer en el espejo (no sólo a su semejante); pero igualmente posible parece ser para él no querer admitir el reflejo que percibe de sí mismo porque no se corresponde con la imagen de sí interna o no satisface la imagen deseada que se quería hacer realidad. La figura de Narciso, enamorado de su reflejo y uniéndose con él mortalmente, es la figura de una juventud mítica: del otro lado está la mirada escéptica de Rembrandt sobre la imagen enajenada de sí mismo, de la que Paul Valéry dice en el contexto del sistema de los “tres cuerpos” que uno no consiente ser esa ruina: “On ne se consent pas d’être cette ruine”.¹⁰ No sólo hay el dualismo entre el yo y lo que es “suyo” en tanto es lo que tiene a su disposición, sino también el hiato entre yo y no yo en el horizonte del cuerpo propio en sí. “Uno contempla su propia mano sobre la mesa, y es imposible que suceda sin un sobresalto filosófico. Estoy en esa mano, y no estoy en ella. Es yo y no-yo. Y en efecto, ese estar allí expele una contradicción; mi cuerpo es contradicción, la suscita, me la impone.”¹¹

La misma contingencia que no permite olvidar que uno podría haber sido otro y *tendría* que haber aceptado su destino también barrena el sobreentendido de toda identidad: si uno no hubiera *querido* ser otro si el procedimiento hubiera sido el del mito de la elección de los destinos de vida y uno hubiera podido ser consultado. No es más que el costado emocional de esa contingen-

¹⁰ Paul Valéry, “Réflexions simples sur le corps” (1943), *Œuvres*, vol. I, p. 928.

¹¹ Paul Valéry, “Tel Quel I”, en *Œuvres*, vol. II, p. 519: “On considère sa main sur la table, et il en résulte toujours une stupeur philosophique. Je suis dans cette main, et je n’y suis pas. Elle est moi et non-moi. Et en effet, cette présence exige une contradiction; mon corps est contradiction, inspire, impose contradiction”.

cia que el humano sea el ser que puede ser un extraño para sí mismo, que puede incluso ser o volverse insoportable para sí mismo. Los proyectos de vida y los diseños de la existencia pueden contradecir de manera elemental la realidad de los presupuestos para su realización. Para el individuo en cuestión, la incompatibilidad entre concepción de sí mismo y disposición orgánica, entre sed de actividad, o también de notoriedad, y vista débil innata es un despropósito inaudito. Desde afuera, el ejemplo que Hans Vaihinger cuenta de sí mismo parece inofensivo, pero contiene la raíz no sólo de una profunda infelicidad sino también de la ajenidad del cuerpo propio. En el relato autobiográfico de Vaihinger, el punto culminante es que en el momento decisivo en el que él pretende intervenir en la historia mundial con un panfleto titulado “Finis Germaniae”, el empeoramiento de su afección ocular le impide ejecutar algo para lo cual en todo lo demás él se considera destacado.¹²

Si uno sigue estudiando estos resultados elementales, ¿hay algo así como una forma de vivencia dualista, la discrepancia experimentada en la relación no sólo entre el sujeto y su cuerpo, sino también entre el sujeto y las condiciones de vida que le tocaron, que el sujeto siente en su contra como la voluntad de un principio universal? La condesa Franziska Reventlow –figura clave del mundo de los Cósmicos de Schwabing, desde donde se emitió la antítesis de vida e intelecto– anota en su diario el 9 de enero de 1907 sobre la decisión de ir finalmente al médico por una estomatitis que venía arrastrando:

Lo más vil de todas las enfermedades es siempre que uno no tiene ganas de nada ni espíritu de decisión para nada, que todos los mosquitos se transforman en elefantes y todo el ser humano interior se revuelve. Pero eso es lo que el buen Dios quiere en mi caso, que me vuelva sí o sí histérica, malhumorada, lerda, y un horror para mí misma, porque a la naturaleza le hubiera gustado hacer de mí la favorita de los dioses y los humanos.¹³

La esperanza de vida subjetiva y el diagnóstico de vida objetivo pueden ser absolutamente divergentes y atribuirse a instancias originarias separadas: la naturaleza, con su intención de hacer de su criatura el favorito de los dioses y

¹² Hans Vaihinger, “Wie die Philosophie des Als Ob entstand”, en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. II (Leipzig, 1921), 2ª ed., Leipzig, 1927, pp. 189 y s., p. 201, nota.

¹³ Franziska Reventlow, *Tagebücher 1895-1910*, Fráncfort, 1976, p. 411. Cf. al respecto: J. A. von Rantzau, “Zur Geschichte der sexuellen Revolution. Die Gräfin Franziska zu Reventlow und die Münchener Kosmiker”, en *Archiv für Kulturgeschichte*, núm. 56, 1974, pp. 394-446.

los humanos, y el dios extraño, despreciado por el ateo pero imprescindible para esta forma de vivencia, que parece operar en contra, a menudo de una manera tragicómica. El cuerpo propio como obstáculo del proyecto de la subjetividad para sí misma adquiere así esa cuota de otredad y extrañeza que le han atribuido los sistemas dualistas. Lo digo también para señalar de paso que en la historia de la filosofía nada se ha inventado de cero.

O el caso de Jacob Bernays, ese sagacísimo filólogo alemán, que se consideraba tan feo que rechazó incluso el pedido de su madre de que se hiciera un daguerrotipo. Anotó en el álbum de recuerdos: "El envejecimiento se muestra en que se profundiza la dualidad del ser humano, en que él mismo se mira vivir".¹⁴ Y en una carta a un amigo: "No hay una fotografía de mí, en realidad ninguna imagen. Cuando se es el favorito de las mujeres, como yo, no hace falta tratar de venderse de esa manera".¹⁵

Es decir que descriptivamente sólo con reservas es cierto que el sujeto vive en el cuerpo propio como un principio que impera y dispone, que hace uso de la facultad de disponer. Una de las propiedades del cuerpo es su potencial de otredad, de repulsión, de intolerancia respecto de ese principio imperante. Desde el punto de vista filosófico, la historia del sujeto con su cuerpo resulta ejemplar porque anticipa en cierto modo la del sujeto con su mundo de la vida. Esta pone de relieve de un modo aun más íntimo la ajenidad con respecto al objeto desde el sobreentendido de la unidad del sujeto, que originalmente se supone que ha sido una unidad con el cuerpo y el mundo. La psicoanalista Melanie Klein, que fue la primera en tratar de confirmar sus teorías con niños, introdujo el concepto de la fantasía del objeto idealizado. Es la pura condescendencia de la realidad para con el deseo. Este objeto idealizado ya es, como supuso Michael Balint, un producto de la escisión. Su contraparte simétrica es el objeto persecutorio, un pedazo del mundo del sujeto que lo atemoriza y le es hostil hasta el límite de la locura. Al respecto, Balint supone que esa escisión está precedida por una relación de objeto arcaica en el desarrollo individual.¹⁶ El objeto primario de esta relación arcaica en cada desarrollo humano sería el equivalente ontogenético del mundo de la vida. Sólo es un objeto "desde afuera", porque no se lo somete al examen de realidad. Sin ningún tipo de respeto por la distancia autónoma de los objetos, es acaparado por las es-

¹⁴ Citado por H. I. Bach, *Jacob Bernays*, Tubinga, 1974, p. 203.

¹⁵ Carta a Max Müller, 15 de diciembre de 1878 (citado por H. I. Bach, *op. cit.*, pp. 194 y s.).

¹⁶ Michael Balint, *Urformen der Liebe*, Fráncfort, 1969, pp. 259 y s. [orig. ingl.: *Primary love and psycho-analytic technique*, Londres, Tavistock, 1965].

estructuras de deseo o de esperanza del sujeto. La integral arcaica recién se escinde cuando se inicia el "examen de realidad". En esa escisión, el aspecto del deseo y el aspecto del miedo del mundo se separan. El mundo se torna dualista, se vuelve un mundo de amigos o enemigos, un motivo infantil en blanco y negro. Los mundos de amigos o enemigos son por lo tanto vestigios de infantilismos inmaduros. Habría que tenerlo en cuenta cuando se ingresa a ellos.

Si esto es por lo tanto una conciencia inmadura de la realidad, ¿qué es entonces una conciencia madura? En mi opinión, el proceso hacia esa maduración se verifica sobre todo en la formación de la realidad del cuerpo propio. Para recoger una fórmula característicamente iterativa de Balint, se puede decir que una conciencia de la realidad es madura porque es capaz de tolerar tanto displacer como sea necesario para "aceptar la realidad como real". Entonces no sólo se llamará examen de realidad a la distinción entre los estímulos que provienen del mundo exterior y los endógenos para evitar confundirlos, confusión que subyace a todas las ideas delirantes. De la aceptación de la realidad y la exclusión de ideas delirantes forma parte también y primariamente la aceptación del cuerpo propio.

Ya Freud vio en su esbozo neurofisiológico de la psicología de 1895 que el aparato psíquico en su estado inicial no posee criterios para distinguir con precisión entre la representación enérgica de un objeto relativo a un deseo y la percepción fáctica de ese objeto. No hay ningún objeto con respecto al cual el individuo en proceso de maduración tenga que luchar con una dificultad comparable para distinguir su concepción de su límite, como en el caso del proceso de desprender el cuerpo propio de su entorno. También se podría decir que la definición de salud como el bienestar y la permeabilidad natural del cuerpo es una definición peligrosa, porque directamente excluye el examen de realidad y favorece la confusión de euforia y eudemonía.

De modo que aceptar la realidad como real no es algo que se sobreentienda; tampoco en relación con la realidad del cuerpo. Hay que comparar, por ejemplo, qué hicieron Sócrates y Lichtenberg con la conciencia de su propia fealdad. Sócrates tomó la propia fealdad como índice de la posibilidad de superar el cuerpo, es decir, en cierto sentido como rasgo de su irrealdad. Si la vida entera del alma entre la preexistencia y la inmortalidad después del juicio de los muertos degrada a episodio la duración física, ese cuerpo no deberá ser tomado tan en serio como parece imponérselo al sujeto la apreciación de los otros. La escapatoria a la inmortalidad o metempsicosis le estaba vedada al antiplatónico Lichtenberg. Éste empleó toda su sagacidad como polemista en sacar de en medio el fisonomismo. Basarse en el exterior del cuerpo para

sacar conclusiones sobre el núcleo esencial del individuo, como sostenían que podían enseñar Lavater y otros charlatanes de la época, era algo que la razón misma debía prohibir estrictamente. Uno de los muchos ciegos de nacimiento de la época usados para teorizar, que Cheselden había tratado en las *Philosophical Transactions* [Transacciones filosóficas], concordaba exactamente con el dominio del deseo sobre la realidad: antes de curarse había esperado que las personas más bellas fueran aquellas por las que tenía mayor afecto, y que las comidas más agradables a la vista fueran las que mejor le habían sabido hasta entonces.¹⁷ Pero no es distinto lo que le pasa al maestro del fisonomismo con su singular oportunidad de ver ante sí al esperado: Lavater se encuentra por primera vez con Goethe en Fráncfort y delata en el primer momento, “por ciertas particulares exclamaciones, que esperaba encontrar en mí otro hombre”, de modo que Goethe tiene que asegurarle, de acuerdo con su “innato y cultivado realismo”, que ya que Dios y la naturaleza habían querido hacerlo así, “no me quedaba otro recurso que conformarme”.¹⁸ La palabra “realismo” no aparece en vano aquí.

La lucha de Lichtenberg contra el fisonomismo como paradigma de los prejuicios evidentes sólo es un caso especial del principio de la Ilustración tal cual él la ve: al frustrar la expectativa, la experiencia tiene que poner de relieve la falta de contemplaciones de la razón para con el ser humano. Lo que hace el fisonomismo no está en un extremo de la formación teórica, sino en sus comienzos mismos: es lo que de todas formas hemos hecho siempre y jamás dejaremos de hacer por más que triunfe la razón: “Ya lo sé, cada uno piensa algo de un rostro”.¹⁹ También Lichtenberg cuenta con la disponibilidad del cuerpo, es decir, con el poder de la representación de sí mismo y la autoexhibición sobre la propia perceptibilidad: “Mi cuerpo es aquella parte del mundo que mis pensamientos pueden modificar, incluso las enfermedades imaginarias pue-

¹⁷ Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, F 1209 (ed. de Promies, vol. 1, p. 636).

¹⁸ Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, cap. xrv, p. 502 (ed. de Scheibe) [trad. esp.: *De mi vida. Poesía y verdad*, México, Porrúa, 1983, p. 387]. De todos modos, ya antes de conocer personalmente a Goethe, Lavater había reconocido el retrato cambiado como tal y lo había desechado (cf. *ibid.*, p. 499 [trad. esp.: *De mi vida, op. cit.*, p. 385]). Aun en edad muy avanzada, Goethe mantiene su “fisonomismo”: “Lamentablemente, un exterior tan grotesco me hace pensar en un interior confuso” (diario del 17 de mayo de 1831 sobre el pintor Preller, quien en 1832 dibujará a Goethe muerto).

¹⁹ Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, F 795 (ed. de Promies, vol. 1, p. 571) [trad. esp.: *Aforismos, ocurrencias y opiniones*, trad. de José Rafael Hernández Arias, Madrid, Valde-mar, 2000, p. 82].

den volverse reales".²⁰ Pero ése no es el problema para él, sino la intimidad del sujeto como inaccesibilidad para sí mismo junto con la inaccesibilidad para otros: "A ese ser incomprensible que somos nosotros mismos, y que nos resultaría mucho más incomprensible si pudiéramos acercarnos más de lo que estamos, no hay por qué pretender hallarlo en una frente".²¹

El ejemplo de la polémica en torno al fisonomismo muestra qué hace que se desarme el viejo acoplamiento de lo verdadero, lo bueno y lo bello. No sólo es una idealización inmadura del objeto, sino además el cultivo frívolo de la insospechabilidad de lo bello como apariencia del mal, que por naturaleza no se atiene a las reglas de juego de la autoexhibición franca, de la *veracitas*.

La retórica siempre ha intentado aferrarse a que lo verdadero sólo se puede ver en el arte "del bien decir" (*ars bene dicendi*), lo bueno sólo en lo bello. Un resto tardío es la seductora sospecha de que ya el mal estilo delata la demagogia. En el lenguaje de la época, el ciego de nacimiento del doctor Chelsden espera, como ya se ha dicho, que las personas de su afición y los manjares de su gusto tengan un aspecto debidamente bello; lo que implica inevitablemente que la gente mala será fea y lo malo, repugnante. La idealización del objeto no es exclusivamente su embellecimiento a gusto, sino la coincidencia cabal de su cualidad externa e interna. No es sólo un proceso individual de maduración del realismo, sino también un proceso histórico desmontar esa disposición a la ilusión de las congruencias de lo que la tradición llamó los "trascendentales", asimilar sorpresas tales como que Eichmann pudiera tener los rasgos de un contador puntilloso, y no los de un monstruo de tamaño sobrenatural. La tolerancia del displacer que caracteriza al realismo en proceso de maduración también es una renuncia a la secreta esperanza racional de un mundo armonioso, en el que las apariencias tendrían que tener algo que ver con los significados para nosotros.

A pesar de algunos fenómenos que se pueden describir con pertinencia (y que tal vez sólo así puedan describirse), nada más lejos de mí que concederle una nueva oportunidad en la antropología al dualismo de cuerpo y espíritu. No sabemos cuál es el "objeto" de nuestra autoconciencia, de nuestra reflexión egológica. Pero hipostasiarlo dualísticamente significaría dilapidar la calidad

²⁰ Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, J 1208 (ed. de Promies, vol. 1, p. 824). Lichtenberg considera que el dominio del ser humano sobre sí mismo está dado en forma absoluta en el caso extremo del suicidio: "En eso consiste en realidad el ser humano, así como puede matarse completo, también puede matar pasiones. Puede matar cada rasgo de la cara" (F 647; ed. de Promies, vol. 1, p. 549).

²¹ Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, F 816 (ed. de Promies, vol. 1, p. 576).

teórica de una antropología fenomenológica y de toda explicación genética. ¿Pero no hay que ver justamente el yo trascendental de Husserl, ese “polo opuesto del mundo”, como una especie de restitución del dualismo contra los diagnósticos puramente descriptivos?

El propio Husserl no habría admitido que la subjetividad trascendental es siempre una subjetividad inferida, no descriptible a partir del resultado, porque creyó hallar ya la certeza de sí como lo dado en sí mismo inmediato. Pero a eso se oponen los enunciados que hacen que el ego extramundano sólo llegue a su colocación mundana a través de la “corporalización” [*Verleiblichung*]. Aquí se trata de la posibilidad de objetivación del cuerpo propio. Cuando se dice que el yo también puede estar intencionalmente “dirigido a mi cuerpo” [*Leib*], como está dirigido a cosas externas,²² esto confunde después de una diferenciación por lo general tan puntillosa entre cuerpo vivo [*Leib*] y cuerpo físico [*Körper*]. ¿Hay intencionalidad sobre el cuerpo propio sin que se lo lleve al nivel de cuerpo físico, de una cosa que sólo tiene la particularidad de que no se la constituye kinestésicamente como todos los cuerpos físicos según necesidad comprensible? La respuesta todavía no está, por lo tanto, en la siguiente afirmación: “Si me dirijo a mi cuerpo [*Leib*], está constituido asimismo como cuerpo físico [*Körper*]”; porque el mero rasgo del “experimentar como también presente” describe la constelación obligatoria de todas mis percepciones de cosas externas, pero no la posibilidad de un cuerpo físico que precisamente me está “dado simultáneamente” sin cumplir con las condiciones de toda corporalidad física experimentable. La fórmula descriptiva según la cual el yo es “lo que impera y puede imperar en este cuerpo físico” no acierta en el “desinterés” peculiar del sistema orgánico y en el hecho de que sólo en el fracaso se condense y masifique de tal modo en torno al centro de acción impotente de ese yo imperante, de que pierda toda transparencia, que precisamente entonces sólo está “con-sigo mismo”, cuando según el modismo debería estar “fuera de sí”.

2. TRANSFORMACIÓN DEL CUERPO PROPIO EN CUERPO FÍSICO Y POBREZA DE INTENCIÓN: MALESTAR, HIPOCONDRIA, ABURRIMIENTO

La definición de la Organización Mundial de la Salud, que la salud es el estado de completo bienestar físico, anímico y social, ha sido criticada. La obje-

²² Edmund Husserl, *Husserliana* xv, pp. 281-295: “Aufzeichnung von Anfang September 1931 u. a. über: Das Problem der Scheidung von Ich und Nicht-Ich und der Leib” (título del ed.).

ción principal fue y sigue siendo que con una definición así todo se vuelve enfermedad y, por lo tanto, la necesidad de tratamiento se vuelve en potencia un estado permanente; lo que no satisface el estándar queda calificado, en perjuicio de la sociedad y de los que pagan la cuota del seguro, como una pretensión, que en caso extremo, o incluso en los casos frecuentes, depende únicamente de que el afectado constata la falta de un bienestar completo. Se renuncia definitivamente a la posibilidad de objetivar los síntomas si la prueba sólo puede consistir en lo que afirma quien plantea la pretensión, que se convierte ineludiblemente en la última instancia que decide si está maduro para el gasto de todos los demás, para ser aceptado como caso de asistencia, que ya no puede tomarse en serio como caso excepcional justamente porque la decisión correspondiente por definición no es clara.

Todo esto puede quedar abierto. Fenomenológicamente, hay que decir que la definición tiene su razón. Designa el estado normal del cuerpo como el de pasar desapercibido, y lo asigna así al “mundo de la vida” y lo ubica en él. Su criterio formal no es otro, precisamente, que el de pasar desapercibido como objeto. Claro que entonces toda calificación de la salida del cuerpo de su estado de desapercibido como un modo de vivencia potencialmente *dualista* quedaría muy por encima (o muy por debajo).

El dolor, la enfermedad, el autorrechazo en el espejo y en la conciencia de no gustar a otros, todas éstas ya son formas de lo llamativo del lado absolutamente opuesto de lo que se sobreentiende: por frecuentes que sean en las personas y en el transcurso de la vida, por muy temidas que sean permanentemente, esas formas no se entienden como normalidad. También quien no se gusta a sí mismo cuenta con que otros sí se gustarán. Con esto se pretende señalar que hay fenómenos cuya descripción no exige recursos conceptuales dualistas. Sería posible mostrar que hay transiciones hacia la autonomización intencional del cuerpo como un “objeto” opuesto al yo, es decir, literalmente como objeto. Lo que en el lenguaje de la fenomenología hay que llamar “constitución pasiva” del cuerpo vivo se podría describir como un empañamiento incipiente de su permeabilidad sobreentendida. La “constitución pasiva” está antes que la suposición de un giro meramente metodológico como el que se expresa en la afirmación de Husserl: “Si me dirijo a mi cuerpo, está constituido asimismo como cuerpo físico”. Accesible entonces para la atención, la única marca distintiva que le quedaría sería su “permanente estar también presente” en cada movimiento del sujeto, como una especie de acompañante del que no es posible liberarse. Claro que con respecto a este acompañante ya está supuesto como posible el deseo de sacárselo no obstante de encima, de conse-

guir por fin la pureza del “espíritu” como su libertad. La metafísica sería la lisa y llana consecuencia de que el cuerpo vivo ya “contenga” un cuerpo físico.

Una fenomenología de orientación genética no puede admitir de antemano como no problemático que ese cambio de dirección de la intencionalidad esté en todo momento en el horizonte de posibilidades del sujeto, como su libertad íntima. El cuerpo no es tematizado, él se tematiza. Esta premisa merece la preeminencia desde la perspectiva metodológica aun si no hubiera prueba de su prioridad genética; tiene su lugar en una construcción trascendental del tipo que Husserl desarrolló en “Genetische Logik” [Lógica Genética].

Si nos fijamos dónde se señaló por primera vez con mayor precisión y rechazando toda tendencia al dualismo el umbral cuya superación deja atrás la normalidad de lo suficiente, nos topamos con una de esas correcciones que se han practicado reiteradamente sobre presupuestos antes aceptados. Existía la antigua afirmación filosófica de que todo conocimiento está motivado o bien por la naturaleza humana, por estar orientada hacia la verdad, o bien por el asombro y el terror, como formas de avasallamiento por la dimensión y el poderío del mundo; como negación de este supuesto, existía la filosofía del disciplinamiento del asombro y el terror, del temor y la esperanza, basada en la demostración de la equivalencia emocional de todo conocimiento habido y por haber. Pero la corrección decisiva tanto a la posición como a la negación en esta descendencia fue la introducción de la “leve” negatividad que Locke realizó al fundar toda atención empírica en el “malestar” (*uneasiness*). Tal vez sea de cierta utilidad, dice Locke en 1690 en el Libro Segundo del *Ensayo*, observar que lo que impulsa principalmente, si no exclusivamente, al ser humano al trabajo y a la acción es la *uneasiness*. Ya en 1704, en los *Nouveaux essais*,²³ Leibniz se ocupa precisamente de ese fundamento de la filosofía de Locke; pero aun si esta obra principal hubiera tenido la suerte de ser publicada antes de 1765, la resistencia al malestar de Locke —el intento en contrario de dinamizar la sustancia anímica tradicional como “inquietud” positiva, como *conatus* impulsor— no habría sobrevivido al giro de la época en dirección opuesta al optimismo metafísico, afectado por el terremoto de Lisboa de 1755.

La *uneasiness* se convierte en la fórmula de la segunda mitad del siglo, así como la neurastenia será el rótulo que acompañe el *fin de siècle*. En la correspondencia con Kant, Herder disculpa lo que no ha hecho diciendo que “en especial aquella *uneasiness* del alma que Locke considera la madre de tantas em-

²³ [Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Nouveaux essais sur l'entendement humain, Philosophische Schriften*,] II, 20, § 6; II, 21, § 36.

presas" ha sido para él "durante un tiempo la madre de una calma paralizada".²⁴ "Unbehagen" [malestar, incomodidad] como traducción de *uneasiness* ya no nos dice nada, porque hace mucho tiempo que hemos asignado su opuesto [*Behagen*] al Biedermeier; "displacer" se ha convertido, en cambio, en un equivalente fuerte; y para las pretensiones intelectuales más refinadas aun, probablemente la "pérdida de sentido" que se muestra fenoménicamente como reducción de la turgencia ("salud física llamativa", según Guttman, estar "rebozante" de salud), y en una fórmula auténtica, como "estar caído".

¿Pero Locke y sus sucesores se tomaron en serio ese malestar? Es el costado emocional de la pérdida de la "garantía de la esencia", como un primer asomo del disgusto por no ser lo que uno podría ser, y de una manera o de otra, positiva o negativamente, el impulso a serlo de todas formas, de llegar a serlo por la acción, por el trabajo, por el conocimiento. La seriedad con la que se puede tomar el "mero" malestar depende siempre de la evaluación de lo que, por encima del malestar, se considera posible como menoscabo del sentimiento de vida y se lo admite como "expresión". Sólo una medicina que comenzó a confiar mucho (tal vez demasiado) en lo que podía hacer, cuya conciencia del éxito se orientó por la superación de las grandes epidemias y las necesidades extremas, del dolor como prototipo genuino de todo padecimiento, pudo concentrarse con el correspondiente optimismo en y contra todo aquello que durante milenios y siglos no se había considerado digno de atención y había sido nombrado por ejemplo con el uso irónico del rótulo "dolor del mundo". Ya no está permitida la ironía con respecto a lo que ahora se titula "molestias" (*gravamina*): ya se vive de eso. A pesar de la enorme inversión de tiempo (¿o precisamente por eso?, ¿o como pasatiempo?), se hace un análisis cuando y porque uno espera encontrarse en su transcurso más interesante y profundo de lo que antes se hubiera atrevido a suponer. Éste y otros tipos de autotematización son también un recurso contra una cotidianeidad que no se sobreentiende, y para la que se acuñó una expresión tan asombrosa como "normalidad que apesta".

Lo que importa aquí es la caracterización de lo que ya se desvía del "bienestar" y como tal se "toma en serio" en cada caso. El umbral de atención ha bajado en un período acotado, el de este siglo, de un modo casi inesperable. Ya la expectativa de que puede ser que la vida no nos haya dejado tan indemnes como parece a primera vista alcanza para plantear pretensiones terapéuti-

²⁴ Carta de Herder a Kant, noviembre de 1768; Immanuel Kant, *Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. x, p. 75.

cas ante las que no se reacciona ni se puede reaccionar de un modo distinto a como ocurrió con la ola de apendicitis a fines del siglo pasado, cuando se extirpó una innumerable cantidad de apéndices ante la sola sospecha o incluso sin ella, porque el paciente, motivado por la moda, sabía trasladarle la carga probatoria y el riesgo al médico. Ese traslado falta en niveles menores de riesgo. Para eso se requieren otros tipos de dramatización, que tal vez en una retrospectiva posterior harán aparecer nuestra época como una época estigmatizada por la “quejosidad” y la “lacrimosidad”. Pero tal vez aún sea posible la reversión, siempre que quede margen suficiente para seguir refinando la escala de posibilidades de sufrimiento, de modo que en la remota retrospectiva nuestra época podría aparecer como una época de robusta resistencia al dolor. Lo que me interesa aquí es únicamente la posibilidad de relativización dentro de la más importante de las historias especiales de la humanidad, la del dolor. Porque aquí pisamos una *terra incognita* de la subjetividad que probablemente jamás se abrirá a la impertinencia intersubjetiva, y preservar su integridad tal vez no tenga precio.

Para la fenomenología, lo más interesante en todo esto siempre será lo que al respectivo contemporáneo le pareció y le parece de lo más inofensivo. Ya no usamos la expresión “neurastenia”; falta prácticamente por completo en los manuales, salvo en la URSS, donde se sigue llamando “neurastenia” a lo que en general ya ha recibido el nuevo nombre de “disonía vegetativa”. “Poco se puede decir sobre este síndrome –dice un conspicuo manual de psiquiatría–, y es dudoso que realmente se trate de un cuadro clínico independiente.”²⁵ Las grandes obras estándar sobre la neurastenia son en su mayoría de fines del siglo XIX, incluso de la última década.²⁶ Pero hasta después de la Primera Guerra Mundial este término dio motivo a innumerables chistes como palabra clave del diagnóstico médico condescendiente con el paciente que decididamente no quería estar sano y al que en definitiva no se le había encontrado nada. Ahora, cada uno tiene su neurosis o sin duda presupone que la tendría con sólo darle espacio. Con eso, a su vez se llena mayoritariamente la columna estadística en la que se registra el alto grado de casos sin diagnóstico claro de padecimientos para los que no se encuentra nada orgánico.²⁷

²⁵ Frederick Redlich y Daniel Freedman, *Theorie und Praxis der Psychiatrie*, Fráncfort del Meno, 1970, p. 539; orig. ingl.: [*The Theory and Practice of Psychiatry*, Nueva York, Londres, Basic Books,] 1966.

²⁶ Por ejemplo: Müller, *Handbuch der Neurasthenie*, Leipzig, 1893; Krafft-Ebing, *Nervosität und neurasthenische Zustände*, Viena, 1899.

²⁷ Manfred Pflanz, “Der unklare Fall”, en *Mitteilungen der Gießener Universitätsgesellschaft*.

Sin entrar en el campo de los padecimientos ya aprobados y que por consiguiente tienen derecho a terapia, quisiera concentrarme en la siguiente pregunta: ¿qué es más inofensivo, y no obstante ya no es ese bienestar que se ha tornado definible? ¿Qué es salir del pasar desapercibido para sí mismo? No es una obviedad encontrar en una obra estándar de psicopatología el principio que lleva a tales situaciones: "No es normal que el cuerpo del ser humano sea relevante para el ser humano".²⁸ Ésa es una situación que fenomenológicamente era de esperar porque está en relación directa con la intencionalidad de la conciencia, pero que precisamente por eso era tan difícil de obtener empíricamente. ¿A qué situación se refiere? A la hipocondría. Es decir, a algo que alguna vez fue tema de comedias.

Tales cosas son como el resfrío (*common cold*) en la patología orgánica, sobre el que ahora hay incluso una obra estándar, la de Eigler, pero que la medicina que se orienta por el estándar patológico se niega a aceptar como enfermedad, igual que la mayoría de los congéneres de quien la padece en un momento determinado. Así y todo, en la *Allgemeine Pathologie* [Patología general] de Sandritter y Beneke se dice: "Las enfermedades causadas por rinovirus encabezan la lista de las causas de ausentismo laboral". Únicamente en China se ha logrado que toda una población use filtros respiratorios para prevenir infecciones.

El hipocondríaco no es sólo un enfermo *imaginario* en un sentido general de molestias indefinidas y sensación de sufrimiento; es un enfermo *que sabe*, que no pide otra cosa que la aprobación de su saber. En los manuales estadounidenses es notorio el caso del hombre que había sido incorporado al ejército desde una zona rural apartada, y que por ciertas molestias poco claras le hacen recorrer diversas clínicas especializadas hasta que termina en el psiquiátrico, donde tampoco pueden detectarle una enfermedad. Hasta que allí un practicante dado a las bromas, al que le llaman la atención las náuseas matinales del paciente, le pregunta si no estará embarazado, a lo cual el paciente contesta afirmativamente, destapando así todo un sistema oculto de delirios, cuya mera superficie sintomática era lo único a lo que se había accedido hasta entonces. La hipocondría clásica apunta a un alto grado de especificación. Como cuasi saber, depende del saber y no sólo del pseudosaber, ya que se dice que los médicos tienen una especial tendencia a la hipocondría. De modo que la hipocondría no tiende a un indefinido estar dado del cuerpo

²⁸ Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 4ª ed. (1ª ed.: 1913), Berlín, 1946, p. 371.

como una carga, sino a aquella determinación intencional que vinculamos con el concepto de enfermedad como diagnóstico orgánico. Cada reconocimiento médico sin resultado no hace más que confirmarle al hipocondríaco la evidencia de su autodiagnóstico; siempre son los otros quienes no están a la altura de las dificultades que presenta la confirmación de lo que él ya sabe.

La hipocondría es, por lo tanto, un artefacto de intencionalidad. Pero precisamente en eso se soslaya a la vez intencionalmente *el cuerpo*, al correrse *el órgano* de la afección imaginaria al lugar del cuerpo por la anticipación del saber. El cuerpo tiene una especie de cuasi transparencia en dirección al órgano supuestamente enfermo. Pero esa intencionalidad sólo es indirecta. La inutilidad del recurso a la competencia, la garantía de atención que se hace realidad en los reiterados apuros y socorros de los Otros a los que se ha recurrido, generan intersubjetividad para el órgano objetivado. La intersubjetividad médica se convierte en un *reforzador* de la enfermedad no reconocida pero tratada permanentemente; la hipocondría es el suelo fértil en el que prosperan enfermedades *iatrogénicas* imaginarias por medidas diagnósticas y terapéuticas inadecuadas o desesperadas: "No pocas veces los estudios minuciosos con los que se pretende tranquilizar al paciente terminan reafirmando su sospecha de estar enfermo".²⁹ El efecto reforzador es decisivo: el hipocondríaco primero trata de conseguir un comportamiento de su entorno, y si ese intento tuvo éxito, le sirve como primera confirmación de su sospecha, de su fantasía incipiente, que aprovecha para asegurarse la perduración de la atención dispensada. Porque "contiene" el órgano dañado, su cuerpo se le ha convertido en un instrumento.

Jaspers clasificó al hipocondríaco junto con el histérico como "caracteres reflexivos". Quizá sea una generalización lograda, pero resulta problemática para mantener abierto un planteo genético-fenomenológico. Así como la vieja distinción de las actitudes objetivas en *intentio recta* e *intentio obliqua* como lo último alcanzable en cuanto dado supone que uno se encuentra justamente con esos dos tipos de objetivación y ya no puede preguntar por ninguna otra cosa, se introduce ahora también para la psicopatología el rubro de la *reflexividad* para alojar ni más ni menos que lo que hay. Y así, por mantener la pureza de la reflexividad, también Jaspers pasa completamente por alto la intención del hipocondríaco de obtener una intersubjetividad de posibles disposiciones al diagnóstico, la terapia y la asistencia, es decir, el horizonte externo del refuerzo del órgano. Así como es cierta la tesis básica de que el sano "vive su

²⁹ Frederick Redlich y Daniel Freedman, *op. cit.* <nota 25>, p. 550.

cuerpo pero no piensa en él", es necesario mantener la pregunta de cómo se llega a y cómo es el proceso de pensar en algo que como tal se caracteriza precisamente por su falta de relevancia para el pensamiento. Que desviar la atención, torcerla "por reflexión", esté "causado por el alma" sólo introduce como última instancia un factor misterioso de formación de la reflexión: si la esencia del alma es ser reflexiva, no es necesario seguir preguntando. El cuerpo del hipocondríaco se le convierte en "el contenido de su vida", y de allí nacen la autoobservación, la expectativa y el temor, finalmente el desorden de las funciones físicas, los dolores y el insomnio, el miedo a la enfermedad como deseo de estar enfermo, y todo esto tiene "su fuente en la autoobservación y el cuidado".³⁰

La introducción de la expresión "cuidado" [*Sorge*] recuerda que también Heidegger, en el primer análisis ontológico fundamental del Dasein, había aportado la reflexividad al diagnóstico fenomenológico al determinar el Dasein como cuidado. Seguramente no sin conciencia de que la máxima debilidad de la fenomenología genética introducida por Husserl alrededor de 1920 había sido suponer que la reflexión no tiene necesidad de ser "explicada" en términos genético-trascendentales, de ser descripta en su originalidad como la lógica. Si la fenomenología insistía en la intencionalidad como determinación básica de la conciencia, precisamente en virtud de esa insistencia no podía hacer pasar la reflexión por ya introducida y resuelta en cuanto al problema de su posibilidad. En eso, el concepto de "cuidado" es, si no un paso, por lo menos lo que marca un paso necesario. Claro que para darlo se necesitan cautela *descriptiva* y objetividad, no la introducción de un factor metafísico que se añade como ya distinguido por la reflexividad. Desde una perspectiva descriptiva, hay una diferencia decisiva entre hacer del alma en su capacidad de reflexión el órgano de una tematización del cuerpo que después será "natural" o no tocar en principio el fenómeno del enturbiamiento y la salida del cuerpo de las filas de lo sobreentendido para entenderlo con mayor precisión desde su función, que se va destacando poco a poco. Porque como otros *pathemata*, también la hipocondría (llamada ahora con mayor frecuencia nosofobia) contiene un factor deformado hasta la caricatura de un comportamiento que tiene su fundamento antropológico: la prevención. Puede ser valioso para la supervivencia tomar como dadas desventajas que no lo son. Es el caso del odontólogo alemán que en los años veinte huyó de la civilización y se fue a

³⁰ Karl Jaspers, *op. cit.* <nota 28>, p. 371.

Galápagos: antes de partir se hizo extraer todos los dientes de su sana dentadura para poder prescindir del odontólogo.

La hipocondría sería por lo tanto la exageración, ya sin una función, de una forma utilitaria de comportamiento anticipatorio ajustada a situaciones iniciales antropológicas. También la reflexividad que Jaspers pone en la base de la histeria y la hipocondría es la participación de la óptica pasiva, de la atención que otros ya siempre han dirigido a la visibilidad del cuerpo del sujeto, para él totalmente irrelevante, y que tuerce la "intentio recta" desde afuera (y no desde el "alma" como factor interno): la tuerce hasta hacerla volver al hecho hasta entonces no temático que constituye este yo en el campo de su visibilidad. Reducida a una fórmula mínima, la crítica implícita de Heidegger a la fenomenología de Husserl reside en haberle asignado a la intencionalidad un lugar en el entorno secundario de un centro que está determinado por la disposición afectiva y el cuidado, por los éxtasis temporales y la comprensión del ser. La crítica que suscita semejante trastrocamiento de la fenomenología causado por ella misma es si no se hizo precipitadamente y a un precio demasiado alto. Si se plantea la pregunta tomando el ejemplo de la histeria y la hipocondría: ¿no hay que seguir sosteniendo la primacía de originariedad de la intencionalidad, porque ella degenera secundariamente en el cuerpo propio precisamente en el hecho de que éste puede extrañarse, distanciarse hasta convertirse en un cuerpo físico en tanto campo de diagnósticos constatables, ya interpretados de antemano, volverse extático desde el centro del sobreentendido en cuanto la intencionalidad se dirige a él, porque ésta no llega muy lejos, no llega hasta el *estar fuera de sí*? No es que se la tuerza hasta la reflexividad sino que es ella la que tuerce lo que llama la atención (por la razón que fuere) como tematización, hacia la dirección de la cara externa de la objetividad. El cuerpo propio ya ha dejado de ser tal en el momento en que no impone tales y cuales *molestias* —que serán traducidas a síntomas en el lenguaje del diagnóstico— sino que ya "tiene" tal y cual *enfermedad*, para la que quien realiza el diagnóstico no tendrá más que procurar los síntomas y la terapia.

En la objetivación de una disciplina teórica, el hipocondríaco se limita a invertir el orden lógico de síntoma y diagnóstico; pero lo hace porque ya ha invertido la relación de fundamentación entre cuerpo vivo y cuerpo físico. Un indicio extraordinario de esta inversión es la actitud del hipocondríaco ante el impacto profundo de las medidas terapéuticas que le son impuestas cuando ya no es posible seguir escamoteando el diagnóstico: cuanto más invasiva es la terapia para la enfermedad que él mismo afirma tener, mayor es la alegría

con la que la acepta y la ejecuta, siendo prioritarias las medidas quirúrgicas, que aparecen como reparaciones definitivas (aunque no hacen mella en el patrón, porque como otras constataciones sustituyen de inmediato a las anteriores y exigen convocar a otras instancias, la expectativa no se cumple).³¹ La medicina sólo pone a disposición del hipocondríaco las representaciones, las definiciones, las clasificaciones con las que él puede hacer de los otros los culpables portadores de la insatisfacción consigo mismo.

La hipocondría es en esencia un procedimiento de delegación de la responsabilidad exclusiva por uno mismo, para la que el cuerpo propio se convierte en el campo de referencia y el polo donde convergen el cuidado propio y el ajeno. El procedimiento de delegación, de hondas raíces antropológicas, como extensión del estar representado más allá de la propia limitación espacio-temporal, se sobreextiende patológicamente, dado que otros pueden representar al sujeto no sólo frente a otros sino también frente a este cuerpo propio puesto intencionalmente a distancia como un objeto vuelto intersubjetivo. Se puede pedir del otro el mismo interés por este objeto que el que le presta uno mismo *porque* es un objeto y no ya este "cuerpo propio" privadísimo.

Como siempre, también aquí hay que prestar atención a la función de consuelo que adopta el fracaso de todos los otros con la problemática propia. El paciente hace que sean inevitables aquellas frustraciones de su propia expectativa y presunción que pueden estabilizar y tematizar de manera duradera el "cuerpo propio" en el interés ajeno, una vez que aquél se ha vuelto intersubjetivo. Es el patrón básico de la falsificación experimental, que no sólo afecta a algún que otro teorema, sino a todo el complejo del sistema teórico del que forma parte la tesis particular y que es deformado por su falsificación. Precisamente por su falsificación o por la cantidad de dificultades que se forman concéntricamente a su alrededor es que tal teorema queda acentuado como la dificultad central cuya solución resolvería también todas las demás dificultades del sistema. Así ocurre también con el hipocondríaco, que en la enfermedad que ha supuesto ve "la solución al enigma" de todas las demás dificultades de su vida. Precisamente porque esta función central al sistema jamás podrá ser confirmada es que sólo se traslada dentro del sistema mismo reforzando su intensidad como "idée fixe". Porque la hipocondría tiene tal función de consuelo de responsabilidad delegada es que es casi inexpugnable para la terapia.

³¹ E. J. McCranie, "Hypochondriacal neurosis", en *Psychosomatics*, núm. 20, 1979, pp. 11-15.

David Hume continuó la idea de Locke de la *uneasiness* en el sentido de que el ser humano no sólo siente sus deficiencias y su carencia en el malestar y lo experimenta como un impulso para actuar, también para buscar la verdad y conocer, sino que ese malestar es sobre todo el peso del tiempo vacío, el aburrimiento. Esa carga hace que se reciba como pasatiempo el hallazgo de una verdad, hasta de una verdad presunta. Con ligera ironía, Hume dice que al tratar los afectos humanos se saltó enteramente el “amor a la verdad”, y que tampoco pudo situarlo en el sistema de los afectos. La satisfacción por la verdad no proviene de la cualidad de la verdad misma, es decir, de la vocación del intelecto humano por ella y por satisfacerla, sino de la cuota de energía que se emplea en hallarla, es decir, en la ocupación del tiempo por el conocimiento.

La amenaza del aburrimiento acecha tras las demostraciones de fuerza de la época, nos dice esto, y la indiferencia con respecto a las consecuencias y los efectos secundarios, como ya lo había visto Hume en el proceso teórico. La importancia o utilidad de las verdades en torno a cuya conquista gira el gasto de energía sólo es el principio ocasional de selección que ayuda a superar rápidamente la fase de la estipulación de un problema, que de lo contrario quedaría librada a la mera decisión. Es en este mismo sentido que Einstein dirá del trabajo intelectual: “Quien lo conoce no se mata por él”. Pero, es lícito agregar, lo conoce porque ya lo realiza y no puede dejarlo. Hume está pensando en el cazador y en el recolector arcaico, que ya no practica esta actividad por el dictado de sus necesidades sino como una ejecución tardía condicionada, grabada y ritualizada. No debe haber dos efectos más parecidos entre sí que el de cazar y el de filosofar. Es la energía invertida la que genera la identificación con el blanco y hace intolerable no acertar. Como en Locke, no es la meta como valor (*bonum*) lo que activa la voluntad, sino que la autointensificación de la acción en sí exenta de finalidad es lo que eleva su final convencional a la categoría de meta, de fin y de valor.

El aburrimiento es el estado inicial de una intencionalidad que se estructura artificialmente y se intensifica artificialmente, un *estar fuera de sí* sin realidad: “El interés que tenemos por un juego cualquiera atrapa nuestra atención [...] Pero una vez suscitada la atención, es la dificultad, la variación y el repentino cambio de suerte lo que mantiene nuestro interés, y de ese interés nace la satisfacción”. El presupuesto de todo esto es que la vida humana es un espectáculo aburrido: “Human life ist so tiresome a scene”.³² Lo decisivo es que el

³² David Hume, *Treatise II*, 3, 10.

tan mentado amor a la verdad del ser humano no se distingue por su tipo y motor de la pasión por la caza y la pulsión lúdica. Kant se ubica en la misma tradición de esta concepción cuando explica y a la vez discrimina las molestias que causa el canto incesante de los presos que le llega desde la cercana alcaidía de Königsberg como una “erupción eclesíástica del aburrimiento”.³³

El aburrimiento es un diagnóstico con gran futuro. Desde 1830 ha adquirido “cada vez más relevancia temática” en la literatura como “manifestación de época”, en algunos poetas como “aspecto central de lo humano”, en Stendhal y Musset como *ennui*, en Leopardi como *noia*, luego en los rusos Lermontov y sobre todo Goncharov.³⁴ Aún no sabemos si reír o llorar por la heroína de la novela burguesa cuya única razón suficiente para dar el obligado mal paso habría sido lisa y llanamente que se aburría en su jaula más o menos dorada. ¿Cuán grave es eso? ¿Cuánto derecho da a escaparse? El fenomenólogo no pregunta (tampoco tras la supuesta decadencia burguesa) cuán grave puede haber sido o puede ser todavía, sino qué modificaciones en la conciencia de la realidad pueden estar vinculadas con este estado patológico o patógeno.

El aburrimiento es instructivo desde la perspectiva fenomenológica precisamente porque en la inexplorabilidad de su contenido se corresponde exactamente con el fenómeno del mundo de la vida. La pregunta: “¿Qué me aburre?” está mal planteada –es un planteo intencional–, porque la respuesta sólo puede ser: “Yo me aburro”, pero eso no es reflexividad. Es precisamente esta falta de explorabilidad descriptiva (de diferenciación, contornos, expresividad potencial) lo que lo constituye. Esto me induce a intentar una definición. Sería que el aburrimiento no es otra cosa que la premodalidad del mundo de la vida mismo, pero en función negativa.

¿Alguna vez nos hemos tomado en serio que alguien nos haya comunicado que se aburría, aun cuando hubiera agregado: “mortalmente”? En determinadas condiciones culturales no está permitido de ninguna manera *hablar* de aburrimiento. Por ejemplo, en el marco de las máximas aspiraciones que pueden plantearse en un horizonte cultural: ¿puede un crítico arriesgar una queja porque un autor de vanguardia lo ha aburrido? Después está, como parte de los ejercicios obligatorios selectos de la disciplina y la militancia dogmáticas, el imponer y soportar el aburrimiento, como el asceta monacal resiste el hambre, la sed y otras privaciones en su columna. El dirigente asiste a la

³³ Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg, 1804; ed. de F. Groß, Berlín, 1912, p. 196.

³⁴ W. Preisendanz, *Humor als dichterische Einbildungskraft*, München, 1963, p. 166, nota 47.

asamblea del partido, y durante horas escucha sentado sin mover una pestaña el discurso del compañero presidente, leído en tono monacorde y sin concesión retórica alguna. Es entrenar la capacidad de no estar ahí y, aunque se esté, no ser uno el que está. En el festival de consagración cultural, el individuo sujeto a disfrute obligatorio, vestido con ropa incómoda, cumple sentado su cuota de horas de rigor, cuota que le ofrece algún que otro momento puntual en que el entusiasmo lo despabila, pero que lo compensará sobre todo porque a partir de entonces podrá hablar él también sobre aquello a lo que asistió. Es análogo al repertorio de castigos infernales de Dante cuando, después de la caída de Hitler, la esposa de un destacado dirigente tiene que consumir en la prisión política lo que había sido prescripto como "cultura": "Así que se leyó una vez más Kolbenheyer... Debe haber castigo".³⁵

En el aburrimiento, la conciencia de sí se torna incómoda: como conciencia de un sí mismo en punto muerto, superfluo, que no se considera aludido y que no se ha pronunciado sobre nada. El cuerpo propio se separa del sí mismo, sin llegar al dolor, casi sin llegar al límite de la carga, pero sí al caprichoso hacerse notar en las ganas repentinas de toser, en la aspereza de la garganta que pide inevitablemente un carraspeo, en el moverse inquieto en el asiento, en la irritante incomodidad hasta del asiento más cómodo. Kant, para anticiparlo aquí, habló del aburrimiento no sólo como un "vacío de sensaciones" sino como un "dolor negativo" que nos impulsa incluso a hacer algo que nos perjudique antes que no hacer absolutamente nada.³⁶ Allí también se encuentra establecido por primera vez el vínculo entre aburrimiento y tabaco que Robert Musil describirá mucho después en su diario como una suerte de ritual mínimo: "¡Yo trato la vida como algo desagradable que se puede superar fumando! (vivo para fumar)".³⁷ Lo aburre incluso –se anima a decirlo– *Los Buddenbrook*. Pero ya el propio Thomas Mann lo había definido así y aprobado cuando anotó en su diario (aunque ya en pleno *José y sus hermanos*): la épica es aburrimiento sublimado. Había empezado en 1933 a leer el *Witiko* de Stifter "por simpatía con lo 'aburrido' de la obra", le pareció "admirablemente aburrida", caprichosa como el "noble ennuy".³⁸

³⁵ Henriette von Schirach, *Der Preis der Herrlichkeit*, Múnich, 1978, p. 152.

³⁶ Immanuel Kant, *Anthropologie [in pragmatischer Hinsicht]*, § 60 [trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 159].

³⁷ Robert Musil, *Tagebücher*, vol. 1, ed. de A. Frisé, p. 917 [trad. esp.: *Diarios*, vol. II, trad. de Elisa Renau Piqueras, Valencia, Alfons el Magnánim, 1994, p. 415].

³⁸ Thomas Mann, *Tagebücher*, 29 de enero de 1935; 5, 23, 30 de junio de 1933.

¿Pero vale la pena hablar de todo esto? ¿Se lo puede tomar tan en serio como Kierkegaard, cuando escribió en *Entweder-Oder* que el aburrimiento es la raíz del mal, que el seductor, por lo tanto, no es atraído por el ídolo de su placer sino impulsado por el vacío de su displacer desprovisto de imágenes? También parecen considerar que el aburrimiento puede ser principio metafísico del mundo aquellos que piensan que Dios creó el mundo sólo porque había empezado a aburrirse en su eternidad. Por ejemplo, el autor de *Las vigiliás de Bonaventura* y su sucesor algo más moderno, Bakunin, el inventor del anarquismo. Lo que no podía ser motivo positivo, por cuanto una *causa finalis* sólo podía mover la voluntad desde adelante, en última instancia el *summum bonum*, se convierte en un motivo negativo de un poder sorprendente, si sólo puede mover desde atrás, en última instancia como *summum malum*. Lo que habría que llamar el cambio de visión de la Edad Moderna, su renuncia obligada al *horror vacui*, a interpretar la caída libre como regreso al sitio genuinamente propio, también determina la preferencia por la *morositas*.

Heinrich Mann ve surgir del aburrimiento la caída de la República de Weimar. Su incapacidad de defenderse obedece a esa circunstancia tan menor como paralizante: "La república tenía conciencia sobre todo de su propio aburrimiento".³⁹ Hannah Arendt ve a Adolf Eichmann emerger de un "abismo de aburrimiento".⁴⁰ Por último, lo que ocurrió en París en mayo de 1968 y que debería denominarse con neutralidad "los acontecimientos" se interpretó a sí mismo en el volante: "Francia estaba aburrida".⁴¹

No asombra que esta carga propulsora trasera pueda producir efectos antinómicos. En una discusión sobre el fenómeno del terrorismo, las personas no sólo se hacen terroristas porque el orden establecido les resulta aburrido, sino que terminan abandonando el terrorismo porque también éste les resulta aburrido, y eso también es un trozo de problemática de la identidad. Precisamente en esta plausibilidad de que algo muera por el mismo motivo por el que ha surgido se basa la evidencia minimizadora de la tesis del *par ennui*. Quien tiende a aburrirse no lo hará una sola vez; se aburrirá también allí y con aquello con lo que precisamente creía poder superar su aburrimiento.⁴² El modelo fue inventado por Heine en sus últimos "Apuntes", donde lee un libro que lo

³⁹ Heinrich Mann, *Ein Zeitalter wird besichtigt*, Reinbek, 1976, p. 235.

⁴⁰ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Múnich, 1964, pp. 63 y 65 [trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999].

⁴¹ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1º de junio de 1968.

⁴² *Bergedorfer Gespräche*, acta núm. 59, 1978, p. 68.

hace dormirse de aburrimiento, en el sueño sueña que sigue leyendo y se despierta de aburrimiento, “y así tres veces”.⁴³

Traté de definir el aburrimiento como el propio mundo de la vida en función negativa. Ahora tal vez se perfila con mayor claridad. El aburrimiento es pobreza de intención; los asuntos cotidianos se resuelven solos y en el horizonte no aparece nada que pueda ligar la atención. Con lo cual la energía de esa atención en cierto modo se distribuye por todo el horizonte; el horizonte mismo es la indiferencia de la intencionalidad. Pero en ese sentido –y esto es lo desconcertante– hay tres fenómenos que son equivalentes por sus elementos descriptivos, por su descriptibilidad formal: el mundo de la vida, el aburrimiento y la angustia. El mundo de la vida tiene en común con el aburrimiento que nada cruza su horizonte de familiaridad, y eso significa “nada no familiar”, lo cual recién en una época completamente distinta recibirá el nombre de “variedad”, “novedad”, “sensación” en el sentido del pasatiempo. La angustia, por otra parte, paraliza el comportamiento del cuerpo porque el vacío de su horizonte implica que todo puede aparecer en cualquier momento por cada uno de sus puntos. El vacío del horizonte es lo que tienen en común en términos descriptivos. No aparece nada, cosa que no me gustaría que se confundiera con: aparece la nada.

Heine se duerme muy suelto con un libro que lo aburre para soñar luego su aburrimiento. ¿Pero qué hace aquel a quien la disciplina funcional o estética le ha impuesto la estrictísima prohibición de dormirse y olvidarse de su autoexhibición como sujeto de la cultura o del partido? Una de las respuestas biológicas es la que se denomina “salteo”.^{*} Hace algo totalmente absurdo, dibuja muñequitos si puede hacerlo sin ser visto, y como última escapatoria, aunque difícil de observar y por eso sólo afirmada amablemente, da rienda suelta a su imaginación. “El vacío que llamamos aburrimiento, y que se caracteriza por el hecho de que la capacidad de estímulo del ambiente es mínima, se llena desde adentro.” O: “Un ambiente pobre en estímulos (= ambiente aburrido) por una parte tiene como resultado un mundo activo del sujeto”.⁴⁴ Pero sólo esa acción combinada de pobreza de estímulo y prohibición de la consecuencia de dormirse por pérdida de tono genera la compensación interna como movimiento invisible. La angustia, a la inversa, no admite ninguna

⁴³ Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften* (ed. de Briegleb), vol. VI/1, p. 657.

^{*} También denominado “behavior out of context”. [N. de la T.]

⁴⁴ Rudolf Bilz, *Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts*, Fráncfort del Meno, 1967, pp. 148 y 146.

de las dos soluciones: ni la pérdida de tono consecuente ni la movilización del mundo interior imaginario. Se realiza como una exigencia de mantenerse en vigilia, no como inquietud, porque en la escena primigenia antropológica la inquietud vuelve llamativo, es decir, pone en peligro. La paralización antes de que aparezca el estímulo del factor amenazante y determine la dirección en la que debe ir la atención es útil para la vida.

El ejemplo de aquel a quien el aburrimiento de los festivales de consagración cultural lo mantiene clavado en su asiento y lo obliga a disfrutar, que no cede al disgusto del cuerpo con la obligación de estar sentado y aguanta todas las exigencias (como lo demuestra el hecho de que en esta clase de lugares consagrados nunca se ha llegado todavía a conflictos explosivos, a diferencia de muchos otros lugares profanables y preparados para las profanaciones periódicas), ese ejemplo muestra la presión que ejerce todo sistema cultural en dirección a disociar cuerpo y alma. El "alma" surge al excorporarse [*sich auskörpern*] el cuerpo vivo. El cuerpo vivo aparece entonces como enemigo de las cosas superiores, de lo que se toma revancha con todo un submundo de manifestaciones bajas. Pero este mundo de dos mundos no satisface el concepto límite del mundo de la vida. El señor de nuestro ejemplo que participa de los bienes superiores no mide con sus propias pautas lo que se le exige; se mide él con las pautas de esta ocasión, de este festival, de este lugar y de este momento, y de su metafísica estética. La puesta en escena estética de los cada vez más numerosos festivales es tal vez la última forma en que ocurre sin resistencia este dejarse medir con pautas heterónomas; pero como oportunidad de hacerlo probablemente sea a su vez una forma con muchísimo futuro de participar de los rituales de una antigua elite, y así no sólo de crearse la ilusión siempre buscada de pertenencia a una elite, sino en principio de generar y sostener la ficción de su existencia. No tiene futuro, en cambio, medir todo lo demás con pautas severísimas, en lugar de medirse a sí mismo, y condenarlo al apocalipsis; sencillamente porque es *demasiado cómodo* para obtener una ilusión de elite que dure. Los árbitros supremos que decretan el fin de esto y aquello sufren demasiado poco sus caídas como para ser creíbles: el futuro de una cosa se decide con sus testigos de sangre y de *ennui*.

Si se quiere tomar un ejemplo del círculo más estrecho de la disciplina en la que se sitúan estas reflexiones, habrá que recordar la disposición al aburrimiento infinito en el máximo nivel de abstracciones con las que las escuelas (de las hipóstasis de los neoplatónicos a lo que Hegel exigiría de los iniciados) entrenan en el pensamiento sistemático tanto a sus adeptos como a sus estudiosos. Claro que cuando son las de los otros, uno puede mostrar el hastío que

provocan esas abstracciones. El joven Marx, por ejemplo, hace que la *Lógica* de Hegel llegue a la naturaleza “en tanto esa abstracción se aprehende a sí misma y experimenta un infinito aburrimiento de sí misma”, como la renuncia de lo abstracto, del pensamiento “que solo se mueve en el pensamiento, que es sin ojos, dientes, oídos, sin nada, como decisión de reconocer a la naturaleza como ser y de dedicarse a la intuición”.⁴⁵ También aquí el filósofo viene empujado desde atrás, no arrastrado desde adelante.

Dispersarse, distraerse, pasar el tiempo, matarlo incluso, son los procedimientos no por casualidad lingüísticamente drásticos de liberarse del aburrimiento mortal. Las pausas entre los actos de la obra de arte integral y el festival de consagración cultural están convenientemente dispuestas. En un mundo de la vida no se puede depender de tales congestiones y descongestiones artificiales, en lenguaje teórico más moderno: “oscilaciones de relajación” (H. Selbach). El punto fuerte de lo obvio en el mundo de la vida es el tiempo mismo, estructurado de manera natural o que parece natural, que no puede hacerse demasiado largo ni es necesario perderlo porque en cierto modo ya trae consigo sus porciones intangibles. Constataciones de la desproporción tales como que el arte es largo y la vida breve (*ars longa, vita brevis*) son características de las discrepancias entre el ser humano y su realidad mucho más acá del concepto límite de un mundo de la vida. Probablemente sea el carácter rítmico la normalidad de la experiencia del tiempo que se mantiene entre el aburrimiento y la diversión, que hay que imitar si se quiere tener también su efecto de restitución del tiempo de vida. En la interesante carta que Zelter le escribe a Goethe el 26 de mayo de 1822 desde la Comunidad de hermanos Herrnhut, se habla del hecho en relación con el aburrimiento ritualizado de la liturgia pentecostal en ese lugar: “Se disculparon diciendo que era muy larga. Yo defendí el *asunto* a mi manera: nada que esté bien y se ajuste a la intención es corto o largo, y el mundo ya se encarga de acortar, no hay por qué anticiparse”. El gran musicalizador de Goethe tiene reunido allí todo lo que puede aludir al “tiempo de vida”, ese elemento constitutivo del concepto límite del mundo de la vida, con el mero carácter de fondo del tiempo, su pasar inadvertido, su no ser medido, su medirse a sí mismo. El que está aburrido pone artificialmente la organización del tiempo en su propio estado anímico, tambori-

⁴⁵ Karl Marx, “Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt”, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en *Frühe Schriften*, ed. de H.-J. Lieber, P. Furth, vol. 1, p. 662 [trad. esp.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. y notas de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 209].

leando con los dedos, cambiando el peso de un pie al otro, yendo y viniendo de un lado a otro en breves intervalos, balanceándose con la silla, haciendo marchar los dedos del pie en el zapato, lo cual es posible hasta en el más solemne de los momentos. Repite el servicio que había prestado el metro de la poesía antigua a las largas noches de un mundo que ya no era arcaico, la métrica monótona del *epos*, que evita las excitaciones súbitas y prepara aquel aburrimiento sublimado que Thomas Mann señalará como característico de la épica de su época tardía y que Paul Valéry atribuye a la lírica como el “aburrimiento bendito” de sus amantes en tiempos pasados.⁴⁶

Rudolf Bilz ha señalado que el comportamiento del que está aburrido se asemeja al de un prisionero: el que espera sentado en la sala de espera de la estación, el oyente que no siente interés por lo que escucha en la sala de conferencias están en situaciones en las que no pueden evadirse del lazo espacio-temporal, y en ese sentido están en situaciones sin salida.⁴⁷ Ahora, que el cuerpo se vuelva llamativo para sí mismo consiste precisamente en que la motricidad gruesa restringida de la situación (que siempre es intencional, es decir que tiene metas que trata de alcanzar) se refrene y concentre en el poco espacio todavía posible: el tamborileo de los dedos, minimizado al punto de pasar absolutamente inadvertido para los vecinos en la conferencia. La pérdida de intencionalidad impuesta al cuerpo funciona en todo caso como su acentuación, su responsabilidad exclusiva del tiempo.

Ahora, los modelos de la teoría del comportamiento (el del que espera y no puede hacer nada hasta que ocurra lo que espera; el del oyente que no puede hacer nada hasta que termine lo que no le interesa) son, como siempre, piezas de situaciones demasiado breves y ajustadas como para ser productivas para el fenómeno del aburrimiento que uno tiene en mente cuando lo vincula con el espíritu de la época, con la sociedad o con el hombre postindustrial. En ese vínculo aparecen estructuras que todavía se pueden captar perfectamente con la intencionalidad como definición de la conciencia; en la tipología contraria al aburrimiento aparecen patrones que no permiten que se llegue a la disminución del tono, al quedar “caído”. Quisiera llamarlos cadenas de intención.

Lo más fácil es señalar qué excluye la concatenación de intencionalidad, es decir, su condensación cultural para aliviar al individuo de sí mismo. Se puede mostrar en el diagrama de las conexiones más breves, sobre todo en el de la conexión más breve entre deseo y satisfacción. En la música, que Nietzsche ha

⁴⁶ Paul Valéry, *Ceuvres*, vol. 1, p. 1285.

⁴⁷ Rudolf Bilz, *Paläoanthropologie*, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 178 y s.

calificado de remedio contra el aburrimiento, se puede leer cómo se puede prolongar, aplazar, suspender una resolución, una satisfacción, un declive final.⁴⁸

¿Por qué razón genera aburrimiento la sociedad de masas? Puede que haya muchas respuestas de contenido a esa pregunta, pero seguramente habrá una sola inequívoca desde la perspectiva formal: la sociedad de masas no permite que surjan cadenas de intención de largo aliento. No es que las reprima; pero ya no contiene las condiciones para que puedan surgir; y ya no las premia. Una intención de largo aliento se forma con lo que antes se nombraba con una expresión del mercado matrimonial que suena ligeramente patética: “deseo de vida”. Los deseos de vida no apuntan primariamente a bienes, a objetos de consumo adquiribles, sino preferentemente a formas de vida que otros ya han expuesto con claridad. Conozco gente cuyo deseo de vida era dejar el lenguaje idiomático o ligeramente dialectal de su juventud y hablar el alemán puro, sin marcas regionales, que le habían escuchado y admirado a uno de sus maestros o modelos políticos.

La admiración en sí es un punto de partida para los deseos de vida. Por enojoso que suene, los deseos de vida siempre están ligados a desigualdades entre la gente en una sociedad; no tienen que ser y ni siquiera necesitan ser desigualdades de carácter jurídico. Muchos de los deseos que actualmente se pueden satisfacer sin más apuntan solamente a la forma de vida de los que hasta no hace mucho eran unos pocos. A nadie le gusta admitir que el atractivo de los deseos está ligado precisamente con el hecho de que era la forma de vida de unos pocos. Una elite se forma sin duda para aquellos que pertenecen a ella; pero atrae los deseos de muchos, que únicamente la rechazan para forjarse tal vez un acceso a ella con los recursos y los métodos usados para combatirla. Y funciona, porque entre las técnicas de defensa de las elites contra sus detractores más vehementes está el ofrecerles un lugar preferencial en el nicho de los privilegios (sobre todo de los imaginarios). Pero así la punta se convierte en meseta: en un grupo de muchos que precisamente por eso ya no genera la satisfacción y el privilegio de pertenecer que uno esperaba. El cumplimiento del deseo de vida destruye así la satisfacción que se debía hallar en él.

En el aspecto de la constitución del deseo de vida, las elites cumplen por lo tanto su función también y precisamente al ofrecerse como aliciente para la desestabilización, es decir, para las muchas formas de demostración de fuerza cuyos rituales de negación ofrecen con sus propios estilos de vida. Parecen

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke* (Müsarion-Ausgabe), vol. xxi, p. 30.

desaparecer al mostrar a sus enemigos cómo se asciende a elite ejerciendo el rol de vanguardia del progreso. Veo ante mí a todos los que llevan mi título en el estandarte después de haberse burlado tanto tiempo, sin que nadie haya creído que se obtiene por cesión. El éxito de tales mecanismos se debe no en última instancia a los amplificadores que ya están preparados en el mundo mediático actual para que quien plantea la *quaestio iuris* a sus respectivos otros pueda hacerlo bien fuerte. Es la hora de las voces débiles por naturaleza. Y es un mundo en el que –por lo menos episódicamente– ya no se necesita solamente esperar, sino que “se puede hacer algo” o también formar cadenas de intenciones, en la ilusión de poder hacer algo. En la teoría de la conciencia de la intencionalidad la ficción se puede evaluar adecuadamente.

El aburrimiento en la espera es un fenómeno peculiar por cuanto obedece a una intención. Siempre espero algo, aun si estoy esperando a Godot. Pero esta intención de largo plazo indefinido, o incluso definible, nunca se convertirá en una cadena de intenciones. Estoy haciendo cola para comprar un pasaje y no quiero nada más que mi pasaje; pero el aburrimiento aquí es una tortura, no hay metas intermedias, no hay un entramado de una estructura intermedia con la finalidad de la acción. Que uno no se duerma mientras está esperando se basa en la transacción que surge de que no se requiera ninguna energía para actuar pero al mismo tiempo a uno no se le pueda pasar el instante exacto de la meta esperada. La cola avanza sola, la espera se despoja de la cualidad de acción, que se reinicia sólo cuando se ha alcanzado la meta, donde con mucha frecuencia sucede que hay que arrancar del estado letárgico preguntándole qué desea a alguien que no parece saber que quería algo y hacia dónde. En todo el mundo la disciplina de la cola de espera se ha convertido en un criterio del grado de civilización (o en un símbolo de la paciencia de ovejas de los oprimidos, a juicio de aquellos que pueden imaginarse la cosa de manera bien distinta).

Desde la perspectiva del mundo de la vida, la cola es un logro muy racionalizado de la producción de monotonía, porque excluye sorpresas y reacciones tales como que se impongan los más fuertes o que aparezca uno de mayor rango, es decir que excluye también las excitaciones que tales cosas podrían suscitar para rebelarse. Las racionalizaciones tienen la ventaja de ser comprendidas y aceptadas por todos, pero por eso tienen a la vez la desventaja de la falta de tensión, la pobreza de excitación, la exclusión de situaciones darwinistas que, justamente todavía y por buenas razones arcaicas, siguen siendo las más interesantes, las más confiables en cuanto a la intención. Cuando los rebeldes del 68 –representantes de la especie de los que no pueden esperar– entra-

ron a los claustros y a los consejos, no pudieron tolerar el contraste del aburrimiento que imperaba allí, en el supuesto centro del poder. Porque el aburrimiento es uno de los precios de las “transparencias”: ¿la ciencia ha hecho al mundo “más interesante”, más protegido del aburrimiento? La ciencia es el paradigma de las racionalizaciones posibles, y hace inofensivas las cosas –por lo menos en la *visión* del mundo–, tal como lo había anunciado Epicuro, no como amenaza sino como promesa: por la teoría, un mundo de manifestaciones naturales que no nos conciernen.

Hasta ahora, por lo menos el esfuerzo por generar un mundo sin esfuerzos no le ha dado descanso al ser humano, lo cual significa que lo ha mantenido en la mayor de todas las concatenaciones de intención. Si esta ocupación llegara a perder su atractivo, el resultado alcanzado hasta entonces se combinaría fatalmente con su falta de atractivo a partir de entonces, y generaría un mundo de aburrimiento en el que ni la naturaleza podría recobrar sus demandas a nosotros ni nosotros las nuestras a ella: un mundo de distonía vegetativa universal. Parece ser que estamos más cerca de lo que sospechamos, y esto oculto en las asociaciones paradisiacas que despierta el rótulo de la reducción de la “exigencia de rendimiento”.

No se sabe qué sucede en un mundo así. Son probables los estallidos de hiperenergismos. Por otra parte, la posibilidad de seducir por medio de una intencionalidad artificial, es decir, la “intencionalización”, está relacionada con la debilidad de estímulos de una realidad que ha sido neutralizada científicamente, y que en ese sentido ha atravesado la teoría para volver a ser un cuasi mundo de la vida. Denomino artefactos de intencionalidad a las ofertas dogmáticas de deseos de vida, metas de acción a las que sólo se puede aspirar creíble y seriamente, que sólo pueden considerarse alcanzables a la altura de la “acción” permanente. El paquete designado con el rótulo “revolución” contiene tales intencionalizaciones, tales artefactos, tales promesas de imposibilidad de aburrirse. El ser absoluto para otra cosa y para otros sería ya la imposibilidad de volverse una carga para uno mismo.

Ningún recurso es desdeñable contra el aburrimiento. Karl August Varnhagen von Ense anota en su diario el 6 de julio de 1853 que la noche anterior Alexander von Humboldt leyó ante el rey, “para ahuyentar el aburrimiento; ¿y qué leyó? Increíble, pero verdad: ¡Las *Lettres persanes* par Montesquieu! ¡Ese libro en esta corte pietista!”. El aburrimiento es siempre la puerta de entrada para lo que no es conforme al orden, para lo que es contrario al sistema, que a su vez produce hastío del orden y placer en violarlo, esto último sólo en virtud de lo primero. Ante la amenaza del aburrimiento mortal, lo que todavía

estimula y siempre vuelve a estimular es pensar en el propio fin; y entonces un rey se hace leer una de las grandes relativizaciones de su mundo: el juego con el peligro no sólo está permitido a los súbditos, es la forma tardía de la lucha por la existencia.

En medio de todos sus seguros conocimientos anticipados sobre las causas de la agresividad en situaciones sociales, la llamada investigación para la paz nunca tuvo el valor de presentar el aburrimiento como índice negativo de una paz prolongada, y la evasión de tales estados, por consiguiente, como posiblemente causada por el hartazgo, que también puede tener sus sustituciones: por ejemplo, el anarquismo terrorista en el largo período de paz antes de la Primera Guerra Mundial y en el período de paz, también largo, después de la Segunda Guerra. Siegfried Kracauer ha hablado de las “fatigas de la paz”: hasta la burguesía “se ha cansado de vivir feliz”.⁴⁹

¿Puede el aburrimiento, el volverse una carga para uno mismo, convertirse en causa, punto de partida, potencial de repulsión, fuente de hartazgo y fastidio para la rebarbarización de la civilización? Para no buscar con demasiada intensidad en el presente, tomo un ejemplo en un nivel alto, si no altísimo, del diálogo cultivado: un ejemplo que data de dos décadas después de terminada la última guerra europea del siglo XIX. En la correspondencia entre Paul Valéry y André Gide hay un documento terrible que parece casi un modelo de mucho de lo que se puede hallar comparable en las dos décadas que quedan todavía hasta el estallido de la Primera Guerra. Para comprender la carta que fue escrita la noche del 8 de mayo de 1891 hay que pensar en los duros choques que habían tenido lugar en el norte de Francia el 1º de mayo de 1891, en los centros textiles de los alrededores de Fourmies: intervinieron tropas y mataron a diez manifestantes, cuyo entierro el 4 de mayo se convirtió en una de las primeras manifestaciones de masas. Valéry lo leyó en la prensa. Cuando ahora escribe que envidia a los soldados que apuntaron a la multitud (“¡Poder apuntarle a todo el mundo!”), es sobre todo una de las muchas muestras de la naturaleza estética de las revueltas contra el aburrimiento y de las posibles frivolidades estéticas, de las que me limito a mencionar la admiración finisecular por la figura de Nerón.

¿Cómo fundamenta Valéry su deseo identificatorio con aquellos que tienen licencia para “apuntarle a todo el mundo”? Con el hartazgo de los libros y las cosas bellas, de la relación espasmódica con el arte. Ha “perdido la cabeza

⁴⁹ Siegfried Kracauer, *Offenbach*, p. 57. Idea de un seguro contra el aburrimiento, visto en relación con el auge extraordinario de la opereta: *Pariser Leben*, pp. 100 y 106.

de tal modo" –dice Valéry– que está "poseído por una embriaguez de sangre derramada", que lo ciegan las "luces asesinas". Es pose calculada, es cierto, pero por una necesidad casi ineludible de esa pose, precisamente. Y eso se intensifica hasta el deseo apocalíptico de la gran guerra, hasta el deseo identificador con el lobo (que, de paso, vuelve a aparecer en la escena del Solitaire del tardío *Mon Faust*):

Estoy anhelando casi una guerra monstruosa en la que uno pudiera refugiarse bajo el *shock* de una Europa enloquecida y roja, donde uno pudiera sacudirse el recuerdo y el respeto de toda la vida literaria y todo el sueño se desvaneciera en visiones reales. Ahí estaría el taconeo infausto y atronador de las botas y el aire rasgado por las ejecuciones, ¡y después, no volver de allí!

Y sigue la referencia al aburrimiento: no sabe qué sangre habla en él, qué lobo de antiguos días bosteza en su aburrimiento ("quel loup des anciens jours baille dans mon ennui"), pero percibe que está ahí. Le da asco el mecanismo feo de la literatura, y la vida entera no vale el esfuerzo. "Ce barbare vous étonne? [¿Ese bárbaro lo asombra?]"

En la respuesta, Gide capta enseguida la pose estética: el supuesto guerrero es el joven sacerdote de lo bello, que sueña con el fragor de las armas y ve teñirse el ocaso de rojo sangre, cuando no es más que púrpura. Tengamos presente que el destinatario puede decir:

Su carta es bella [...] Las palabras, las palabras son literatura, y la literatura no embriaga más que todo lo demás. La hemos amado como algo muy bello [...], y por eso ahora es tan grave que la dejemos en la estacada sin volver la cabeza. No la hemos amado con el amor necesario [...] también porque no encontramos algo mejor para alimentarnos (Gide a Valéry, 12 de mayo de 1891).

Es el modelo de una carga hiperenergética que en principio sólo se muestra en una representación verbal y estética. Pero tales fantasías tienden a generar rituales: lo meramente representado se vuelve imitable, exceptuado de toda sospecha de poder convertirse en caso serio porque el primer caso no tuvo consecuencias. Gide debe haberse sabido lejos de pensar en las consecuencias cuando estalla en un aplauso estético: "¡Esa carta suya, cómo la amo!"

El temor del siglo al aburrimiento se había cumplido. Stendhal todavía se hubiera tirado sólo él de cabeza por la ventana, de haber tenido que decirse que al día siguiente tendría que resignarse a una situación de puro aburri-

miento.⁵⁰ Pero ahora, en las postrimerías del siglo, en plena exacerbación del culto a lo bello y de autocelebración de sus sacerdotes, el aburrimiento deja al descubierto sus más íntimos deseos de muerte.

Kant fue el primero en conectar el aburrimiento con la muerte. En la primera parte de su *Antropología*, la “Didáctica”, dedicó un capítulo al tema del aburrimiento y a su opuesto, la diversión. Kant describe la “angustiosa fatiga del aburrimiento” como un fenómeno cultural de personas que “fijan su atención en su propio vivir y en el tiempo”. Es decir, a pesar de utilizar el predicado “atención”, una atención peculiarmente sin objeto, ni siquiera reflexiva. El primitivo puede estar libre de tal fatiga en virtud de lo que Kant llama “su innata falta de vitalidad”; como el caribe, dice Kant, que puede estar sentado durante horas con su caña de pescar sin pensar absolutamente en nada, sin pescar nada pero también sin percibir la inutilidad que hay allí.

Kant ve que el ser humano está dado elementalmente para sí mismo en el hecho de sentir su vida; y eso no significa otra cosa que “sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente”.⁵¹ La vida se siente y siente el tiempo como impulso a no quedarse en un estado, es decir, a no dejar que un estado siga siendo estado, sino a salir de él y pasar al siguiente, y esta experiencia es la experiencia del dolor (nosotros tal vez diríamos: del dolor de separarse). Porque el tiempo no sólo se puede concebir como producido por un permanente *retener todavía* (“retención” en el sentido de Husserl), sino también como un permanente *separarse de*, con lo definitivo de los presentes perdidos, que constituyen el pasado. Pero en eso “se siente” la vida, y en cuanto la vida no se siente, comienza a escaparse, a hundirse otra vez hacia la muerte. Allí está la relación del aburrimiento con la muerte, en este *no sentirse más* de la vida, que a la vez, aun sin la aprobación expresa de Kant, tiene que ser el hacerse notar de la corporalidad física del cuerpo (en tanto un cuerpo que ya no es atraído por el próximo estado).

El placer y el dolor no son, de ninguna manera, la disyunción absoluta que aparecen formando en la doctrina de Epicuro, y que hace parecer tan fácil la elección en la medida en que esa elección exista o se haya vuelto posible; más bien ambos son a su vez la antítesis del horror del que habla Kant: del “vacío de sensaciones percibido en uno mismo”. Es ese vacío, ese *horror vacui*, el que Kant

⁵⁰ Stendhal, *Souvenirs d'Egotisme*, ix, 677 [trad. esp.: *Recuerdos de egotismo y otros escritos autobiográficos*, Boadilla del Monte, A. Machado Libros, 2008].

⁵¹ Immanuel Kant, *Anthropologie [in pragmatischer Hinsicht]*, § 61 [trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., p. 159].

relaciona con la muerte, expresamente con una muerte lenta, que es la metáfora del aburrimiento, en tanto es “como el presentimiento de una muerte lenta”, frente a la que se prefiere incluso cortar de manera rápida el hilo de la vida.

La vida es permanentemente abandono de cada uno de sus estados, y en eso es la vida que se siente, pero en cuanto tal precisamente no es abandono de sí misma. Que haya un “presentimiento” de la muerte no es otra cosa que el presentizarse del cuerpo en su no disponibilidad, en su inercia, con el valor límite sentido del regreso a su estado físico inicial. El aburrido es, proverbialmente, alguien que no sabe qué hacer consigo mismo. Para cada cambio de estado necesita, como cualquier cuerpo físico, la fuerza que actúe desde afuera. Es esto lo que relaciona la sensación de aburrimiento con la muerte: el retorno de la corporalidad física, también la evasión del cuerpo físico de su decadencia, como euforia, éxtasis, embriaguez.

Mi opacidad me hace llamativo para otros; cuanto más erguido me presento, más llamativo; mi transparencia para mí mismo, no como autoconocimiento sino como facilidad de mí y de todo *estar fuera de sí*, puede enturbiarse, puede reenviarme a mí mismo en el modo del volverme llamativo para mí mismo. Este volverse llamativo para sí mismo no tiene nada que ver con el autoconocimiento; al contrario, sea lo que fuere el autoconocimiento, este ser llamativo para sí mismo es su obstáculo. Visto desde afuera, es lo más parecido a lo que se denomina “apatía”. Es falta de disposición a la afección. Desde la estadística llama la atención que aumente cada vez más la cantidad de respuestas afirmativas a las preguntas por la sensación de aburrimiento. La pregunta formulada durante años por las encuestas de Allensbach es: “¿Conoce esa sensación de que el día se hace largo los domingos y los feriados?”. Sin embargo, en 13 años aumentó el 23% (del 39% al 62%) en un grupo etario el número de los que prefieren el tiempo en el que no tienen que trabajar. ¿Por qué razón? ¿El trabajo no es lo suficientemente interesante? ¿O no es lo suficientemente cansador?

Mi sospecha es que ambas fundamentaciones son equivalentes, por improbable que suene en un principio. Tanto el trabajo interesante como el cansador tienen en común que no permiten que uno se vuelva llamativo para sí mismo. No sólo la dispersión es el opuesto del aburrimiento, también lo es el esfuerzo, la carga, la fatiga, todo aquello que puede ser causa y objeto de nuestros suspiros. Para describir lo que he llamado “transparencia” y que he tomado de la experiencia teórica, en el lenguaje de los psicólogos sociales norteamericanos aparece últimamente otra expresión, de un mayor nivel de síntesis, de límites más difusos: *flow experience*, la “vivencia del flujo”, o tal vez

mejor aun: "experiencia de desvanecerse". Un estudio reciente realizado en el Center of Human Development de la Universidad de Chicago ha dado como resultado que el mayor bienestar es el que produce un trabajo en el que existe la posibilidad de olvidarse de uno mismo. El mismo estudio ha dado como resultado que esta afirmación no es específica de un estrato determinado, sino que los factores decisivos arrojan las mismas correlaciones para todos los grupos etarios y ocupacionales y para ambos sexos.⁵²

Mi tesis es que la relación del fenómeno patológico del aburrimiento con el tiempo no puede ser la última palabra. Otra vez Kant ha explicado en perspectiva, o por lo menos discutido metafóricamente, el hecho de que una persona que se ha atormentado durante la mayor parte de su vida con el aburrimiento (y cada día le ha parecido largo, larguísimo), al término de la misma se queje, justamente al contrario, de la brevedad de la vida: en la aproximación concéntrica a un punto de referencia de carácter destacado, por ejemplo, una capital, se condensa la ocupación objetiva del campo de percepción, porque por la cercanía del centro aumenta la cantidad de objetos perceptibles, mientras que en retrospectiva el espacio atravesado parece estar cada vez más vacío, es decir que también ha dejado recuerdos poco productivos de lo percibido. Esta metáfora es en última instancia una metáfora de la intensidad del estar fuera de sí, porque nada depende del sujeto, todo de la densidad de ocupación del espacio metafórico que el sujeto atraviesa. Por eso el tiempo le resulta demasiado breve a quien está envejeciendo: como consecuencia del tiempo de vida disponible, objetivamente más breve, quisiera aumentar la intensidad de lo que tiene que hacer y disfrutar. Kant habla preferentemente de la experiencia de trabajo de quien está envejeciendo y dice que "llenar el tiempo con ocupaciones que avancen metódicamente y tengan por consecuencia un gran fin propuesto (*vitam extendere factis*) es el único medio seguro de estar contento de la propia vida y al mismo tiempo saciado de vivir".⁵³

De modo que la satisfacción sólo se alcanza mediante una intensidad que no es exclusivamente autodisponible, sino que depende de la dimensión de tiempo no disponible del tiempo de vida que queda. Pero el fenómeno en sí es un fenómeno intensivo, no extensivo, a pesar de la fórmula latina en aparien-

⁵² F. M. Andrews, *Social Indicators of Well-Being. Americans' Perceptions of Life Quality*, Nueva York, 1976.

⁵³ Immanuel Kant, *Anthropologie [in pragmatischer Hinsicht]*, § 61 [trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., p. 161].

cia divergente que emplea Kant, de extender la vida mediante los hechos propuestos. No obstante, para el ser humano la satisfacción (*acquiescentia*) es inalcanzable. Incluso en el último instante de la vida la satisfacción por el último tramo de la misma sólo se puede alcanzar o denominarse así “comparativamente” (al compararnos con el destino de otros o con nosotros mismos en otras fases de la vida), pero nunca es “pura y completa”. Deberíamos –dice Kant– realizar de buen humor el trabajo fatigoso pero necesario, “incluso morir de buen humor”, porque todo eso, tanto la piedad como trabajar o morir, pierde su valor justamente porque se lo realiza o se lo sufre de mal humor y refunfuñando.⁵⁴ Pero tampoco es necesario celebrar existencialmente un estar vuelto hacia la muerte durante toda la vida. No olvidar la muerte parece más bien una recomendación patológica, la vida también se conserva al no divisar su posibilidad contraria más extrema.

No la divisa principalmente, ya que no exclusivamente, por obra de la cultura. La cultura es intensidad de la intencionalidad, no sólo como remisión teórica a los objetos en sentido estricto, sino como el no dejar al sujeto expuesto a sí mismo. Esto ocurre sin duda por la intensificación de objetos, estímulos, afecciones, pero también por la oferta de una organización preexistente del tiempo y el espacio, de rituales de acción, de imágenes ya acuñadas. La cultura como el modo de evitar ser una carga y ser llamativo para uno mismo fue definida por Kant, con los medios lingüísticos de su tiempo, como la quintaesencia de los deleites que no agotan la capacidad de gozar, incluso como “aumento de la capacidad de gozar todavía más deleites de esta forma”.⁵⁵ Exactamente eso significa definir la cultura como cuidarse e incrementar la disposición a la afección: actualización de la conciencia conforme a su definición como intencionalidad, es decir, también su estar más allá del cuerpo.

La cultura tiene la función, siempre siguiendo a Kant, de no dejar a ninguno librado “al vacío de sensaciones percibido en uno mismo”, a ese “presentimiento de una muerte lenta” que también debe poder describirse como merma de las posibilidades de intencionalidad. La cultura no permite que el individuo se vuelva una carga para sí mismo, y eso no significa más que no “existir” permanentemente vuelto hacia su muerte. Sin duda es una determinación y una intensificación de las posibilidades de experiencia de sus accionistas; pero cuando se habla de la posibilidad abierta por la cultura como “ex-

⁵⁴ Immanuel Kant, *Anthropologie [in pragmatischer Hinsicht]*, § 62 [trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., p. 163].

⁵⁵ *Ibid.*, § 63 [trad. esp.: *ibid.*, p. 164].

perencia de sí", un análisis más profundo de los fenómenos así descriptos muestra que se trata de una suerte de "experiencia de sí de la experiencia como alivio del sujeto de sí mismo".

Si Kant explica, como se ha mostrado, la "opresiva, incluso la angustiosa fatiga del aburrimiento" oponiéndole el *sentir su vida*, su explicación de que esto significa un continuo salir de todo estado presente tal vez no sea la última; porque ese salir de un estado debe verse como condicionado por la intencionalidad, por las demandas immanentes de los objetos trascendentes, y en consecuencia debe describirse también como un salir de sí mismo. Siente su vida quien no la percibe como su estado, porque como tal es vacía y paradójicamente es la sensación de gravedad. Sentir su vida sólo puede significar no detenerse en su sensación, no insistir en que el yo pueda alguna vez bastarse a sí mismo, ser plenitud en lugar de vacío, ser ser que no merma en lugar de ser para la muerte. ¿No es éste el problema del rejuvenecimiento de Fausto y su incapacidad de saciarse? La apuesta de Mefisto sólo puede ganarse con engaño, porque la vida no concede el goce propio de detenerse en sí mismo, castigando con el aburrimiento todo intento o compulsión en ese sentido. Por eso la satisfacción es siempre sólo resultado de la retrospección, y es totalmente improbable en la forma de corroboración: ahora estoy satisfecho.

Un fenómeno antropológico que puede ser puesto en relación con la muerte por haber podido llamarlo sin anticipación existencialista "como el presentimiento de una muerte lenta", ¿no es ya demasiado dramático, demasiado claramente patológico y por consiguiente necesitado del lenguaje dualista, como para designar además, en el contexto de la conciencia de la realidad y la corporalidad, el umbral fenoménico en el que ya no rige el principio supremo de la tendencia a la imperceptibilidad del cuerpo? Siempre tenemos en este umbral el doble aspecto de que el cuerpo, *por una parte*, pierde su permeabilidad sobreentendida, se enturbia y le dificulta al yo su acceso sobreentendido a la realidad, acceso en el que en cierto modo se cuele; *por otra parte*, disminuye su opacidad para los demás y en cierto modo revela al yo desde su ocultamiento en el cuerpo precisamente a través de ese cuerpo. Es decir, la inversión de la relación original entre transparencia y opacidad.

Volverse transparente para los otros no es menos molesto para el sujeto que volverse impermeable para sí mismo en dirección a la realidad; en ambos casos es disminución de la disponibilidad del cuerpo, de su pasar desapercibido. La pérdida de opacidad se da cuando el cuerpo se convierte en la suma de posibles anuncios para los otros, anuncios en los que se tornan llamativos y perceptibles movimientos que el sujeto precisamente quiere mantener invisibles.

bles y para cuyo ocultamiento el cuerpo funciona como un órgano de apertura. El cuerpo parece haber dejado de participar en la formación de una interioridad en el sentido de lo estrictamente inaccesible para los demás.

Para elegir un ejemplo intrascendente, pensemos en el jugador cuya posesión más valiosa puede ser un rostro sin movimientos delatores si lo decisivo es la posesión de las cartas repartidas y su modificación por medio de determinadas acciones en el juego; el jugador que no está seguro de su opacidad desperdicia precisamente el momento supremo alcanzable en la esfera del juego cuando, a la vez que recibe por azar la combinación más favorable, pierde todas las posibilidades dadas con ella si en ese preciso momento no logra mantener la disciplina del autoocultamiento. Se comporta como si pudiera excluir el hecho de estar bajo estricta observación ajena.

Quien puede excluir tal cosa cae en la participación de su esfera de expresión de la interioridad antes cuidadosamente protegida. En su primer ensayo sobre Leonardo, Valéry dice que quien se cree no observado hace todo aquello que en general solamente se asigna en forma metafórica al pensamiento y que únicamente los locos hacen a la vista de todos, porque no saben servirse de la opacidad de su cuerpo y se entregan (*s'y livrent...*) por completo a él. Así, quien se cree no observado hace el gesto de agarrar una idea de los pelos, se repliega ante otra, niega visiblemente, se sonríe ante la idea, agacha la cabeza ante ella y su intolerabilidad, su violencia.⁵⁶ Quien se aburre tal vez pueda evitar llamar la atención de los otros; pero recordemos la compulsión irrefrenable al bostezo, que a su vez tiene rasgos mímicos inevitablemente llamativos cuando se la quiere contener. "El bostezo es un acto respiratorio 'contagioso' peculiar, del cual no se conocen su base y significación fisiológicas."⁵⁷ Pero no el efecto: incrementa la corriente de sangre que vuelve al corazón por las venas.

Sin compartir la sobreestimación de la orientación lingüística, de todos modos tal vez se pueda considerar atendible la diferencia que se hace entre aburrimiento y apuro, en tanto en el caso del primero se puede establecer sin gran esfuerzo el vínculo con la muerte en el "aburrimiento mortal", mientras que en el segundo como mucho se puede hablar de un apuro "terrible". Uno se aburre mortalmente, se muere del susto, quiere que se lo trague la tierra de vergüenza, pero todas éstas serían exageraciones para el caso del apuro. El apuro es la toma de conciencia, supuesta y como tal molesta, de ser visible

⁵⁶ Paul Valéry, *Œuvres*, vol. 1, p. 1158.

⁵⁷ William F. Ganong, *Lehrbuch der medizinischen Physiologie*, 4ª ed., Berlín, Heidelberg, 1979, p. 664 [trad. esp.: *Fisiología médica*, 11ª ed., Buenos Aires, El manual moderno, 1990, p. 572].

para los otros. Se da en situaciones que no se pueden manejar como obvias, es decir, del mundo de la vida, para las que no alcanza con el repertorio cerrado de posibilidades entrenadas.

En su libro sobre los mares del sur, Robert Louis Stevenson cuenta que la gente de la Polinesia oriental jamás se veía en un apuro: "Su etiqueta es absoluta y amplia. En cada situación les dice qué tienen que hacer y cómo".⁵⁸ La gente de las Islas Gilbert, en cambio, parecía más libre en sus formas de comportarse porque carecía de un repertorio más o menos amplio de modos de proceder entrenados para la vida cotidiana. Inevitablemente, pagaban "su libertad, como también nosotros, con numerosos apuros". De la isla Butaritari, Stevenson cuenta sobre unas visitas que una noche, al despedirse, no pueden decidir si deben dejar o llevarse el tabaco ofrecido para la pipa. La indecisión, el apuro se descargan expresivamente: no sólo en forma verbal o mímica, no sólo accesibles a la observación más o menos aguda, sino ampliados por los gestos y dramatizados. Con disputas intercaladas de la pareja, el paquetito de tabaco pasa de la mano a la mesa y de nuevo a la mano; la tortura es tan grande que la mujer tiene aspecto de amargada, el hombre de envejecido, hasta que finalmente parecen agotados y hacen lo que de todas formas parece más obvio para la naturaleza humana. Stevenson concluye: "Y apuesto que ni siquiera habían abandonado la propiedad y ya estaban convencidos de no haber hecho lo correcto". Sólo la oscuridad de la noche oculta al observador la libre exhibición de la expresión corporal de ese revés sufrido por la conciencia del éxito.

Lo que se exhibe ante Stevenson y él capta con su raro don de observación es la acción combinada, normalmente regular, del cuerpo y las instituciones, captada en su ausencia. Las instituciones sirven en buena medida para facilitar la preservación de la opacidad del cuerpo para los otros y en consecuencia la fiabilidad del cuerpo propio. Por una parte, el cuerpo mantiene su permeabilidad hacia afuera precisamente porque las instituciones son ese *know how* que ahorra sobreexigencias y por ende situaciones de resistencia, por haber delimitado y estructurado ya el margen de lo que en promedio es físicamente posible. Por otra parte, en las formas de vida institucionalizadas no hay o casi no hay ocasiones de experimentar el propio comportamiento como una problemática, y como tal problemática que uno tiene o puede tener consigo mismo, no mantenerla bajo control, sino tener que dejarla librada a la expresión, como les pasa a las visitas de Stevenson con su pantomima moral en la

⁵⁸ Robert Louis Stevenson, *In der Südsee*, IV, 7; 414.

isla Butaritari. Porque si bien la moral es lo que se sobreentiende, lo moral no lo es. Cuando todavía se sabía cómo estar de duelo, uno resultaba convencional; con la proscripción del “se” por parte de los existencialismos, comenzó el quedarse parado sin saber qué hacer en ocasiones para las que ya no se tiene una “formalidad” a mano.

Siempre el apuro significa haber sido abandonado por reglas que se entienden o se dan de por sí. El apuro es el resultado, que se trasluce en el comportamiento, de la contingencia de esta criatura que es el ser humano, que no sabe de sí misma si es una solución de apuro de la naturaleza o la corona de la creación. En el fondo hubiera preferido y preferiría todavía ser esto último si no tuviera otras consecuencias fatales: el aporte incomparable de las religiones es que el humano olvida esa raíz de sus turbaciones porque no necesita creer que ha surgido del apuro o que ha sido admitido por una cuestión de tolerancia. Porque la última consecuencia de esto es, tal como debía exponerlo la tragedia siguiendo las pautas del mito, que para el humano sería mejor no existir. Paul Valéry expresó esta situación en una sola frase de sus cuadernos de notas de 1910: “Una religión le transmite al ser humano palabras, acciones, gestos, ‘pensamientos’ para casos en los que no sabe qué decir, qué hacer, qué imaginarse (*imaginer*)”.⁵⁹

Por eso las religiones son unánimes en su prohibición de la desnudez, exceptuada ocasionalmente la ascética, que tampoco es más que negación de la exuberancia del cuerpo, es decir, demostración de su poder ser soslayado. Por otra parte, el desnudarse y el terror siempre han estado interrelacionados, no sólo el desnudar al otro como desenmascaramiento, develamiento, puesta en evidencia. La desnudez hace temer la posible desprotección del otro, pero también la espontaneidad de la reacción fisiológica propia, como mostraré enseguida con la anécdota de Diógenes usurpada por Diderot. La desnudez está bajo la sospecha de estar aliada a la racionalidad, lo cual ya parece poder demostrarse con el hecho de que en todo el mundo toda vestimenta siempre lleva el estigma de la arbitrariedad ritualizada, de lo exento de finalidad; la moda no es más que el síntoma extremadamente periodizado de la conciencia de la contingencia, de la positividad que choca a toda racionalidad. Pero para todo acto de arrancarse la contingencia vale el modelo de las capas de la cebolla: los develamientos no tienen fin, y abajo no hay nada.

Para el fenomenólogo, el modo en que Stevenson ve y describe a la gente de Butaritari ya es instructivo porque lo que le interesa no es el inventario de

⁵⁹ Paul Valéry, *Cahier B 1910*, pp. 44 y s.

las formas culturales y rituales sino la relación entre el individuo y las reglas generales, es decir, el problema que para el etnólogo, que se orienta hacia lo general, es precisamente el que no interesa o el que menos interesa. Nada es más difícil de percibir y representar que lo que no está, y exactamente eso es lo que hace Stevenson aquí al describir las dificultades que resultan para el individuo del relajamiento y la decadencia de las instituciones, o incluso de la ausencia de instituciones. No sólo que ya no sabe bien qué hacer en cada caso, sino también y sobre todo que revela ese no saber y en eso tiene que dejar al descubierto algo así como su cualidad *moral*. Tiene que mostrar que desde adentro no tiene pautas para una situación en la que las pautas externas lo han dejado en la estacada. Y la cuestión es que la moral es precisamente aquello que el humano menos quiere y puede exteriorizar, pero también aquello que, por lo que es, menos tolera ser calado. En el momento de ser calado se convertiría necesariamente en instrumento de la autoexhibición, es decir, en un medio que no puede ser por esencia. Desnudarse por falta de reglamentación hace del cuerpo el oponente de la moral, al mediatizarlo potencialmente como órgano de las artes de autoexhibición por la vía del nivel defectuoso del apuro. Vemos lo que se le ahorra a quien es capaz de soportar el malestar en la cultura.

Algo más drástico que lo que Stevenson cuenta de Butaritari es el episodio que relata Diderot en el *Salón de 1767*.⁶⁰ Diderot critica los retratos de la pintora prusiana Therbusch por su frialdad y porque no merecen más elogio que el de la similitud, a excepción de su propio retrato, en el que se lo presenta ataviado únicamente con el cinturón. Diderot elogia la vivacidad del cuadro y comenta cómo nació: la cabeza estaba lista, y luego seguía el cuello, cubierto por la vestimenta muy a pesar de la artista. Entonces él se desnudó detrás de un cortinado y apareció ante la artista como el modelo de una academia. No me animé a proponérselo —dice Diderot que dijo la artista—, pero usted lo hizo bien y se lo agradezco. Diderot describe la situación del siguiente modo: “J’étais nu, mais tout nu. Elle me peignait, et nous causions avec une simplicité et una innocence digne des premiers siècles [Yo estaba desnudo, completamente desnudo. Ella me pintaba mientras charlábamos con una sencillez y una inocencia dignas de los primeros siglos]”. La situación transcurre, por lo tanto, como en el Paraíso, pero Diderot tiene conciencia de no estar ya en el Paraíso. Desde el pecado de Adán, continúa Diderot en su relato, no podemos dar órdenes a todas las partes de nuestro cuerpo como a nuestros brazos, y

⁶⁰ Denis Diderot, *Œuvres* (ed. de Assézat-Tourneux), vol. xi, pp. 260 y s. (trad. al.: *Ästhetische Schriften II*, pp. 166 y s.) [trad. esp.: *Salón de 1767*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003].

como entre ellas hay algunas que quieren justamente cuando el hijo de Adán no quiere, y que justamente no quieren cuando el hijo de Adán sí quisiera, llegado el caso me habría acordado de lo que le dijo Diógenes al joven atleta: “Mon fils, ne crains rien; je ne suis pas si méchant que celui-là [Hijo mío, no temas, no soy tan malo como el de ahí]”.

Diderot también usó la situación básica en la continuación del diálogo con D’Alembert entre la señorita de Lespinasse y el doctor Bordeu,⁶¹ donde éste le dice a la señorita: Estamos conversando aquí sin testigos y sin consecuencias, y en lo tocante a mi filosofía quisiera decirle lo mismo que Diógenes le dijo a un casto joven ateniense al que enfrentó en la palestra completamente desnudo: “Mon fils, ne crains rien; je ne suis pas si méchant que celui-là”. Vemos que es una situación completamente distinta, de corte puramente intelectual y en modo alguno paradisiaco, pero el problema es exactamente el de la imposibilidad de disponer ahora también de lo que uno piensa y dice, que no está a sus órdenes o que lo está con la misma limitación que rige para el cuerpo propio masculino.

En el lenguaje de la psicología, lo que más parece estar imponiéndose para las formas del malestar, de la vieja neurastenia, es el plural minimizante de *miedo* [*Angst*]. Los miedos parecen englobar ya todo lo que antes no constituía más que inseguridad, timidez, falta de don de gentes, es decir, perturbaciones de la autoestima. No es solamente una característica de época de la medicina creer, no ya en el remedio para todo, pero sí en los remedios para todo y atenerse a que todos tienen derecho a todo. ¿Se podrá inferir de allí que los miedos ya proverbiales se endosan a los médicos sólo y justamente porque en la vida privada ya no se sabe cómo refrenarlos? La esencia del miedo era que no tenía una figura para aquello que temía, que relacionaba su energía difusamente con el horizonte vacío; los miedos parecen especificarse sustancialmente, y los ajustados factores de referencia de las viejas fobias han sido sustituidos por amplios miedos situacionales, miedos relativos a la vida, a los exámenes, a la pérdida de la posición, a la salud, a la sexualidad, a los viajes, miedos a todo y a cualquier cosa. Las sencillas preocupaciones de antes se han convertido en estados alarmantes.

Freud, que por cierto tomó en serio muchas cosas que casi nadie habría tomado en serio en todo el siglo que le precedió, parece haberse salteado esa clase de miedos. Tal vez Alfred Adler haya tenido una mirada más perspicaz

⁶¹ Denis Diderot, *Œuvres*, op. cit., vol. II, p. 186 (trad. al.: *Philosophische Schriften* I, p. 577).

para todo el variado complejo de la autoestima y sus perturbaciones. Un psicoterapeuta de formación más nueva ha reducido el tenor de todas estas "perturbaciones narcisistas" a la pregunta que él considera subyacente a todo esto: "¿Soy alguien o no soy nada?". Con eso se podría "parafrasear una amenaza diaria constante". Desde esta perspectiva, lo inherente a esta pregunta no es tanto la bomba atómica y la contaminación ambiental, que se corresponden más bien con formas de la indignación, como el temor a la amenaza de un vacío interior de la vida y su insignificancia. Se puede suponer, por el contrario, que la posibilidad de captar con mayor claridad las amenazas externas, los peligros agudos que penden sobre la vida y la salud, serviría a la intencionalización y reduciría el volverse llamativo para sí mismo y ocuparse consigo mismo que subyace al cuestionamiento de la autoestima. No es sólo que el individuo se haya vuelto tan sumamente interesante para sí mismo, sino que son demasiado pocas las otras cosas que podrían resultarle interesantes en sentido amplio para impedirle que se interese por sí mismo. Porque este interés y sus resultados, como es natural, son los que menos convencen al entorno.

¿Dónde está el peligro del sentimiento de autoestima, si es que ese sentimiento es la raíz de los miedos? Lo que convierte al individuo en una carga para sí mismo es la falta de posibilidades de remitirse a diferencias de valores preexistentes. Dicho de otra manera: la cuestión de su valor se ha convertido en su propio problema, un problema interno, no proyectable al exterior. De allí la denominación de tales problemas como pérdida de sentido, su solución como oferta de producción de sentido. Pero el sentido es una sustancia frágil y lábil. Los contornos de los sistemas de valoración externos, las jerarquías, los ascensos y las relegaciones, los reconocimientos, las distinciones, son claros y receptivos, los procedimientos, pese a la sospecha de posibles injusticias, están ritualizados: la autoconfirmación se puede solicitar, y el refinamiento de las diferencias permite aun éxitos minúsculos a quien pasa por alto la posibilidad de los grandes. Si todos pueden estar seguros de conseguir que en el examen les aumenten la nota para no tener que sufrir el miedo al examen, a continuación del examen aparecerán los miedos respecto del valor que puede tener realmente tal decisión y qué prestigio puede garantizar para el período mayor de una vida. La nivelación de las pautas de diferenciación muy artificiales reenvía a la pregunta que en el marco histórico suena extrañamente artificial: "¿Soy alguien o no soy nada?". Ya no hay referencias intencionales para desglosar un complejo de esta índole, y por eso es tan inmanejable globalmente esa pregunta, para la que nadie puede indicar un procedimiento de obtención de la respuesta. El individuo ha adoptado para sí mismo otro estado material,

una condensación y una pesadez peculiares que resultan ser un residuo de la intencionalidad reducida. La cuestión del sentido, tan inflada últimamente, de la que nadie sabe a qué tipo de respuesta apunta, no es otra cosa que el paradigma de la intencionalidad cortada, rebanada, reducida, diluida. En otro lenguaje, es idéntica a las dificultades de la evacuación de la energía psíquica.

La problemática de la formación de la autoestima parece residir en la falta de magnitudes de referencia, de parámetros. La prueba de esta presunción está en el éxito incomparable de las escalas artificiales que evalúan rendimientos personales, sobre todo si no dependen de evaluaciones personales ajenas. En ese sentido, el cronómetro y el centímetro son instrumentos elementales para generar condiciones de autoevaluación. Sería erróneo decir que los parámetros artificiales con las intencionalidades fijadas a ellos son sucedáneos de un antiguo sentido de una calidad y sustancia muy distinta; por el contrario, los rituales paramétricos imitan a la perfección las tradiciones y las convenciones que se han rendido a la crítica racional sin diferenciarse sustancialmente de ellas, porque también ellas esconden su artificialidad detrás de un decorado de fundamentaciones de índole excelsa (como el servicio a la salud, a la sociedad, a la nación, a la paz y a la comunicación de los pueblos), sustituyendo así lo que de lo contrario sólo la legitimidad de la invisibilidad de los comienzos puede colocar por encima de toda duda.

En todo caso, la idea de que el hallazgo de sentido tiene lugar en una suerte de cavilar refinado metodológicamente, disciplinado teóricamente, todavía no ha sido confirmada nunca por muestras plausibles de los resultados. La pérdida de sentido entra más bien dentro del complejo amplio, aunque de nombre más inofensivo, del apuro como expresión de la contingencia.

No se trata aquí de negativizar la antropología. Pero que el estado normal se describa como el de no resultar llamativo y ser permeable y que el "bienestar" definido por la oms no incluya justamente ese resultar llamativo para uno mismo, que también sostenga seriamente el hecho de lo sobreentendido, es el presupuesto de la distinción descriptiva de los fenómenos negativos. En ese estándar de normalidad no estamos frente a la realidad; nos enfrentamos con ella cuando nos obliga a afirmarnos contra ella, es decir, a definir también nuestros límites infranqueables con ella. Ya contra la distinción antropológica que hace Heidegger del "cuidado", ontológica por su intención, se planteó la objeción de que eso se convertiría de pronto en una antropología normada negativamente. Hay que decir que el uso de expresiones tales como "autenticidad" parece apoyar la imputación de que se trata de etiquetas valorativas y

no sólo analíticas. Pero que el aburrimiento me haga molesta y en consecuencia llamativa mi corporalidad, que me genere un preconcepción de la realidad, no lo distingue como lo que sería esencial del ser humano, aun cuando la historia biológica humana hubiera hecho de esto el precio inopinado de la salida de la prehistoria de su adaptación. Los fenómenos usados para orientarse en la relación entre corporalidad y conciencia de la realidad siguen siendo patológicos, aun cuando no necesiten de una terapia durísima.

¿No puede ser que el cuerpo resulte positivamente, es decir, placenteramente llamativo, como “vivencia” de su realidad y por consiguiente de lo que puede ser la realidad en general? No hay por qué ponerlo en duda. De ser así, sólo se necesitaría determinar de otra manera la expresión de la estandarización: también los fenómenos positivos serían entonces desviaciones de una situación intermedia que se sobreentiende, podríamos decir desviaciones del promedio, aunque no necesariamente patológicas y posiblemente no en dirección a la muerte, donde en cierto modo se muestra cada vez más la materialidad de la naturaleza humana y de sus estados, se impone incluso como lo que ha podido llamarse “pulsión de muerte”. Como ya hemos dicho, Kant ve la esencia de la cultura en no dejar que los deleites ya existentes en ella degeneren en una incapacitación para otros deleites. Allí justamente se manifiesta la inclinación hacia la muerte, la finitud de los recursos también del lado de los fenómenos positivos, de los eventuales goces, las sensaciones de felicidad, los estados de embriaguez, las ingravideces. Si bien son sensaciones de la “levedad” de la vida y la supervivencia, a diferencia de la “pesadez” que se manifiesta en la hipocondría, la melancolía y el aburrimiento, como tales, también son posibles deducciones en un balance energético cuyo valor integral tiende a su vez a la materialidad, la merma, la nulidad. Pero no es necesario seguir exponiendo estas metáforas. Su finalidad es únicamente mostrar que en este contexto no es crucial discutir la cuestión de la antropología positiva o negativa.

La concepción de la normalidad física como el estatus de pasar desapercibido del cuerpo para el sujeto también es cubierta por el modelo neurofisiológico-energético que subyace a los comienzos del psicoanálisis de Freud y que sólo por un grado creciente de abstracción parece desaparecer del fondo en fases posteriores de su desarrollo. El placer no es un estado antitético del displacer en el aparato psíquico, sino el establecimiento o restablecimiento de su nivel más bajo de energía, de su carga mínima de energía libidinosa no evacuada, y su máxima ocupación con derivaciones directas de la energía que recibe. La meta de mantener bajo el nivel de energía es la conexión directa entre sistema aferente y eferente, del estímulo sensorial a la reacción motriz. El placer sólo es

el síntoma de la evacuación lograda, el premio por ella, y como tal siempre está ligado a lo que no es el sujeto mismo. En consecuencia, el psicoanálisis no sólo es simultáneo con la fenomenología, sino que como ella ve al sujeto como estrictamente intencional, su patología como perturbación de la intencionalidad.

En ese sentido, lo inconsciente es ya la intensificación de un estado, inadmisibles o por lo menos no óptimo en este modelo, de retardo en la transmisión del estímulo y la descarga energética, la iteración de la conciencia misma, entendida ésta como la condición de posibilidad de un procesamiento más complejo y por lo tanto retardado del estímulo, es decir, como el órgano de las operaciones sintéticas por excelencia. Hay que ver lo inconsciente como la continuación de la conciencia por otros medios: se sacan cuantos de energía del *stock* de carga y se los desvía al subfondo de la imperceptibilidad. Desde un enfoque hidrodinámico, la conciencia es un estancamiento, una instancia adicional de procesamiento en el flujo del estímulo, que puede sufrir una perturbación aporética si no se logra un desvío hacia la motricidad cuando hay que "esperar". Lo inconsciente es entonces el nivel de ese estancamiento en el que la aporía en la transmisión del estímulo se ha vuelto definitiva. Y se supone que sólo medidas terapéuticas de índole especial podrán ayudar a superar, no obstante, tal aporía. La realidad de lo inconsciente es en principio sólo la del espectador y testigo terapéutico; sólo en forma paulatina y a posteriori se convertirá también en la realidad del analizando. Sólo cuando éste la experimenta como lo que no puede haber inventado él se restablece el estado del aparato psíquico que funcionaría óptimamente sin la conciencia misma. La ausencia de conciencia sería una intensificación más de la ausencia de inconsciente, aproximación al ideal del flujo directo de la energía psíquica y, por lo tanto, de la realidad psíquica a la biológica.

3. LÍMITE DEL CUERPO Y FIGURA DE CERA

No sentimos que nos encontremos "en el cuerpo". Son nuestras capacidades sensoriales las que nos trasladan al afuera del cuerpo. Con toda claridad, en los casos en que se utilizan funciones vehiculares bien entrenadas y se puede correr el límite del espacio propio con el espacio libre a la superficie externa del vehículo. Mientras no comprometan el órgano de manera excesivamente dolorosa, ver y oír tienen lugar más allá de los límites del cuerpo. Para entenderlo mejor alcanza con pensar en la diferencia entre los sentidos a distancia y el olfato, el gusto y el tacto. El tacto coloca siempre en el límite entre el sí

mismo y el no sí mismo, nos hace sentir dónde comenzamos o terminamos con nuestra corporeidad, donde se chocan el adentro y el afuera. Si la sensación táctil pasa a la violencia de la presión, el golpe o el pinchazo, el dolor da la señal de la deformación o la lesión de la superficie límite por parte de lo que no es del cuerpo propio. Todos los límites que pueden ser violados están prefigurados aquí, también todo lo que etológicamente forma parte del complejo de la "sensibilidad fronteriza", que es similar al fenómeno del vehículo.

Más instructivo aun para la conciencia de la realidad es el sentido del olfato. En él es casi imposible anular la sensación concomitante de que olfatear tiene lugar "en nosotros mismos". La relación con el objeto definible de la percepción es más una inferencia que una co-realización; es una relación débil en cuanto a su intencionalidad porque es asintética. El "realismo" peculiar del sentido del olfato desmiente el nombre, ya que es muy frecuente que no se pueda localizar la *res* de su carácter penetrante. Cuando percibimos el olor, ya estamos siempre expuestos a él: sin intención inspiramos el aire antes de que el olor nos llame la atención, e intencionalmente inspiramos sólo para seguir el olor, para examinarlo, no para cerciorarnos de él. Sólo con posterioridad podemos defendernos, taparnos la nariz para no dejar entrar un olor fétido. Es más fácil escupir lo que no sabe bien o no está bien que defenderse de un olor; en el olor es más marcada la provocación de náuseas porque no hay posibilidad de liberarse mediante la expulsión. El olfato es el sentido menos objetivo y al mismo tiempo el menos "idealista"; en él ha quedado incompleta la descomposición de la síntesis arcaica de espacio propio y espacio ajeno, mundo interior y ambiente. Su distinción elemental entre aroma y hedor es subjetiva, pero es la distinción que menos dudosa le resulta al propio olfato y que casi nunca necesita una corrección posterior. Del "aquí apesta" al asco que da náuseas, el olfato está confrontado con la impersonalidad anónima, pero precisamente por eso persigue la decisión firme entre inclinación y aversión. En él la afección y la antipatía están muy juntas. El "no poder oler", indefinible y rara vez demostrado experimentalmente pero bien documentado en la lengua,* deja sin efecto incluso todo lo que se denomina, justificadamente o no, conocimiento de la gente o fisonomismo.⁶²

* "No poder oler a alguien" equivale en alemán al "no poder ver ni pintado" del español; "no poder oler algo" (véase nota 62), a "no soportar". [N. de la T.]

⁶² Fue Goethe quien creó la metáfora sobre el "no poder oler" al decir sobre el *Woldemar* de Jacobi, "crucificado" en el Ettersburg en 1779, que no podía soportar el olor de ese libro (Johanna Schlosser a Jacobi, 31 de octubre de 1779, en *Goethe als Persönlichkeit*, ed. de H. Amelung, vol. 1, p. 388: "Dijo que aun conteniendo tantas bellezas, tanto sentido magnífico, él no

Dejando de lado que al erguirse el organismo *Homo sapiens* el sentido del olfato perdió en el largo plazo su importancia vital, también históricamente en el corto plazo vivimos en un mundo pobre en olores —o liberado de ellos— (casi habría que decir: un mundo desodorizado), a pesar de las quejas por la contaminación del aire y las fuentes técnicas de mal olor. En un siglo, la canalización y el jabón cambiaron radicalmente nuestras ciudades en lo relativo al olfato. Incluso este progreso, que casi nunca se incluye en la discusión generalizada, ha dejado deseos nostálgicos; la nostalgia de un poco más de suciedad y olor, el desprecio del jabón y otras neutralizaciones. Si hubiera que explicarlo, entre las hipótesis plausibles estaría el debilitamiento de la “sensación” de una realidad que se abre paso hacia el yo, de una ubicuidad irresistible, no dominada por la teoría y la técnica.

No es casual la metáfora de la relación más liviana y frívola, siempre legible, con la realidad: la relación estética, la del “gusto”. Éste es el ámbito donde quien no está dominado por el hambre puede interponer absolutamente cualquier distancia: el ojo distingue primero, antes de que se “pruebe”, y esto ocurre con la puntita de la lengua, con el más delicado de los cuidados. Aunque el hambre ha sido el motor más poderoso de la acción humana bajo el látigo de la autoconservación, y en consecuencia factor evolutivo, sin duda la cultura humana sólo alcanza su altura porque precisamente con las pulsiones más poderosas se pueden interponer distancias y dilaciones, prudencias del “gusto”. Es esta conversión de los promotores de la autoconservación del individuo y la especie lo que está precisamente en la metaforización del gusto como pose estetizante, como remilgo y selectividad, que han desacreditado la distancia estética como fin en sí mismo, pero que también han hecho que el descrédito sea utilizable como mera discriminación retórica. En caso extremo, el gusto es más libre que el olfato, porque aunque tiene que haber “tomado” primero el objeto de su agrado o desagrado, tiene la capacidad de deshacerse del mismo fácilmente. No por casualidad la metáfora del “gusto” desaparece

podía soportar lo que se podría llamar [no podía expresarse de otro modo] el olor de este libro”). El acento puesto en lo compulsivo de la expresión imita la compulsión de la experiencia olfativa: se trata después de todo de la afrenta a un amigo, de un ritual increíble que no se le puede perdonar a Jacobi que se lo haya perdonado a Goethe; a Jacobi, que en 1793 reescribió el *Woldemar* y en 1794 le dedicó la nueva versión a Goethe. Pero hay que separar la aversión animal de la acción que surge de ella: Goethe expresa la imposibilidad de fundamentar la aversión hacia algo que no necesita crítica porque toca un centro vegetativo donde sólo hay una aversión totalmente elemental. Es, para tensarlo en esta escasísima distancia metafórica, todo menos el “juicio del gusto” de un “árbitro del arte”.

del lenguaje de la estética en cuanto la metafísica de la creación y de la experiencia del arte carga de tal modo esa relación y la provee de un rango de realidad ejemplar que no hay término del lenguaje de la Ilustración y de Kant que haya adoptado una levedad tan intolerable, casi frivolidad, como el de “juicio del gusto”, pronunciado además por un “árbitro del gusto”.

Kant, para seguir con él, poseía, según informa Jachmann, ese olfato agudo que se nota “por lo común en hombres de espíritu”, lo que lo exponía a experiencias ofensivas. “Llamaba al olfato un sentido impertinente, que a cada instante le impone esto o aquello a su dueño sin preguntarle si lo quiere, y lo peor es que ante un olor sumamente repugnante es cuando uno, *nolens volens* con una suerte de enojo, en cierto modo por despecho, más fuerte aspira.”⁶³ De modo que cuando en la *Antropología* dedica una de las pocas atenciones filosóficas al sentido del olfato, Kant está recurriendo a una experiencia propia bien marcada.

Cuando Kant dice que las impresiones del gusto y del olfato son más subjetivas que objetivas, eso se refiere a los juicios sobre su cualidad, pero no a la conciencia de la realidad que entrañan. Porque esa conciencia –prescindiendo de lo que el sujeto y el objeto sean por separado y de lo que deba caberles, de los elementos definitorios de un objeto, a una u otra parte– se basa exclusivamente en la relación entre una y otra incógnita. La mera afección, con total independencia de sus contenidos, junto con la absoluta involuntariedad de sus secuencias, es decir, de sus relaciones ordinales, constituye la conciencia de la realidad, en tanto y en cuanto no es idéntica a la constitución de los objetos, a los que solamente les confiere el estar dados como reales –pero no como tales o cuales– y distinguirse de las ficciones o las ilusiones. También se podría decir que la cuota de no libertad que encontramos en nuestros contenidos de la conciencia es el índice de su “realismo”. Desde esa perspectiva es irrelevante que Kant le dé importancia a que en el sentido del olfato el cuerpo cuya exhalación se percibe pueda estar alejado del órgano; porque comprobar cuál es el origen del olor es secundario con respecto a su carácter penetrante e impenetrante en tanto presencia inmediata de aquello que efectivamente se “huele” (y no que se infiere recién por el olor).

Justamente por su realismo es que los sentidos inferiores, a diferencia de la superficialidad de la percepción óptica y táctil, pueden ser los sentidos del

⁶³ Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (Königsberg, 1804), ed. de F. Groß, Berlín, 1912, p. 208, carta núm. 18.

goce intenso, de la "íntima recepción".⁶⁴ El olfato es "como un gusto a distancia", dice Kant, en el que otros también quedan incluidos en el goce, lo quieran o no. Pero por este grado sumo de obligatoriedad es que resulta problemática la metáfora kantiana del gusto para el olfato.

Y no sólo porque el olfato es menos sociable que el gusto, como anota Kant y sin duda estaba obligado a registrar en una "antropología en sentido pragmático". Esta prevalencia del gusto, que ha convertido su ejercitación en banquetes en la base de un tipo de diálogos filosóficos, no se basa en su mayor capacidad de resolución, que hace que las conversaciones sobre cuestiones relativas al gusto sean más productivas que las relativas al olfato; porque en los banquetes filosóficos no se acostumbra a discutir sobre el gusto. Tampoco para Kant es determinante la capacidad de objetivación del órgano del gusto para determinar propiedades y diferencias en lo "tomado"; eso constituye más bien el mayor grado de libertad de la esfera del gusto, que Kant ve en que sólo se necesita realizar el contacto sensorial individualmente. Por eso el olfato es, "como contrario a la libertad, menos sociable que el gusto, con el que, entre muchas fuentes o botellas, puede el comensal elegir *una* de su agrado, sin obligar a los demás a gustar también de ella".* Mientras que el olfato se acerca al cuerpo del sujeto, en el gusto es el sujeto quien se aproxima a su objeto o incluso se abalanza sobre él, es decir que, a pesar de "tomarlo", puede elegir en el proceso la distancia con respecto a la fuente de afección: puede vacilar, rechazar, determinar él mismo el *quantum* e incluso el *quale* sazonado a gusto (siempre suponiendo que lo permite la distancia que hay hasta el hambre). En cuanto al asco suscitado por el hedor, Kant anota que la "recepción" es "todavía más íntima que la que se realiza por los vasos absorbentes de la boca o la garganta".**

La distancia con respecto al objeto es condición de la información moderada. "Cuanto más intensamente se siente afectados los sentidos dentro de un mismo grado de influjo ejercido sobre ellos, tanto menos enseñan."*** Y a la inversa: para enseñar mucho, tienen que afectar moderadamente; si la luz es muy intensa, no se ve nada. La intensidad de la afección hace que el objeto se vuelva indiferente por tanta seguridad de la realidad que acomete; por eso el encandilamiento es una vieja metáfora de la experiencia intensísima de la rea-

⁶⁴ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, §§ 20 y 21 (Akademie-Ausgabe, vol. VII, pp. 157 y ss.) [trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., pp. 56-58].

* Trad. esp.: *ibid.*, § 21. [N. de la T.]

** Trad. esp.: *ibid.* [N. de la T.]

*** Trad. esp.: *ibid.* [N. de la T.]

lidad absoluta, que no admite mayor definición y sólo es accesible por éxtasis: lo que jamás puede ser objeto, aunque todo depende de su realidad absolutamente segura.

El gusto concede goce, agrado, bienestar; el olfato, sobre todo como olor de hogar, protección. El goce puede ser el de una ilusión, la protección de ninguna manera debe serlo. El olfato puede ser sentido del mundo pesimista. Para su esfera de referencia se puede decir lo que Kant no habría dicho para la esfera del gusto: que hay "más objetos para producir asco [...] que para producir las sensaciones agradables".* En general, los que tradicionalmente se han llamado "sentidos inferiores" tienen más que ver con la felicidad y la infelicidad del ser humano que lo que admitió la sublime ecuación antigua de teoría y eudemonía mientras todavía se pudo considerar que el rango de la intuición podía captar de manera confiable la realidad en su conjunto como lo que se ofrece en todas direcciones. Allí, la familiaridad es algo que todavía se podía referir al mundo como totalidad de los objetos, y que no necesitaba recurrir al atavismo biológico del protector espacio limitado. La seguridad funcional de lo colectivo se relaciona tanto con la familiaridad interna como con el rechazo de lo no familiar que está en condiciones de aportar (y por lo tanto también con la estabilidad de la conciencia de la realidad, que concede una esfera de pocos componentes en la medida de lo posible). Lo arcaico del sentido del olfato es que sólo admite una única característica para cada uno de sus objetos, siempre que se los pueda diferenciar como tales y no se confundan con la homogeneidad de una "atmósfera".

La fenomenología distingue entre las cosas cercanas en el radio de lo táctil y las cosas lejanas en el radio de lo óptico. La diferencia es trivial sólo a primera vista, si se piensa lo que puede quedar decidido de antemano con esto en términos de mundo de la vida. Más cerca que las cosas cercanas llega lo que supera el límite del cuerpo, lo que penetra en los orificios del cuerpo mismo o que también puede envolverlo y permearlo por entero. Por ejemplo, todo lo que causa asco, aversión o estremecimiento, es decir que determina, por encima de los órganos localizados, el estado total que hace que el cuerpo esté presente para sí mismo. Si bien Husserl dijo que el cuerpo es un órgano sensorial por sí mismo, prácticamente no completó esa idea en la descripción. No pudo acercarse ni lejanamente a la distinción kantiana entre el sentido orgánico localizado (*sensus fixus*) y el sentido vital (*sensus vagus*), que quiebra así la vieja explicación sobre las "cualidades sensoriales". Kant había atribuido al

* Trad. esp.: *ibid*, § 20. [N. de la T.]

sentido vital sensaciones tales como el frío y el calor, también la esperanza o el temor, así como el estremecimiento que recorre al ser humano ante lo sublime, o el escalofrío que produce un cuento de terror escuchado antes de dormirse: todas esas sensaciones “recorren hasta el último rincón vivo del cuerpo”. También aquí la sensación del cuerpo en sí, no ligada a un órgano específico, tiene como presupuesto el desvío de la situación o estado de ánimo normal.⁶⁵ Kant expresa una experiencia propia al decir que de la sensibilidad de los sentidos pueden depender la felicidad y la infelicidad del ser humano en proporción inversa: la sensibilidad del sentido orgánico para las impresiones hace más feliz cuanto más se dispone de sus datos; la sensibilidad del sentido vital (*sensibilitas asthenica*), más infeliz. Esto es sólo el comienzo de la antinomia que se abre de realidad y felicidad, afección e imaginación, realismo y satisfacción.

En una larga nota al cuarto apartado de *El malestar en la cultura*, de 1930, Freud describe el traslado de la estimulación sexual de los estímulos olfativos a los ópticos. Según él, la ventaja biológica de la excitación óptica reside en su independencia de procesos cíclicos y, por lo tanto, en su presencia permanente. Así se integra el traslado al proceso general de la antropogénesis y se lo pone en relación directa con la modificación más importante en el sistema orgánico, la adopción de la postura erguida, que naturalmente lleva el desencadenamiento de la excitación sexual en buena medida al ámbito de la disposición sobre sí mismo y, por consiguiente, a una regulación que depende de la cultura:

Ahora bien, el repliegue de los estímulos olfativos parece ser en sí una consecuencia de que el ser humano se haya apartado de la tierra, de haberse decidido por la marcha erguida, que hace que los genitales, hasta entonces ocultos, queden ahora visibles y necesiten protección, y provoca así la vergüenza. De modo que en el comienzo de este fatal proceso cultural estaría el hecho de que el ser humano se haya erguido.*

El haberse erguido no sólo tiene como consecuencia la pérdida de función del olfato, sino su proscripción crítica, que respalda la persistencia de la postura erguida. La inducción a la educación infantil hacia el “afán cultural por la limpieza” forma parte, en consecuencia, de la exigencia de mantener la verticali-

⁶⁵ Immanuel Kant, *Anthropologie...*, op. cit., § 16 (p. 154).

* Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, en *Gesammelte Werke*, vol. xiv, p. 459 [trad. esp.: Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. xxi, Buenos Aires, Amorrortu, 1981]. [N. de la T.]

dad. Lo que Freud llama “fatal proceso cultural” consiste, según sus propias palabras, en una concatenación que va de la adopción de la postura erguida en el ser humano, la desvalorización de los estímulos olfativos y el aislamiento del período menstrual a la preponderancia de los estímulos visuales con la visibilidad de los genitales, y “de allí a la continuidad de la excitación sexual, la fundación de la familia, y con eso al umbral de la cultura humana”. Freud no vacila en comparar la subversión de las esferas sensoriales cuando se adopta la postura erguida con el proceso que se repite en el plano de las formaciones culturales mismas “cuando los dioses de un período cultural perimido se convierten en demonios”.*

Para que todo esto no parezca exagerado, se vincula el desprendimiento de la sensibilidad humana del vínculo horizontal olfativo con la separación ontogenética de la realidad propia y la realidad ajena. Con la exigencia de la limpieza cultural se separa al niño de lo que él considera su propiedad. Según Freud, la aversión por los excrementos propios no es natural en el niño, que los considera partes desprendidas de su cuerpo y por lo tanto valiosas. Contra eso interviene la educación para ser limpio y consigue por la fuerza una subversión de los valores. Esa subversión sería “casi imposible si estas materias sustraídas al cuerpo no estuvieran condenadas por sus intensos olores a compartir el destino reservado a los estímulos olfativos una vez que el humano se irguió del suelo”**. Pero precisamente en este fenómeno todavía se puede apreciar la formación de la conciencia de la realidad en el surgimiento de la experiencia del cuerpo propio desde la esfera de las circunstancias ajenas, porque apartarse y asquearse se relacionan exclusiva o predominantemente con los olores ocasionados por otros. En el hecho mismo de que el humano sea insensible a los olores de los excrementos propios Freud ve un resto de la relación infantil con ellos como partes desprendidas del cuerpo propio.

El malestar enajena el cuerpo propio transformándolo en cuerpo físico recién cuando se lo considera y se lo trata como un trozo de naturaleza, por ejemplo, también para anularlo como la fuente de olor en la que sin duda puede convertirse en la sensación que se tiene de uno mismo. Es decir que la objetivación no es recién una conmutación teórica o terapéutica en la relación consigo mismo. Para las cualidades del placer, la diferencia entre realidad e ilusión es indistinta, mientras que en la cualidad del displacer se percibe la resistencia de una magnitud no disponible.

* *Ibid.* [N. de la T.]

** *Ibid.* [N. de la T.]

De esta índole es toda corrección que nos impone la experiencia; así es ya por ejemplo la "corrección" que el lactante debe realizar, según Freud, cuando se percata para su disgusto de que el pecho materno no es una parte de su propio cuerpo, en cuyo caso no se le sustraería ni se le negaría.

Sea lo que fuera que se pueda seguir descriptivamente de esto, no cambia nada en la constatación histórica de que por su origen este teorema del aislamiento de la realidad propia a partir de una totalidad genuina forma parte de la representación básica del positivismo: el yo se separa de una nube fáctica de sensaciones como si fuera una nube parcial que paulatinamente se aísla del todo y se desprende de él. Cuando en 1886 se publicó la primera edición del *Análisis de las sensaciones*, de Ernst Mach, apareció allí en una nota al pie la "vivencia primordial" de esta constitución de la realidad: "Un sereno día de verano al aire libre el mundo junto con mi yo me pareció de pronto una masa condensada de sensaciones, sólo que más condensada en el yo. Aunque la auténtica reflexión no se agregó sino más tarde, ese momento no obstante se tornó definitivo para toda mi concepción".

En la conversión positivista de Ernst Mach habrá que preguntarse en qué se basa una cohesión mayor o menor de las sensaciones dentro de la masa del mundo. La respuesta remitiría al mecanismo de la asociación y por consiguiente a su vez a la corrección que la fenomenología pronto impondría a esa mecánica. En Freud, el rechazo de todo lo que porta *displacer* se efectúa desde un núcleo que pretende identificarse exclusivamente con sus posibilidades de obtener placer, sin que por eso todo lo no yoico deba portar ya originalmente la cualidad de lo extraño y hostil. Afuera está todo lo que no se ajusta a la exigencia de placer porque ha sido rechazado y separado. Esta diferencia original es examinada luego selectivamente por medios orgánicos, y puede suceder que se descubra que también lo que en principio es exterior puede volver a aportar relativamente un placer como el que antes sólo había conferido lo calificado como perteneciente al yo.

Pero también a la inversa: desde el yo mismo y su interior puede emerger el *displacer*, que será rechazado como todo lo que originalmente había sido adjudicado a la esfera exterior. Allí parece natural pensar en una confusión patológica: "El hecho de que el yo, para defenderse de ciertas excitaciones *displacenteras* provenientes de su interior, no aplique otros métodos que aquellos de que se vale contra un *displacer* de origen externo será luego el punto de partida de sustanciales perturbaciones patológicas".⁶⁶

⁶⁶ Sigmund Freud, *Das Unbehagen...*, op. cit., p. 425 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, op. cit., trad. de José Luis Etcheverry, p. 68].

Una prueba asombrosa de la relación entre *displacer* y realidad es el cambio de tendencia de las teorías estéticas tan pronto como para valorar la obra de arte se vuelve decisivo evitar lo ilusorio, admitir el rango de realidad que le es propio. Desde Hegel la estética consiste, con intensificaciones, en prohibir el placer; un precepto absurdo, pero que también aceptan los autores de obras de arte justamente porque poder pedir de los otros algo que vaya contra sus inclinaciones consagra más. Es el dios que no puede prometer recompensas para que sus pretensiones no sean satisfechas para conseguir la recompensa. Quien quiere postular realidades no puede ofrecer los premios que sólo la ilusión concede siempre generosamente a sus adeptos. Si la obra de arte se atribuye el rango absoluto de una realidad que habrá que enfrentar con la pose del que se acomoda a lo inevitable, la observancia estricta del aburrimiento y de la resistencia obstinada también se convertirá en un rasgo del *quehacer* estético, aun en el caso de las exigencias más odiosas. La metáfora de que hay que tragar precisamente cuando se siente la náusea sólo caracteriza el caso extremo de las ofertas que obedecen al lema: no hay otra manera porque se trata de la realidad. Quien se esfuerce aquí por obtener algún otro placer que no sea el de haber resistido la dureza de la realidad misma y haber estado a su altura se gana la mala fama del poco serio que habrá esperado amabilidades burguesas.

No alcanza con separar en la nube fáctica original el núcleo de consistencia del yo y dejar en cierto modo sobrando el "mundo" de las sensaciones que "se desprenden" como lo que es Otro y externo. Porque este yo no sólo tiene que poder estar dirigido "de adentro hacia afuera", sino que, para poder realizar las actividades de autoconservación, también tiene que poder imaginarse a sí mismo como el yo que dura en el tiempo y es continuamente determinable en el espacio. Lo que ayuda a conseguirlo es que, al recorrer el tiempo y el espacio, el cuerpo propio puede ser pensado como un cuerpo físico idéntico sobre el que influyen factores de una especificidad ya existente. El pasar desapercibido del cuerpo propio en su carácter de sobreentendido es interrumpido esquemáticamente con la pretensión de la autoconservación: es posible pensar algo de la índole de este cuerpo como expuesto a situaciones típicas e intentar adecuarse a ellas en la medida en que se domine el arte de ganar tiempo. La nube fáctica homogénea (en eso no tan alejada de la monadología de Leibniz como tal vez haya creído el antimetafísico) ilustra cómo está llena la conciencia justamente de aquello que ella se imagina que está en lo que siente fuera de sí misma, pero no explica la fantasía que permite imaginarse a uno mismo a lo largo del tiempo. El humano se volvió humano cuando no sólo admiró y usó el fuego sino que comenzó a conservarlo, porque aunque en ese momento no

tuviera frío y no estuviera cocinando, sí podía tener en mente el momento en que pudiera surgirle tal necesidad y para el que tenía que conservar su potencial satisfacción. Recién entonces la vida se convierte, como la definió Kant una vez, en "la facultad de un ser de actuar según sus representaciones".⁶⁷

En la era de la comunicación esperada, o por lo menos costosamente instrumentada, con habitantes de otros mundos, no puede parecer extravagante examinar qué conocimientos hay sobre la posibilidad de la experiencia con sujetos extraños. Una mirada al conjunto mostraría que esos conocimientos se dividen en dos tipos elementales: el tipo obvio de la analogía a través de un cuerpo específicamente igual al cuerpo que experimenta y el de la mera posibilidad indirecta a través de las manifestaciones de otros sujetos, que no aparecen directamente como tales, sus señales, legados, productos culturales. De este segundo tipo son la prehistoria y la arqueología. Aquí el problema puede simplificarse si los vestigios de las formas de vida arcaica también han conservado como reproducción el análogo buscado del cuerpo propio, la figura humana. De modo que tampoco surgen dudas sobre los actores de tales culturas si no hay fósiles de cuerpos.

Es más difícil cuando la posibilidad indirecta carece de todo apoyo icónico, por ejemplo, en el caso de aquel filósofo de la Antigüedad del que se cuenta que tras un naufragio las olas lo arrojaron a la playa de Rodas y allí, en la arena de la costa, encontró figuras geométricas que lo llevaron a buscar sin demora a los habitantes de esa isla, que debían ser seres de su misma especie. No dudó en prorrumpir en las inmortales palabras: Aquí también viven seres humanos. En cualquier parte de la Tierra con toda seguridad lo seguiríamos sin dudar. ¿Pero lo haríamos también en otro planeta?

Las figuras geométricas son construcciones respecto de las cuales no tenemos por qué establecer una relación con la autoría de una especie biológica. Si se piensa que en la tradición platónica parecía apropiado que también un dios, y más que nadie un dios, practique geometría, no hay límites para la fantasía con respecto a la autoría de las figuras en la arena. Es un problema metafísico si un dios hace tal cosa y si necesita las figuras. Un cántaro prehistórico no permite pensar en un dios, que necesariamente desconoce el hambre y la sed.

⁶⁷ Immanuel Kant, "Einleitung I", en *Metaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe, vol. VI, p. 211) [trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1994, p. 13].

¿Se puede ampliar la anécdota del filósofo náufrago a cualquier reliquia cultural? El especialista en prehistoria halla en sus fragmentos adornos llamados geométricos, pero no los observa como documentos de una dedicación a la geometría. Hay productos de la naturaleza, por ejemplo, microestructuras orgánicas y cristalinas, que también nos parecen adornos o algo similar. El conocimiento avanzado nos impide usarlos como posibilidades indirectas de la experiencia del otro, pensar en el dios que los habría creado para su alegría secreta. Si las construcciones excavadas se desvían significativamente de las medidas normales de posibles moradores humanos, el problema que aparece es si han sido viviendas de seres humanos o si sólo fueron construidas como representaciones de viviendas, como residencias de los muertos o como morada religiosa de otro tipo de seres, demoníacos o divinos. Confiamos en que en nuestro planeta se ha vuelto casi imposible tomar en consideración a autores desconocidos. Si hubiéramos llegado a otro planeta, resultaría natural suponer que tales construcciones en todo caso no podrían ser moradas de seres del tipo humano. Dado que también los animales son hábiles para erigir construcciones, el margen para la experiencia indirecta del otro por la mera percepción de la finalidad es muy amplio.

Un problema límite de la experiencia mediata sería un mundo de marionetas y robots. Podrían tener programas incorporados que dejarían ver comportamientos intencionales consistentes y simularían todo lo que satisface el presupuesto de presentización de un sujeto que actúa. Aquí habría efectivamente experiencia del otro, aunque sólo la experiencia a su vez indirecta de la sensatez y la inteligibilidad del fabricante y sus programas. Piénsese en las dudas de Descartes y en todo lo que podría hacer aquí un *genius malignus*. Veríamos redactar un poema o pintar un cuadro y sólo la repetición estereotipada de esa actividad haría desconfiar de que se trate de experiencia del otro.

Si es que existe la "vivencia primordial" de Friedrich Gundolf, en el caso de Husserl lo fue la única anécdota de su vida que ingresó a su obra y a sus notas, que no por casualidad es la siguiente: la visita al gabinete de figuras de cera en la Friedrichstraße de Berlín, probablemente en la época en la que estaba estudiando teoría de la percepción con Carl Stumpf. Tenemos la historia en dos versiones, la versión transmitida por Hans Georg Gadamer y la que se encontró en el legado de Husserl. Comentaré las dos, porque la que pertenece al curso del verano de 1923 podría ser, después de todo, una variante pensada didácticamente, e incluso una falla de memoria tardía podría ser significativa. Según Gadamer, se relató lo siguiente para mostrar una ilusión de la percepción: a la entrada del gabinete de figuras de cera, una joven dama saluda con

una seña al visitante, “para su estupefacción”, hasta que él se da cuenta de que es una muñeca.⁶⁸ La nota de Husserl proviene ya del semestre de invierno de 1920-1921, en el que dictó por primera vez el curso sobre lógica genética, y luego fue adjuntada al texto retocado para ese curso del semestre de verano de 1923 con el título de “Problemas fenomenológicos escogidos”, con la introducción hecha para el curso, en la que se dice que retoma una vivencia de su época de estudiante en Berlín:

Satisfaciendo una vez la curiosidad en el gabinete de figuras de cera, veo a mi lado entre otros espectadores a una jovencita que, con el catálogo en la mano, contempla interesada las mismas piezas que yo. Después de un rato, la jovencita me pareció sospechosa. Me di cuenta de que no era más que una figura, una muñeca mecánica destinada a crear una ilusión.⁶⁹

El interés del fenomenólogo está totalmente dirigido al interrogante con el que pasa a la interpretación de la anécdota: “¿Qué ocurre interiormente en un caso así?”. Este interés es absorbido totalmente por el problema de la modificación antepredicativa de la intuición, que primero consiente totalmente la ilusión, luego incorpora factores de vacilación y duda, para suprimir por último el dato original por la nueva evidencia, es decir, efectuar la negación por debajo del nivel del juicio. En los análisis de la constitución de la negación, la figura de la muñeca tomada primero por un ser humano aparece reiteradamente, también en alusiones más fugaces.⁷⁰ Pero la ligera estupefacción o regocijo, según quien informe, no tendría la impronta de las vivencias primordiales si no hubiera dejado sus huellas en todo el teorema de la experiencia del otro. Y lo cierto es que para este teorema la nota escrita por el propio Husserl es más productiva que la versión que recuerda Gadamer. En esta última, la muñeca actúa como invitando al visitante; su mecánica estereotipada tiene que haber llamado la atención rápidamente, y ya hace falta la estudiada inexperiencia del mundo del futuro profesor para dejarse poner en una situación de apuro, por la seña y por el inevitable sesgo erótico de la escena para el momento del hecho. La versión de Husserl es más delicada porque la muñeca se adecua al colectivo de los espectadores, en cierto modo como intensificación

⁶⁸ Hans Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, op. cit., p. 31 [trad. esp.: *Mis años de aprendizaje*, op. cit., p. 36].

⁶⁹ Edmund Husserl, *Husserliana* XI, pp. 305 y s.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 33, 35, 59, 238, 268, 346 y ss.; *Husserliana* XIII, pp. 4, 22 y 49.

extrema de la intensidad del espectador ideal con el catálogo en la mano. Tampoco aquí el futuro académico carece de los escrúpulos obligatorios, porque satisface su curiosidad, como dice expresamente, pero sólo esta única vez, como circunstancia atenuante. Por eso también pasa un rato hasta que su muda compañera de placer puede resultarle sospechosa.

Si dije que tanto la exposición genética de la negación antepredicativa como el teorema de la percepción del otro han tomado sus rasgos elementales de esta escena, no he mencionado aún un tercer criterio: que aquí tiene lugar una parte de la ocupación de Husserl con el cartesianismo, que duró toda la vida y que también ha ingresado, innegablemente, al concepto del otro sujeto como un centro de mando que impera en un cuerpo y pone en escena su comportamiento. Es probable que también Husserl haya considerado históricamente obsoletas las representaciones de los viejos cartesianos del cuerpo como mecanismo, pero sólo porque tenían una noción sumamente tosca de lo que había que llamar aparato o máquina. Pero en principio, por mucho que puedan haberse replegado a lo microscópico las estructuras mecánicas, el cuerpo sigue siendo el aparato de maniobra del sujeto, un aparato de autoconservación en sentido biológico, de averiguación de datos de la percepción en sentido teórico.

Por eso también es tan fácil poner al estudiante espectador del gabinete de figuras de cera en compañía de una muñeca, porque es el espectador inmóvil de piezas de exhibición, el prototipo del sujeto fenomenológico, metafóricamente tan inmóvil todavía frente a los movimientos de su propia corriente de la conciencia. Por eso nos parece tan fantasmal la escena del gabinete, clasificada como una escapada única de la curiosidad: es muy fácil que las propias piezas de exhibición aparezcan como espectadores si el espectador es de su tipo. Su expectativa de que se las pudiera exhibir ante él como la pura otredad, como si él estuviera totalmente exceptuado, no afectado, es anacrónica. Quien ya está decidido a registrar una relación de pura intuición con el mundo puede haber percibido la ilusión del espectador en esta esfera de ilusiones de figuras universales, visitadas como una curiosidad, vendidas al precio de una entrada, de tal modo que registra en ella el ejemplo paradigmático de la gran perturbación, de la negación producida por la evidencia, ejemplo que en adelante le permitirá medir qué puede hacer esa evidencia correctora en el trabajo de la conciencia sobre su propia coherencia, y en consecuencia sobre su vínculo con la realidad.

El desengaño aparece como positivo. Pero por debajo del esquema para la futura lógica y el teorema de la experiencia del otro que esa lógica transmite,

está el trauma de haberse desengañado con una figura de cera, que comunica insoslayablemente la sospecha de que el espectador puro se diferencia tan poco de este mundo de figuras artificiales que se lo puede representar sin grandes esfuerzos en ese mundo y con los recursos de ese mundo. La alternativa de renunciar a la pura satisfacción de la curiosidad del fenomenólogo es una posibilidad que Husserl no contempla; lo único que queda para él es el avance consecuente hacia otra posición con respecto al mundo: sacar radicalmente del mundo contingente al sujeto fenomenológico en tanto ego trascendental, hasta que sólo sea el sí mismo al que se le da y aquello que ya no puede aparecer en la esfera de lo dado, es decir que tampoco puede ser simulado ya en ella.

Ahora bien, el caso límite crítico para la realización descriptiva de este ideal de espectador en la fenomenología no es ni la experiencia del otro ni la experiencia de sí trascendental, sino la experiencia del cuerpo propio. En la pregunta de cómo sé qué aspecto tengo, lo relevante es la base inicial de los procedimientos analógicos que Husserl utiliza para la percepción del otro: sólo si sé qué aspecto tengo puedo aceptar el aspecto de un cuerpo físico en mi mundo de experiencias como el adecuado al mío, y sólo si sé qué aspecto tiene un comportamiento mío determinado puedo entender el comportamiento de este cuerpo físico aceptado como un cuerpo vivo ajeno en el sentido de una subjetividad ajena. También para eso ofrece una guía la escena del gabinete: la ferviente espectadora se presenta justamente manifestando el comportamiento que el espectador real conoce por las representaciones corporales que él hace realidad en su propia pose de espectador.

A Husserl le surgieron dudas con respecto a la solidez de esta base de la percepción del otro, no muy pronto pero sí con persistencia. En una discusión eidética de este problema, la cuestión no puede ser recurrir a los medios contingentes que se han presentado en alguna fase del proceso cultural para facilitar la percepción de sí. Los espejos en general no sirven para descubrir lo específico en uno mismo, sino lo individual y lo alterado individual. Una nota del 17 de enero de 1927 expresa que la experiencia de sí original no implica ni el vínculo de cuerpo y alma ni la apercepción "yo-ser humano". Dicho más escuetamente, esto significa que yo no me puedo reducir al ser vivo que soy en tanto uno de su especie: "En la experiencia original de mi cuerpo no se lo puede liberar de su modo subjetivo de modos únicos de estar dado".⁷¹ Una nota marginal al manuscrito lo expresa con mayor claridad todavía: "Parece

⁷¹ Edmund Husserl, *Husserliana* XIV, p. 413.

que en la esfera original no puedo experimentar mi cuerpo como un objeto de la naturaleza en sentido pleno". Y una vez más se añade la cautela: "Pero no estoy seguro".⁷² Es decir que de mí no tengo en forma directa la experiencia que tiene que subyacer para que yo pueda decir de mí mismo que soy un ser humano, y que posiblemente haya varios. Aunque originalmente yo sé que tengo un aspecto, eso todavía no significa que sepa qué aspecto tengo. Es decir que la pregunta sobre "cómo me hallo como ser humano"⁷³ por lo menos queda abierta, ya no se la responde con la seguridad de la teoría temprana de la percepción del otro, en el sentido de que la experiencia de sí puede convertirse en la base de la percepción del otro.

Esta duda con respecto a la inmediatez de la experiencia de sí lleva a la inversión del programa original. Tienen que ser los Otros los que por la índole de su comportamiento (al tratarme y aceptarme como su igual) me dan a entender que soy de su especie. Me constituyo como ser humano por los otros, como este objeto específico de la naturaleza que recibe ese nombre; eso no tiene nada que ver primariamente con mi experiencia de mí mismo, es decir que no puede ser utilizado en su descripción para la constitución de la concepción de sí.

Se trata aquí de una estructura necesaria, exenta de las contingencias de un mundo en el que se sobreentiende que mayormente cada uno sabe a qué atenerse en cuestiones tan elementales. El fenomenólogo quiere saber cómo hacer que ese sobreentendido se vuelva entendible mediante el análisis de su estructura. No obstante, Husserl no sigue tratando de dilucidar cómo saben los Otros a su vez qué aspecto tienen para poder tratarme como su igual. A diferencia de la teoría de la experiencia del otro, para la cual lo central tiene que ser asegurar que los Otros son sujetos reales e incluso trascendentales, para dilucidar la pregunta sobre cómo me hallo como ser humano puede resultar indistinto si estos Otros ya me han aceptado también como sujeto, y no sólo como figura orgánica. Bien puede suceder que yo sea experimentado por los Otros de manera no representativa y jamás obtenga certeza al respecto, sino que tenga que registrar la sospecha de que ellos podrían tener la sospecha de que soy una mera simulación de un semejante, un autómatas, un robot, un muñeco; pero de todos modos esto me asegura que ellos tienen una certeza absoluta en cuanto a lo que debe presentárseles, cualquiera que sea la intención con que lo haga. Puede ser totalmente indistinto para mí porque puedo

⁷² *Ibid.*, p. 412, nota 2.

⁷³ *Ibid.*, p. 470.

oponerle mi autoconciencia, en cierto modo integrándola. Si yo sé que tengo aspecto humano puedo dejar pasar la sospecha de los Otros respecto de que no sea un sujeto con experiencia corporal interior para este exterior, dado que ésta es mi evidencia más segura, de la que ha partido todo cartesianismo.

Este resultado tardío del mundo invertido de la percepción del otro podría proyectarse a la escena temprana del gabinete: si la figura de cera que simula a una espectadora tuviera la capacidad de alegrarse por sus éxitos, el estudiante Husserl, que honra el mudo fervor de espectador, sería un motivo de alegría por la intensidad y la duración del éxito del engaño, aun después de haberla descubierto. Por otra parte, considerado desde los resultados tardíos de la fenomenología, la estadía prolongada del estudiante Husserl en el gabinete sería el ejemplo de prueba de que por estos compañeros mudos de su especie en todo caso jamás podría haber sabido de qué especie es él y si lo habrían aceptado como su igual. El temor que lo persiguió toda la vida de que la fenomenología pudiera terminar sucumbiendo a la consecuencia del solipsismo tal vez haya surgido subterráneamente de esta inversión casi inevitable de la escena del gabinete. Por otra parte, esta amenaza no queda eliminada con la proposición que resume el tema de la experiencia de sí como un trozo de naturaleza: "El Otro es el primer humano, no yo [...] Pero en todo caso también yo soy para mí un humano sólo por interpretación".⁷⁴

Soy consciente de que trasladar al gabinete de Berlín los orígenes del terror al solipsismo tiene que parecer una sobreinterpretación si no se comparte la apreciación de esta vivencia, la única reconocible del fundador de la fenomenología que ha ingresado a ella. Ahora bien, esta configuración "estudiante en gabinete de figuras de cera" también puede considerarse con independencia de sus consecuencias para el fundador de la fenomenología: desde el aspecto de lo que ha quedado allí como obviedad inadvertida y que precisamente por eso tendría que haber sido un tema legítimo de la fenomenología posterior. Suponiendo que éste haya sido *el* instante de toma de conciencia de un ser humano, habrá que preguntarse no sólo cómo hubiera podido encontrarse a sí mismo como ser humano, sino sobre todo si hubiera podido captar el sentido de la diferencia sin duda llamativa e insoslayable entre él y las figuras del gabinete.

Las figuras de cera son piezas de exposición que presuponen una intención de exhibición sólo en caso extremo de engaño, no reconocible en ellas mismas; es decir que presuponen sujetos que realizan esto como su "evento".

⁷⁴ Edmund Husserl, *Husserliana* XIV, p. 418.

En el momento de verse engañado por esa figura de cera, que en cierto modo estaba de su lado de espectador, ¿no debía preguntarse el estudiante cuál había sido la intención de ese engaño? ¿Era para recordarle que el atento espectador podría haber olvidado comprar el catálogo? ¿O era sólo un divertimento que permitía admirar el ingenio de los organizadores, que no se agotaba en la similitud de las figuras históricas expuestas? Cualquiera haya sido o pudiera ser la reacción del sujeto en cuestión, es inimaginable sin un vínculo con otros sujetos que, si bien no aparecen para nada aquí, están presentes por sus intenciones y fines. Pero entonces, en el preciso momento en que el espectador ha suprimido la experiencia directa del otro que le había sido sugerida, se dispara otro nivel de experiencia del otro, el de la experiencia indirecta. En torno al mundo empíricamente presente de los falsos Otros se tiende un horizonte, expresado esto en el lenguaje posterior de la fenomenología, de Otros ausentes, no apresentados a través de cuerpos sino por medio de esos *realia* que sólo pueden tener su origen de motivación y técnico en sujetos.

Por supuesto que las figuras de cera del tipo humano no confirman que esos sujetos ausentes tengan que ser del tipo humano, ya que su finalidad no es representar a sus autores sino interesar a sus espectadores. Para el cartesiano no puede quedar totalmente descartado que los organizadores de tal engaño para la curiosidad fueran del género del *genius malignus*, es decir, de un dios al que sólo en la época de su taladrante invención ya no se podía llamar así, como sin duda lo habrían llamado los griegos, que no consideraban, o no siempre consideraban, que la "ofuscación", *Ate*, la astucia y el engaño, fueran indignos de los dioses. Pero del hecho de que se le hubiera exigido el pago de una entrada para satisfacer su curiosidad, ¿no podía deducir el estudiante que los organizadores tenían necesidades de una índole que él conocía, necesidades que podían satisfacerse así desde un tráfico de mercancías pensado para seres humanos? Para captar del todo la intención del evento debía ampliar por lo tanto el círculo de los hechos más allá de los objetos de la curiosidad que se le ofrecían.

Supongamos ahora que el gabinete de la Friedrichstraße berlinesa hubiera sido conservado y se pudiera visitar en el Archivo Husserl de Lovaina: el carácter indirecto de la experiencia del otro se podría ampliar a la reconstrucción de la situación histórica en la que esta clase de gabinetes podía despertar interés, y esta colección de figuras en particular podía ejercer una atracción máxima en interés de sus organizadores. Sería posible que tal experiencia indirecta del otro combinada con otros *realia* diera una información más precisa del estatus de los contemporáneos que la que éstos podrían haber dado

de sí mismos al instrumento hoy tan apreciado de la encuesta. Por supuesto que es cierto que el historiador siempre sabe menos que lo que sabía la totalidad de los testigos de los acontecimientos de una época; ¿pero se puede decir eso también de los estados, los exteriores y los interiores, que precisamente el lenguaje de los contemporáneos suele ser el que en menos condiciones está de formular siquiera? No quiero invocar aquí el valor agregado hermenéutico que supuestamente hace al intérprete superior al interpretado, pero uno de los fundamentos de este teorema es justamente el carácter dudoso del axioma fenomenológico de la transparencia del sujeto para sí mismo, y más aun de su privilegio de poder informar de manera óptima sobre sus experiencias y sus estados. Pero entonces el principio hermenéutico implica el privilegio de la experiencia indirecta del otro.

Esto tendría suma importancia también en el aspecto antropológico, porque haría imaginable con una precisión única el proceso de traslado de funciones del cuerpo a la esfera de los *realia* culturales. La corporeidad no es todavía el valor límite de la presentización del otro sujeto.

La presentación por medio del cuerpo es sólo un caso especial de presentización de sujetos a través de un mundo cultural en el que los seres humanos se representan por cuanto ese mundo está hecho a la medida de las necesidades humanas. Conocemos esa hechura por tener conocimiento directo de nuestras propias necesidades, con tanta mayor precisión cuanto más elementales son esas necesidades. Averiguar necesidades exóticas puede ser extraordinariamente difícil. Los humanos no se encuentran preferentemente en la simultaneidad de la confrontación de sus cuerpos en tanto instrumentos de su reconocimiento mutuo como sujetos. El encuentro es entre mundos de vida, entre horizontes de necesidades objetivados, así como en circunstancias decentes uno de ninguna manera se topa en primer lugar con el cuerpo de Otro, sino con su vestimenta, su casa, su vehículo, su estatus. Todo eso, incluso la ropa, puede ser de una índole tal que más se oculte que se comunique la especificidad del cuerpo que habita y llena tales moradas.

Pero aquí, como en muchos otros casos, el criterio más confiable es la autoconservación. Cuanto más exacta sea la relación de una esfera de necesidades captables en *realia* con la autoconservación, tanto más precisa será la remisión de la experiencia indirecta del otro a la situación de necesidad que le es familiar. Es posible que las certezas teóricas por las que hemos apostado llevados por motivos históricos sean totalmente inaccesibles en la experiencia del otro. El punto débil de la teoría husserliana de la intersubjetividad para la constitución de la objetividad teórica reside precisamente en que no abre un acceso al

núcleo de las operaciones reflexivas del otro sujeto. Es inevitable que la certeza básica de la que parte la fenomenología y toda la filosofía moderna, el *Cogito* de Descartes, aparezca verbalmente dentro del tipo lógico de la inferencia, pero precisamente como tal no puede cumplir su función, porque todo proceso mental discursivo transcurre en el tiempo y no puede por lo tanto mantener presente la evidencia absoluta requerida de cada uno de sus pasos. El lenguaje es aquí tan impotente como la expresión del rostro: sea lo que fuere que Otro me comunique bajo juramento sobre la evidencia que ha obtenido de su *Cogito*, no llega a una evidencia sobre el mío, que yo puedo producir en cualquier momento, y no constituye así una equivalencia trascendental de los sujetos que participan de la intersubjetividad. Lo que es decisivo para cada sujeto en una unión de esa índole no resulta accesible a ninguna forma de experiencia a través del cuerpo, del lenguaje, de los *realia*. Bajo el rigor de los requisitos que la fenomenología decidió compartir con el cartesianismo, no hay intersubjetividad. De allí la necesidad del fenomenólogo de recurrir a otra teoría del tiempo que permita mantener actos discursivos reunidos en un presente.

Si nuestro criterio es acertado, la máxima pretensión desde el punto de vista teórico, cuya satisfacción acabamos de ver sustraída a toda experiencia de otros sujetos, es por eso también la que más alejada está del plano de la pura autoconservación. Para una conciencia "pura" es más bien una metáfora absoluta decir que al evitar contradicciones y fracturas en su consistencia la razón se autoconserva. La razón, en cualquier mundo y para cualquier ser, sólo puede significar evitar la fractura que directamente tendría que hacerle perder el entendimiento a cualquier sujeto, incluso a un sujeto divino.

El modo más cercano de saber qué es adorno y qué ornamento, qué es modificación cultural de los aparatos, es por la reducción del vínculo con la autoconservación del cuerpo. Cuanto más se alejan los *realia* de esa función, menos rasgos portan de la proyección del organismo específico. El adorno puede ofrecer resistencia a la superficie y a la sensibilidad del cuerpo, puede pesar sobre él y deformarlo trascendiendo el límite del dolor. Es parte de la visibilidad ostentosa el hecho de que pueda incluir factores de desprecio del cuerpo. Poder sufrir para parecer bello es una fórmula básica de ese hecho, que puede verificarse etnológicamente en todo el mundo. Tal vez sea un hecho que se sitúa plenamente en la esfera sexual, en la medida en que mostrar desprendimiento implica la disposición a asumir funciones de protección y cobijo.

El cuerpo es real en esta cualidad de lo "sólo mío" como polo de referencia de la autoconservación. Averiguarlo podría ser el sentido de los experimentos mentales críticos de Husserl que tienden a la duplicación del cuerpo y

a la reducción de la cualidad yoica del cuerpo: "Se podría pensar como problema si es imaginable que un yo tenga de hecho varios cuerpos".⁷⁵ La variación libre va por la identidad de yo y cuerpo suponiendo que esa identidad podría no ser comparativamente tan sólida como tiene que serlo la identidad del yo en el tiempo para poder efectuar operaciones objetivas y racionales. Ahora bien, de todas formas, la investidura del cuerpo propio con cualidad yoica, si algo se puede llamar así, no es homogénea. Eso se muestra ya en la distribución de la sensibilidad letal: en el difundido deseo apotropeico del romperse el cuello y la pierna* la gravedad de las consecuencias es desigual, como perder la cabeza es ya metafóricamente un caso extremo de la pérdida mental de sí. En la referencia polar de la autoconservación, la cabeza y las manos acentúan también el significado yoico especial que tienen. Cuando la variación imaginativa se representa el cuello y los brazos cada vez más alargados, aleja a la vez los órganos sensoriales principales del centro de su suministro y del centro de gravedad del cuerpo, y está claro que la autoconservación sigue dependiendo del cuerpo, aun cuando la afectabilidad directa de la cualidad yoica fuera capaz de ese distanciamiento pensado.

Tan extravagante no es el experimento mental porque ya sucedió algo similar al erguirse verticalmente el cuerpo durante el proceso de hominización. En ese proceso, sin el cual erguirse hubiera sido ineficaz en términos selectivos, hay una suerte de efecto periscopio. Este efecto presupone ya la coordinación óptica y táctil con las manos por el traslado de los ojos a la cara anterior del cráneo, porque ese traslado permitió adquirir funciones en el ambiente próximo basadas en la perspectiva, que a su vez permitieron dominar rápidamente el horizonte óptico ampliado por la verticalización. La variación libre sólo puede partir de lo que ya está, es decir, del efecto periscopio. Podemos imaginarnos ese efecto tan profundizado que la parte del cuerpo dotada de órganos sensoriales, desprendida de la base, flota moviéndose libremente por encima de ese cuerpo y le suministra señales para realizar ajustes preventivos. Este ser imaginario de cuerpo doble conseguiría lo que los reptiles omitieron cuando se alzaron al aire para volar: completar la posición conquistada ópticamente con extremidades delanteras coordinadas y eficaces, que ya habían especificado convirtiéndolas en alas. Además, habría resuelto la problemática que se le presenta al organismo erguido de ofrecer mucha espalda: al moverse

⁷⁵ Edmund Husserl, *Husserliana* XIV, p. 483.

* Se refiere al deseo de buena suerte que se expresa en alemán con el "Hals-und Beinbruch!": aproximadamente, "¡Rómpete el cuello y la pierna!". [N. de la T.]

libremente en el espacio y rotar, el órgano sensorial óptico autonomizado habría hecho realidad en cierto modo el sueño de Christian Morgenstern del telescopio con el que uno puede ver su propia espalda.

Sin embargo, esto todavía no satisface las condiciones del experimento mental de duplicar el cuerpo de un yo idéntico. Si el órgano sensorial separado ficticiamente fuera el cuerpo duplicado, por lo menos sería dudoso que el movimiento del tronco siguiera siendo el mío y por ejemplo el dolor que surgiera en él siguiera siendo mi sensación penetrante. Si bien ahora vería más que antes *de mí mismo*, tampoco ahora me vería todavía *a mí mismo* o me volvería incluso espectador de mí mismo, lo cual tendría como presupuesto sobre todo la separación emocional del cuerpo base. Es que el espectador no puede ser el que realmente tiene las alegrías y los dolores en la escena misma; eso destruiría, según Aristóteles, el efecto trágico.

En una primera forma de su experimento mental Husserl se preguntó ya una vez en 1914 o 1915 si "empujando el cuerpo hacia afuera" uno podría observarse mientras se mueve.⁷⁶ De allí no hay más que un paso a la reflexión posterior: "Podría imaginarme también que visualmente mi cuerpo se va volando, mientras las manifestaciones transcurren de tal modo que yo sigo viendo desde aquí y el cuerpo acaba desapareciendo en el horizonte con las modificaciones y las reducciones que ya conocemos de la perspectiva".⁷⁷ Husserl cree que solamente las vivencias táctiles no podrían seguir esta representación. Pero es palmario que se equivoca; porque de lo contrario tendría que poder imaginarme la duplicación buscada, pudiendo desde mi cuerpo que se va volando verme a mí mismo que me quedo aquí. Pero precisamente eso es inimaginable: al mirar hacia atrás sólo puedo comprobar que he desaparecido del lugar en el que estaba hasta hace un momento. Al mirar el movimiento de mis manos como las manos que únicamente pueden haber sido inervadas por mí y poder contemplar lo que hacen, no soy más espectador puro que con las sombras chinescas que proyectan esas manos en cuanto comprendo que son las mías.

Ante mí no puedo tener jamás la totalidad de mi cuerpo, sino solamente aquellas partes tuyas que pueden estar en mi campo visual. Si quisiera extender esta experiencia al todo, caería en la contradicción que haría totalmente ininteligibles las expresiones "aquí" y "allí". Y esto también es válido para la fantasía del cuerpo propio que se va volando: en cuanto pasa al *allí*, es un cuerpo físico con el que yo ya no puedo ser idéntico porque sigo irrenuncia-

⁷⁶ Edmund Husserl, *Husserliana* XIII, p. 282.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 418; Bernau, septiembre de 1918: "Zur Lehre von der Einfühlung".

blemente ligado al *aquí*. Lo que fuera que llegara a parecerme un *allí* aunque estuviera exclusivamente en mi poder de inervación nunca sería más que parte de mi cuerpo propio y como tal estaría integrado a la totalidad de la sensación de sí tanto para la actividad como para la pasividad. Pero siempre contemplaría mi órgano, no mi cuerpo, y dejaría de ser espectador en cuanto tomara conciencia de mi poder de disposición y de mi afectabilidad pasiva. Por eso Husserl le puso con razón un gran signo de interrogación en el margen de su manuscrito de 1914-1915 al siguiente pasaje: "Pero como por principio mi cuerpo, a pesar de su 'aquí', podría ser meramente un cuerpo físico y no un cuerpo vivo, no es una contradicción que yo (sólo que no el yo dotado de un cuerpo) pudiera estar aquí y ver el cuerpo vivo allí, sólo fácticamente, porque mi cuerpo físico es un cuerpo vivo, no puedo verlo afuera".

Podemos preguntarnos si habrá alguna razón sólida para que Husserl se plantee tales ejercicios mentales en esa época. Pero escribe esto pocos años después de introducir la interpretación trascendental del sujeto fenomenológico; todavía no está pensando decididamente en su pluralización como la pluralización de los sujetos absolutos que pueda aparecer en la certeza de sí de cualquier sujeto mundano. Pero si el sujeto absoluto en definitiva fuera uno solo, tendría que poder contemplar en sus cuerpos vivos la pluralidad de los sujetos psíquico-mundanos postulados por él, y si en su absoluta soledad dialogara consigo mismo, podría decirse: allí, allí y allí voy, estoy parado, acostado y sentado. La pluralización de la subjetividad trascendental evita tales desatinos extramundanos, pero crea otros problemas nuevos de "corporalización".

La duplicación imaginaria del cuerpo sólo puede pensarse por analogía con la duplicación de las extremidades del cuerpo, por ejemplo. Si tuviéramos dos cuerpos, no estaría descartado que la atención de la conciencia pueda saltar de un cuerpo al otro, como es posible, hasta cierto punto, para los órganos que existen por duplicado. Puedo concentrarme absolutamente en lo que hace una mano, puedo cerrar un ojo para anular la visión en perspectiva, puedo taparme un oído para escuchar en una sola dirección. Pero la intención del experimento mental no es que dos cuerpos pudieran ser los órganos disponibles de la conciencia central; porque en el fondo no es más que una imprecisión verbal, cuya corrección sería que mi único cuerpo tiene dos extremidades que están dispuestas simétricamente y parecen cuerpos independientes. Así como en toda situación de estrés producida por el trastocamiento del aquí-allí uno siempre vuelve a caer en el aquí, que es imposible de abandonar, en todas las variaciones libres sobre el cuerpo siempre se vuelve a caer en su singularidad para cada yo. Si a pesar de eso se quiere llevar el experimento de la duplica-

ción hasta su extremo no muy especificable en su descripción, queda todavía una última y decisiva cuestión de prueba que resuelve el dilema, cualquiera que sea su naturaleza: la identidad del yo está donde confluyen los servicios de la autoconservación y adonde va, en caso de crisis, la decisión de la autoconservación. En sentido estrictísimo, “mi” cuerpo sería aquel a favor del cual resigno el otro. El cuerpo está definido como el centro de referencia de todas las actividades de autoconservación. Si se lo pudiera duplicar, en el punto cero de ese sistema de referencia estaría el cuerpo al que realmente se dirigiría el producto de esas actividades, el otro resultaría ser sólo su emisario.

Casi en forma simultánea con el experimento mental de la duplicación del cuerpo se contempla la posibilidad del fenómeno opuesto: la coincidencia mediante desalojo de dos cuerpos. Lo que se debe considerar es la posibilidad de abandonar el punto cero, es decir, el punto de referencia de todas las orientaciones: “Una idea divertida sería imaginarse semejante aproximación y desalojo, por ejemplo, cuando ya están constituidos otros sujetos, que dos personas choquen, que en un abrazo profundo de pronto hubieran perdido sus propios cuerpos por desalojo y se encontraran siendo sujetos del otro cuerpo”.⁷⁸ La sustitución es relativamente fácil de realizar; Julien Green se la imaginó en su novela *Si j'étais vous* [*Si yo fuese usted*]. Las dificultades comienzan si uno tiene presente que la historia del yo es esencialmente una historia de su cuerpo, y que los recuerdos de esa historia prácticamente no pueden abstraerse de la disposición individual de ese cuerpo, por ejemplo, a tener dolores o a sentir placer. Que yo no pueda saber qué significa concretamente que Otro me diga “me duele” se debe justamente a que él tiene otro cuerpo y a que yo jamás podría tener otro cuerpo que no fuera el mío. La objetivación del dolor consistiría en que en la historia de mi conciencia yo hubiera entrado a distintos cuerpos y experimentado sus sensaciones de dolor, de modo que me hubiera familiarizado con distintas esferas de sensaciones y pudiera compararlas.

Por otra parte, habrá que mencionar aquí también la idea de Husserl de que el recuerdo tiene que compenetrarse y familiarizarse con el yo pasado y su experiencia como si fuera otro yo. Sabemos lo difícil que es recordar de tal forma un dolor sufrido que pueda ser comparado con un dolor que hay que sufrir en el presente. En la experiencia del cuerpo propio hay por lo tanto rasgos no objetivables que forman parte tan esencial de la historia del ego que necesariamente hay que poner en duda si éste permanecería idéntico si se lo

⁷⁸ Edmund Husserl, *Husserliana* XIV, p. 483; enero-febrero de 1927.

trasladara a otro cuerpo. En definitiva, sólo se podría pensar en la fusión de cuerpos en uno solo si eso mismo fuera posible también para los sujetos que han imperado en cada uno de los cuerpos separados; pero que dos yoes se conviertan en uno es a su vez directamente inimaginable porque éste tendría que ser un tercero, que no tiene nada que ver con aquellos yoes de los que supuestamente proviene. Pero en ese caso el proceso de fusión es la muerte de los sujetos que han sido llevados a esa fusión. Un yo no puede tener dos historias, y no sería este yo si tuviera la historia de otro, o si tuviera además la historia de otro. En la temporalización de sus experiencias esto significaría que tiene que haberse hallado simultáneamente en distintas situaciones, en caso extremo habría estado frente a sí mismo en algún momento pasado.

También la fusión de los cuerpos llevaría a preguntarse a cuál de las dos partes se remitiría el producto de la autoconservación en caso de crisis. Entonces se mostraría innegablemente que uno de los dos cuerpos estaría acentuado como el que vino a fundirse y no experimentaría la identificación completa, de modo que también aquí esta decisión haría de un cuerpo el órgano del otro. Para que este razonamiento no parezca totalmente absurdo, tomemos el caso de un tipo de deporte en el que la fusión de cuerpos representara una ventaja física y la fuerza de la motivación pudiera ser similar a la que actualmente hace que los deportistas de alto rendimiento estén dispuestos a modificar sin contemplaciones el propio cuerpo; en este proceso estaríamos ante la expresión de la instrumentalización completa del cuerpo para la conciencia de sí del sujeto, una suerte de desprendimiento de la instancia que refiere a sí misma el resultado del rendimiento, diferenciándose de la corporalidad que en cierto modo le permitió conseguir ese resultado. En lugar de la autoconservación como polo de referencia, tendríamos en este caso la autointensificación, la autoelevación, y la identidad entre la instancia del sí mismo y el cuerpo sería tan laxa que el cuerpo no sería más que el órgano de esa instancia. Este presupuesto permite de pronto ejecutar el experimento exigido de la fusión de dos cuerpos de la misma manera que antes la duplicación del cuerpo había parecido ejecutable como la de dos órganos simétricos por analogía con las extremidades.

4. CUERPO EXTRAÑO Y CUERPO PROPIO

El cuerpo extraño y el cuerpo propio están diferenciados por la medida en la cualidad de la familiaridad. El cuerpo propio se experimenta en cierto modo desde adentro, está cerca del nivel de familiaridad y certeza de la reflexión

intrasubjetiva. Pero porque la fenomenología sobreestima la reflexión, también evalúa mal la experiencia del cuerpo propio. Desconoce en principio el factor del pasar desapercibido, de la pura medialidad, que hace que en su constitución normal el cuerpo no se note en absoluto; y desconoce después el factor de otredad que está unido a todo momento llamativo del cuerpo propio, su salirse de la dócil servidumbre. La particularidad descriptiva extrema en todo esto es que el cuerpo obtiene su carácter llamativo, su visibilidad, como opacidad, pero también como autoexhibición ineludible, en su ser visible para otros, en la visibilidad. Alcanza entonces su máximo grado de extrañeza para el sujeto en la medida en que éste debe decidir en primer lugar como qué quiere exhibirse en la visibilidad ante los otros.

¿Por qué estos desplazamientos descriptivos en la fenomenología? Porque la experiencia del cuerpo propio es la precondition obligatoria para que la experiencia del otro pueda ser posible. Porque la experiencia del otro es aceptar los presupuestos de que en un cuerpo extraño específicamente idéntico en cierto modo están dadas también estructuras internas que hacen aparecer la experiencia del cuerpo propio como anexo directo de la experiencia interna, de la reflexión, incluso de la reflexión trascendental. Éstas constituyen una suerte de continuum en el que, para que pueda funcionar todo el mecanismo de la presentación, al menos no puede haber diferencia específica. Por eso es tan importante que el cuerpo propio se conciba hasta su límite epidérmico como una esfera propia homogénea, a la que incluso se le pueden integrar objetos no orgánicos, como dentaduras, lentes de contacto, prótesis, prendas de vestir, vehículos, herramientas. Mi vestimenta forma parte también de mi *aquí*. Husserl habla de la "unidad de mis ropas 'conmigo' mientras las llevo puestas", pero también de la "unidad con mi escritorio mientras escribo sentado en él, apoyado todo el tiempo en él". Los objetos vinculados entran también en la cualidad de objeto cero del cuerpo: "El cuerpo ha adquirido de tal forma el objeto que antes estaba allí, a la derecha, a la izquierda, cerca, lejos, delante de mí, etc., que el objeto pierde su Allí, que pierde los modos de orientación y entra al modo de experiencia cero, que es un modo unitario para todo el cuerpo en conjunto con lo adquirido".⁷⁹ El predicado de la familiaridad, de la cualidad cero homogénea del sujeto y el cuerpo propio, domina la descripción fenomenológica.

La pregunta es si funciona así. Si el cuerpo propio sólo estuviera dado en cualidades de familiaridad, si no portara también factores de otredad de la cor-

⁷⁹ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 274.

poralidad física, enajenaciones —en momentos de plena disponibilidad para la voluntad— por obra de factores de no disponibilidad como la pesadez, el cansancio, la sensibilidad a la temperatura, etc., no habría un camino del cuerpo propio, en tanto cuerpo de singularidad absoluta, al cuerpo ajeno; porque ese camino pasa inexorablemente en primer lugar por una objetivación del cuerpo propio como “también cuerpo físico”, para que un cuerpo extraño específicamente similar se pueda equiparar con un “también cuerpo vivo” en la dirección opuesta. Porque mi cuerpo también es un cuerpo físico es que otros cuerpos físicos también tienen que poder ser cuerpos vivos. La gama de cuerpos físicos perceptibles que en principio también pueden ser cuerpos vivos sólo se restringe por la analogía específica del “que tengan mi aspecto”. Esta complicada estructura es necesaria precisamente porque la primera experiencia del cuerpo propio es la de una singularidad en medio de nuestra experiencia entera, de una “singularidad absoluta, que no permite imaginarse ninguna pluralidad”.⁸⁰ Esta singularidad del cuerpo propio se corresponde con la del yo-propio, que es juzgado como tal en la reflexión, que sólo puede ser una sola y esta única vez el mío. Hay que instalar primero descriptivamente en toda su masividad e insuperabilidad la resistencia a aceptar otros yo para poder comprender qué es lo único que puede quebrarla. Hay que refutar la presunta evidencia del cuerpo singular, y toda refutación está desde el principio bajo la sospecha de ser contradictoria.

¿Puede el yo, puesto que por su naturaleza sólo puede ser único, existir en varios ejemplares, en plural? Vemos sobre todo lo irrelevante que parece volverse en un primer momento el dualismo clásico de cuerpo y alma en un contexto descriptivo como éste. Pero precisamente sus motivos tienen que tomarse en serio para que sea posible construir la experiencia del otro desde la propia, exponerla por su posibilidad, por la fundamentación de los significados que aparecen en ella.

En definitiva, la certeza trascendental en su singularidad no es ni siquiera totalmente la mía, sino que me está dada sólo respecto de mi actualidad momentánea: en el instante en que tengo conciencia, estoy absolutamente seguro en esa conciencia de mí mismo como existente. No olvidemos que una fenomenología sólo se vuelve posible si se puede ampliar descriptivamente esa momentaneidad, si en la reflexión de esa conciencia misma se puede retener algo con la misma evidencia que tuvo en el momento en que se generó la evidencia. Dicho con otras palabras: no puede ser todo pasado lo que ya no es estricta-

⁸⁰ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 254.

mente presente agudo. Para asegurar este presupuesto es que está toda la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, sobre todo de la retención, con la demostración de que esa propia conciencia del tiempo no podría existir en absoluto si el presente tuviera una exclusividad puntual, sólo delimitada nítidamente por el todavía no y el ya no. En rigor, tampoco aquí hay plural; sólo hay una certeza trascendental, la del *Cogito*, a la que el fenomenólogo en cierto modo tiene que obligar a emitir radiaciones sobre su vecindad inmediata en el sentido de una ampliación del horizonte. Por eso la fenomenología es sobre todo una exploración de la estructura de lo dado simultáneamente. Esto vale además para el fenómeno de la presentación, que en cierto modo explota también en el espacio el dato simultáneo ya descubierto.

Por lo tanto, el fenómeno de la corporalidad tiene que ser por lo menos soporte tanto de la experiencia propia de la singularidad como de la experiencia del plural, todavía posible por principio. En definitiva, aquí es obligatorio pasar al plural también en el plano trascendental. La pregunta seguirá siendo siempre si entonces, para no quedarse en el *solus ipse*, no habrá que desperdiciar otra vez las fatigosas, si no espasmódicas, seguridades de la razón que acababa de generar la singularidad trascendental.

Mientras se atuvo a una suerte de objetividad ideal, para el primer Husserl la pluralidad de los sujetos se sobreentendía, o al menos no fue un problema. La identidad de sus objetos ideales en cierto modo los uniformaba, los sincronizaba, los integraba racionalmente. El plural se vuelve actual y difícil cuando el abandono de los objetos ideales, jamás proclamado pero que se infiere inevitablemente, genera el enigma de cómo los muchos pueden tener una sola razón. A menos que se quiera refugiarse en el bello “prodigio” de la coincidencia, que Husserl incluye inconcebiblemente en la segunda edición de los *Prolegómenos a la lógica pura*. Al filósofo no le basta –escribe Husserl ya en la primera edición– con orientarse en el mundo, con tener leyes con las que predecir el curso venidero de las cosas o reconstruir el del pasado, sino que quiere poner en claro los conceptos empleados allí de causa y efecto, cosa y proceso, espacio y tiempo; pero no sólo eso, sino también y además –como se agrega en la nueva edición– “la prodigiosa afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada; con la del conocimiento, que puede ser conocida; con la de las significaciones, que puede ser significada, etc.”.⁸¹ Se

⁸¹ Edmund Husserl, *Husserliana XVIII*, p. 255 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, s. f., p. 209; traducción modificada].

ve lo alejado que está en el tiempo, aunque ya trasciende el programa de las *Investigaciones lógicas* y permite intuir el de *Ideas*, una década posterior.

El ejemplo del órgano que antes era cuerpo extraño y ahora está integrado en el cuerpo propio, de la vestimenta, el vehículo, el instrumento, muestra que tales integraciones no se basan en un mecanismo estructurado espaciotemporalmente, sino que son remisibles a acciones, es decir, a intenciones. Tal vez Husserl lo hubiera visto con mayor claridad si ya al analizar la conciencia del tiempo le hubiera llamado la atención que el presente ampliado, el horizonte del fraseo de protención y retención, también está condicionado por la intención y es variable. El margen de conciencia tiene una variación tan regular que la amplitud de la retención depende de la envergadura de la protención. Conocemos el fenómeno por la capacidad de construir una oración larga y complicada y no perder de vista su estructura, es decir, de tender el arco de fraseo de la protención a la retención. Esta posibilidad depende de una proyección totalmente protencional de la frase. En la protención se proyecta y prepara la estructura, las piezas que constituyen el contenido de la oración y por ende potencialmente su longitud, es decir, el espacio de control de actualidad necesario para la retención. Las oraciones que surgen por adición, que resultan largas de hecho y por casualidad, sin que eso haya estado previsto en el proyecto, se distinguen claramente de las otras, fracasan porque se corta el hilo de la retención o por la construcción heterogénea, que infringe la intención de unidad.

El dilema del análisis de la conciencia del tiempo es totalmente análogo al de la estructuración del sujeto con corporalidad propia, por una parte, y de la constitución del cuerpo extraño como “también cuerpo vivo” y “también sujeto”, por otra: cuanto más homogéneamente estructurada como corporalidad única esté la corporalidad propia tanto más difícil será pasar de la corporalidad física del específicamente similar a la “también corporalidad viva” del otro sujeto. Para la conciencia del tiempo eso significa: cuanto más homogéneamente estructurado esté el presente ampliado con la impresión original, la protención y la retención, más heterogéneo y extraño se volverá todo lo recordado, incluso el yo recordado, con respecto al cual habrá que efectuar actos de familiarización, incluso de empatía. Como el esfuerzo de la fenomenología para obtener seguridad en el terreno de la teoría del conocimiento tenía que estar totalmente dirigido a ampliar el presente actual, recibe secundariamente sus problemas servidos con el distanciamiento del yo de sí mismo como un yo pasado y por recordar, es decir, con la identidad de la conciencia de sí. Sin duda esto también forma parte del inventario seguro de las experiencias que fueron obtenidas y formuladas paulatinamente.

Montaigne ha dicho que nada nos resulta más lejano que nosotros mismos. Eso es, por una parte, la antítesis más profunda de la euforia descriptiva y reflexiva de la fenomenología; por otra parte, la determinación del grado de dificultad de su tarea de aproximaciones. La debilidad de la fenomenología está no en última instancia en que su distinción entre concepto e intuición, es decir, entre intención vacía e intención cumplida, es objeto de una sobreprecisión. Eso hace que al fenomenólogo se le escape que dentro de la propia intuición están también los valores extremos del nivel vacío y el nivel de la satisfacción. Respecto de las diferencias que se muestran en la intuición, en este caso entre sensación original y sensación original transcurrida, Husserl dice: "No se puede decir más que: ¡mira!".⁸² Pero no hay mirada sobre un objeto dado que lo perciba como si fuera lo dado en sí mismo en carne y hueso, sino como una vista cuyas características decidirán el transcurso ulterior de la intencionalidad, apartarse o permanecer, fugacidad o insistencia. El objeto en sí en este estar dado no es más que un signo, que puede ser tomado como bloqueo o invitación, cruce o mano única. Es decir, un signo de sí mismo, por paradójico que suene, y para sí mismo, donde "sí mismo" sólo puede significar siempre que el signo indica la posibilidad del estar dado en sí mismo de la autoevidencia del nivel de intuición cumplido o de su infinita dimensión de matices. Es decir que no hay una diferencia precisa entre el concepto que remite a la intuición y la intuición del primer nivel, que remite asimismo a la satisfacción de sí misma, es decir que no sólo dice: ¡mira!, sino también ¡mira mejor!

⁸² Edmund Husserl, *Husserliana* x, p. 374.

XI. VARIACIONES DE LA VISIBILIDAD

EN LA ANTROPOGÉNESIS hay una antinomia elemental: por un lado, la hominización es impulsada y regulada por el principio de la “desactivación del cuerpo” (Alsberg), es decir, por la pérdida de funciones del sistema orgánico en favor de la carcaza cultural; por otro lado, precisamente en y por ese proceso el propio organismo se torna manifiesto como “cuerpo vivo”, se acentúa como el polo de referencia de todas las sustituciones que ocupan su lugar, queda al desnudo en el doble sentido de la exposición orgánica y óptica. Lo acentuado de esta manifestación se relaciona con el proceso primario de erigirse, con el salto evolutivo en la óptica de este ser vivo, con el que repentinamente amplía su horizonte de percepción primero en términos sensoriales, luego otra vez con el concepto, y obtiene una ventaja única frente a todos sus rivales en la escena de la vida.

Pero la explosión de este poder ver significa a la vez la alta exposición del poder ser visto.

El observador teórico de esa escena primigenia en la que el antepasado del humano sale de la selva terciaria en disminución a la sabana, percibe sin más el cambio radical en las condiciones ópticas: aquí quien quiere ver primero lo hace arriesgándose a que lo vean primero. Pero el sujeto de ese cambio de biotopo no tiene los conocimientos de su observador teórico tardío. ¿Cómo toma conciencia de que, a diferencia de la vida en la selva, el poder ser visto forma parte de los factores elementales de su nueva forma de vida? No es casual que en su forma tardía, liberada del riesgo y la tensión, estos elementos definitorios de la existencia humana, ver y ser visto, se conviertan en un puro placer de la civilización, por ejemplo, en la figura del *flaneur*. El fenomenólogo tendrá que contemplar que no es obvio tener visibilidad, porque eso significa no sólo y en primer lugar saber *qué aspecto se tiene* sino, más arcaico aun, ser consciente *de que se tiene un aspecto*.

La visibilidad no es sólo el simple hecho de que el ser humano sea un ser corpóreo y por consiguiente físicamente “visible”, es decir, un ser que refleja el tipo de radiación que contiene la luz solar. Significa más; significa sobre todo que está constantemente imbuido de y determinado por el poder ver de los otros, que en el cálculo permanente de las formas en que vive y las tareas

que realiza los tiene como seres que ven. No es necesario recurrir al experimento mental de que nos faltaría la visibilidad si fuéramos sujetos monádicos sin cuerpo o que existen por debajo del umbral de visibilidad de otros. Muy bien podría ser que en el contexto de los seres vivos, de nuestra Tierra y sus organismos, no hubiera órganos de percepción a distancia o que sólo estuvieran preparados para desencadenantes de la búsqueda de alimentos y la reacción de fuga. Pero por último y sobre todo, sería imaginable que no fuera posible experimentar el poder ver de otros. Por ejemplo, si no pudiéramos detectar el hecho de que ven porque los órganos ópticos no fueran reconocibles desde afuera y el comportamiento no revelara su eficacia.

La visibilidad presupone experiencia del otro, la experiencia de lo que significa que el otro me vea como yo lo veo. Pero sobre todo: que me identifique en y por mi apariencia. Esto sería imposible si como sujetos individuales estuviéramos dotados de cuerpos totalmente idénticos, en cierto modo troquelados, para toda la especie. Sería la oportunidad que por lo general sólo nos concede la máscara y que buscamos en ella para liberarnos por lo menos episódicamente de la identificabilidad.

Potencialmente, la visibilidad ya es desnudez. La vestimenta artificial es necesidad del primer humano, desprovisto de una protección natural de su cuerpo. Pero sólo es algo provisorio, por cuanto tales "dispositivos" todavía están hechos directamente a la medida del cuerpo, adhiriéndose a él y señalándolo. Se trata claramente de un instrumento cultural cuya tendencia a ser superfluo reside en la consecuencia del concepto de "cultura": crear para la existencia del ser humano una carcasa con carácter de mundo, con condiciones óptimas para desactivar el cuerpo y favorecer todo lo posible el sistema orgánico de referencia. Dado que la vestimenta también entra en el contexto de la prevención, tiende al valor límite de todas las prevenciones: detener la afectabilidad del cuerpo lejos de sus límites. Es cierto que el proceso de civilización lleva primero de la desnudez a la vestimenta, que incluye a su vez la posibilidad del disfraz; pero es igualmente cierto que eso no agota la consecuencia que, con independencia de toda otra consideración, implica organizar un entorno para desnudar el cuerpo sin peligro. El cuerpo está totalmente desactivado cuando ya ni siquiera se le ve la forma de vida parasitaria con respecto a la naturaleza; con eso se relaciona el hecho de que los nudistas programáticos pongan como requisito de autoexhibición el bronceado perfecto del cuerpo, quitándole así lo chocante a la palidez típica del parásito.

Esto no es un alegato en favor del desnudo. Pero hay que decir que el culto del cuerpo desnudo no está en la deriva de la barbarie. Hay allí un factor

innegable de redescubrimiento del carácter instrumental del ocultamiento. Sólo si no se pierde esto de vista se capta el complejo antropológico de la visibilidad, que comprende el poder ser visto, el dejarse ver y el exhibirse.

1

Una vez hecho lo que de ninguna manera debía hacer si apreciaba su vida paradisíaca, Adán hizo algo que sólo a primera vista no causa asombro, porque no captamos de inmediato que presupone algo que no se sobreentiende: se sustrajo a su presencia y visibilidad: “Al oír la voz del Señor Dios que se paseaba por el jardín, a la hora en que sopla la brisa, se ocultaron de él, entre los árboles del jardín”.

Lo verdadero de este relato es totalmente independiente de su verdad. Que el humano al mismo tiempo tome conciencia de estar desnudo sólo es una concomitancia del hecho de haberse percatado de que su visibilidad es condición de su identificabilidad como culpable. Ocultarse por una acción sólo y recién se le ocurre a quien sabe que es visible y que por eso está en una conexión rastreable con su acto. Cuando se es visible, no es posible hacer “saltos”; en el contexto espaciotemporal de la apariencia no hay “agujeros negros”. Si ser consciente de que se es visible no es obvio, ésta es la primera ruptura con la inmediatez paradisíaca. La identidad marcada por la visibilidad es el abrojo en el camino que lleva al cumplimiento de la promesa esplendorosa con la que se puso en funcionamiento la seducción: ser como Dios.

Un dios –eso es un bien común de muchas teologías– puede esconderse, ser un *deus absconditus*, revelando su nombre solamente a quien quiere. Adán no lo gra esconderse porque su nombre es conocido más arriba. En el intento de sustraerse a la presencia se entera de algo que supera terriblemente la toma de conciencia inicial de la relación que existe entre identidad y visibilidad: que se puede convocar al ausente. Lo que parece sorprender a Adán es efectivamente lo inverosímil en los contextos físicos y sensoriales: que lo ausente se puede pensar y tratar como si estuviera presente, y que puede ser traído a la presencia porque tiene el nombre de *tú*, un *tú* llamable y que se sabe aludido en ese ser llamado. Porque ése es el único *tú* que había en esa época.

Este conocimiento parece no haberse dado durante el gran acto paradisíaco de poner nombres, cuando el creador de los seres vivos se los presenta en el Jardín al ser humano, exclusivamente para el acto de la onomatesis: “Y los presentó al hombre para ver qué nombre les pondría. Porque cada ser viviente

debía tener el nombre que le pusiera el hombre". En su diario de marzo de 1836, Kierkegaard comenta en tono de reproche sobre este acto de dar nombres que el ser humano no encontró un nombre para sí mismo. Es que sólo él podía ser tocado por el simple "¿Dónde estás?" en su conciencia de haber sido él y seguir siéndolo, por más que se hubiera sustraído a la visibilidad.

Que el humano y su mujer se hicieran taparrabos cuando "se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos" desvía hacia el trasfondo sexual-mítico. Más importante es que los taparrabos no les alcanzan para huir de su ser visible para el señor del Jardín, y de su identidad. En la conciencia de la desnudez está implicada la de la visibilidad. Vestirse es sólo una de las confrontaciones con el hecho recién descubierto de poder ser visto y no evitarlo por mera voluntad. Piénsese en los niños que cierran los ojos cuando no quieren ser vistos. También la sensación de querer que se lo trague a uno la tierra, con la que se interpreta la vergüenza desde las frases hechas, manifiesta en principio el estar absolutamente a merced de la visibilidad.

No estoy haciendo mitología. El relato del Paraíso me sirve como hilo conductor en la variación fenomenológica. Los milenios durante los cuales se lo ha repetido, se han hecho interpretaciones y se lo ha utilizado para orientar han creado una suerte de "familiarización" que es totalmente independiente de los resultados de su adjudicación de fuentes y desmitificación crítica. La instrucción que viene de las primeras historias es preservarse de los sobreentendidos tardíos. El trabajo fenomenológico tiene que hacerse una clara idea de cómo pueden haber surgido las experiencias de sí y las operaciones de la conciencia. ¿Forma parte de eso la reflexión del sujeto sobre el sujeto? El aporte del acto de dar nombres y de la conceptualización al mundo de la experiencia permitió pasar del trajinar con los objetos y mostrarlos como presentes a la posibilidad de invocar y hablar también de lo que no estaba o no podía estar presente espacial y temporalmente. En la historia del Paraíso, lo que acababa de practicarse señorialmente al dar nombre a otras cosas alcanza ahora al que da el nombre. Por primera vez tiene que notar que puede y cómo puede estar presente para otros estando ausente. Esconderse no sirve de nada si uno sigue siendo el mismo, y no sólo para sí mismo.

Cuando el señor del Jardín llama a su rebelde criatura, que se ha ocultado porque ya no se contentaba con contemplar a los seres a los que había dado nombre, sino que también quería poder distinguir entre el bien y el mal (como había hecho el creador con su creación, al hallarla buena y muy buena), la conciencia del carácter contingente de su presencia o su ausencia óptica golpea al que ha sido llamado porque se encuentra ineludiblemente adherido a

una identidad espaciotemporal.¹ No tiene razón el gnóstico Marción cuando se burla del dios de la Biblia porque tiene que ponerse a buscar y a llamar a su criatura cuando ésta transgrede la ignominiosa prohibición demiúrgica de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal: “Adam aliquando quaesierat creator ignorans: Adam ubi es?”.² ¿Qué clase de dios es éste –eso es lo que pretende decir–, del que *hay que* esconderse... y *es posible* esconderse!

Es el cuerpo el que marca la línea espaciotemporal que parte del acto. Siguiendo esa línea se puede alcanzar al responsable y pedirle cuentas. La identidad trazada de esa manera no es la misma que la del recuerdo del sujeto, de su sentimiento de culpa o su disculpa, su porfía o su arrepentimiento. El llamar por el nombre establece momentáneamente la convergencia de huella externa e imputación interna. Cuando el que está oculto es llamado por su nombre, su demandabilidad se le transforma en real, en tanto demandabilidad de quien no pudo sustraer su visibilidad al sustraerse a la mirada. Un resto de eso persiste en los medios técnicos con los que se puede imponer la notoriedad de un autor, culpable o responsable de algo porque hay convergencia entre su imagen y su nombre, su huella y su posesión material.

También el negativo informa sobre el mismo complejo: la prueba de no poder haber sido. Esa prueba depende de una visibilidad localizable y datable que excluya toda relación con el hecho. En una escena criminal ficticia se puede hacer que el comisario le pregunte al sospechoso por su coartada, y si no la tiene, le diga: “Pero alguien tiene que haberlo visto en el momento en que sucedió el hecho”. La respuesta sería: “No me di cuenta de nada”. Claro que no se dio cuenta si es inocente, porque sólo al cometer el hecho el autor calcula que pueden verlo. Pero justamente por eso, si la sospecha era acertada no podría decir con mayor seguridad que seguramente no lo vio nadie. La costumbre de considerar sospechosa la coartada demasiado sólida obedece a que la reflexión de la visibilidad es la excepción en el entorno cultural, donde se tiene las espaldas cubiertas.

¹ El pecado original como deslizarse del interés exclusivo por la diferencia entre la verdad y el error a la diferencia entre el bien y el mal: Maimónides, *More Nebujim*, I, 2; trad. al.: [Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Leipzig, 1923-1924, trad. y comentario de] A. Weiß, vol. I, p. 33. Deslizarse en el sentido de que el ser humano resigna su similitud con Dios precisamente cuando cree conseguirla; porque Dios mismo sólo conoce la diferencia entre verdadero y no verdadero: “dentro de lo ‘necesario’, no existe en absoluto ‘bueno’ y ‘malo’, sino ‘falso’ y ‘verdadero’” [trad. esp.: Rabbí Mosè ben Maimon (Maimónides), *Guía de perplejos*, ed. preparada por David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 74].

² Tertuliano, *Adversus Marcionem*, IV, 20.

Con eso se relaciona que el problema de la autoría intelectual (desde la instigación y la complicidad hasta la figura del asesino de escritorio) nos enrede en dificultades enormes de confusión de la moralidad con la legalidad. Porque el autor intelectual de un hecho criminal no sólo tiene que probar que por el lugar y la hora él no pudo haber sido el autor o el coautor, sino que en potencia tiene que garantizar que nada de lo que ha producido intelectualmente estaba en condiciones de mover la fantasía y la voluntad de otros a cometer el hecho. No estoy hablando de la carga probatoria penal, sino de los presupuestos que sencillamente posibilitarían la objetivación. También la problemática límite de los preceptos legales sobre incitación a la violencia es pertinente aquí; porque ésta consiste primariamente en señalarle las posibles víctimas a un potencial criminal que necesita esa exculpación. Eventualmente, lo único que quería saber era qué lo eximía del descrédito de ser un delincuente común.

¿Y por qué razón posteriormente el entorno encuentra insuficientes e irreales los motivos que justifican crímenes no cometidos en beneficio propio? No se necesitaba una motivación plena, sino sólo eximir el hecho de la abyección más baja, mientras que al autor tal vez sólo le sirvió para generar una conciencia de sí, no satisfecha en condiciones cotidianas. Es el caso del Rodión Raskólnicov de Dostoievski. Pero quien suministra el factor intelectual está en desventaja porque la eximición del descrédito criminal se ofrece posteriormente como lo que fundamenta todo y él aparece en un segundo plano como la figura del autor intelectual a la que no hay coartada que ayude a salir de esa constelación.

Los problemas de coartada del culpable y del inocente se diferencian precisamente en la relación con la visibilidad. El culpable –si no puede procurarse una coartada falsa– tendrá que contentarse con haber estado en el momento del hecho en un lugar donde no podía ser visto: en la cama o en el cine. El inocente habría podido ser visto, pero en el momento del crimen no tenía interés en notar si efectivamente lo vieron y quién podría confirmárselo. Si se pudiera hacerlo comprobable, sería la eximición ideal: quien no cometió el delito no podía tener interés en la autolocalización espaciotemporal para la percepción de otros. El culpable astuto intentará simular ese desinterés: alguien tendría que haberlo visto en el momento del hecho en otro lugar, pero él no prestó atención o se olvidó.

Aquí habría que tratar también el fenómeno de la amnesia, que puede estar perfectamente ligado con el *shock* producido por las consecuencias de un acto fallido. La amnesia es una falla de la constitución interna de la identidad. Si intentamos el experimento mental de generar un procedimiento de repara-

ción ideal, llegamos al sucedáneo de la óptica pasiva: la cinematografía. Ideal sería la recomposición del contínuum espaciotemporal por medio de una película que, sirviéndose de la identificabilidad física, le llenara al amnésico la laguna entre el punto espaciotemporal del corte traumático y el presente terapéutico. Ni aun con la máxima perfección de la medicina preventiva es posible pensar en semejantes ayudas ópticas; pero mentalmente se muestra la fuerza que puede tener la identidad física frente a la psíquica.

La ficción de la profilaxis ideal para los traumas amnésicos también estremece: la visibilidad hecha realidad en forma permanente por la técnica —a la vez la “coartada obligatoria” elevada a la categoría de institución— da como resultado uno de los conceptos límite de la intolerabilidad, cuyo carácter bochornoso afecta ya al espectador, como lo demuestra el recuerdo de una broma infame de los comienzos de la televisión: la cámara oculta usada con transeúntes puestos en apuro. El instante mítico en el que el padre de la humanidad fracasa en su intento de ocultarse refleja el *shock* de la experiencia prehistórica del protohumano empujado de la selva protectora al campo libre, que se encontró expuesto a la visibilidad de un modo hasta entonces desconocido. El *shock* de la visibilidad está en el humano desde su historia como la conciencia de ser un ser vivo con “mucha espalda”. Todos los dioses, excepto los dioses filosóficos reducidos de Aristóteles y Epicuro, están concebidos de tal modo que el humano se halla visto por ellos de improviso y sin que él lo hubiera notado. Son el factor mundano hipostasiado de una conciencia de sí que se ha constituido a partir del ser visto, se prepara para el poder ser visto, apunta por último al querer ser visto.

Para la tradición fundada por los griegos, que veía al ser humano definido por la facultad y el placer de su visión y que por eso veía en la teoría la coronación de su posibilidad de ser feliz, incluida la *visio beatifica*, habría sido una distracción perturbadora que se le hubiera recordado el reverso: ser visto. Por eso en su felicidad sin mundo entre los mundos, los dioses de Epicuro todavía satisfacen el deseo más secreto del ser humano de apaciguamiento del mundo, de no dejarse ya siquiera contemplar. Para los griegos, tan obvio como la corporalidad incluso de estos dioses intermundanos era que la mirada de los dioses sobre el hombre no era una mirada “al corazón”, sino que se posaba en el caminante de carne y hueso. Es una antropología dualista la que hace de la corporalidad el órgano desechable del sujeto, el órgano que, si bien permite su afección, no tiene su persistencia y menos aun su identidad, garantizada como sustancia y experimentada “desde adentro”. Si esto se torna dudoso, la carga de la identidad vuelve a caer en el cuerpo, que la

marca, si no la constituye. Con todas las consecuencias de su debilidad ante las fricciones del tiempo.

Pero precisamente las representaciones gnoseológicas de la afección del entendimiento por la vía de los órganos sensoriales han ocultado que el cuerpo no sólo es el órgano de acceso del sujeto a los objetos. Antes bien, el cuerpo es el único que por su parte hace del sujeto un objeto para otros sujetos. Desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, la intersubjetividad es sobre todo la circunstancia de que haya otros además de mí y que eso ingrese a mi capacidad de conocimiento como posibilidad de objetivación de mi experiencia. Menos importante, porque es improductivo para la teoría del conocimiento, pareció ser que entonces cada sujeto también es otro para aquellos otros cumpliendo el mismo servicio.

No resulta obvio que con el descubrimiento y la acentuación metafísica de la corporalidad se descubra ya también la visibilidad. Se trata allí de notar lo obvio, de formular una presunta trivialidad que no es fácil de superar en la dificultad de expresarla. Ludwig Feuerbach ha hecho esta comprobación tardía de la visibilidad: "No somos solamente seres subjetivos, sino también objetivos; para las cosas, para los seres que están fuera de nosotros, que incluyen el álter ego del ser humano, somos lo que ellos para nosotros. No sólo vemos, también somos vistos".³ Si bien todavía no es fenomenología, esto contiene todo un programa para la fenomenología; y por molesto que parezca en principio teniendo en cuenta el cartesianismo husserliano, contiene también el presupuesto más importante de un proceder fenomenológico: la anulación del cartesianismo, justamente.

Esa anulación ni siquiera incluye primariamente el cuestionamiento del dualismo psicofísico, pero sí el de toda fijación de la base de evidencia en el *Cogito*. Esa equivalencia de certeza del cuerpo y certeza de sí fue expresada, una vez más, por Feuerbach:

Si puedo poner en duda el cuerpo, me puedo poner en duda a mí mismo. No tengo más certeza de mí que de mi cuerpo; la inmediatez de mi cuerpo es también la de mí mismo. Sólo que cuando pienso en mí mismo no pienso inmediatamente en mi cuerpo, o por lo menos no en ciertas partes evidentes del mismo.

³ Ludwig Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*, en *Sämtliche Werke*, ed. de Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl, vol. x, p. 301.

Si se observa mejor el texto en este contexto, llama la atención que se hable con toda naturalidad de “mi” certeza del cuerpo, es decir, de la experiencia interna del cuerpo, y de ninguna manera de que este cuerpo me transmite la experiencia externa de otros.

Para figurarse la importancia que tiene esto, sólo se necesita hacer el experimento mental de la invisibilidad. ¿Qué pasaría si todo dependiera de nuestra conciencia y de nuestro recuerdo, nada de nuestra perceptibilidad? Todo sería, para decirlo con Kant, moralidad, nada legalidad. La legalidad se basa en el carácter público de nuestras acciones, y éste en su perceptibilidad. Nada podría ser institución, todo tendría que tener espontaneidad y, en consecuencia, fundamentación suficiente. Es la identidad inserta en la visibilidad del cuerpo la que nos hace alcanzables y constatables en cualquier lugar y en cualquier momento. Pero también es el presupuesto de que en la autoformación sean posibles ayudas tales como tomar prestado, imitar y ritualizar.

Responsabilizarse en lo externo por lo interno es lo que nos propina el cuerpo. También estar expuesto a los “conocedores” de vista “de la humanidad”, que en estado más o menos teórico se han autodenominado “fisionomistas” y son los precursores de las tipologizaciones de toda clase, aun de las que son más graves. Confrontarse con el fisionomismo (por ejemplo, la furiosa resistencia de Lichtenberg contra Lavater y la moda que desató) es una tarea cuya importancia antropológica nunca ha sido lo bastante reconocida; porque se trata aquí de una exageración del servicio que brinda el cuerpo en su visibilidad para los demás. La identidad “comprobable” es un lastre derivado del ser visto que tal vez se compense con el placer de dejarse ver. Pero toda forma de poder ser calado contra lo que uno quiere comunicar –y además de encasillamiento a futuro en los rasgos determinantes del “carácter” por medio de un sistema de supuestos indicadores– hace intolerable estar expuesto por medio del cuerpo. El hombre que ha sido calado es el asesino de quien lo caló porque tenía el motivo más fuerte: ése es el remate de uno de los relatos policiales de Chesterton.

En el círculo de Freud, donde la investigación de lo profundo y subterráneo podía tener una justificación terapéutica, se acuñó casi inevitablemente una fórmula como la del “derecho a la propia oscuridad”.⁴ El cuerpo no sólo impide que seamos *invisibles*, sino también que nos tengamos que volver *transparentes*. La opacidad es el correlato de la visibilidad.

⁴ Lou Andreas-Salomé, *In der Schule bei Freud*, Zürich, 1958, pp. 115 y s.

Tal vez contribuya a la historia temprana del problema, antes de la Ilustración y su pretensión de transparencia sin reservas y descubrimiento implacable de todos los trasfondos, que la ilicitud del fisonomismo también está documentada como prohibición teológica. El platónico florentino Marsilio Ficino le escribe a Martino, obispo de Cortona, una recomendación para un primo que solicita admisión en la tercera de las órdenes: la cuestión de la dignidad puede decidirse ciertamente según el *Zophyri ars* por los rasgos del rostro, pero es algo que el cristianismo prohíbe. "At vetat vitae magister hominem secundum faciem iudicari."⁵

La cuestión del "uso" fisonómico de la corporalidad del otro no es idéntica a la cuestión de qué es calificable éticamente en la autoexhibición del dejarse ver, más allá de lo inevitable del poder ser visto. Kant, sorprendentemente, objeta que se minimice en la autopresentación. Pedir del otro que busque el núcleo verdadero bajo una cáscara inadecuada le parece una "exigencia orgullosa". Antes bien, no deberíamos "dificultarle a nadie el juicio sobre nosotros o inducirlo incluso a error en detrimento nuestro". Con esto se refiere expresamente a un "aspecto desprolijo y con aires de genialidad" de los jóvenes, seguramente estudiantes en su mayoría.⁶ El libro contemporáneo más importante sobre el fenómeno de la corporalidad, *Nachruf auf Ludwig Marcuse* [Necrológica de Ludwig Marcuse], de Ludwig Marcuse, correlaciona la muerte y la renuncia a la autoexhibición: "Uno sólo vive mientras se arregla. [...] Quien ya no toma en cuenta el ser mirado –ni siquiera este sutilísimo maquillaje–, se deja caer en la muerte".⁷ El consuelo arrogante de Epicuro de que la muerte no nos concierne porque mientras vivimos la muerte no está y cuando está la muerte nosotros ya no estamos es manifiestamente falso, no por la negación de la inmortalidad, sino por negar lo que significa la corporalidad mortal.

La experiencia primordial de Adán, alcanzado en la transgresión del mandamiento, fue la de ser interpelable. La visibilidad hace interpelable no sólo a aquel que ha hecho u omitido algo en un espacio-tiempo determinado a partir del cual se puede seguir su rastro, sino también a aquel a quien se le ha transferido algo, a quien se le ha dado un mandato. La visibilidad es la base de las dos instituciones humanas más importantes, la responsabilidad y la de-

⁵ Marsilio Ficino, *Epistolarium* 1 (*Opera omnia*, 2ª ed., Basilea, 1576; reimpr. ed. M. Sancieriano, vol. 1.2, p. 643).

⁶ R. B. Jachmann, *Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, carta núm. 6 (ed. de F. Groß, Berlín, 1912, p. 145).

⁷ Ludwig Marcuse, *Nachruf auf Ludwig Marcuse*, Múnich, 1969, p. 221.

legación. Que ambas tiendan a contrarrestarse mutuamente se expresa en la paradoja de que el ser humano es el animal que quiere hacer todo él mismo, pero para poder hacer eso tiene que delegar todo lo posible... para arrepentirse enseguida de no poder seguir haciendo él mismo lo que acaba de delegar. La delegación es el instrumento privilegiado de descarga de la actividad automática centralizada. Pero a la vez es siempre la imposibilidad de superar la laguna de autenticidad que genera.

2

El observador tardío se asombrará al notar retrospectivamente que para la temática de la corporalidad y la imputabilidad casi no se ha aprovechado la incomparable posibilidad de aprender de los caminos que siguió la historia del dogma de la encarnación. Porque allí se despliega un abundante repertorio de indicaciones de la necesidad no sólo de saber el nombre de la divinidad y poder nombrarla, sino también de atar al nombre histórico y a la principal persona histórica una identidad rastreable para su asunción de la responsabilidad y la garantía de salvación, y luego incluso de disponer con ritos y sacramentos al respecto. Porque con independencia de todo lo que se haya discutido sobre el “Éste es mi cuerpo” que instauro el culto, es la oferta hecha reiterable de una remisión física permanente a la identidad del garante de la salvación, en una objetivación distanciada: asegurarse de que el título de salvación es demandable. Se puede ver que, según el esquema jurídico, esta ejecutabilidad unilateral *ex opere operato* está concebida como una intensificación de la seguridad frente al modelo de alianza del Antiguo Testamento, que apunta a una fidelidad de ambas partes al contrato, con independencia de lo que se le haya agregado para proteger la soberanía divina. Este concepto de salvación depende de la delegación de toda la tarea a cumplir en la figura real y rastreable en su identidad hasta el día del Juicio. El centro de los acontecimientos del fin del mundo es ahora el regreso del que se ha vuelto corpóreo, fijado por la visibilidad.

Los dioses míticos son dioses típicos. Precisamente por eso es que para sus metamorfosis es ideal la figura animal. Anfitrón es la excepción que confunde hasta la actualidad. Normalmente su identidad no importa. Ninguna de sus historias deja huellas en la próxima, en cada una son “como nuevos”. No recuerdan nada. Compárese con la importancia sobresaliente del atributo del recuerdo, de la memoria, para el dios bíblico, en el que es central que sea el mismo que el de la obra en seis días o el éxodo de Egipto.

Para la escatología del Nuevo Testamento es decisivo que el que se tornó visible una vez regresará para la generación que está viva. Esta amenaza es a la vez su solución, porque el regreso significa reconocimiento y apelabilidad de lo mismo. Surge aquí una curiosa simetría, porque el regreso del salvador en carne y hueso, por una parte, se corresponde con el regreso de los destinatarios de la salvación en carne y hueso, mediante la *resurrectio mortuorum*, por otra parte. Sin cuerpo y sin nombre no hay juicio como liquidación pública de la historia. Por eso en este juicio hay el “cara a cara”, el reconocer y ser reconocido, del que se habla en Pablo. Y en el juicio, si entendemos correctamente la primera Epístola de Juan, hay vergüenza, que es el valor límite de la visibilidad en tanto *ya no poder dejarse ver*.⁸

Los autores del Nuevo Testamento no entendieron del todo o no supieron explicar la consecuencia de que el salvador también tenga que ser el juez en el Juicio universal. Por una parte, se dice que uno es legislador y juez⁹ (lo que en lenguaje trinitario significa el Padre); por otra parte, se anuncia al Hijo como juez, expresamente “porque él es el Hijo del hombre”.¹⁰ Lo que viene a decir esta identidad sólo puede ser que a la dureza y la implacabilidad del legislador se le opone la indulgencia y la clemencia garantizada en la visibilidad del cuerpo y el sufrimiento. El hecho de que quede sin aclarar quién será el juez en el esquema trinitario está relacionado con que ni la literatura del Nuevo Testamento ni la primera literatura cristiana pudo ponerse de acuerdo sobre si el juicio es el *súmmum* del terror o la fecha de cumplimiento de las promesas. Y esto depende de quién es el juez.¹¹ Si Lutero creía estar en lo cierto con su “¡Ven, querido Último Día!”, entonces ya no valía para el juez lo que el legislador había dicho de sí: “No puedes ver mi rostro [...] Ningún hombre

⁸ 1 Cor. 13, 12; 1 Jn. 2, 28. Cf. al respecto: R. Bultmann, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (vol. I, p. 189): “αἰσχύνησθαι designa casi siempre la experiencia del juicio de Dios; y la mayoría de las veces es casi imposible decidir si la forma está en voz media o en pasiva: ser destruido (arruinado) o avergonzarse, pero este avergonzarse en todo caso significa tener que avergonzarse”.

⁹ Stg. 4, 12; 1 P. 1, 17; Mt. 10, 32. Cf. al respecto F. Büchsel, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, p. 936.

¹⁰ Jn. 5, 26-27; Mt. 7, 22; 16, 27; 25, 31-46; 26, 64. La cuestión de quién será el juez en el Juicio universal surgió también en el judaísmo de la época, cuando rabí Akiba reconoció en Simón bar Giora al vencedor de los romanos y al Mesías. Veía ahora dos jueces sentados en los “tronos” de la visión de Daniel 7,9: Dios y este Mesías. La solución de los dos jueces surge en el cristianismo recién con el “juicio particular”.

¹¹ Compárese Rom. 1, 18 con 1 Jn., 4, 17-18.

puede verme y seguir viviendo".¹² Con alegría sólo podía esperar el Juicio el creyente que vivía de la Epístola a los Romanos de Pablo, a quien el juez ya le garantizaba su absolución de antemano, es decir, lo había librado de todo temor. El viejo colorido del juicio público de la historia completa de los actos humanos ya quedaba empalidecido de todas formas si sólo la fe contaba para la justicia forense, no las obras. La historia universal puede convertirse en Juicio universal si el Juicio universal deja de ser el juicio público sobre la historia universal. La identidad física de los resucitados como presupuesto de aquel carácter público del juicio se ha vuelto irrelevante para la diferencia entre poseer o carecer de justificación a partir de la fe, para esta intimidad espiritual entre el pecador y su juez.¹³

Pero la teología de la Reforma sólo ha rubricado como consecuencia sistemática lo que ya se había iniciado en la evolución de la dogmática con la formación tardía de un "juicio particular" inmediatamente después de la muerte del individuo. Porque si este juicio individual antes de la resurrección de los cuerpos conduce al alma individual ante su dios, decidiendo sobre su salvación o su condena, se le quita toda sustancia al juicio general y su corporeidad de ambas partes, se lo anticipa exactamente del mismo modo que con la idea de la absolución por la justificación de la fe. Esta mística individual escatológica estaba expresada con mayor claridad aun que en Pablo en el Evangelio de Juan, donde el Apocalipsis no es más que un lenguaje metafórico para expresar las realidades de la vida eterna ya obtenida, que constituyen el núcleo del mesianismo. Pablo y Juan hacen el intento de adelantar ya en esta vida la satisfacción de las esperanzas de salvación, y de restarle fuerza así a la duda relativa al fin inminente de todas las cosas y el rápido regreso del Señor. Aquí empieza a desplegarse una suerte de escatología personal que alcanza su cima y la plena aspiración a la subjetividad privada en la institución dogmática del juicio particular (haciendo que el cuerpo se vuelva indiferente como instrumento de la publicidad de los actos). A la justificación por la fe le seguirá la justificación por la sola convicción. Esta justificación culmina en la "máxima

¹² Lo intolerable que halla el autor bíblico posteriormente, el haber distinguido primero a su Moisés como el que puede hablar con Yahvé "cara a cara" (Éx. 33, 11), se hace evidente en el plástico "retiro" de esa osadía al decir que Moisés sólo pudo ver las espaldas de Dios (Éx. 33, 20).

¹³ Las prestidigitaciones verbales hegelianizantes muestran cómo un teólogo-meno deja en el aire al otro: "Por supuesto que la idea de la justificación sin obras es superadora de la idea del juicio según las obras, pero lo es incluyéndola como válida, no excluyéndola como mentira o error" (F. Büchsel, *op. cit.*, p. 939).

suprema" de Kant, la regla general para todo comportamiento que vuelve indiferente la publicidad de la acción en ejecuciones físicas. El sujeto de la acción sólo se sirve del cuerpo porque de lo contrario no tendría en gran medida ninguna posibilidad de ejecutar sus máximas.

Quien juzgue las diferencias teológicas como sutilezas de cerebros medievales alejadas de todas las cuestiones antropológicas de peso no verá una diferencia significativa entre la escena puramente espiritual del "juicio particular" y el tribunal final en carne y hueso de la historia, ya por el hecho de que en el lenguaje teológico el resultado final no puede diferenciarse en uno y otro caso. Pero la coexistencia de ambas formas de juicio es en verdad una inconsistencia difícil de tolerar. Lo explicaré introduciendo el concepto de "juicio absoluto", que en el fondo requeriría una moralidad inteligible del tipo de la kantiana: la calificación de una convicción es independiente de los actos demostrables que el destino y las circunstancias hacen realizables. La máxima de la convicción regula lo que en principio debe ser posible en cuanto a actos y se realiza cuando se dan ciertas condiciones. La ética de la convicción tiene, como el propio Kant lo reconoce tardíamente en el escrito sobre religión, un valor límite absoluto en el hecho de que no sólo cada acción individual por principio puede ser examinada a la luz de la norma de su posible legalidad, sino que en cada vida individual hay un sistema de máximas que puede ser visto como emanación de una única y última máxima. Esta máxima sólo admite la siguiente disyunción: mantener vigente la ley moral en general para todas las máximas o prever excepciones en determinadas condiciones, es decir, no aceptar individualmente la universalidad de la ley. Entonces no sólo será culpable quien mienta, sino también quien se reserve el hacerlo en determinadas condiciones, aun cuando fueran tan excepcionales que probablemente, o incluso con toda seguridad, jamás se le presentarán. De modo que un juicio absoluto sólo necesitaría referirse a la máxima última y absolutamente general, sin contemplar lo que ha ocurrido fácticamente en esta vida.

Aquí reside la importancia de la corporeidad del sujeto moral. El cuerpo sólo designa la responsabilidad fáctica, no la absoluta. Determina la secuencia contingente de las acciones en el espacio y el tiempo, con independencia de su visibilidad, de su legalidad civil, meramente como exclusión en cada caso de otras posibles situaciones en las que el sujeto tal vez habría actuado de otra manera. Esto queda absolutamente claro si se lo diferencia en el lenguaje de la teología para los dos tribunales escatológicos. Para el juicio particular, en el que el alma "desnuda" comparece ante su legislador, es impensable que no se

la calara en su potencialidad moral. Pero el juicio de los que son de carne y hueso no es un juicio absoluto; el sujeto comparece protegido por sus circunstancias de vida, que lo disculpan donde ha faltado y no lo inculpan donde lo han preservado de faltar.

Esta idea no ha sido desarrollada y rastreada a fondo en función de lo que todavía se puede tomar de allí, más acá de su dogmatización y fraseología teológica, para la responsabilidad histórica del ser humano. Porque la responsabilidad fáctica designada por el cuerpo es idéntica a la histórica. La historia es la suma de todas las responsabilidades fácticas. Mientras todo el peso escatológico esté puesto en el juicio general, la historia universal no es el Juicio universal sino que necesita un juicio en el que no juzgue el oficial del demonio de Laplace. Porque éste también sabría lo que no ha sucedido fácticamente pero podría haber sucedido –dicho escolásticamente: los *futuribilia*–, y pediría cuentas por lo que uno habría hecho si no hubiera tenido la suerte de no ser el otro y haber estado en otro momento y en otro lugar. Esta consecuencia está en las palabras de Lutero del prólogo a la Epístola a los Romanos del Testamento de septiembre: “Dios juzga según la razón del corazón. Por eso también su ley exige la razón del corazón”. No así el juez de carne y hueso, el hijo del hombre que regresa, que dijo de sí mismo que sólo el Padre sabe el día y la hora de ese juicio. La encarnación es una suerte de autolimitación de una omnisciencia absoluta cuya implacabilidad consistiría en que tendría que juzgar en el modo de la eventualidad. Sin duda se alcanzaría con la máxima precisión y la máxima dureza al ser humano con aquello que haría si hubiera estado sujeto a condiciones distintas de las efectivas, más favorables en el caso del que incurrió en un delito, peores en el caso del soberbio.

Los *futuribilia* de la moralidad son el verdadero conflicto de cualquier autoexamen. Son también el motivo más taladrante de los sentimientos de culpa de todos aquellos que se consideran favorecidos por la contingencia. De los intelectuales sobre todo, que tienen la sensación de que no hubieran podido aguantar lo que tienen que aguantar otros, y por eso creen que deben convertirse en sus lugartenientes. Si en la escatología teológica quien juzga a los hombres fuera el espíritu universal, ante él no existiría la contingencia moral. Tal contingencia sólo es posible si se admite la corporalidad como restitución de todos los condicionamientos, y en función de ellos puede haber discreción frente a la desnudez de la conciencia de sí moral. Así como la idea teológica del juicio remedia lo intolerable de desaparecer del ser sin dejar huellas, se limita a su vez en el otro aspecto intolerable, el de ser desnudado y responsabilizado con más de una huella efectiva en el ser. Aun en la

escatología se reconoce el cuerpo como un órgano de la discreción, de la opacidad clemente.

Lo que llamo, en una figura mental teológica, ensombrece la omnisciencia en el juicio es la pura negación de que el espíritu universal o el demonio de Laplace de la moralidad pudieran ser jueces. Justamente eso significa en Kant que no hay que representarse la santidad de Dios “juzgando según el rigor de la ley”, sino nada más que “la humanidad misma” en esa función. En una nota a una “Nota general” de su escrito sobre la religión, Kant hizo el intento de traducir el teologúmeno al lenguaje filosófico proporcionándole esta “interpretación alegórica” al dogma del Juicio universal.¹⁴ Kant se pone del lado de los autores del Nuevo Testamento, que en el “relato de la profecía sagrada de las últimas cosas” insisten en que el juez del Juicio universal no debe ser “imaginado y nombrado como Dios, sino como hijo del hombre”. Esta diferencia parece indicarle a Kant que la sentencia partirá de la propia humanidad, en la medida en que pueda ser “consciente de su limitación y fragilidad”. Esto significa bondad, pero no menoscabo de la justicia. Si el hijo del hombre fuera el juez de los hombres en su divinidad, sólo podría investigar y juzgar en la intimidad de las conciencias según la ley reconocida por esas conciencias y según la propia imputación de los actos. Dios sólo sería un juez que imparte derecho según el rigor de la ley. El juicio de las conciencias a sí mismas sólo puede ser absoluto porque la conciencia moral no está legitimada para la indulgencia. Con nosotros mismos sólo podemos ser implacables

¹⁴ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, II, 3 (Akademie-Ausgabe, vol. VI, p. 140). En la teoría de los postulados de la *Crítica de la razón práctica* la inmortalidad está fundamentada en la correlación justa entre ser digno de felicidad y felicidad, es decir, en la necesidad del juicio. El escrito sobre la religión le agrega implícitamente que nadie podría cumplir con esa justicia si no amortiguara su rigorismo un principio restrictivo que se deduce de la cuestión, imposible de responder desde la filosofía, de *quién* es el juez. También la introducción de la corporalidad en el escenario del juicio pudo fundamentarse en el rigorismo: Tertuliano hace que los cuerpos vayan al juicio únicamente para que *también ellos* sean juzgados, así como sin ellos no se podía haber pecado: “non enim poterit quod corpore admissum est, non corpore iudicari, iniquus enim deus, si non per id punitur quis aut iuvatur, per quod operatus est” (Tertuliano, *Adversus Marcionem*, v, 12). La resurrección ya no es el bien de salvación en sí sino, indiferente a la obtención de la salvación, mero hacer comparecer al “órgano” de los hechos en el juicio. La idea de Kant de que el juicio de la conciencia es más duro de lo que puede soportar el ser humano está también en un pasaje de la primera Epístola de Juan (1 Jn. 3, 20): que Dios es más grande que el corazón que nos condena; pero la fundamentación de que Dios sabe todo, si bien está referida a defensas que nos son desconocidas, no lo está a la contingencia del condicionamiento corporal de la acción, que siempre requiere una forma de moderación de la omnisciencia del juez.

porque nosotros mismos sencillamente no sabemos cuánto puede beneficiarnos a cuenta de nuestra fragilidad, sino que sólo tenemos presente nuestra infracción con la conciencia de nuestra libertad y de la violación del deber, de la que somos totalmente culpables, de modo que no tenemos motivos para suponer bondad en la sentencia que nos dicte el juez.

Kant no advirtió aquí la importancia de la corporalidad. Le alcanza con ver confrontados en el juicio el género y el individuo, en lugar de la ley y la acción. Pero el propio escrito sobre la religión muestra que el sistema de las máximas de las acciones requiere forzosamente una última máxima que excluya toda desviación de la ley moral o posibilite toda desviación de ella, es decir, que sea absolutamente buena o absolutamente mala. Eso significa que todo sujeto moral que tenga conciencia de una falta con respecto a la ley moral, o de su mera posibilidad, ya ha aprobado por principio todas las otras faltas posibles. Pero como ningún sujeto puede tomar conciencia de la generalidad de tal máxima –como no puede tomar conciencia de su propia libertad–, y no obstante hay que suponer que esa máxima ha sido establecida libremente porque de lo contrario no sería posible la moralidad, la postulación de la máxima suprema tiene que haber tenido lugar fuera de nuestra existencia consciente. Por lo tanto, el comienzo de la subjetividad inteligible se sitúa antes de todo comienzo de la conciencia empírica. Es probable que al lector esto le haya parecido desde siempre el callejón sin salida del escrito sobre la religión; dado que innegablemente continúa con toda consecuencia el pensamiento de la *Crítica de la razón práctica*, no sólo es eso, sino además un problema fundamental de toda filosofía trascendental.

Y también, y no en último término, de la fenomenología trascendental. Husserl chocó con este problema en un contexto no menos fundamental para él: si originalmente la conciencia constituye el tiempo, no puede tener o ser conciencia del comienzo o del final de sí misma. Eso excluye la idea de la finitud como la determinación elemental de esa conciencia. Dicho de otro modo: la finitud es algo que por principio sólo podemos conocer “desde afuera”. Tenemos la experiencia de ella por la finitud de los cuerpos que nacen y mueren, es decir que pueden participar de la presentación de sujetos y perderla, que en ocasiones nos obligan a negar sin que nos demos cuenta. Si Husserl se hubiera dejado afectar de otra manera por la lectura de *Ser y tiempo*, no bajo la impresión de una infracción metodológica irreparable, habría abandonado la vivencia temprana del gabinete de figuras de cera de Berlín con la muñeca espectadora como ejemplo paradigmático, tanto de la percepción del

otro como de la génesis de la negación, y habría privilegiado en cambio la experiencia de la muerte de otros como experiencia de la destrucción de la presentación. Entonces podría haber rebatido mejor la afirmación de la posible experiencia del estar vuelto hacia la muerte como una originariedad interna de la conciencia. Porque esa afirmación todavía está perfectamente en la línea de la tradición cartesiana, según la cual hallamos la idea de la finitud en nosotros antes de toda experiencia externa, sólo que con la inversión, insostenible descriptivamente, de que el único modo de entenderla es siempre como negación de la idea de infinitud.

Sin embargo, este hecho no es rescatable descriptivamente para Husserl si la teoría de la constitución de la conciencia interna del tiempo debe seguir siendo sostenible. Ésta es una teoría de la producción infinita del tiempo, que excluye el principio y el final como fenómenos, y por lo tanto como mostrables fenomenológicamente. Mencionar esto aquí, a continuación de la deducción kantiana de una conciencia moral que tiene que poner su inicio más allá de su experiencia posible, tiene por finalidad sobre todo recordar la importancia de la exterioridad inherente por principio a determinados fenómenos, que se vincula con la corporalidad del ser humano y que no sólo la califica como un aditamento superfluo u obstaculizante del sujeto moral.

De modo que la nota de Kant sobre el juicio también puede leerse considerando que surge del espanto ante la última consecuencia, ahora alcanzada, del rigorismo moral, y que recurre a la religión, como antes para fortalecer la moralidad, ahora para aliviar la visión de lo ineludible de sus consecuencias. Estructuralmente se repite aquí lo que Pablo ya había inferido de la experiencia básica farisea del carácter incumplible de la ley: introducir la institución del acto de gracia de manera tal que fuera posible liberar a los ánimos de la paralización causada por el temor a las consecuencias de la imposibilidad de cumplir la ley. La primera Epístola de Juan lo expresa más bellamente que la construcción sutil de la doctrina de la justificación en la Epístola a los Romanos: "En esto ha llegado el amor a su plenitud con nosotros: en que tengamos confianza en el día del Juicio, pues como él es, así somos nosotros en este cosmos". No resulta difícil relacionar esta afirmación con que tanto el que juzga allí como los que son juzgados aquí forman parte de *un* cosmos porque todavía o de nuevo son sujetos físicos. La plenitud del amor sólo es posible si se pertenece a *un* mundo. Por eso los dioses de Epicuro no aman; y para que no necesiten amar, no forman parte de ningún mundo.

Se supone que sabemos desde Feuerbach que una teología no puede ser otra cosa que una antropología proyectada a la lejanía, a la trascendencia, a la

enormidad. Con Feuerbach se lo considera un capítulo cerrado e inferior de la historia de la conciencia, ya no la posibilidad de descifrar ideas que primero habría que recuperar o que incluso estarían expuestas al riesgo de perderse totalmente. Por otra parte, para la creencia en el progreso no era algo obvio pensar tal peligro: lo que ya había sido obtenido, por obsoleta que fuera la forma en que se lo obtuvo, no podía volver a perderse del patrimonio del espíritu humano en proceso de integración. Si no se tiene una confianza ciega en esta afirmación, resulta menos indiferente que las condiciones históricas de surgimiento de ideas y experiencias comiencen a parecernos exóticas. Y entonces también parecerá más bien frívolo ver los efectos constitutivos de la conciencia de las estipulaciones teológicas y metafísicas sólo en lo que ya se descubrió y explicitó en y con ellas. Los efectos sobre la conciencia no necesitan hermenéutica en cuanto tales, la hermenéutica sólo los abre con posterioridad a la razón histórica. Claro que quien no comparte este presupuesto no necesita meterse con aquello que considera anacrónico y una traba para todo lo que está en el futuro. Sólo que debería conocer los riesgos.

Aunque desde el punto de vista lógico sea equivalente, por su efectividad histórica no es lo mismo si se formula la función del cuerpo que implican los enunciados teológicos de manera puramente negativa, diciendo que sólo el cuerpo hace posible la exterioridad de todo juicio sobre nosotros como sujetos morales. El cuerpo, como autor de nuestras acciones externas, genera nuestra "huella" y la posibilidad de que nos rastreen siguiendo esa huella; al mismo tiempo, el cuerpo hace imposible que se rastreen las convicciones que acompañan nuestros hechos rastreables. Por eso es una de las grandes conquistas de la filosofía kantiana que también en nuestra experiencia interna sólo nos estemos dados como manifestaciones. Un "yo puro", cualquiera fuera su modo de existencia, que sólo tuviera que juzgarse a sí mismo estaría solo consigo mismo en la calificación exclusivamente moral de sí mismo.

El fisonomismo es la forma de la arrogancia humana que no quiere admitir esta restricción de la exterioridad de toda experiencia, incluida la interior. El arte de la actuación parece ser por su pura posibilidad la confirmación del fisonomismo, pero es su opuesto, en la medida en que es justamente la "artificiosidad" y no la "naturalidad" del ser humano. Al requerir el espacio cerrado y sumamente artificial de exclusión de toda otra realidad, directamente desmiente que en las condiciones de la realidad consistente se pudiera llegar a ver lo que uno es. La defensa que hace Lichtenberg de la Ilustración contra el fisonomismo de Lavater es una de las grandes defensas del derecho a la opacidad del cuerpo. Probablemente también –para mencionar un ejemplo de

la actualidad— la formación de una jurisprudencia en contra de que se realicen estudios grafológicos sin autorización sobre solicitudes de empleo, así como en contra de su ampliación más allá del ámbito de las cuestiones netamente relativas a la idoneidad. Contra Lavater anota Lichtenberg en 1777: “A ese ser incomprensible que somos nosotros mismos, y que nos resultaría mucho más incomprensible si pudiéramos acercarnos más de lo que estamos, no hay por qué pretender hallarlo en una frente”.*

3

La conciencia de sí surge del descubrimiento de la visibilidad en su consistencia espaciotemporal. El hecho de que podemos ser vistos y que eso nos da la oportunidad de exhibirnos nos resulta demasiado obvio como para poder describirlo simplemente como un “descubrimiento”. En uno de los trabajos preparatorios de su tan prometida y prometedora Antropología, Max Scheler escribe que si su perro se escondiera detrás de una pared y de vez en cuando se asomara de modo que se le notara que no quiere ser visto, él, Scheler, “apostaría cualquier cosa a que es un humano hechizado”.¹⁵

Cuando se lee este breve experimento mental, uno cree que a Scheler no puede habersele escapado aquí de ninguna manera el rasgo antropológico básico de la visibilidad. Un comportamiento que expresa la intención de ocultarse implica conciencia de la visibilidad: sólo quien sabe que puede ser visto puede apuntar a que no lo vean. Pero enseguida se ve que Scheler sólo presenta a su perro con un comportamiento llamativo, que se desvía del tipo específico, pero en eso es consistente. Su siguiente ejemplo muestra que de la

* Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, F 816 (ed. de Promies, vol. 1, p. 576). [N. de la T.]

¹⁵ Max Scheler, “Zur Idee des Menschen”, en *Vom Umsturz der Werte*, 2ª ed. revisada de los escritos y los artículos, Leipzig, 1919, vol. 1, p. 279. Con prudencia antropológica, Scheler evita incluir el lenguaje en el experimento mental. Su precursor Diderot (*Pensées Philosophiques* xx) muestra lo poco que se presta tomar un animal que habla: “S’il se trouvait un perroquet qui répondit à tout, je prononcerais sans balancer que c’est un être pensant [Si se hallara un loro que responde a todo, yo diría sin vacilar que es un ser pensante]”. También Husserl, en un *pendant* con el perro que observa, deja de lado el lenguaje: en una actividad que me tiene como destinatario entiendo al Otro precisamente en que esa actividad tiene como presupuesto mi comportamiento. “Por ejemplo, puede, observándome con algún fin, creer que yo no me doy cuenta, tal vez porque ‘hago como que’ no me doy cuenta, reprimiendo justamente toda expresión que indique que me doy cuenta” (Edmund Husserl, nota de 1932, en *Husserliana* xv, p. 472).

escena imaginaria no ha obtenido más que el tipo de la “conducta tendenciosa” o de la “apariencia de una expresión significativa”: el ejemplo de la caja de sombreros, que siempre está a mano cuando la necesita, o al revés; también en su caso Scheler se “inclinaria por tomarla por un humano hechizado”. Si la idea es que ambos ejemplos sean equivalentes, en las figuras hechizadas no hay más que un comportamiento regulado consecuentemente: en un caso, el del espectador oculto; en el otro, el de la obsecuencia diligente o fastidiosa.

Poder ocultarse, como fenómeno antropológico en el reverso de la visibilidad, puede comprenderse como conato por lo menos del deseo o de la fantasía no sólo de desaparecer por un tiempo del campo visual de los otros, sino de sacudirse la carga de la identidad rastreable. Es un fenómeno cultural realmente de otro calibre que la máscara, la prescripción o el carnaval como estación institucional de “interrupción” de la responsabilidad. Hay técnicas de traslado de la identidad, que parecen “parateorías”, con las cuales es posible salvar sistemas en caso de que fallen, disculparlos en caso de que su éxito sea menor. Si por ejemplo un miembro de un clan de la Australia primitiva que pertenece al tótem de la serpiente, a pesar de la benevolencia y la protección que eso le asegura, es mordido por una serpiente, ya no puede ni debe seguir siendo aquel por quien se lo tomaba hasta entonces. Para no desautorizar al animal totémico en su función, pero también para proteger de la expulsión a la víctima de su fracaso, que ha pasado a ser escandalosa, hay que cambiar la identidad de la víctima. En consecuencia, se le prescribirá un padre distinto del que su madre hasta entonces había presentado como tal. Lo que en nuestra tradición se llamaría traspie o adulterio –sirve aquí para disculpar al antepasado totémico– nosotros lo llamaríamos por lo tanto “teodicea”.

El cambio genealógico de identidad también forma parte de la praxis mágica. Mark Lidzbarsky, quien descubrió nuestra principal fuente para el mandeísmo, relata en sus memorias de juventud que su madre le pidió una vez, un poco en broma, que llamara tía a una vecina. Como el niño sabía que no había ningún parentesco con la mujer, preguntó por qué razón. La madre le contó entonces que siendo niña una vez estuvo tan enferma que se temió por su vida, y que entonces fue adoptada por la madre de esa vecina, para escapar al destino mortal. La finalidad de la acción era de carácter mágico-terapéutico: el cambio de origen provocado por la adopción hacía que diera en el vacío el destino que había estado reservado para una persona que ahora ya no existía. También la narradora estaba convencida de que el procedimiento la había ayudado: se curó inmediatamente después de la adopción. Lidzbarsky da a entender que esta forma de burlar al destino no fue un caso aislado en el ambiente judío de su in-

fancia: "Con frecuencia se modifica el nombre mismo. En este caso se prescindió de eso y se le dio una nueva madre a la enferma. El nombre semítico incluye el patronímico, pero en la magia se intenta ir a lo más seguro posible y no se toma el patronímico sino el matronímico, porque *mater certa, pater incertus*".¹⁶

El procedimiento del traslado de la identidad no sólo se halla en los bajos de la creencia popular o entre los residuos de la oscura Edad Media. Hay intervención en la identidad en niveles altos y altísimos. El núcleo de lo que en la teología cristiana se llama "justificación" es por su origen histórico un procedimiento de ruptura mística de la identidad. La Epístola a los Romanos de Pablo muestra cómo se la provoca y qué provoca. Tiene que ser posible anticipar la absolución en el juicio que amenaza a todos si es inevitable caer en la culpa por la imposibilidad de cumplir con la ley y el temor al juicio se convierte, por lo tanto, en el núcleo de cada acción. Por paradójico que suene: sólo una suerte de burla del juicio, la subrepción legalizada de la absolución por anticipado, puede modificar el estatus del pecador de tal manera que se resta-blezca su libertad para volcarse al bien.

¿Pero cómo puede suceder esto "legalmente"? Sólo por una nueva identidad, que no cargue con el pasado del quebrantamiento de la ley. Al comienzo del capítulo sexto de la Epístola a los Romanos, la identificación con Cristo sepultado y resucitado, producida por el bautismo "en la muerte" de Jesús, se convierte en el acto que hace que el culpable esté muerto para el pecado y le permite caminar en la "vida nueva". El versículo séptimo es la frase decisiva: "Pues el que está muerto, queda librado del pecado". Esta fundamentación no es otra cosa que la premisa procesal para el éxito del pasaje místico por la unión con la muerte y el regreso del Salvador.

Lo que se ha denominado el *sensus forensis* de la justificación paulina, cuya peculiaridad recién volvió a resultar evidente para el nominalismo de fines de la Edad Media, estaba fundado en la regla procesal según la cual a un demandado que moría durante el juicio no sólo le cabía forzosamente la suspensión del juicio, sino que le correspondía con justa razón la absolución expresa de la demanda. Es algo que recuerda ya Juan Crisóstomo, en el comentario patrístico más relevante de la Epístola, y en eso lo siguieron sus discípulos Teodoreto y Eutimio.¹⁷ Desde Delitzsch se ha remitido además al principio rabí-

¹⁶ M. Lidzbarsky, *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors*, Gießen, 1927, p. 81.

¹⁷ Angelo Paciuchelli Politiano, *Expositio in epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos ex Sanctis Patribus et Sacris Doctoribus collecta*, Múnich, 1677, pp. 343-346.

nico: "Cuando un hombre está muerto, está exento de la ley y los mandamientos".¹⁸ El hecho de que con su conversión Pablo renunciara a la identidad onomástica preanuncia entonces que la ruptura de la identidad sería el modelo de la radicalidad de su doctrina de la justificación. Claro que esta salida desesperada tiene como presupuesto una situación de inevitable desamparo del ser humano ante la proximidad del juicio. Toda atenuación de la situación crítica de desgracia hace que la idea de la absolución anticipada pierda fuerza frente al concepto de satisfacción sustancial, que apunta a la institucionalidad a largo plazo, con su implicación de la administración del tesoro de la gracia, explotada luego de tantas formas en la historia. Frente a eso, la justificación transmitida por el cambio místico de identidad aparecía como una suerte de astucia procesal forense, factible quizás en el estado de excepción escatológico. Lo que Lutero hace escribir en el prólogo a la Epístola a los Romanos de su Testamento de septiembre presupone nuevamente la agitación escatológica: "Esta Epístola es la auténtica pieza central del Nuevo Testamento y del primer Evangelio, y sin duda merece y es digna de que un cristiano no sólo la sepa de memoria palabra por palabra, sino que tenga con ella un trato cotidiano como con el pan cotidiano del alma".

El tipo original de la justificación por inhallabilidad mística del que se ha hecho culpable tiene una analogía innegable con el comportamiento del pecador Adán. Lo que no había logrado Adán en su desnudez –ocultarse a la mirada que exige rendir cuentas del dios del Jardín– debía llegar a lograrlo el que se había hecho culpable ante el dios implacable de la ley, mediante el bautismo "en la muerte" del otro Adán, por obra de un arte superior de recibir la gracia de ser ocultado.

Aquí ya no se habla de la posibilidad de perseguir al culpable sino en sentido metafórico. Pero en el sistema teológico de un dios celestial la metáfora tiene su rango absoluto. Su función más importante para la conciencia, como no la había conseguido ningún dios del mito y no debía conseguirla ningún dios de los filósofos, es la imposibilidad de que el que está oculto se sustraiga al que todo lo ve, que en la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa vuelve a ser el que sólo me ve a mí. El concepto opuesto de evitar esta afectación es la ausencia del mundo de los dioses de Epicuro, que no ven nada y no tienen

¹⁸ M.-J. Lagrange, *Saint Paul Épître aux Romains*, 2ª ed., París, 1922, p. 147. La raíz de la explicación rabínica es un fragmento de Salmo 88, 6: "Bei den Toten frei... [Entre los muertos libre...]" (Hermann Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Múnich, 1926, vol. III, p. 232).

nada para ver; como para compensar el déficit de conciencia que surge de allí, la escuela de Epicuro, aunque contraria a toda inmortalidad, transmitió la máxima: "Actúa como si Epicuro te estuviera viendo".

Lógicamente, Sartre ha descripto el triunfo del ateísmo como lo que pone fin al constante poder ser visto. La experiencia religiosa temprana de esa "visibilidad cruel" por parte del ateo consiste en la unilateralidad del ser visto, como lo transmite una única vez el sentimiento de la existencia de un dios. Y eso en una época en la que el muchachito Jean Paul ya ha roto con el dios de sus primeros años, por el motivo acentuadamente banal de haber recibido sólo la medalla de plata por una redacción sobre la Pasión de Cristo. Todo apunta a comunicar que no se necesitaba mucho para interrumpir esa frágil relación. Sartre describe del siguiente modo el trauma momentáneo de la exposición óptica pasiva:

Había jugado con unos fósforos y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo cuando, de pronto, Dios me vio, sentí Su mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuve dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible, como un blanco vivo. Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como abuelo: "Maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios". No me volvió a mirar nunca más.¹⁹

Con su maldición el pequeño Sartre ha repetido para sí mismo –en este punto seguramente no sin la colaboración del grande– un ritual que había llegado a la tradición del existencialismo en su comienzo mismo de la mano del padre de Kierkegaard y la importancia que el hijo le había adjudicado. Sólo el factor de la visibilidad tiene aquí otro aspecto, el de salir activamente a la visibilidad, exhibirse y exponerse. Kierkegaard apunta en 1846 la vivencia infantil que de-

¹⁹ Jean Paul Sartre, *Les mots*, París, 1964; trad. al.: Reinbek, 1965, p. 78 [trad. esp.: *Las palabras*, trad. de Manuel Lamana, 2ª ed, Buenos Aires, Losada, 1965, p. 68]. En otro pasaje de este libro Sartre dice, más vacilante, que el ateísmo es "una empresa cruel y de largo aliento", y que cree que lo ha "llevado hasta el fondo" (*ibid.*, p. 194 [trad. esp.: *ibid.*, p. 162]). Lo que se nos expone aquí es una asombrosa transformación histórica, la pérdida de la liviandad que la Ilustración había atribuido a la eliminación de todos los prejuicios. Heine fue probablemente quien describió con mayor exactitud el resultado en sus exposiciones de los *Französische Zustände*: en París no hay ateos, dice Heine, porque ni siquiera se le presta la atención suficiente a Dios como para hacer el esfuerzo de negarlo (Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. de Briegleb, vol. III, p. 214).

fine la vida de su padre Mikael: “Lo espantoso de este hombre que en otro tiempo, siendo un chico que iba a cuidar ovejas al prado jutlandés, sufría muchas cosas terribles, pasaba hambre y estaba totalmente agotado, se subió a una loma y maldijo a Dios. Y ese hombre no estaba en condiciones de olvidarlo, a los 82 años”.²⁰

Aunque en el prado podía ser visto en cualquier parte, el pastorcito agotado se sube a la colina para mostrarse, para ofrecerse a la ira. Kierkegaard padre creía que éste era el pecado contra el Espíritu Santo, que no puede ser perdonado, pecado del que nunca nadie supo exactamente en qué consiste, de modo que cualquiera se acerca a la posibilidad de haberlo cometido. Asombrosamente, Mikael lo creyó con mayor firmeza aun cuando a continuación de este acontecimiento abandonó a las ovejas, se fue a Copenhague, la capital, y comenzó una carrera sumamente exitosa como comerciante. A diferencia de los calvinistas que Max Weber descubrió como prototipos del capitalismo, Mikael veía cada uno de sus éxitos como un signo divino de su repudio definitivo. Suponiendo que Sartre no disciplinó su recuerdo en dirección a este ancestro del existencialismo para ser el que la segunda vez tendría más éxito, por lo menos comprendió la necesidad de la iniciación por medio de un ritual que no sea sólo pensamiento.

En 1840, a los 27 años, Søren Kierkegaard visita el pueblo de su padre, el lugar de origen de la rebelión contra Dios y de la impiedad heredada. Lo conmueve el grado de visibilidad que se le impone al ser humano en esta geografía, la falta de escapatoria de toda voluntad de estar en sí mismo y consigo mismo, oculto al poderío trascendente. Kierkegaard anota en su diario:

todo está aquí desnudo y descubierto ante Dios, y éste no es un lugar para las muchas dispersiones, los muchos rinconcitos donde la conciencia puede ocultarse y desde donde es tan difícil para la seriedad alcanzar los pensamientos dispersos. Aquí la conciencia tiene que cerrarse sobre sí misma, definida y escueta. “Adónde podría huir de tu visión”, hay que decir en verdad aquí, en el prado.²¹

²⁰ Hermann Ulrich (ed.), *Materialien zu Sören Kierkegaards Kindheits- und Jugendgeschichte*, Berlín, 1930, p. 15. Manès Sperber recreó el tipo de escena para su indignación con Dios en los *Wasserträger Gottes* (Múnich, 1974): Lleno de ira por la infidelidad de Dios hacia su pueblo hundido en la miseria de Galitzia oriental, el chico se sube al techo del granero, desde donde “arroja con todas sus fuerzas guijarros al cielo”.

²¹ Søren Kierkegaard, *Tagebücher*, III, A, p. 78; citado por E. Geismar, *Sören Kierkegaard*, Gotinga, 1929, p. 6. En *Entweder – Oder*, Kierkegaard declara que su inquietud por excelencia

Su hermano, el obispo Peter Christian Kierkegaard, dirá en 1865 sobre la maldición del padre: "Es la historia de mi padre... y también la nuestra."

En el ambiente puritano de los comienzos de la polémica por la evolución orgánica y el darwinismo se sitúa el relato de la infancia de Edmund Gosse, que él publicó en 1907 como exposición de dos temperamentos con el título de *Father and Son*. Se han manifestado dudas sobre la pretensión del hijo de "verdad exactísima" sobre el padre, el biólogo Philip Gosse, sobre todo con respecto a su relación con Darwin y la teoría de la selección natural. Para la verdad interna de la historia de una constitución de sí mismo por desintegración del padre, eso no es lo que importa.²² El niño ha hecho un agujero en el caño de alimentación de una fuente instalada por el padre en el jardín. El padre piensa que fueron los obreros que habían estado trabajando en la casa casi al mismo tiempo. No es que el chico se sienta aliviado porque su falta pasa desapercibida de esa manera; su vivencia profunda es haber encontrado la prueba de que su padre no es omnisciente. Se avergüenza de su silencio, pero se cree aliado con la Providencia, que lo ha encubierto. El hallazgo de sí mismo comienza con la conciencia de que el secreto es inaccesible:

Así cayó mi padre como Dios, como fuerza natural de prestigio inconmensurable, de su pedestal. En adelante no había por qué aceptar sus opiniones sin examinarlas. Sin embargo, entre todos los pensamientos que en ese punto de inflexión asaltaron mi pequeño entendimiento, todavía verde y sin desarrollar, el más curioso era que yo había encontrado en mí un compañero y un confidente. En este mundo había un secreto, que nos pertenecía a mí y a aquel que habitaba conmigo el mismo cuerpo. Estábamos de a dos y podíamos hablar entre nosotros.

En esta experiencia elemental en la que comienzan la destrucción de la imagen paterna y la separación del padre como Dios, el cuerpo asume una doble función: a la cualidad de la visibilidad le suma la de la opacidad como lo que

es que el arrepentimiento pudiera ser una ilusión, no por el perdón al que aspira sino por la imputación que presupone. Así como el "debo" era en Kant "hecho de la razón" y *ratio cognoscendi* de la libertad, el arrepentimiento parece abarcar en Kierkegaard el pasado hasta más atrás de la propia existencia sólo porque no hay otra certeza de la libertad.

²² F. R. Ross, "Philip Gosse's 'Omphalos', Edmund Gosse's 'Father and Son', and Darwin's Theory of Natural Selection", en *Isis* 68, 1977, núm. 241, pp. 85-96: "At the very least, Edmund splices his narrative with a dash of imaginative drama". El pasaje se cita por la trad. de M. y H. Ehrenzeller: *Vater und Sohn*, Zúrich, 1973, pp. 47 y s.

limita la óptica paterna, y mantiene la identidad más allá de la separación interna entre el que se hizo culpable y el que le proporciona consuelo y discreción. El episodio de la historia infantil es invalorable porque nos revela como contingente uno de los sobreentendidos de nuestra experiencia: el de la opacidad y la protección moral que le confiere al sujeto, aunque al mismo tiempo es condición de todas las injusticias posibles, que se basan en que no hay evidencia intuitiva del otro como sujeto moral.

La nostalgia insuperable de la inocencia se adhiere a la función del cuerpo de compensar la visibilidad con la opacidad. Por eso la desnudez puede convertirse en demostración de que uno no carga con nada que se parezca a restos no examinados del pasado y no goza de opacidad sólo por las ropas, es decir que no tiene por qué temer la luz, aunque sea metafóricamente. Edmund Gosse describe el vislumbre de la experiencia de que, sea lo que fuere que tengamos que reprocharnos a nosotros mismos, podemos estar a resguardo de la impertinencia de los otros, aunque es esto lo que le permite, a él como a otros, presentarse ante un público, generalmente literario, con revelaciones y confesiones. Precisamente como literatura hacen evidente lo infame de su ritualización política, incluida la comparación de Fung Yu-lan (Pekín, 1974) de lavar la cara con lavar el cerebro.

No es de extrañar que este hecho elemental también se haya procurado una forma, la forma ideal, en el mito. La metamorfosis es el triunfo de la función del cuerpo de mantener al sujeto afuera de su responsabilidad (de la posibilidad de que se rastree su identidad) y de librarlo sin responsabilidades al goce, hasta en las mayores frivolidades de los dioses objetadas por la filosofía. Schopenhauer tiene razón cuando dice que la trasmigración de las almas es el non plus ultra de la fantasía mítica: implica la forma de la identidad sin consecuencias, ni siquiera como interioridad. Dado que no puedo saber quién fui y quién seré, esto es lo que menos me concierne, aun cuando fuera consecuencia de mi actuar. Es una figura profundamente estética de una justicia de la que sólo podría darse cuenta un espectador externo.

4

Puede que resulte escandaloso que en reflexiones sobre la posibilidad de una antropología fenomenológica se haya incluido (¿o haya penetrado?) lo bíblico, lo teológico y lo biográfico. Preguntarse si sería evitable está muy relacionado con preguntarse si y cómo se puede llevar a cabo una antropología a la ma-

nera fenomenológica. Si se ha aceptado lo que dice Husserl en su conferencia de Berlín: "Tomarse como humano es presuponer ya la validez del mundo", la penetración de hechos, también de imágenes y mitos, en el anuncio de lo humano, aunque todavía no de lo demasiado humano, parece confirmar sus temores de que con el rótulo de la antropología se le pudiera robar a la fenomenología el producto del esfuerzo realizado con las reducciones.

Pero la eliminación de la antropología de la escala de urgencias filosóficas no está vinculada en primer lugar con la problemática de su posibilidad de realización metodológica. Está en el carácter indiferente de su tema, una vez que la ciencia ha sido admitida naturalmente como el estadio final de la historia, y esto además cuando el hecho histórico de la ciencia ya no es más el punto de partida de todas las preguntas por su posibilidad, como en el neokantismo y en Husserl hasta la incorporación de la temática del mundo de la vida. Si hubiera habido una chance real para la antropología con los presupuestos de la fenomenología, éste habría sido el punto de su inicio. Es difícil ver cómo se haría la descripción decidida de un "mundo de la vida" prescindiendo del ser vivo cuyo mundo es. Pero a Husserl esta prestidigitación le salió sin problemas porque en el fondo tiende a un concepto formal del mundo de la vida.

¿Por qué razón el descubrimiento del mundo de la vida no cambió nada en la indiferencia de la fenomenología por la antropología? En la tematización del mundo de la vida Husserl hace, años antes del estar-en-el-mundo de Heidegger, lo mismo que él: elimina la problemática del mundo objetivo y de la posibilidad de acceso teórico a él declarándola secundaria y haciéndola surgir recién del desmontaje de una familiaridad originaria en el trato y que transcurrir sin vacilaciones. La diferencia entre ambas posiciones está, claro, en que para Husserl el desmontaje del mundo de la vida es la ejecución de la perseverancia de la propia historia por hacer realidad la ciencia, mientras que Heidegger presenta en cambio la originariedad como un estado de plenitud antes de que se inicie el empobrecimiento por objetivación, y más tarde la traslada al período anterior al ocultamiento del ser como metafísica.

Husserl necesita el estado material premodal del mundo de la vida como estatus inicial para los procesos de modalización y de la no familiaridad, lo problemático, lo dudoso que precede a toda objetivación, es decir, la formación de objeto de la que parten todos los procesos teóricos. Pero vacila entre las dos posibilidades de utilizar este *terminus a quo* protológicamente, como una especie de prehistoria de la conciencia en el camino a todo lo demás y sobre todo a toda actitud teórica, o introducirlo hipológicamente, como la subes-

estructura cotidiana que acompaña todos los procesos explícitos, enriquecida constantemente por ellos, de todo lo que se sostiene aun en las transformaciones más inauditas como familiaridad y pauta no temática, incluso como institución. Como Husserl no despliega una descripción de ninguna de las dos posibilidades, la salida hacia la unificación hubiera sido la consecuencia estricta de tomar formalmente el concepto: el mundo de la vida es todo lo que queda como sobreentendido por debajo del umbral de la atención o que desciende por debajo de ese umbral. Este modo de tomar el concepto es indiferente a la alternativa de protomundo o submundo.²³

Pero eliminar la ambigüedad en el concepto de mundo de la vida tampoco habría liberado a Husserl del dominio de la siguiente cuestión: cómo este *terminus a quo* deja salir de sí las operaciones y las explicitaciones que en definitiva impulsarán al *terminus ad quem* por el largo camino de la finalidad de la historia. Recién el escrito tardío sobre la *Crisis* evidencia que la idea de una decisión voluntaria al comienzo de la historia europea proporciona un instrumento más cómodo para controlar los estadios fácticos de esa historia con el "sentido de la fundación originaria" y de corregirlos en dirección al cumplimiento de ese sentido. Comoquiera que se manejen los instrumentos: el proceso que se inicia desde el mundo de la vida y la idea de su cumplimiento derivada de la fundación originaria resultan siempre una desconsideración absoluta del ser humano que los practica y que sin embargo no podrá ser el beneficiario de su realización prometida, sino sólo el que lleva a cabo su trabajo infinito. La idea así obtenida supera el mero hecho histórico del estado de la física a fines del siglo XIX tal como lo había hallado el neokantismo, para mantener en marcha algo para lo que incluso el nuevo siglo, que comenzó con la fenomenología, resultaría demasiado estrecho. La fenomenología no quiere ser hecho. En comparación con ella y con la tarea que ella plantea, el ser humano, en su condición de ser histórico de este siglo, es a su vez un hecho. Se podría decir que es una de las trabas para el rigor que se le exige y para sus grados de pureza, alcanzables mediante cada vez más reducciones en la "mundanidad", que tan tenazmente se adhiere al sujeto fenomenológico.

La razón más profunda de que el tema del mundo de la vida no haya podido cambiar nada en la indiferencia de la fenomenología por la antropología es, por lo tanto, que este mundo de la vida jamás pudo ser tema de la fenome-

²³ En esa dirección he tratado de continuar desarrollando la temática del mundo de la vida: Hans Blumenberg, "The Life-World and the Concept of Reality", en L. E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, 1972, pp. 425-444.

nología en un sentido más o menos ambicioso. En el mundo de la vida, Husserl no necesita ver más que su carácter cerrado, porque todo su interés temático está puesto en las fases de ruptura. El mundo de la vida sería un permanente entorno de vida si no estuviera expuesto por lo menos a acontecimientos marginales ante los que hay que presentar una reacción de desencanto, supresión, reserva, cambio de atención. Ahora bien, se podrá decir que la pieza ejemplar del método fenomenológico, la variación libre, no es otra cosa que el último nivel de provocación sistemática de tales trastornos de lo familiar y corriente, que habían aparecido primero en forma de una modalización fragmentaria y contingente dentro de y en el mundo de la vida cerrado. Con la variación libre se le ha arrebatado el ensayo de las posibilidades al azar y se ha asegurado el núcleo de la confiabilidad como invariancia respecto de todo desarrollo efectivo. O, más exactamente: se habría asegurado si el método de la variación libre pudiera implementarse según su audaz programa.

Si el mundo de la vida no es sino la formación hipotética de un comienzo desde el cual se puede divisar la fenomenología como el final de las contingencias teóricas, y se la puede juzgar consecuente, el concepto de “vida” combinado con “mundo” deja de tener algún vínculo específico con el ser vivo que es el humano, o el vínculo que tiene no es más que una molestia y un obstáculo para el propósito de la variación libre. Porque el sujeto que se corresponde con un margen de meras posibilidades es una conciencia no deformada por la naturaleza de su organización, y en ese sentido “pura”, es decir, “purificada” por la reducción. Pero toda conciencia, y por lo tanto también ésta, en cuanto se la ha motivado a iniciar la reflexión de sí misma, descubre el punto de Arquímedes de su certeza de sí en el “pienso”, y en ese preciso instante, sin percatarse todavía de ello, se deja atrás a sí misma. En esta dirección de la autoexploración que se trasciende a sí misma, y en eso trascendental, de la conciencia, ya no se habla del ser humano, ni siquiera como indiferente. Pero, como se ha dicho, sólo a condición de que se produzca una reversión hacia la reflexión. ¿Cómo se cumple con esa condición? ¿No es que sólo se puede “olvidar” al ser humano –apartándose trascendentalmente de él– después de haber “pensado” más a fondo en él cómo se ha llegado en él y con él a este no sobreentendido que es la reflexión?

Claro que si la resistencia a la evasión del yo fáctico al yo puro llegara a ser más fuerte de lo que estimó el fundador de la fenomenología, si finalmente llegara a resultar insuperable, habrá que tomar más en serio la realidad de lo que debe tratarse allí como indistinto y trascendible. Un criterio de la realidad auténtica es también que no permite ser medio. El caso límite de la inercia de

lo fáctico frente a la libertad de la variación es la aplicación al sujeto, que Husserl llamó el “fantaseo sobre sí mismo”.

Hoy tenemos, gracias al legado, un panorama tan amplio del modo de trabajo cotidiano de Husserl, hasta los papelitos sobre los papelitos, que no puede ser una falta de respeto a este trabajo de toda una vida decir que no es gran cosa lo de la libertad de la investigación eidética como operación necesaria en la fantasía, lo de la ficción como elemento vital de la fenomenología. Si reunimos los ejemplos de ficciones y libertades de la fantasía, incluidas las que son sólo propuestas, casi nunca realizadas, quedarían a la zaga de una enumeración de las manifestaciones programáticas en las que se exige la “libertad de la fantasía pura” y se la apostrofa como un recurso metodológico del que se dispone hace rato. La pregunta de entrada de la fenomenología –“¿qué cambios se pueden producir?”– no dispone de la fantasía que presupone. El no participar en postulaciones parece dársele más al estilo meditativo del fenomenólogo que el hacer de otra manera. La libre disposición del halo de posibilidades que supuestamente rodea la existencia de lo fáctico e incluso lo acredita como un mero “caso” suyo es la ilusión fundamental de la fenomenología. Es lo que la ha inducido a renunciar en gran forma a atender a los hechos, a la historia y a las disciplinas positivas de la ciencia.

La intuición no era lo que más abundaba en su pregonero. La chispita de fantasía con la que se podría llegar a mover una variación libre no era más que un débil resplandor en él. Junto con la desigualdad en la capacidad de manejo de la lengua, también eso explica el éxito de Heidegger dentro de la fenomenología: aunque verdaderamente no era un hombre con mundo, tenía una imaginación capaz de construir mundo. Eso le permitió instalar delante de la palidez conceptual del buscado sentido del ser un primer plano antropológico bien poblado, aunque arruinó el disfrute con la placa que prohibía considerarlo lo importante. Este procedimiento analítico ligado a la facticidad del Dasein no debía tener nada que ver con la variación libre; más bien se aplica la técnica de presentar los hechos descriptibles de la conciencia cotidiana como modos deficientes de lo que debería proporcionar el hilo conductor ontológico.

La diferencia metodológica con Husserl consiste, por lo tanto, en que la positividad de lo fáctico no le quita a la intuición la libertad de variación, pero sí se la hace prescindible. La esencia ha sido sustituida por la singularidad *del* hecho que abre el acceso a lo único que todavía es lo esencial, el sentido del ser. A la proposición de Husserl según la cual de los hechos sólo se pueden seguir hechos se le contrapone la indicación de que sólo en los hechos se puede exponer sintomáticamente lo no fáctico como entendido en ellos.

Para el tipo de variantes que el fenomenólogo busca y registra en interés de una invariancia supuesta o finalmente alcanzable, resulta totalmente indistinto que esas variantes provengan de la propia variación libre, de la fuerza de la fantasía ajena y de formas de vida exóticas, o de la ficción más libre de la invención estética. La pobreza auténtica de la fenomenología debe enriquecerse con lo que haya salido ya de esencialidad al ensayar posibilidades, aun cuando esto se englobe en el concepto de tipología, más bien vago y poco riguroso, pero perfectamente legitimado en el teorema del horizonte de la fenomenología.

Una tesis que permita exponer la relación entre la fenomenología y la antropología de un modo distinto que para Husserl y también para Heidegger podría incluir la pauta de que para una conciencia el cuerpo es el hecho que se acerca inmejorablemente a la invariancia de lo esencial. Aunque biológicamente no es más que el hecho de un paso incierto de la evolución orgánica, el cuerpo humano contiene condiciones para una conciencia que parece estar totalmente orientada a la percepción sólo al servicio de su pureza gnoseológica, pero que no oculta a la descripción desprejuiciada el acoplamiento permanente de sus actos al hecho de ser percibidos.

Es en este contexto que se sitúa el instrumento del fantaseo sobre sí mismo; puede considerarse una ampliación del autodesplazamiento ficticio en el espacio que aparece casi naturalmente al explicar la kinestesia: toda ubicación de la percepción con respecto a una cosa es contingente vista desde esa cosa, e implica en cada caso la posición desde la cual lo que en el matiz actual no deja de ser la cara posterior sería la cara anterior. Durante los preparativos de los años 1921-1922 para la planeada "obra sistemática", surge la propuesta metodológica de pensarse a sí mismo distinto de como uno es y averiguar las condiciones en las cuales es posible hacerlo sin dar por perdida la identidad. Es a la vez el intento de pensar el Otro no como reduplicación del yo en otro cuerpo en otra posición espaciotemporal, sino de encontrar el concepto de una individualidad ajena fundado en las posibilidades de mi autorrepresentación. La empatía con el otro sujeto ¿no es posible sólo porque puedo pensarme como si yo fuera ese Otro?

Se ve fácilmente que un concepto determinista de subjetividad e individualidad volvería absurda la propuesta de un fantaseo sobre uno mismo: en ese caso, mi presente sería el resultado de mi pasado. En caso de pensar que algún acontecimiento o acto de ese pasado hubiera sido distinto de lo que fue, el yo resultante en este punto actual no sería mi yo. En la fenomenología, los conceptos de horizonte y tipología describen regularidades con tolerancias, márgenes estructurados de diferenciación e individuación. No puedo imagi-

narne mi historia personal de *cualquier otra* manera sin llegar a otro yo actual, pero sí puedo imaginármela habiendo transcurrido de otra manera dentro de una cierta amplitud de variación. Lo mismo vale para dos sujetos ajenos el uno al otro. Sólo pueden concebirse mutuamente como tales si no exceden el marco de una determinada tipología. Así, las tareas que persiguen una finalidad siguen siendo reconocibles como manifestaciones de otros sujetos aun cuando no se puedan comprender sus fines y sus medios, mientras que los procesos muy ritualizados despiertan la impresión de ser mecanismos dirigidos desde afuera, tal vez ya asumidos por robots. De manera que el fantaseo sobre sí mismo explora esa tolerancia. Al menos debería hacerlo según el proyecto metodológico, porque se basa en una primera noción de lo que puede ser otro yo del que todavía no hubiera una experiencia representativa:

Puedo pensar otros yo y pensarme distinto [...] Para mi ser-así sólo es vinculante el marco esencial general, que comprende todas las posibilidades de mi yo y de un yo en general. De un yo en general: porque toda posibilidad de otro yo tiene que mantenerse dentro del marco de la analogía, y hasta donde llega la analogía llega una unidad de la esencia. Toda posible variación que puedo imaginar en Otro, puedo imaginarla en mí mismo, y más originalmente.²⁴

Claro que al final ya vuelve a estar presupuesto en círculo precisamente lo que se debe alcanzar y fundamentar: la posibilidad de imaginar al Otro en la identidad del marco esencial con el mío propio.

Estos pasajes –y éste no es un comentario al margen– están en uno de los textos cardinales de la criptoteología fenomenológica, comenzando por las corroboraciones monumentales de la certeza de sí: “Yo soy y tengo la evidencia no sólo de que soy sino también de que soy necesario. Es impensable para mí que yo no sea. Por lo tanto, también es impensable que en general un yo no sea. También tengo la evidencia general: ningún yo puede imaginarse que un yo no sea. Soy el que soy”.

La conciencia fluye, pero no se desintegra. Las metáforas de la corriente y del correr de la conciencia, privilegiadas por Husserl, siempre están sujetadas por la intencionalidad de las configuraciones objetivas y de horizonte. El yo ya no puede ser la sustancia que alguna vez le aseguró la identidad, pero tampoco es la mera aglomeración de la nube de datos del sensualismo. Para el

²⁴ Edmund Husserl, “Die Notwendigkeit der Ichexistenz”, 7 y 8 de enero de 1922 (*Husserliana* XIV, pp. 154-158).

concepto de sustancia pensado hasta el final, de la esencia atemporal partirían directamente los actos que se suceden en el tiempo, todos por separado, y en cada caso ningún acto estaría condicionado por los que lo preceden. La fenomenología trabaja en cambio con la idea de las habitualidades, es decir, con la sedimentación como metáfora guía: el condicionamiento de cada acto por todos los precedentes. La fenomenología no lo vincula con el *pathos* de la libertad para crearse a sí mismo, con la inversión de la serie escolástica de la esencia y la existencia, como el existencialismo de Sartre, pero la cuota de fenomenología en sus formulaciones es evidente.

“Puedo repensarme a mí mismo y repensar la corriente de mi vida en infinitas variedades.”²⁵ Ésta es una aseveración que desorienta, que no se cumple en ninguna parte. El yo desintegrado por el sensualismo, la mecánica asociativa y la sintomatología nietzscheana de la superficie de la conciencia, vuelve a reunirse, guiado por el sentido, ante los ojos del fenomenólogo, pero de tal modo que su identidad se ha trasladado por entero a la esfera externa de los actos, que sólo tienen su polo de referencia formal. Incluso la metáfora del horizonte muestra que los condicionamientos habituales funcionan “afuera”, delimitando el espacio. Si cada acto modifica el potencial de todos los actos siguientes, el repensar siempre tiene que ser un repensar el todo y no puede iniciarse en cualquier punto. El fantaseo también debe cumplir con el antiguo principio fenomenológico del apriori de correlación: los actos no pueden ser modificados sin sus objetos, no se puede fantasear sobre el yo sin su mundo, el mundo no puede ser pensado como distinto sin afectar al yo. Y de hecho en una nota al margen del texto que acabamos de citar se dice: “Toda reconfiguración de la manifestación requiere, para mantener la pura posibilidad, un vínculo con los requisitos del horizonte, y sin la correspondiente transformación funcional del horizonte no hay fantaseo”. Es esta concepción de la historia habitualizada del sujeto la que define y explica la impotencia de sus pretensiones de un posible fantaseo sobre sí mismo (es decir, de ser él mismo el objeto privilegiado de la variación libre). La propia historia expone el margen de acción de la variación libre; se muestra como restricción de la arbitrariedad para repensarla. El fantaseo sobre sí mismo choca con el límite de perder el sí mismo que somete a la variación libre. Para evitarlo hay pasajes que parecen

²⁵ Edmund Husserl, “Problem: Jedes Ich kann sich an jeder Stelle seines Erlebnisstromes alles Mögliche denken, das Umfingieren ins Beliebige”, fecha estimada por el editor: 1921 (*Husserliana* XIV, p. 147). También una prueba de la dificultad de Husserl para escuchar sus propias metáforas: las corrientes son más fáciles de redireccionar que de repensar.

volver a la concepción sustancial del yo: "Pero si verdaderamente es la realidad la que ha sido sometida al fantaseo, eso también me afecta a mí, el otro mundo me habría dado otros fundamentos".

El fantaseo sobre sí mismo, igual que la variación libre en general, no es una especie de prueba de libertad, aunque Husserl escriba: "Parece que por medio del fantaseo tengo la libertad de poner intuitivamente cualquier cosa en mi vida pasada". ¿Tengo esa libertad si esa vida pasada debe seguir siendo infaliblemente *mi* vida? ¿La corriente del yo seguirá llevando realmente hacia el yo actual que soy si la redirecciono en algún punto del pasado? Justamente por haber adjudicado por completo la identidad como formación de habitualidad a la secuencia de actos, la fenomenología vuelve a reducir la amplitud de la variabilidad que pretendía ganar con el concepto de horizonte como ampliación del concepto de esencia, de tal modo que ahora se vuelve "esencial" en la secuencia temporal lo que en el concepto de esencia original se podía pensar como independiente del tiempo.

Por lo tanto, no hay indicios de que sea el resultado de múltiples experimentos mentales cuando Husserl describe del siguiente modo el resultado de los fantaseos sobre uno mismo: "Toda corriente de vida posible que me imagino como variación de la mía que me está dada es mi corriente de vida, mía, del mismo yo". Supongo que es algo que pudo decir en ese momento sólo considerando la posibilidad de un monismo del yo trascendental, es decir, porque no estaba pensando en el universo pluralista de mónadas como últimas instancias. En tal caso, mi vida mundana real representa la posibilidad de otras vidas mundanas, que en su reflexión chocan con esa única necesidad idéntica del ego trascendental al que ellas a su vez le atribuyen posibilidades de lo que Husserl llamará más adelante corporalización: "La necesidad apodíctica de mi yo como sujeto de mi vida posible es la máxima necesidad: no obstante, mi vida posible sólo es variación de mi vida real, de la que tengo certeza apodícticamente".²⁶ La experiencia de sí del yo fenomenológico es ser necesario, pero ser no sólo él mismo.

Si partimos entonces de que no fue por falta de imaginación que los fantaseos de Husserl no pudieron arrojar resultados, sino por el traslado de la identidad a la historia de los actos del sujeto, inevitable desde la perspectiva histórica y consecuente desde la sistemática, la pregunta que queda sin em-

²⁶ Edmund Husserl, "Notwendigkeit und kontingente Tatsachen. Evidenz des Ich und 'Ich lebe' nach Sein und Sosein", fecha estimada por el editor: alrededor de 1922 (*Husserliana* XIV, p. 152).

bargo es si con eso se agota el instrumental de la variación libre. Si la respuesta fuera negativa, se deberá ciertamente al interés temático local de las reflexiones pertinentes por fundamentar a priori la posibilidad de la empatía intersubjetiva, y no sólo a partir del acto de la percepción del otro. Pero al fenomenólogo siempre tiene que interesarle más lo que no es posible, en la medida en que tenga ese límite no en la contradicción predicativa sino en la evidencia intuitiva. Husserl se acerca incidentalmente a esta situación con la fórmula: "Todas las variaciones de posibilidad de mi yo constituyen un sistema (un sistema yo)". Si la experiencia del otro sólo fuera posible sobre la base de la experiencia de sí, constitutivamente de orden anterior, el "sistema yo" debería ser a la vez el sistema de la otredad de los Otros que yo puedo experimentar. Aquello con lo que me encuentro fácticamente cumple con esta condición o se va por la retícula de mis posibilidades hacia lo exóticamente inaccesible. Los hechos empíricos no ampliarían el alcance del fantaseo sobre uno mismo. La apriorización de la empatía tiene como consecuencia que yo sólo entienda a los Otros en la medida en que, dentro del margen de acción de mi "sistema yo", yo todavía pudiera haber sido uno de ellos.

El concepto de "sistema yo" sirve a dos fines no fácilmente compatibles: por una parte, sirve para imponer, contra todo naturalismo, la estructuración temporal del yo como una secuencia de actos orientada por el sentido y rebatir así la intercambiabilidad de sus elementos; por otra parte, para fundamentar la posibilidad de acceso a realizaciones ajenas de la subjetividad en la comprensión de las posibilidades de mi historia que yo no realicé. Pero lo que yo no realicé, ¿es ya por eso la posibilidad de Otro? La combinación de autofijarse históricamente confirmando simultáneamente la libertad para cada punto de la historia de ese sí mismo es la problemática de este "sistema yo". Es dudoso que Husserl la haya captado al escribir:

En todo caso, este sistema lo tengo aquí en una función curiosa: yo "podría" ser otro, podría ser uno de este posible sistema yo. Pero si no fuera éste, tendría que ser otro. Y que yo sea éste y no otro presupone el sistema. Es absolutamente necesario que todo no ser presuponga para Yo y su vida un yo con su vida, como base, y que cada yo que existe tenga su sistema absoluto de posibilidades en el que toda posible supresión adquiere un sentido.

Ahora bien, resulta que hay un texto de mediados de los años veinte que pone en duda todo esto, o directamente lo destruye. El fantaseo sobre uno mismo no puede ser anterior a la empatía con el otro yo. Antes bien, la motivación de

pensarme de otro modo nace primera y solamente por la percepción fáctica del otro. Esta nota es como el canto de cisne de toda una serie de variantes ambiciosas pero inútiles de la solución a priori:

Allí hay que tener cuidado cuando se ha avanzado tanto como lo hemos hecho nosotros. Naturalmente, no es que la empatía sea y pueda ser precedida por fantasmas sobre mí yo mediante los cuales yo pudiera adquirir otros yoes concretos. Fantasear sobre algún fragmento de mi vida ¿eso ya crea, en lugar del que soy yo, el yo como si yo fuera otro yo? Tendría que “pensar hasta el final” consecuentemente el fragmento de ficción [...] Pero si tengo Otros fácticamente y por consiguiente como posibilidades, puedo fantasear sobre mí, etcétera.²⁷

Este texto marca una cesura difícilmente comparable no sólo en la historia de la temática fenomenológica de la intersubjetividad, sino también como interferencia, o incluso como interrupción de una tendencia de la fenomenología a un tipo de argumentación que tenía su modelo no superado en la prueba ontológica de la existencia de Dios de Anselmo de Canterbury: inferir del concepto la existencia. Pero aquí no se puede –menos todavía que allí– pasar del concepto, porque muy bien podría ser que existiera una pluralidad de sujetos puros que no fueran cognoscibles uno para el otro, aun teniendo cada uno una existencia plenamente válida. En ese caso existiría el otro, pero no para mí y no como magnitud de referencia de un mundo en común, que yo de todas formas podría tener como idea de posible objetividad.²⁸

Que la experiencia del otro dependa del hecho de haber hallado y de hallar otros cuerpos vivos se refleja en la experiencia del cuerpo propio, en la

²⁷ Edmund Husserl, “Zu Umfiktion meines Ich” (*Husserliana* XIV, p. 160). La cuestión de la fecha es decisiva en el caso de esta hoja suelta del legado. Al respecto dice Iso Kern, el editor: “Es muy probable que haya sido la última escrita de todos estos textos, probablemente a mediados de los años veinte” (*ibid.*, p. 584).

²⁸ El experimento mental de que pudieran “llegar a existir muchos sujetos puros para sí mismos, pero en una vida sin mundo” ha dejado en el legado de Husserl la huella de un pequeño drama mental. En el texto relativo a las *Conferencias de París* sobre la “dependencia del ser de todo ente, primero de todos los sujetos trascendentales con respecto a mí y luego de mí mismo con respecto a ellos”, escribió primero sobre esta reflexión: “Esto hay que pensarlo seriamente, no parece haber una respuesta posible”. Pero según la nota del editor, esta frase –era casi de esperar– fue “tachada posteriormente” (Edmund Husserl, *Husserliana* XV, p. 32). Las autocorrecciones, los llamados al orden que se imparten en las notas al margen, están entre las pruebas más valiosas de la intensidad de este trabajo de toda una vida.

medida en que ésta es condición de posibilidad de todo “puente” que se tienda a los cuerpos de otros sujetos por analogía. En cierto modo, la experiencia del cuerpo propio es también una experiencia del otro, una presentación, porque es el único cuerpo físico del mundo del que no se me concede una presentación completa, una corporeidad ilimitada. Por principio puedo convertir kinestésicamente todos los lados posteriores del mundo, y en definitiva también el de la Luna, en mis lados anteriores, excluyendo mi propia parte posterior. Ni siquiera estoy hablando todavía del ser humano como un ser “con mucha espalda”, con ese gran punto débil del ser que camina erguido de ser vulnerable a todo lo que lo ataca de atrás. Aquí estamos hablando en principio sólo de la inaccesibilidad parcial del cuerpo propio para la experiencia de sí, de esos ángulos muertos no sólo de la óptica sino incluso de la percepción táctil. Recordemos que los habitantes primitivos de zonas con poca agua no llegan jamás en toda una vida a poder verse la cara. Nosotros vivimos entre espejos y fotografías, lo que nos ha hecho olvidar las complicaciones de la percepción de sí. Ninguna de las preguntas que Husserl no se cansa de inventar nos desconcierta en este momento más que: “¿Cómo sé qué aspecto tengo?”. Volveremos sobre esta pregunta.

En el cuerpo vivo del otro el yo con el que es posible compenetrarse está presentado en la manifestación física, incluido en la percepción, jamás está dado como él mismo y “corpóreamente”, lo que descarta ya la metáfora que pretende afirmar que la posibilidad extrema de que algo pueda estar dado como sí mismo es la de la inmediatez de un cuerpo vivo. Pero en la experiencia de sí precisamente esto es lo inverso: en todo lo que me puede estar dado, me está dado simultáneamente el cuerpo propio, y me está dado en la peculiar sustracción de que no me está dado “corpóreamente”, sino sólo parcialmente desde la inferencia en forma indirecta, a través de espejos, vaciados y reproducciones. En forma directa no sé qué aspecto tengo.

Husserl vio además presentación en que el cuerpo propio se ve representado proyectivamente “en toda percepción de la cosa y percepción del mundo imaginable”.²⁹ El tipo de actividad y el alcance de los órganos sensoriales generan una organización del mundo de las cosas en cercanía y lejanía. Las cosas están lejos cuando no llego a tocarlas y agarrarlas; están cerca cuando puedo palparlas o ponerlas en movimiento sin ampliar la disposición orgánica por medio de herramientas. Este “alcance” del cuerpo propio está

²⁹ Edmund Husserl, “Die Weise, wie der Leib sich als Körper und Leib konstituiert...”, fecha estimada por el editor: probablemente septiembre de 1931 (*Husserliana* xv, p. 309).

dado simultáneamente como índice en los datos de una cosa dada. Es claro que es la tematización del mundo de la vida la que descubre la importancia directa de esta separación de mundo cercano y mundo lejano, y que si bien no subvierte el orden jerárquico de los sentidos establecido desde la Antigüedad según su relación con la actitud teórica, no lo deja subsistir como base general de valoración. La familiaridad es el fondo de pautas del mundo de la vida cuya reducción trae consigo el permanente enriquecimiento del mundo lejano respecto del mundo cercano, de lo objetivable teóricamente ante lo que no lo necesita.

Husserl no pensó que la cercanía y la lejanía son también, si no sobre todo, diferencia de mi existencia en los mundos de la vida de otros, y no como diferencia de mi "estar dado" para esos Otros, sino de mi afectabilidad y mi afectación por parte de ellos. La visibilidad es distinta si no se le superpone, casi habría que decir, si no le "da alcance" la tactilidad. También esto es al revés en la autopercepción: la palpabilidad del cuerpo propio va más lejos que la visibilidad. Es más fiable que la visibilidad, de modo que hay actos compulsivos de tanteo en los que es notorio que se controlan una y otra vez dudas de la autopercepción. No obstante, ambas cosas, tocar y ver, están integradas en una percepción total peculiar para la que Husserl halló la fórmula descriptiva de que "el cuerpo [es] órgano total para sí mismo".³⁰

Lo primordial de esta sensación de sí mismo es la distancia cero del cuerpo propio, la imposibilidad de separarse de él o de desactivarlo por alguna circunstancia ajena, y a la vez la necesidad de "tener consigo" el cuerpo en cualquier autotraslado imaginario hacia un *allí* respecto de mi *aquí* no abandonable. Se puede odiar el cuerpo propio, se lo puede desechar como el instrumento no deseado y deficitario de la voluntad y de la expresión propia, puede no ser aceptado, pero no es posible quitárselo. Esto es algo que ensaya Husserl en un texto de septiembre de 1931, en relación con la tesis de que en toda experiencia sensorial participa un factor táctil, que el cuerpo mismo originalmente tiene una constitución táctil. Una nota al margen, de fecha indeterminada, dice: "No puedo empujarme, primordialmente, como si mi cuerpo pudiera seguir siendo sin mí y yo seguir siendo el que empuja sin cuerpo".³¹ La diferencia entre percepción óptica y percepción táctil define la restricción de la libertad imaginativa por parte del cuerpo:

³⁰ Edmund Husserl, "Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie", noviembre-diciembre de 1932 (*Husserliana* xv, p. 507).

³¹ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, pp. 299 y s., nota 1.

Podría imaginarme también que visualmente mi cuerpo se va volando, mientras las manifestaciones transcurren de tal modo que yo sigo viendo desde aquí y el cuerpo acaba desapareciendo en el horizonte con las modificaciones y las reducciones que ya conocemos de la perspectiva. Visualmente es una representación posible, pero el cuerpo no tiene sólo una constitución visual y plantea exigencias a la manifestación táctil.³²

No obstante, puedo tener una sensación de mi propio cuerpo y dada en sí misma de lo que significa ser “empujado” y de dónde viene ese significado. Proviene de la movilidad de las extremidades en uno y el mismo cuerpo, también una contra otra. Las manos pueden, por ejemplo, ejercer una fuerza externa una contra otra y sufrirla al mismo tiempo, una de la otra. Sólo que cualquiera sabe que en ese caso no puede generar la situación emocional de estar afectado por la exposición a la fuerza. Por eso no hay que buscar el valor límite de la sensación en el caso especial de las extremidades; el valor límite está allí donde el cuerpo se convierte en una unidad sensorial. Entonces está expuesto al efecto como un solo órgano, por ejemplo, cuando uno se zambulle en el agua, cuando recibe una descarga eléctrica, cuando lo invade el asco, cuando quiere que se lo trague la tierra de vergüenza.

La afectación integral, como la letalidad de la fuerza física, se presume en la visibilidad: no sólo es una “previsión” que al tomar una dirección espera algo determinado o determinable, sino la anticipación por antonomasia de que desde la dirección opuesta a la de su atención uno puede convertirse en meta de la acción ajena, de un golpe y en su totalidad hasta la extinción, porque se ha “ofrecido” para eso como centro de su campo visual.

Un ser invisible podría tener perfectamente conciencia de su finitud posible, por ejemplo, la conciencia de una merma progresiva de la intensidad de sus representaciones; pero no podría pensar qué significa encontrar su fin por intención externa. Frente a eso, el hecho, que todavía puede exponerse como intencional, de que podamos tener un comportamiento sensorial con respecto a nosotros mismos—como la mano contra la mano, tocando y siendo tocada—es un fenómeno marginal que sólo se puede destacar desde el aspecto de la concepción de la conciencia objetiva. La visibilidad, en cambio, es siempre implicación del todo en la afectabilidad que fundamenta. No importa que el efecto objetivamente sólo pueda referirse a una parte del cuerpo. Que el cuerpo sea

³² Edmund Husserl, *Husserliana* XIII, p. 418 (texto de 1918).

afectable en su conjunto se debe a la unidad que lo constituye como órgano total para sí mismo, y como tal es que inevitablemente se experimenta a sí mismo en una correlación pasiva con cada uno de sus modos de comportamiento activos.

Ya el fundador de la fisiología de los sentidos, Johannes Müller, vio el fenómeno de la sensación homogénea e intentó exponerlo en el esbozo de su “física de los nervios” suponiendo un sustrato nervioso unitario de todos los órganos de los sentidos. La posibilidad de ejecutar todos los movimientos del cuerpo se debe, a su juicio, a la autosensación espacial de las partes y del todo. Para Müller, el espacio objetivo no es más que la proyección al mundo exterior de esta autoconcepción homogénea, así como de la subordinación a ella de todas las sensaciones especiales. Ya aquí parecen estar dados los medios para describir la óptica pasiva. Es más: con su privilegio de la representabilidad subjetiva, con su ley de la energía específica de los órganos sensoriales, precursora del principio de correlación de acto y contenido, Johannes Müller forma parte de la prehistoria de la fenomenología.

El dolor presupone la sensación total homogénea del cuerpo; tiene la cualidad no específica de esa sensación, pero por su función tiende a la localización estricta. Como dolor fantasma, la localización y la proyección convergen en un espacio próximo del *ya no* de la corporalidad propia y el *todavía no* de su exterioridad, que también alcanza el conductor de vehículos técnicos habituado y bien entrenado.

5

Cuando Husserl describe el cuerpo propio como grado cero del sistema de horizonte de un sujeto, es decir, como polo de referencia en última instancia no extendido de datos y acciones, queda fijado totalmente a la orientación de la óptica activa. Sin embargo, la visibilidad significa que el yo está extendido. Dicho en la paradoja cartesiana: la *res cogitans* es una *res extensa*. El sujeto como polo no es un mero polo de referencia e irradiación sino una extensión de afectación; lo que le ofrece al “destino” no es un *punto* de ataque sino un *área* de precipitación. Como tal, el sujeto tiene cicatrices en todo sentido que marcan su identidad en una historia, aunque ningún demonio de Laplace podría percibir y retener en las corrientes de materia de la naturaleza –y sobre todo del metabolismo– algo como la figura de un cuerpo. No obstante, comparada con la velocidad de paso de la conciencia, la inestabilidad de esta *res*

extensa es reducida. A eso se debe que haya una función de identidad del cuerpo con respecto a la conciencia.

Aunque para la óptica pasiva el cuerpo genera la posibilidad de rastrear al sujeto, por su constitución física no es más que un campo de paso para el metabolismo de partículas materiales, cada una de las cuales, dado que por principio es rastreable en sí misma (técnicamente por medio de una marca radiactiva), no es asignable a este sistema de la visibilidad como "componente", sino sólo según la duración de su permanencia transitoria y la huella canalizada.

A la vez, el cuerpo es la condición de posibilidad de que un sujeto tenga relación con un "suelo", sobre el que vive y en el que además deja rastros de su peso e incluso de su olor. Aun estando ausente, esas huellas aseguran la posibilidad de rastrearlo hasta el punto donde convergen la huella y el cuerpo. La identidad del suelo a su vez es condición para que los sujetos "se encuentren" y tengan que definirse en relaciones de amigo-enemigo. El suelo de todos es uno solo: ésa es la condición para actualizar la intersubjetividad. En un hábitat tridimensional, la necesidad de tomar conocimiento uno del otro, de desarrollar la percepción del otro como función vital, tiende a bajar a cero, como se puede observar en los peces y en los pájaros. Dicho de otro modo: la visibilidad puede tornarse insignificante. Depende en su urgencia vital de la concentración probable de situaciones críticas.

La posición de grado cero transportable del sujeto que percibe es una construcción para la actitud teórica. Pero al mismo tiempo describe la disminución de la óptica reflexiva que se produce ya cuando aumenta la atención del observador, en tanto éste puede olvidar toda "mirada hacia atrás", es decir, toda consideración de ser observado. El olvido de sí mismo del observador que se consagra por entero a su intención es la protoforma en el mundo de la vida de todas las reducciones que excluyen artificialmente al sujeto teórico del contenido de su objetividad.

La identidad es lo que menos se sobreentiende. Éste es un conocimiento olvidado durante mucho tiempo después de Heráclito y recuperado tardíamente con horror. Hay que disociar la temática de la constitución de la identidad del hecho de que se realice en la experiencia interna y sobre todo por medio de la conciencia del tiempo, porque ya la "corriente de sensaciones" parece lo menos apropiado para descubrir invariancias en su interior. Es la inercia relativa del sistema orgánico frente al "psíquico" lo que hace comprensible las experiencias originales de identidad. Si es siempre el mismo cuerpo el que no sólo es instrumento de las actividades y destrezas del sujeto, sino que además es la quintaesencia de su afectabilidad por parte de lo ajeno y ex-

terno, de modo que puede ser y probablemente siempre es el portador de las huellas imborrables de tales vivencias, su carácter privilegiado para la temática de la identidad se torna evidente. Nadie que no sólo suponga “usar” un cuerpo físico sino que por ese cuerpo *sea* un ser corpóreo es capaz de susstraerse a su “historia” en la visibilidad. La historia de Adán también es instructiva porque no liga este hecho elemental a un proceso que tenga un lugar cualquiera o indefinible en el contexto mítico, sino que lo expone como la inexperiencia vinculada de manera esencial con la absolutamente primera acción imputable. No es indistinto que no haya ninguna otra “historia” del Paraíso, ninguna otra historia que relate “cosas paradisíacas”.

Como medio de la identificabilidad, el cuerpo es el órgano de la “legalidad”. La legalidad puede ser totalmente independiente de la conciencia interna de la “moralidad”, y sin duda hay que anteponerla genéticamente. Lo que significa ser “culpable” habría sido experimentado entonces en el hecho, peculiar y tal vez sorprendente, de ser “culpado” por algo lejano y pasado. Órgano de la legalidad también, pero no primariamente, porque el cuerpo es el órgano de la punibilidad por la transgresión de leyes, y en los sistemas arcaicos de penalización lo era *in toto*; mientras que al término de todo derecho penal y de toda la historia de las teorías penales la única demandabilidad que posibilita todavía es la de la privación de su libertad de movimiento. El cuerpo es directamente la quintaesencia de todas las posibilidades de capturar al sujeto. Que se puedan perseguir los delitos y que eso obedezca a la continuidad spatiotemporal de lo que puede adjudicarse a un sujeto idéntico, responsable, es sólo una de ellas. Un dios es algo a lo que no se le puede seguir la pista. Ya Homero se lo hace experimentar a Menelao con Proteo, y todavía la escolástica medieval alude a eso cuando llama a su dios un *obiectum voluntarium*, un atributo al que habría renunciado o que habría limitado al contraer la “unión hipostática” con la naturaleza física humana. Desde la misma perspectiva, también el diablo, el multiforme, es un tipo opuesto al realismo de aquella encarnación en el sentido de la fundamentación suficiente de absoluta confiabilidad.

En un texto del año 1910, Husserl dice que la percepción del cuerpo propio es un “componente de la conciencia pura del yo, y un componente que nunca falta”.³³ Se decide a sostener la tematización del hecho de que el cuerpo

³³ Edmund Husserl, “Vorbereitung zum Kolleg 1910/11” (*Husserliana* XIII, p. 81). De este curso, “Grundprobleme der Phänomenologie”: el cuerpo propio “está siempre e inevitablemente en la esfera actual de percepción [...] y es un miembro central permanente de la

sea una especie de “acompañante permanente” de la conciencia en sus actos de percepción y aprehensión, cuya multiplicidad adquiere su unidad en tanto actos de una única conciencia del yo. Queda abierto qué más o qué otra cosa podría significar este factor del “no faltar nunca” que la necesidad instrumental para tales actos sensoriales.

Husserl no deja de considerar válida la primacía de la percepción como estadio previo a la actitud teórica. Cuando se lleva a cabo la percepción, el cuerpo es aproximado a la intención dominante, se convierte en cuerpo propio en “copercepción”. Toda intensidad de la atención pasa por alto esta magnitud marginal, la reduce a medida que se incrementa, así como desaparece como interferencia el ruido de fondo de nuestra atención acústica. La intencionalidad de la conciencia es un preparado obtenido de la actitud teórica también en el hecho de que obliga a desatender las condiciones secundarias que son las que permiten su surgimiento. No hay más que observar la dificultad que causa describir en sus elementos fácticos la “copercepción” que Husserl introduce formalmente.

Es característico de la preparación de la temática del mundo de la vida por parte del positivismo que ya Ernst Mach haya descrito al sujeto solitario para averiguar qué le resulta coperceptible de sí mismo. Mach distingue entre lo que el sujeto *puede* conocer ópticamente de sí mismo y lo que constantemente *está* dado en forma simultánea en su óptica. Ópticamente accesibles sin ayudas instrumentales pueden ser la parte anterior inferior del cuerpo y las extremidades; dados simultáneamente en todos los actos ópticos están los arcos superciliares, la nariz y (según la época) el bigote.³⁴ Sin la ayuda de los reflejos, por lo tanto, el solitario humano dependería del procesamiento de las sensaciones táctiles en él mismo y de su capacidad para localizar influencias externas moderadas para poder hacerse una idea acabada de sí mismo. Allí aparece en nueva versión el problema del doctor Molyneux: si podemos calificar e identificar ópticamente objetos que jamás hemos tenido oportunidad de ver.

Mirando retrospectivamente desde el tipo del sujeto teórico, resulta imaginable el caso extremo de la persona dedicada a sus objetos y consagrada a realizar sus intenciones que no posee una representación total, plena y “cor-

aprehensión del entorno material” (Husserliana XIII, p. 114 [trad. esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994]).

³⁴ Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886, p. 15 (nueva versión: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena, 1900, 9ª ed.: 1922 [trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Barcelona, Alta Fulla, 1987, p. 17]).

pórea", de sí misma. Esto no significa siquiera introducir un caso patológico extremo. Por el contrario, es la idealización de aquella "salud" física que consiste justamente en que la *physis* no se haga notar, no se "entrometa" en la realización de la conciencia. Prescindiendo de todas las perturbaciones de esta inmediatez extática que le exigen atención al cuerpo, la "visibilidad" debe ser descripta como un fenómeno que pertenece todavía a la esfera de la normalidad, y considerada una inversión potencial de la atención, una forma primaria de toda *intentio obliqua*.

La descripción de todos los defectos que en el experimento mental del solitario se infieren de la ausencia de toda percepción comparable con nuestra organización sensorial ha puesto de relieve la función de la conciencia de la visibilidad para la autorrepresentación del ser humano. Otto Liebmann lo ensayó ya dos décadas antes que Ernst Mach.³⁵ Si no hubiera nadie ni nada que pudiera percibir al único individuo, su cuerpo, que tendría que representarse imaginativamente, no existiría "en modo alguno en forma completa, sino sólo fragmentaria, aunque sería exactamente tan ser humano como nosotros". Existiría sólo hasta donde pudiera percibirse él mismo. En Liebmann se enumera ya lo que enumerará Mach: "De su rostro visible sólo existirían, por ejemplo, las aletas de la nariz, los bordes de las cavidades oculares, en general lo que él puede ver, y sólo mientras lo ve". Si bien las demás partes del rostro estarían dadas como palpables, quedarían sustraídas a la visibilidad porque estaría descartada la comparación con el aspecto de otros rostros humanos y la posibilidad de relacionar las impresiones táctiles con lo que está dado en ellos.

Lo más importante, sin embargo, es lo que Liebmann sostiene sobre el ojo del hipotético *solus ipse*: "Este hombre no tendría en absoluto lo que llamamos 'ojos', aunque vería, y vería como vemos nosotros; en lugar de eso sólo poseería esa X desconocida que aparece como un ojo cuando se la mira". Este sujeto no tendría cerebro porque no habría medio en el mundo con el que pudiera procurarse una inspección del interior de su cráneo. No podría incluso mostrarse el pelo de su cabeza como no fuera al precio de sacrificar uno o un mechón (dado que no podemos presuponer el largo de la protesta de la civilización tardía).

En caso de que Husserl haya tenido razón en poner la intersubjetividad trascendental, por medio de su mundanización y corporalización, al servicio de la autorrealización del sujeto absoluto y así obtener en ella el principio de

³⁵ Otto Liebmann, *Ueber den objectiven Anblick. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, 1869, pp. 138 y s.

deducción de la necesidad a priori de otros yoes, el carácter incompleto de la percepción del solitario pensado debería poder proporcionar por sí mismo también e igualmente la causa para deducir y presuponer como reales las instancias imprescindibles para generar por sí mismo su realidad completa. Sin embargo, no se concederá tan fácilmente semejante teleología metafísica, ni en un caso ni en el otro. La ventaja de regresar a la visibilidad está en que esta conciencia no necesita de una intersubjetividad del ego mundano con sus semejantes, sino que con la organización sensorial que responde al cuerpo humano alcanza para estructurar los elementos para atender a la posibilidad de ser afectado: incluso el órgano de la vibora de cascabel sensible a la radiación térmica alcanzaría para constituir un mundo en el que el solitario capaz de percepción no podría confiarse exclusivamente a sus funciones sensoriales activas.

También Liebmann entendió en su experimento mental la situación del solitario totalmente en el sentido del interés teórico al plantearse estos interrogantes: ¿qué puede percibir el solitario de sí mismo?, ¿cómo puede saber qué aspecto tiene? Pero hay una pregunta que se pasó por alto: si el solitario podría llegar a encontrarse con este planteo reflexivo.

Lo decisivo de la caracterización del solitario sería su penetrante desinterés por el hecho de ser perceptible. En el curso de sus actividades de percepción, de ningún modo se generaría simultáneamente o se incrementaría esa perceptibilidad. En ninguna de sus situaciones la consideración de la óptica pasiva –o más amplio aun: de la sensibilidad ajena– tiene una importancia crucial, un valor de supervivencia. Aunque el solitario puede ser afectado físicamente por la mecánica de la naturaleza, liquidado por un rayo o por un desmoronamiento, por un árbol que se cae o la marea que lo arrastra, no es en absoluto afectable en y por el hecho de ser perceptible. Es decir que en el ajuste de su percepción no se ha grabado que debe tener presentes estos factores, aunque tiene que haberlos incorporado al contexto de su precaución (a medida que ha ido conociendo las condiciones en las que operan). Es el hecho de que sean factores ciegos lo que exige atención, pero no hace surgir una protoforma de reflexión del solitario imaginado en el sentido de que podría haber algo no ciego, que hubiera apuntado a él. Le resulta imposible pensar que en la sucesión de sus acontecimientos el proceso de la naturaleza lo persiguiera a él, el solitario.

Por importante que sea para él reunir experiencias y recordar con precisión las regularidades existentes en la naturaleza, su identidad en lo que hace y en lo que le ocurre es lo más irrelevante para el éxito de su vida y de su supervivencia. Porque no posee una finalidad vital, sería aquello que sólo se podría esperar de él como contingencia y excedente: aunque tiene experiencias sobre

la naturaleza y tiene que explotarlas a largo plazo para sobrevivir, no tiene una historia de vida, no tiene una habitualidad moral o jurídica. Si de pronto lo interrogara una instancia cósmica, se asombraría y le parecería un despropósito tener que informar sobre cualquiera de sus horas pasadas, con independencia de la precisión con que hubiera registrado los sucesos de la naturaleza que lo preserva o lo amenaza. En su caso, no sería cierto que la conciencia interna del tiempo tiene preeminencia sobre el tiempo externo, el tiempo de la vida sobre el tiempo del mundo.

Tampoco desde la perspectiva de la tradición filosófica resulta muy remota o incluso absurda la afirmación de que el observador del mundo solitario y libre de escrúpulos existenciales jamás hubiera caído en la reflexión. Pensemos en el esclavo virgen de toda teoría que Platón presenta en el *Menón*, al que se puede llevar fácilmente a comprender la geometría; la anamnesis platónica puede explicar cómo el esclavo puede introducir la ley pura en la figura empírica, pero no habría mayéutica capaz de llevarlo a recordar el acto y el proceso de esa visión preexistente de las ideas como tal. Se puede llevar a alguien a la geometría gracias a la dote de contenido de su recuerdo; pero ni la elocuencia de Sócrates podría empujarlo a la teoría de las ideas y su fundamentación.

La visión prenatal de las ideas del alma platónica parece que debe pensarse tan lejos de toda reflexión como la capacidad del esclavo despierto para las matemáticas. En vista de la aplastante evidencia con la que debería ser posible representarse las ideas como dadas, no habría habido naturalmente el menor motivo para reparar además en el acto de su recepción, sacarlo de la obiedad de la satisfacción de toda posible necesidad teórica y objetivarlo. Quien tuviera las ideas ante sí, sería incapaz de autoconocimiento, pero tampoco lo necesitaría. En eso el platonismo hace problemático al Sócrates del autoconocimiento. No lo menciono aquí como prueba de que el platonismo tenga una afinidad especial con una posible antropología fenomenológica; sólo demuestra que los presupuestos de tal antropología no desdeñan por completo los de la tradición filosófica y su afirmada estima de la reflexividad.

6

El sujeto teórico es en el caso límite un sujeto exento de visibilidad; está absolutamente con sus objetos. Si se busca el valor límite en las antípodas, es difícil no caer en la dimensión teológica de la encarnación. El dios corporalizado es visibilidad en estado puro; nada lo motiva a elegir el mundo como objeto de

conocimiento, todo lo motiva a volverse visible y experimentable en él. No como Júpiter, a cuyos oídos ha llegado la *infamia temporis* y que entonces inspecciona, *humana sub imagine* (según Ovidio), la situación de la Tierra. A diferencia de la metamorfosis mítica, el dios bíblico no adopta la forma humana para vivir o percibir algo él, sino para ser reconocido, hacerse ver y hacer oír el más simple de los mensajes: *Ego eimí*. Soy yo, es decir: lo que ven es lo que habían estado esperando.

En la Biblia se elogia a aquellos que no ven y no obstante creen, pero en el fondo es por el testimonio de los que han visto. Dejarse ver ya es ciertamente el *súmmum* helenizado de una revelación que por su origen se había intensificado en dirección al “dejarse oír”. Esa revelación perdura en la forma de la gnosis, que necesita el motivo del ocultamiento y el engaño astuto para hacer que tenga lugar, ante los propios ojos del demiurgo y sus demonios mundanos, el acontecimiento de la salvación, que sólo consiste en llamar a los cegados y atrapados por este mundo.

Recuperar figuras bíblicas y mitos arcaicos para la variación libre de una antropología fenomenológica hace que no dé lo mismo que la predilección estética por ciertas configuraciones pueda tener su razón en una productividad eidética, por cierto no adivinada. Si el motivo de Susana en el baño, por ejemplo, ha sido trabajado reiteradamente en la pintura, puede haber sido una de las justificaciones para la elección del tema del desnudo; pero también el atractivo de representar la evidencia de la inocencia como falta de cálculo de la propia visibilidad y del dejarse ver, en contraste con la malicia de los *voyeurs* ocultos que aprovechan esa falta. Es un instante en el que parece haber regresado la *intentio recta* paradisíaca, que no consiste en la prehistoria de la vergüenza sino en la inaccesibilidad de su presupuesto: haber experimentado la visibilidad y empezado a disponer de ella. Lo que se denomina conocimiento del mundo y empatía, pero también realismo del trato con la gente, se basa en los refinamientos de la capacidad de tener conciencia de que se es perceptible para los otros y no consagrarse a la identidad con el interés objetivo, por “paradisíaco” que pueda parecer. La Susana pictórica fracasa por una suerte de inocencia anacrónica de la inexperiencia del mundo. Es hermana del mítico Narciso.

El tipo opuesto de Susana en el baño: dar por hecha la aniquilación del otro como sujeto negando ostensiblemente la visibilidad ante ese otro. No hay mayor humillación del otro que tratarlo como una cosa en relación con la propia posición reflexiva. Sébastien Longchamp, sirviente y posterior secretario de Voltaire, relata en sus memorias que madame Du Châtelet se cambiaba delante de él: tan poco posible le parecía que este ser vista tuviera algún signifi-

cado para ella.³⁶ La imposibilidad presupuesta de una relación humana hace surgir momentáneamente al solitario, porque arrancar la exterioridad propia aniquila al otro como “también uno”. Es la pseudomorfosis de la inocencia. Podemos presuponer que la amiga de Voltaire, erudita y segura de sí, lo hacía con la mayor de las naturalidades y sin la menor maldad. Ante una no persona no es la desnudez lo que está suspendido, sino ya todo “aspecto”. El sirviente no podría seguir siendo sirviente si su señora no pudiera cambiarse en su presencia. Pero Longchamp, que llegó a ser secretario del sabio de Ferney, recuerda el indicio de la nada de la que él provenía.

Otra fórmula límite para el fenómeno de la visibilidad es la que encuentra en la *novelle* de Eduard von Keyserling *Schwüle Tage* [Días de bochorno]. El narrador ficticio, que tiene 18 años y acaba de reprobado los exámenes finales del bachillerato, ha quedado por esa razón excluido del viaje de vacaciones de la madre con los hermanos, retenido bajo la estricta disciplina paterna, y se convierte en testigo del frustrado amor de madurez del padre. El narrador comprende la tragedia de ese amor en el momento en que el coche ya está enganchado para hacerle una visita de felicitaciones a la muchacha por su compromiso. Se espera al padre, que no llega. Cuando el hijo entra al escritorio, lo ve llorando, lo cual le resulta inconcebible en ese hombre siempre tan atento a la conducta. Se apodera de él un miedo que sólo se puede sentir en sueños “cuando estamos ante lo imposible”. Se retira, cierra la puerta sin hacer ruido y se queda parado allí, luchando él también con las lágrimas. El viejo sirviente nota la transformación y exclama: “¿Cómo tiene ese aspecto, señorito!”, a lo que sigue una respuesta que en la situación refleja justamente el imposible propio del sueño, porque afirma, en toda su brevedad, lo imposible: “Tengo el aspecto que quiero.”

La soberbia de la respuesta es verdad y mentira al mismo tiempo. Es verdad porque no puede haber una respuesta real a la pregunta por cómo puede haber tal cambio de expresión. Mentira, porque el miedo que invade ante lo inconcebible destruye la voluntad de “parecer”, de autoexhibirse en la visibilidad, al dejar al descubierto el dualismo entre la voluntad de comportarse y la desobediencia de la expresión. Para saber cuál es la importancia de este dualismo antiquísimo en la antropología, en qué consiste su capacidad de persuasión, que sin duda nunca se agotará definitivamente, hay que volver a estas experiencias límite de espanto y miedo, porque en ellas se vuelve problemático lo que Husserl denominó el “imperio” del yo en su cuerpo.

³⁶ Jean Orieux, *Das Leben des Voltaire*, Fráncfort, 1978, vol. 1, p. 349.

En el octavo capítulo de su incomparable libro sobre los mares del sur, Robert Louis Stevenson cuenta de un hombre blanco de las Islas Marquesas al que solía ver sentado por ahí en el puerto sin hacer nada, y cuyos tatuajes le causaban asombro. Mucho tiempo atrás este hombre se había enamorado de una nativa de Ua pou, que lo había rechazado argumentando que jamás podría casarse con un hombre que no estuviera tatuado, porque parecía desnudo. Entonces él se había sometido al procedimiento, tan doloroso como costoso, de hacerse decorar de la cabeza a los pies según el método de los artistas nativos. Cuando se presentó ante su dueña con su aspecto completamente renovado, resultó inútil: a partir de ese día la veleidosa mujer ya no pudo mirarlo sin reírse. ¿Qué había hecho mal?

El hombre había ignorado el curioso hecho de que las formas de la desnudez no toleradas difieren en las distintas culturas, pero las formas de vestirse pueden hacer pasar muy fácilmente de lo intolerable al ridículo en cuanto no se cumple con los requisitos mínimos de su código. La vestimenta tiene también, o incluso sobre todo, la función de manifestar externamente la conformidad. Si bien su infracción ya o todavía no se puede penalizar, provoca formas más sutiles de reprobación, que pueden llegar hasta el desprecio. La dama nativa había quedado privada de su pretexto para rechazar al pretendiente, pero a cambio de eso se había convertido en una instancia, tanto más implacable y aniquiladora, de la conformidad inalcanzable para el externo. A su historia de la ruina humana de un cortejo frustrado, Stevenson le añade la nota más general de que cuando las autoridades coloniales francesas les prohibieron el tatuaje por su supuesta relación con el canibalismo, los habitantes de las islas cayeron en un estado de resignación apática y quedaron irremediablemente expuestos al aburrimiento de sus días vacíos.

En el famoso capítulo 27 de *Del amor* Stendhal escribe que de la anatomía comparada todavía podemos esperar información de suma importancia sobre nosotros mismos. Como ejemplo menciona la observación de que algunas aves de rapiña se ocultan para beber porque quedan desprotegidas cuando tienen que meter la cabeza en el agua. El tenor instructivo de esta observación estaría en que remite a la base natural del sentimiento de pudor. Si fuera verdad, todo ocultarse y adaptarse en el comportamiento de los animales sería la base natural de la vestimenta. Pero, dejando de lado la capacidad de explicación selectiva del fenómeno, lo instructivo es precisamente la diferencia con la visibilidad, porque ésta tiene que unir la ventaja sensorial de la visión libre y amplia con la desventaja calculada de ser visible sin protección. Pero los dos componentes del proceso de erguirse, que se habían acoplado bajo la presión

crítica de la autoconservación, pueden volver a soltarse en el estado de cultura. Las fases de inmediatez del ver y disfrutar, de olvido de sí mismo ante los objetos y de entrega, son interrumpidas por fases de retorno asustado al sí mismo, a su exposición a las circunstancias, a su desnudez y disfunción en la expresión. Tal desintegración presupone la situación de protección cultural del sujeto (del tipo "Jerónimo en su celda").

Nuevamente Stendhal relata en sus *Recuerdos de egotismo*, publicados por primera vez en 1892, que conoce en el salón de madame Cabanis a una mujer joven cuyo nombre no menciona, de la que su estudioso Henri Martineau supone que se trata de madame Victor de Trasy. De su inusual benevolencia dice Stendhal que fue un consuelo por más de un fracaso. Sin embargo, nunca fue su amante, aunque supone que ella se habría alegrado si él hubiera tenido la inteligencia de decirle que la amaba. Todo esto, la descripción de la coquetería de la dama, de su autoexhibición y su pulcritud, de su afición por el marco brillante de la pretensión social, desemboca en la resignación de la siguiente frase: que no la amó "lo suficiente para poder olvidar lo feo que soy, aunque ella lo había olvidado". La situación entre el joven literato y la dama con mundo no es simétrica: sólo la certeza de que ella ya no se percataba de su fealdad podría haber hecho que él la olvidara. Él sabía que ella se había olvidado de su aspecto —y eso debía querer decir sin duda que sólo estimaba su persona y su valor—, pero no fue capaz de creerlo. El sujeto cuya percepción lo era todo para él no le bastó para asegurarse de la irrelevancia definitiva de su "aspecto". Es absolutamente correcto que no lo exponga como una cuestión del amor que ella siente por él, sino del suyo por ella. Él necesitaba un testigo de que su exterior no era indicio de su verdad interna; pero a su vez no pudo avalar la calidad de ese testigo. Es lo que él siente como la insuficiencia de su amor.

Vemos lo poco que se avanza con el esquema de la presentación para la constitución del otro sujeto en cuanto están en juego las necesidades más profundas de la autoconstitución. La "empatía" estabiliza la desconfianza de que el otro me vea solamente como si yo mismo me hubiera colocado en su lugar para mirarme; de que interprete la opacidad en perjuicio mío, de que tenga que tomar lo exterior por lo interior, el síntoma por lo profundo. Para ser capaz de adquirir un significado para la constitución de sí mismo, la experiencia del otro yo no puede partir de la experiencia de sí; porque aquella constitución tiene que incluir la posible absolución de la conciencia de sí, la objeción a la autoevaluación, el olvido de lo que para el sí mismo es inolvidable. Los traslados, los trueques con los que Husserl quería trabajar para no poner en peligro la confiabilidad de igual rango del otro yo para la constitución de un mundo objetivo,

ya están al servicio de su aplicabilidad teórica. Igualmente claro es que, desde esta perspectiva de escritorio con respecto al fenómeno de la percepción del otro, el yo es a su vez un yo que observa, plenamente constituido desde el punto de vista teórico. No tiene problemas tales como definir su posición en el mundo según si otro puede haber olvidado su fealdad y si él mismo puede responder con amor a las frágiles condiciones de ese olvido. No es que tal constelación sea demasiado complicada como para abordarla desde la descripción; pero esto presupone renunciar al sustrato gnoseológico en la cuestión de la percepción del otro para captar la cuota de participación del Otro en la autoconstitución del que experimenta. No tiene sentido legitimar teóricamente tales renunciaciones celebrándolas como si fueran triunfos. Por ejemplo, considerando que en ellas la cuestión gnoseológica del acceso de la subjetividad a la conciencia del otro se ha dejado incluso sin efecto, que está planteada aun a mayor profundidad porque no se niega una certeza de carácter absolutamente primigenio que de ninguna manera permite preguntarse cómo lo uno llegó a lo otro.

Max Scheler se refirió a la "base naturelle à la pudeur" de Stendhal y consideró inaudito instaurar un vínculo entre la conducta de las aves de rapiña cuando beben y el pudor humano.³⁷ Scheler inicia su fenomenología del pudor humano con el experimento mental, que por cierto no desarrolla, de que hay que detectar el contrasentido que habría en imaginarse una "divinidad que sienta vergüenza". Vale aclarar que no se le ocurrió para nada la posibilidad de pensar una teodicea que fracasara; de pensar si en ese caso ese dios, mirando el mundo del que tendría que ser responsable, no se sentiría tan avergonzado como un humano puede avergonzarse de sí mismo por un determinado tipo de comportamiento. A menos que también este tipo de vergüenza reflexivo-interna sólo fuera imaginable a su vez como anticipación de una situación en la que esa acción fuera objeto de la mirada de otros, lo que sólo puede pensarse como posibilidad grabada en la visibilidad. En tal caso, Scheler tendría razón al descartar que un dios pudiera avergonzarse de sus acciones, cualesquiera que fueran.

Scheler describió la vergüenza y el apuro como fenómenos de una confrontación a concebir casi en términos energéticos. En ella se refracta la inmediatez centrífuga del sujeto y se redirige la radiación de su intención sobre él mismo. Es una orientación fructífera desde el punto de vista descriptivo; porque el apuro significa que alguien ya no sabe qué hacer, adónde mirar, qué de-

³⁷ Max Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, en *Schriften aus dem Nachlaß*, 2ª ed., Berna, 1957 (1ª ed.: 1933), vol. I, p. 67, nota 1.

cir, "qué hacer consigo mismo" (para reducirlo a la forma lingüística extrema). No es la reflexión, que también podría llevar a cabo para sí mismo el solitario del experimento mental. Antes bien, la energía intencional del sujeto choca con la de los otros, que adquieren tal preponderancia en el ser visto del sujeto que éste es avasallado por su visibilidad e inhibido en su intencionalidad.

Es significativo que Scheler evite también aquí derivar y entender las situaciones elementales del ser humano desde la autoconservación. Ha tomado de Nietzsche la idea de que la autoconservación es una categoría burguesa de satisfacción con lo obtenido y que hay que sustituirla por la pretensión de intensificación que contiene cada acto, sobre todo cada acto de elección sexual. Y eso también sería lo que carga las confrontaciones con los otros y en su fracaso las hace retroceder como derrota.

La reflexión no se entendería genéticamente a partir de la mera conciencia de la posibilidad de ser afectado por la visibilidad, sino recién a partir de las catástrofes más o menos graves de la constitución de sí mismo, como las que implica el apuro. Cuando Scheler dice que en tales fenómenos el hombre se avergüenza "en última instancia de sí mismo y 'ante' el dios que hay en él", está allí la premisa metafísica –para la época en que esto se formula todavía no pensada hasta el final– de que es el "dios que se está haciendo" en él el que le hace sufrir al sujeto el fracaso de la aspiración a su estándar. El texto de los análisis de la vergüenza y el sentimiento de vergüenza es anterior en más de una década al descubrimiento del dios que se está haciendo. Por eso es sobre el cuerpo propio, sobre su estar dado simultáneamente, siempre oscuro, que se produce la "vuelta repentina de la atención" por la presión en contrario que ejerce la atención de los otros.

La diferencia entre los principios de autoconservación y de intensificación –que marcan visiones del mundo– tiene un efecto directo sobre el modo de entender la génesis de la reflexión: el principio de intensificación agudiza el dolor del fracaso de la pretensión como imposibilidad de soslayar la propia presencia física, mientras que bajo el aspecto de la autoconservación alcanza con que en los actos vitales de dedicación al objeto la corporalidad propia esté copresente como lo afectable, aunque no necesariamente ya afectado, y localizada permanentemente en el ambiente.

Se puede entender la reflexividad de la conciencia como *ampliación* del retorno sensorial –tanto en el sistema orgánico mismo, entre sus estados y el sistema nervioso central, como entre su motricidad eferente y su sensibilidad aferente– *más allá del límite del cuerpo*: el erguirse para liberar óptica y manualmente la relación espontánea con el entorno sensibiliza para la relación receptiva con

el entorno, para una exposición a factores, que no se volvería virulenta sin la actividad propia potenciada. Por eso no alcanza con hablar con Scheler de una imitación de la densidad de atención de los observadores. Es cierto que existe la situación en la que el que se siente blanco de miradas fijas y desafiantes (por ejemplo el orador ante su público) termina preguntándose obsesionado qué será lo que no está en orden con él, y le falta la respuesta y la consecuente y necesaria corrección. La televisión nos ha puesto ocasionalmente en situación de observar el cambio de comportamiento que exhiben los políticos cuando tienen conciencia de su televisibilidad. Pero la turbación también puede originarse por falta de atención, por el puro silencio general, que se suele describir como "incómodo silencio" y que turba a quien lo provoca, mientras que el silencio "molesto" sólo designa la confusión previa a las primeras palabras y al tono adecuado. En este último caso, todos están expectantes con respecto a todos y todos inhiben al otro de hacer lo que eliminaría la tensión, de modo que se necesita cada vez más valor, o un poco de descaro, para romper el clima.

Con independencia del modo en que se describan tales fenómenos, lo que tienen en común es que hay un estado de la óptica pasiva anterior y por fuera de todos los reflejos en el que el sujeto se ve y se oye en todo lo que hace. Como en el valor límite el demagogo, que sigue su propio discurso con absoluta entrega a los ojos y los oídos de su público. Así es que el humano es el ser que puede desplazarse a otra posición. Presionado por la autoconservación, el sistema orgánico que se yergue se convierte en el caso de prueba de la operación de "objetivación", en la intersección de posibles sistemas sensoriales. Allí, presionada por la desprotección extrema, la razón dio comienzo a esa tarea singular que es capaz de realizar: hacer de la conciencia el estado de sensibilidad para otras sensibilidades, o para la sensibilidad de otros. La autoobjetivación, no en el sentido de experiencia interna o recuerdo, sería entonces el tipo original de la operación de la "objetividad", porque habría vinculado por primera vez el factor fundamental de lo "otro para otros" con el de "lo mismo para todos".

Dudo que la variación libre hubiera llegado alguna vez al grado analítico que implica la constelación recordada por Stendhal en el salón de madame Cabanis. Notamos las dificultades que encierra la reflexividad de la constitución de sí mismo en la sencilla receptividad con la que interpretamos el mito de Narciso tal como lo ha concebido la adopción de la figura en la psicología: partiendo de la obviedad de que al ver el reflejo en la fuente se vio a sí mismo y en su delirio erótico se precipitó hacia el reflejo y la muerte. Pero el mito no puede haber querido decir tal cosa, porque suponía que Narciso no reconoce el reflejo como el suyo. Antes bien, el erotismo lo habría cautivado y

arrastrado a la perdición en trágico desconocimiento de la belleza ajena que tenía a su alcance.

Hemos olvidado el grado de complicación de los presupuestos que deben cumplirse para que una imagen que se ve pueda ser reconocida como reflejo del cuerpo propio. En un mundo de espejos e imágenes, sabemos demasiado bien qué aspecto tenemos como para considerar problemático reconocerse a uno mismo en un reflejo proporcionado casualmente por la naturaleza.

El vidente Tiresias le había predicho al hijo de una ninfa y un dios del río que viviría mucho tiempo a condición de que no se conociera nunca. Su vanidad no provenía en verdad de haber visto su belleza reflejada, sino del arrobó y el enamoramiento de su entorno. El episodio que tiene con la enamorada pero monosilábica ninfa Eco está totalmente determinado por la dificultad de la palabra meramente reflejada. Cuando finalmente llega a aquella fuente de aguas clarísimas cerca de Donación, en Tespia, y se inclina sobre ella agotado, se enamora de su reflejo sin reconocerlo. Eso se desprende ya del hecho de que intente abrazar y besar al bello muchachito que ve ante sí. Y es lo inútil de este acercamiento a quien él considera extraño lo que lo obliga a la revisión. Entonces reconoce el engaño del reflejo, que le ofrecería el mito a los neoplatónicos como prefiguración de su valoración negativa de la apariencia. El “*Si se non noverit*” que Ovidio pone en boca del vidente como condición para alcanzar una edad avanzada es, en la ambigüedad de los dichos oraculares, la clave del mitologema. Ovidio se esforzó por representar el autoconocimiento como el desengaño del delirio de haber encontrado un Otro adecuado después de todos los otros desairados. No es el narcisismo del amor propio original, sino el primer descubrimiento de una satisfacción que resulta ser un engaño por desconocer que el sí mismo es uno solo.³⁸ Para un mundo cultural, que ya no vivía en la

³⁸ Ovidio, *Metamorfosis*, III, 346-348; 407-510. El texto también da la razón de por qué Narciso no se reconoce: se queda mirándose inmóvil como si fuera una imagen de mármol, es decir que omite identificarse por la igualdad momentánea del movimiento. Admira sus cualidades, no se admira a sí mismo como portador de esas cualidades (“*cunctaque miratur, quibus est mirabile ispse*” [424]). El poeta pasa de la tercera persona a la segunda, como si quisiera convencer a Narciso, amenazado por la ilusión, de que advierta por fin que el reflejo depende de él mismo (432-436): “*nil habet ista sui. Tecum venitque, manetque*”. Narciso no cree que entre la apariencia y la realidad esté todo: “*minimum est, quod amantibus obstat*” (453). No estamos ante un platónico. En el neoplatonismo, no es en definitiva el reflejo el portador de la cualidad negativa, sino lo que refleja, la superficie del agua, que lo genera y lo genera como una especie de señuelo, *hyle*, que se sirve solapadamente de lo icónico primordial. Cf. al respecto P. Hadot, “*Le Mythe de Narcisse et son Interprétation par Plotin*”, en *Nouvelle Revue de la Psychanalyse*, núm. 13, 1976, pp. 81-108.

escena de sorpresas tan elementales, debía ser difícil hacer que el autoconocimiento no apareciera al instante sino recién con la intensificación del delirio.

Ambas historias de Narciso —el amor no satisfecho de Eco y el amor no satisfecho junto a la fuente— forman una unidad. Lo instructivo para nuestro tema es la alusión a la diferencia de resultados en la reflexión acústica y óptica. Eco es casi muda, sólo puede repetir aquello con lo que otros terminan. Narciso no entiende el mecanismo de la reflexión, y así surge el malentendido de que él a su vez responde a la terminación repetida de cada una de sus exclamaciones porque no las reconoce como propias. Eco es empujada así a su desdichado malentendido y su humillante rechazo. El encuentro óptico junto a la fuente comienza igual, pero no tiene un final estrictamente análogo. Mientras que jamás reconoce el eco de su voz —de lo contrario, no respondería a ellos a su vez como presuntas respuestas a sus llamados—, Narciso tiene que terminar identificando la consistencia óptica de la repetición de sus propias acciones en el espejo de agua.

Ovidio entretejió magistralmente ambas historias. También como fenómenos están interrelacionadas. Si nos pensamos como limitados al sentido acústico, a pesar de las muchas informaciones sobre la realidad no estaríamos en condiciones de reencontrar también en otros procesos, transmitidos sólo por sus efectos sonoros, la consistencia de acciones que conocemos por la experiencia interna. Una experiencia acústica del otro sin el lenguaje como medio no sería posible, como sí es posible ópticamente sin el lenguaje como medio.

Para la autoconservación sin duda es relevante que en la visibilidad yo tenga la chance —aun sin que pueda explicarme o antes de que tenga oportunidad de hacerlo— de ser reconocido y aceptado como un ser con un comportamiento sensato e intencional, es decir, como una magnitud calculable. De lo contrario, la tentación de la prevención sería demasiado grande para los respectivos otros: no dejar que el otro, captado desde su ángulo muerto, llegue a ejercer su indeterminación y su imponderabilidad, para decirlo crudamente, matarlo antes de que mate. No somos visibles para nuestros semejantes como sujetos morales, pero sí como sujetos que actúan en función de una meta. Ningún otro sentido tiene esa chance. Acústicamente, estamos desperdigados en episodios discretos, ruidos incomprensibles, impresiones sólo adivinables a cambio de riesgo.

En una nota de su diario de noviembre de 1913, Robert Musil apuntó una observación sobre la deficiencia de la presentización acústica de la intencionalidad ajena, aun cuando se trate de una relación personal de suma intimidad. Es una escena en un cuarto de hotel durante una estadía en Roma con su mujer, Martha. Él se siente resfriado, se ha acostado temprano, la luz eléctrica

está encendida, pero él sólo mira el techo de la habitación o la cortina que cubre la puerta que da al balcón; ópticamente está inactivo, sólo acústicamente está concentrado. Así, los ruidos ocasionados por su mujer en la habitación se convierten para él en impresiones de la actividad de una intencionalidad desconocida e inaccesible. Pierden su cualidad de información sobre una acción, sobre una persona, sobre otro sujeto. Uno nota que sólo la familiaridad presuntiva de la situación excluye la posibilidad de que surja la extrañeza, el disgusto o incluso el temor.

Has comenzado a desvestirte cuando yo ya he acabado; espero. Te escucho solamente. Un deambular arriba y abajo incomprensible, por esta parte de la habitación, por aquélla. Te acercas para dejar algo en tu cama; no sé qué será. Abres el armario, metes o sacas algo, oigo cómo vuelves a cerrarlo. Depositas algunos objetos duros sobre la mesa y otros sobre la repisa de mármol de la cómoda. Estás incesantemente en movimiento. Luego, reconozco el ruido familiar del cabello cuando lo sueltas y lo cepillas. Luego, el ruido del agua en la palangana. Antes, el crujido de la ropa al desvestirte; ahora, de nuevo; me resulta incomprensible que puedas quitarte tanta ropa. Los zapatos. Después, tus medias van arriba y abajo tan incansablemente como antes los zapatos. Viertes agua en los vasos, tres o cuatro veces seguidas; no puedo adivinar con qué objeto. Ya hace tiempo que mi imaginación ha agotado todo lo imaginable, pero tú, evidentemente, siempre encuentras en la realidad algo más que hacer. Oigo cómo te pones el camisón. Pero todavía te quedan muchas cosas por hacer. Aún te quedan cientos de pequeñas cosas por hacer. Sé que te das prisa; naturalmente, todo eso es necesario.*

Sólo la confianza en el carácter de acción de lo que en los ruidos sólo se transmite de manera impresionista avala el carácter de habitualidad cotidiana del proceso, que en la concentración febril de un solo sentido opone su rareza exótica a la presunción. Tan claro como eso es que toda regulación instintiva de la percepción no permitiría que surgiera tal inseguridad. Al mismo tiempo, la cotidianeidad de lo que se hace usualmente es cercana al comportamiento instintivo. La impresión de la actividad es siempre la de una intención desactivada: "No tienes conciencia de la innumerable cantidad de gestos que realizas, de todo aquello que te parece necesario y que luego se demuestra inútil.

* Robert Musil, *Tagebücher*, ed. de A. Frisé, vol. 1, pp. 268 y s. [trad. esp.: *Diarios*, trad. de Elisa Renau Piqueras, Valencia, Alfons el Magnánim, 1994, vol. 1, pp. 308 y 309]. [N. de la T.]

Sin embargo, penetran profundamente en tu vida. Yo, que espero, me doy cuenta por casualidad”.³⁹

Lo que pretendo mostrar es la necesidad de revisar la fórmula que dice que los griegos privilegiaron el acceso óptico a la realidad por una decisión de carácter étnico o histórico, mientras que por ejemplo el Antiguo Testamento fue un mundo de lo acústico. Lo que hicieron los griegos, si es que lo hicieron, fue comprender una calificación objetiva de la óptica para la relación con el mundo, no sólo para la llave maestra teórica, sino más aun para comprender la autoconstitución del sujeto a partir de su conexión intersubjetiva: poder ser visto es el presupuesto para poder ser entendido a partir de las actitudes intencionales. Como tal, también es premisa de la visión de la vida en la que no sólo predominan las meras suposiciones olfativas del “amigo o enemigo”. Esas suposiciones llevan a las predecisiones por simpatía o antipatía, que inconcebiblemente nos siguen quedando hasta en nuestro mundo cultural y socavan, como reliquias atávicas, el suelo de nuestra condición potencialmente racional. La posición erguida no habrá acabado con su prehistoria mientras toda evidencia óptica pueda ser destruida por una evidencia olfativa. La información sonora es atomística por naturaleza. Tiende –una vez que se supera la impresión de actividad incansable– a la forma secuencial del ritual, cuyos fragmentos son testimonio de una regularidad estricta, pero no de intencionalidad. También el ritual asegura contra la desconfianza de la indeterminabilidad de carácter situacional.

Si localizarse frente a la sensibilidad y la intención ajena, aunque fuera pensada o creída, es el inicio genético de toda reflexividad, la capacidad del ser humano para la actuación, como alguien que puede mirarse a sí mismo, es tal vez su artefacto más acabado. Probablemente ninguna variación libre de un fenomenólogo ocurrente podría idear la variante implicada en un relato sobre August Wilhelm Iffland, actor de la época de Goethe que terminó siendo, hasta su muerte temprana en 1814, director general de los Teatros Reales de Berlín. Iffland contaba de una “presentación singular” con el margrave de Baden en Karlsruhe. Habiéndose presentado con gran éxito en el teatro local, lo llamaron a la audiencia y concurrió lleno de expectativas sobre qué distinción le otorgarían. Dado que el informante es confiable en estas cosas, habrá que

³⁹ Robert Musil, *Tagebücher*, ed. de A. Frisé, vol. 1, pp. 268 y s. [trad. esp.: *Diarios*, op. cit., pp. 308 y 309]. Ante una descripción tan experta habría que mencionar que Musil estuvo vinculado con el campo de la fenomenología por su maestro Carl Stumpf, con quien se doctoró.

creerle.⁴⁰ El margrave se dirigió hacia Iffland, “se detuvo muy cerca de él y, sin pronunciar una palabra, lo miró con ojo avizor de los pies a la coronilla durante mucho, mucho tiempo. Finalmente retrocedió y le dijo al ministro en voz muy baja: ¡Dígaselo!”. De modo que debía estar ya proyectado y acordado lo que el margrave no se arriesgó a exigirle al actor personalmente. El ministro transmite la extraña pretensión: “Si él podría copiar al margrave tan vivamente que éste pudiera verse reproducido con toda fidelidad en él”. El riesgo ha pasado al actor; porque es evidente que el margrave se reserva el derecho de decidir si se ha satisfecho su “capricho verdaderamente principesco”.

No nos enteramos de lo que nos gustaría saber: si Iffland tuvo intención de considerar seriamente la oferta o si ya la condición extra que concibió hacía improbable que se mantuviera la oferta. Iffland responde sin vacilar que puede realizar tal función, sin duda, pero sólo a condición de que tal cosa suceda ante un número más o menos grande de espectadores, “cuya presencia fuera la que le proporcionara el verdadero talento de esa representación mímica”. La condición parece modificar la situación. Aunque acepta de inmediato, a partir de ese momento el margrave no vuelve sobre el desmesurado pedido.

El grado de complicación de esta escena está marcado por el hecho de que todo público le habría arrebatado al mandante la decisión sobre la identificación. El deseo de verse una vez con los ojos de otro no parece ser tan fuerte como para consentir también que se le imponga la aprobación de un público (desde su óptica, aprobación de la autoexhibición del soberano); porque seguramente el experimento hubiera terminado en el éxito o en el fracaso de la autoexhibición si el príncipe y el actor podían quedar frente a frente (por esta vez en cierto modo a un mismo nivel, y dando por supuesta la intercambiabilidad de los roles).

Lo que a nosotros nos parece una anécdota amena, para el informante Böttiger es inaudito, un trozo de exaltación principesca peligrosa, si no potencialmente subversiva. Un público no sólo habría decidido voluntaria o involuntariamente si el margrave había sido representado *bien*, sino que en primer lugar habría tenido que percibir que era *representable* por un actor. ¿Eso no habría afectado la legitimidad del soberano al demostrar en carne y hueso que podría ser que otro lo hubiera suplantado ya mucho antes? El carácter de sustituible no sólo afecta a quien tiene que admitir que se lo imputen, sino también a aquellos que se creen ligados al carácter de insustituible del soberano legítimo.

⁴⁰ Karl August Böttiger, *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, Leipzig, 1838, vol. I, pp. 103 y s.

Las metáforas sociológicas de los roles, totalmente superficiales, nos han acostumbrado a esta altura a algo que no deberíamos estar dispuestos a aceptar sin una cuota apreciable de resistencia. Se lo observa muy poco, pero fue el existencialismo el que describió el fracaso diario del proyecto propio de posibilidad de vida ante las ofertas de proyecto exógenas del “se”, de los Otros, del entorno, como la contradicción fundamental e irreparable de la existencia. Alcanzaría con insertar el genitivo “de la sociedad” para obtener una construcción de la desposesión del individuo con respecto a sí mismo que sólo en apariencia es totalmente distinta. Inautenticidad es sólo uno de los vocablos para indicar que la vida se puede “actuar”, y es bastante irrelevante si soy yo el que la actúa, o es otro o son los Otros.

Si bajamos el fenómeno del reflejo de las alturas principescas otra vez al plano burgués, obtenemos un “tipo especial de propiedad” como institución de la filosofía del derecho, de la que habla Hegel en una nota marginal al § 48 de la *Filosofía del derecho*: la propiedad en lo que otros se representan de lo que yo quiero ser en esa representación. No es lo que tengo ni lo que soy lo que se define como digno de protección y protegido en el concepto de “honor”, sino precisamente aquello como lo que me concibo frente a otros: “Aquello como lo que quiero mostrarme ante otros, lo que quiero ser para ellos, aunque no sea más que un capricho mío”. En definitiva, también la relación con las cosas se funda más bien en esto que a la inversa, es decir, que esta propiedad se derive de aquélla. Porque en toda toma de posesión del derecho de cosas está la intención de “exhibir mi voluntad en una cosa”. Así como en mi cuerpo en primer lugar ya exhibo mi voluntad como expresión, no en sentido estricto como exigencia y pretensión. Aquí se trata únicamente de imaginarse el nivel de una reflexividad que es reflexividad del comportamiento, no aún de la teoría.

Pero la exterioridad propia no es en primer lugar el terror que ejercen otros sujetos sobre mí al hacerme saber o sentir, ver o suponer lo que piensan de mí, cómo me han integrado a su visión del mundo. En principio es un proceso que es reflexivo por el hecho de que haya otros sistemas sensoriales y portadores de intenciones que podrían afectarme. Es eso lo que me lleva a determinar mi posición respecto de sus portadores, es decir, a quebrar una indiferencia totalmente elemental por mí mismo, que jamás puede ser desinterés por mi autoconservación, sino sólo por la relación entre autoconservación y autodeterminación espaciotemporal, posicional. Si no hubiera una problemática de la autoconservación por la existencia de portadores de otras sensibilidades e intenciones, yo no necesitaría ocuparme de mí mismo como sujeto que ocupa una determinada posición espaciotemporal, no necesitaría

bajo ningún punto de vista imaginarme desde afuera, como figura de un cuerpo vivo.

Max Scheler ha concluido que esta posible posición externa del sujeto con respecto a sí mismo, la objetivación de su cuerpo y de sus movimientos, de la contingencia de su posición en el espacio y en definitiva en el universo, es más que una posición externa. Que es la posición de la persona con respecto a sí misma como una posición trascendente respecto de sí misma, hacia la que el ser humano puede "elevarse por encima de sí mismo" como ser vivo, para "partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir *todas* las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento".⁴¹ Y así el ser humano es en definitiva "el ser superior a sí mismo como ser vivo y al mundo". Para poder serlo tiene que ejecutar actos desde una posición que hace del mundo en su plenitud espacial y temporal su objeto, una posición que no pertenece ella misma a este mundo, que no es determinable en él espacial y temporalmente. Esta posición absolutamente excéntrica sólo puede "residir en el fundamento supremo del ser mismo".* Se trata de una exageración especulativa de la autoobjetivación, carente de todo fundamento. Su origen está en que el fenómeno de la exterioridad propia, de la reflexividad en general, no se considera desde una perspectiva genética, y probablemente tampoco sea la intención considerarlo de ese modo. Una supuesta "visión eidética" impide admitir el aspecto genético. Éste es el punto en que el ser humano encuentra supuestamente su diferencia insuperable con respecto a todos los demás seres vivos, que en última instancia se sitúa en su posibilidad de trasladarse extáticamente a aquel aspecto del fundamento supremo del ser mismo.

7

La visibilidad y la opacidad se superponen en un punto del cuerpo humano: en la cara. Constituyen la singularidad de lo que es una cara, de lo que significa tenerla y de lo que significa perderla. Es el lugar tanto de la sinceridad como de la hipocresía, que ocurren allí incluso sin la palabra hablada. Es el lugar de la desnudez constitutiva en el sueño, que sólo permite que se la con-

⁴¹ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, en *Gesammelte Werke*, vol. ix, pp. 38 y s. [trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 12ª ed., trad. de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 1976, pp. 64 y s.].

* Trad. esp.: *ibid.*, p. 65. [N. de la T.]

temple sin incomodidad y despierta una sensación de inocencia si el que duerme es un niño. La cara deja expuesto al ser humano ante los otros, a los otros ante él. La individualización alcanza aquí su grado máximo, pero con eso también su carácter de ineludible para ser reconocido, atrapado, calado. Aunque las huellas digitales hayan perfeccionado técnicamente la identificación, sólo confirman o desestiman la predecisión que se ha tomado por la cara.

La simulación de un sentimiento y la hipocresía tienen en la cara el órgano de su "evento". Pero sólo como consecuencia de la pauta de que en un lugar tan acentuado del cuerpo opaco la posesión de sí del individuo tiene a la vez su lugar más débil. En su ensayo *El poeta*, Emerson escribió: "El ser humano sólo se pertenece a medias; la otra mitad es expresión". Con "expresión" no se hace referencia aquí precisamente a lo que el sujeto exterioriza ante los otros, sino a una revelabilidad constante que se adelanta a la disposición o se sustrae siempre a la influencia, tal como la registra con posterioridad quien no pudo evitarla e intenta minimizarla con incomodidad o aprovecharla con desfachatez. Es una apreciación vaga la de que la mitad del ser humano es expresión y la otra posesión de sí; porque la cara también es el lugar de máxima involuntariedad, de completa pérdida de sí, de permeabilidad para los movimientos más vehementes que son los que menos puede ocultar: el dolor y la ira, la vergüenza y la arrogancia, la turbación y el espanto, el entusiasmo y el desaliento.

Esta desnudez constitutiva es la razón de la importancia del velo, la máscara, el maquillaje, el tatuaje, el ornamento. Por eso y más allá de esa importancia, la singular ambivalencia además, antes desconocida en la dimensión histórica, del hombre moderno con respecto a los instrumentos que lo desnudan: el fisonomismo, la grafología, los detectores de mentiras, la psicología en general y el psicoanálisis en particular. El hecho de que la carta potencialmente dejara expuesto a quien la escribe ante el último semignorante ha contribuido a destruir una cultura personal basada muy especialmente en la institución de la correspondencia (no la cultura de su estilo o de sus ambiciones literarias). Ha sido una simplificación caracterizar el gesto de rechazo del psicoanálisis en la primera mitad del siglo xx como pacatería, como recelo burgués a tratar lo sexual. El entrelazamiento con las categorías antropológicas de la visibilidad y la opacidad es más profundo.

Si se busca qué tienen en común las esperanzas y las escuelas que despertaron Freud y sus sucesores está en que confiaron los síntomas de crisis de este animal inestable que es el "humano" al autodesnudamiento frente a un espectador. Sólo se curará quien esté dispuesto a estar desnudo. El grado de desnu-

damiento que se pone como condición del minúsculo destello de esperanza de este mundo terapéutico es inmenso en comparación con lo que puede haber pasado por todos los confesionarios del mundo cristiano. Ya el tiempo invertido es totalmente distinto, la formalización preestablecida del material es mucho menor. Recuperar a la fuerza el Paraíso con la desnudez, real y metafórica, de la playa al consultorio del terapeuta es seguir una vieja receta mágica: simular un rasgo accidental para someter a la propia realidad presupuesta en él.

La ampliación fáctica de la desnudez corporal disminuye la desnudez constitutiva de la cara en su aislamiento. La cara pierde individualidad, lo que siempre significa también que se aligera su carga de identidad. La desnudez es uniforme, cosa que la vestimenta sólo consigue si se esfuerza por ir contra su tendencia, tendiendo al "uniforme". Su función está precisamente en anular la consideración, o incluso la atención, de la individualidad. Hay una verdad gloriosa en la simpática anécdota que Balzac insertó hacia el final de sus *Contes Drôlatiques*, donde se relata una pieza de sinceridad infantil de los hijos de Catalina de Medici. Se la relata para calificar a los niños como lo mejor que puede salir de la actividad, por lo demás tema principal, del hombre y de la mujer. Cuando Catalina estaba cuidando a su suegro en su última enfermedad, la curiosa corte tuvo por fin acceso a la alcoba del rey y a las pinturas italianas guardadas allí que la Medici había traído al país. Entre ellas, una obra muy comentada de Tiziano, que representaba a Adán y a Eva "en trajes de su época". También a los hijos de la *dauphine* se les permitió ingresar un día para que alegraran al enfermo, y se vieron confrontados con el tan comentado cuadro. El príncipe pregunta cuál de los dos es Adán. La hermana contesta que es un tonto: eso sólo podría saberse si estuvieran vestidos. Hasta la diferencia de sexo, para la que las vestimentas de todos los tiempos –menos las de los últimos– han inventado exageraciones tan exquisitas, queda descalificada por la desnudez. Y sólo si el éxito de la disminución de la identidad parece lo bastante grande se acepta el precio de la exageración de un rasgo sexual secundario, como en los reiterados renacimientos de la barba bajo diversas presunciones históricas, por ejemplo, la de su republicanidad, reconocida en Bruto. El disgusto por la individuación también puede transformarse en gusto por la clasificación, en este último refugio por lo menos bajo un predicado común, aunque más no fuera el de una tan honrada neurosis.

La pobreza de rasgos es característica del parásito, cuya participación de las actividades de autoconservación del organismo anfitrión le ha hecho desprenderse de la envoltura de formas y colores de su protección propia. A través de la cultura que él mismo se ha creado y del anidamiento en las casas que

se ha construido y cosido, el ser humano se ha vuelto un parásito sui géneris gracias a sí mismo. Su desnudez es la de un organismo residual, el residuo de la "desactivación del cuerpo" en la hominización. En su desnudez, demuestra su necesidad cultural de ayuda y su falta de armas. La asociación con el Paraíso está, también sin trasfondo bíblico, en la apelación a la compasión. Al mismo tiempo, la desnudez permite generar la situación de excepción de todo lo que requiere conservar las carcasas; pero hasta el bronceado de las vacaciones es un trozo de la confrontación con la "inferioridad orgánica" que el ser humano constituye no sólo parcialmente en el sentido de Alfred Adler, sino en la totalidad de su corporalidad. Sólo que esa inferioridad no se equilibra recién con una "compensación" posterior, sino que ha sido una compensación anticipada la que la ha posibilitado. La cultura es por antonomasia lo que nos consiente tanta debilidad y desnudez bajo sus envolturas. Por eso la de "humanidad" tampoco es primariamente una categoría moral, sino antropológica. Es algo que el ser humano ha logrado poder permitirse. Por eso desnudar a los otros deberá contarse entre lo sospechoso de regresión. Desenmascarar a los otros, incluso en el ritual de la crítica ideológica, pone en duda el desembrutecimiento, por grande que sea el servicio que preste. El desenmascaramiento está institucionalizado desde siempre como un acto ejecutado por uno mismo riéndose, como acto soberano de regreso a la identidad no deformada que uno pretende mostrar ostensiblemente como un acto reservado a sí mismo.

La máscara es acentuación de ese instante en el que se la quita y se continúa una existencia que ya no tiene nada que ver con ese intervalo. Se dice que los ciudadanos de Venecia recurrieron a la máscara para darse la apariencia de aquellos que desde siempre se enmascaraban para no ser reconocidos en sus andanzas como integrantes de la nobleza. Se adopta el aire de alguien que tiene algo que esconder porque se está harto del aburrimiento de no tener nada que esconder. Para conjurar la inquietud supuesta de todos de querer ser todo menos lo que son, se les concede su satisfacción como una institución acotada en el tiempo. En eso quizá sea más necesaria cuanto más insista el Estado en la identificabilidad de sus ciudadanos, para conservar o incrementar su grado de disponibilidad. Según apunta en su diario Varnhagen von Ense el 23 de enero de 1844, Federico IV. estaba "completamente fuera de sí porque se había decidido no seguir con el carnaval de Colonia" y ordenó "emplear todos los medios para mover a la gente a festejar el carnaval como siempre".⁴² Al permitir

⁴² Karl August Varnhagen von Ense, *Tagebücher*, ed. de L. Assing, Leipzig, 1861-1870, vol. II, p. 253.

dejar de concentrarse en la visibilidad, la máscara permite también suspender las decisiones “amigo o enemigo” e incluso descansar el disimulo, delegado ahora al yo que se antepone.

De la educación de los hermanos Brontë, entre los que se contaban las celebridades literarias Charlotte y Emily, se relata cómo logra el padre vencer la inhibición de sus hijos para hablar en la casa parroquial de Haworth en Yorkshire: toma de entre los trastos una vieja máscara y los niños se la van poniendo sucesivamente. El éxito del habla ahora espontánea es casi inverosímil, porque la identidad es sostenida por todos los demás. Pero si los chicos ya creen ser invisibles porque se tapan los ojos con las manos, no se podrá descartar que el niño enmascarado se creyera sustraído al reconocimiento de los demás.⁴³

Entre las muchas definiciones que Nietzsche ha dado del hombre antes del comienzo del superhombre está también la de que es un “animal opaco”.⁴⁴ Ni siquiera está dicho con intención peyorativa. En el *Preludio de una filosofía del futuro* habla con gran respeto de las formas de disfraz del ser humano con las que éste se sustrae al zarpazo de la curiosidad. Impermeabilizar la superficie contra la pretensión ajena de transparencia, sustraerse a la mirada que los otros lanzan a las profundidades del dolor, es condición de la alegría. Nietzsche recuerda el cinismo de Hamlet y al abate Galiani, que le muestran “que es de una humanidad refinada tener respeto ‘ante la máscara’ y no andar practicando la psicología y la curiosidad en el lugar equivocado”.⁴⁵ Por eso es que la cara es también el lugar de la vulnerabilidad, la parte del cuerpo no protegida por la opacidad, el órgano que delata la edad y la decadencia, la imbecilidad y la displicencia, el asco y la lascivia. Toda defensa comienza aquí. Si fracasa, sólo queda la huida a la caverna.

En uno de los *Relatos para un año*, Pirandello introduce a su héroe Paolino Lovico diciendo que poseía el desdichado atributo de ser transparente. Que para todos los mentirosos e hipócritas ésa era una fuente de suprema alegría. Es cierto que la autenticidad de las pasiones que lo mueven dejan al descubierto los disimulos de su entorno, que jamás conoció una pasión o bien supo enmascararse detrás de ella; pero para él mismo esta falta de opacidad, la falta de reservas normalmente tan elogiada como franqueza, es un don desdichado. La tragedia de la falta de opacidad lleva al extremo de apartarse, lleva a escon-

⁴³ Arno Schmidt, *Nachrichten aus dem Leben eines Lords*, Fráncfort, 1976, p. 14.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, ix, § 291 (Musalion-Ausgabe, vol. xv, p. 255) [trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Aguilar, 1949].

⁴⁵ *Ibid.*, ix, § 270 (pp. 245 y s.).

derse como negación de la visibilidad. Su carácter patológico se advierte ya en el hecho de que amputar la visibilidad también es amputar la óptica activa.

El rito de apartarse es el mismo fenómeno en una función expresiva controlada. Con la importancia de la cara tiene que ver que el humano sea un ser que puede darse vuelta, no para ver lo que tiene a sus espaldas (para eso alcanza con girar la cabeza), sino para negarse ostensiblemente, para apartarse bruscamente, para dar la espalda como el costado de la desatención, también del desdén, porque es presentar el frente débil y fingir ante el destinatario que no se lo cree capaz de afectarlo. Es un presupuesto del rito de apartarse que el acercamiento atento a la presunción de amistad se produce de frente, y el que no rehúsa la sospecha de la presunción de hostilidad, desde atrás: quien se da vuelta y se aparta, quiere invertir la señal dada por el otro. Quiere salir de lo que aparenta para éste, aunque sigue "presente" con un grado no menor de perceptibilidad. Pero desde cualquier aspecto que no sea el frontal, la coincidencia de apariencia e identidad disminuye; sólo Einstein sigue teniendo todo el aspecto de ser Einstein también desde atrás.

Así como uno se sustrae a la apariencia, sale de ella, también entra espontáneamente en ella, la produce, la intensifica, la vuelve insoslayable. Por ejemplo, poniéndose de pie en una asamblea, lo que crea la responsabilidad de la dureza de un desafío retórico. Mostrarse no parece alcanzar nunca su máxima intensidad, siempre queda una reserva, una cobertura, una sustracción desde donde se puede volver a salir. Lo que en la antropogénesis puede haber sido la añadidura forzosa a la mejora de la situación óptica, en la cultura se convierte en gesto espontáneo, en acento disponible.

Así como en la cara se concentra el entretejido de visibilidad y opacidad del cuerpo, en los ojos se concentra a su vez el de la cara. Por su función inevitable, el ojo queda afuera incluso de las envolturas, las máscaras y los velos más compactos. Así como cuando se yergue el cuerpo pierde cobertura al ganar radio para ver y arrojar, el órgano central de esa ganancia se convierte a la vez en blanco de la pérdida. La marcada protección anatómica del ojo obedece al grado de exposición que sufre en la posición frontal de la visión estereoscópica. El órgano de la incursión de las funciones orgánicas en la amplitud del espacio se convierte en el lugar de entrada de una última afectabilidad. Mirar a alguien a los ojos, en lo posible "profundamente", es ya en lo lingüístico el intento por excelencia de someterlo a una prueba extrema de irrefutabilidad. Todo gira aquí en torno a lo que jamás podrá deducirse ni del comportamiento intencional ni de lo dicho: la lealtad y el crédito, la firmeza y la convicción. Por más que circulen engaños, el método tiene que haber ido confor-

mándose durante largo tiempo y haber demostrado su calidad, porque el intercambio de miradas decide sobre la clasificación amigo-enemigo. Quien no sostiene la mirada es potencialmente un enemigo. ¿Por qué razón? Al parecer porque pretende impedir que la mirada del otro pueda hallar un acceso a sus intenciones y a su actitud. Calarse la visera o desviar la mirada es siempre lo mismo. Puede deberse ya a la mera sospecha de que el otro puede llegar a encontrar tal acceso.

Nadie sabe de sí mismo qué aspecto tiene en la confrontación de miradas. En eso tampoco ayuda el espejo. A eso se debe que no haya un entrenamiento para la situación crítica. Esta carencia tiene algo que ver con la función extraordinaria que tiene el órgano en cuanto al acceso al mundo: el ojo es todo permeabilidad en el sentido de que en su función es un obstáculo mínimo para sí mismo, tiene una participación mínima en el proceso sensorial. De los órganos sensoriales, es el más puramente extático, fuera de sí mismo, y, precisamente en eso, no reflexivo. Por eso para reconocer la mirada como una expresión elemental, que pertenece al otro y parte de él, la percepción del otro no puede tener una base en la autopercepción, más allá de las "transferencias" de la autopercepción en las que por lo demás pueda basarse.

Ahora bien, ya verbalmente se mira al otro *a* la cara y *a* los ojos, mientras que significa algo totalmente distinto ver su cara o contemplar sus ojos. La visibilidad se vuelve absoluta en el ojo precisamente porque en él, en la confrontación de miradas, no se ve absolutamente nada: nadie es capaz de describir qué ha visto al obligar al otro a mirarlo y enfrenar a su vez su mirada.

Que el otro me percibe se me convierte bajo su mirada en una certeza que ya no es "apresentativa", que no puedo haber obtenido trasladando su cuerpo al estatus del "como si allí estuviera mi cuerpo". Aun cuando la experiencia, importante para la intersubjetividad, de que el otro tiene allí los objetos de mi mundo en tanto los mismos objetos que yo tengo, aunque en otro matiz, se base en la primacía de la corporalidad propia, eso queda descartado para la experiencia directa de la mirada, que no es una cuestión de poder comparar percepciones. Puedo imaginarme en todo momento que para generar la percepción del otro podría dirigirme al lugar donde lo percibo ahora para percibir todo desde allí; pero jamás podré ponerme de tal manera en el lugar del otro que pudiera verme a los ojos. Husserl definió una vez de la siguiente manera el límite del fantaseo sobre uno mismo: "Al mismo tiempo bien puedo imaginarme una transformación, una transformación física, de mi propio cuerpo, que mi propio cuerpo estuviera ahora constituido exactamente como el del otro. Claro que entonces tomo mi cuerpo y el suyo como meros cuerpos

de la naturaleza".⁴⁶ Esto es válido también y más aun para la ficción del ingreso a la percepción ajena: me puedo imaginar, con la ayuda del espejo y de la imagen, lo que otro ve cuando me ve, pero es imposible alcanzar la última profundización de la ficción: imaginarme la mirada del otro en mi ojo.

Entre las confrontaciones de miradas, la más conocida es la de Goethe con Napoleón. Haber sostenido la mirada del emperador fue algo que Goethe colocó de por vida en el haber de su conciencia de sí mismo. Albert Speer aguantó la confrontación de miradas con su *Führer*, y aun tras veinte años de cárcel en Spandau se ufanaba del duelo resistido. Speer cuenta que estaba acostumbrado a ganar en tales situaciones de sostener la mirada, "pero esa vez tuve que emplear una energía casi sobrehumana, se diría que sin fin, para no ceder al impulso cada vez más fuerte de desviar la mirada... hasta que de repente Hitler cerró los ojos para volverse poco después hacia su vecina".⁴⁷

La explicación tal vez más original que se ha dado del mirar para otro lado o bajar la vista es que el vencido alude así "a un procedimiento secreto que tiene lugar a un costado o a espaldas".⁴⁸ Este fragmento de una sociología relativamente temprana tal vez parezca demasiado inocuo teniendo en cuenta los refinamientos del *role playing* posterior. Pero como consideración de lo que tiene lugar a espaldas y en el ángulo muerto de la óptica del sujeto y le impregna la intranquilidad de la verticalidad, no deja de ser significativo desde la perspectiva genética. No obstante, la interpretación más profunda ya la había dado Georg Simmel una década y media antes que Alfred Vierkandt, al incluir el fenómeno en la categoría de la interacción.

En un atrapante excursus sobre la sociología de los sentidos, Simmel describe la "función sociológica" completamente "particular" que reside en el mirarse mutuamente, en sostener la mirada, en la interacción de los ojos.⁴⁹ Simmel refina la fórmula de que alguien no puede mirar "directamente" a otro en el sentido de que sólo la línea más corta, es decir la recta, entre dos pares de ojos soporta la fuerza del vínculo, mientras que "la más mínima desviación, el

⁴⁶ Edmund Husserl, *Husserliana* xv, p. 251, nota (texto sustituido por corrección), "Zur Lehre von der Einfühlung", agosto de 1931.

⁴⁷ Albert Speer, *Erinnerungen*, Fráncfort, 1969, p. 114.

⁴⁸ Alfred Vierkandt, *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der Philosophischen Soziologie*, Stuttgart, 1923, p. 91.

⁴⁹ Georg Simmel, *Soziologie*, 5ª ed., 1968, pp. 483-493 (1ª ed.: Berlín, 1908). El fragmento sobre la "Sociología de los sentidos" se publicó por primera vez en *Neue Rundschau*, año 18, 1907, pp. 1025-1036 [trad. esp.: *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 676-695].

más ligero apartamiento de la mirada, destruye por completo la peculiaridad del lazo que crea".* A la vez, es la única forma de relación inmediata entre personas que no deja una huella objetiva cuando se produce su destrucción, que no se podría probar con ninguna instantánea óptica, que no puede generar una imagen mnémica, como podría ser el caso de un intercambio de palabras, por ligero que fuera. A esta seguridad a prueba de escuchas, a la capacidad de negarlo incluso, se debe el alto valor funcional del entenderse con la mirada, cuyos maestros se supone que son los maleantes, sobre todo los tahúres. Lo que tiene un valor tan vital sufre también los más refinados desarrollos y diferenciaciones. Es la génesis de la intimidad reflexiva: cuanto más escueta la seña, más identidad parcial se presupone.

Lo que está dado allí es algo que omite decir el propio Simmel en sus sutiles análisis: no hay un tercero que pueda ver ese tipo de relación por dentro. Es imposible verificar su existencia desde una posición externa. La victoria y la derrota no tienen testigos, no pueden objetivarse. De modo que estas experiencias ni siquiera están a merced de la indiscreción. No se pueden "explotar", como mucho pasan a un estado de malestar. Nadie puede saber lo que ha ocurrido entre los que han vivido la confrontación. Sólo nos enteramos de lo que "significa" para ellos haberla resistido, y jamás nos enteraríamos si hubieran fracasado.

El intercambio de miradas es un subproducto de la óptica frontal. Tiene que haber sido adquirido ya por los primates en la vida en los árboles, porque sin la visión estereoscópica no podía haber balanceos en la zona de las copas en el bosque; pero a la vez perdió importancia el sentido del olfato, que requiere del suelo y de la huella depositada en él. Ambas evoluciones posibilitaron la exploración del espacio y de la cosa espacial en la transición del animal al humano; pero a la vez la reducción del campo visual por la perspectiva frontal generó el tipo homínido de la desconfianza, que es la raíz de la supuesta pulsión de agresión. La disminución del olfato había restado la posibilidad de compensar la ampliación del ángulo muerto.

De allí resulta la compulsión a aproximarse al rostro cuando se quería descartar la sospecha de ser enemigo y evitar la operación magistral de este prehomínido: la prevención de todo lo aún indeterminado. Todo esto empuja a la absoluta importancia vital de hacer un último test con la aproximación frontal. La desconfianza y la prevención, malinterpretada como agresión, son aspectos parciales de un "ser con carencias" cuya debilidad surge de sus pun-

* Trad. esp.: *ibid.*, pp. 677 y s. [N. de la T.]

tos fuertes, cuya irritabilidad y propensión a las falencias surge de la concentración de su atención en un ángulo visual relativamente estrecho y de la formación planteada allí de una "intención objetiva". Para reducirlo a un principio preciso en lenguaje técnico: la prevención compensa la atención.

Al mismo tiempo, ése es el mecanismo de la formación de prejuicios. No fue por aberración histórica que el humano se convirtió en el ser de los prejuicios, de los que se habría liberado en el proceso de racionalización de la modernidad. Es un ser prejuicioso porque es un ser prevenido. Juzga rápido porque tiene que actuar utilizando el espacio ganado, su radio de acción para ver y arrojar objetos. El prejuicio decide *a la distancia* quién será amigo o enemigo; la confrontación de las miradas decidirá luego *en el tiempo* quién puede seguir siendo una cosa o la otra. Considerada genéticamente, es la segunda distancia, que ya presupone que se atravesó el cerco de la primera categorización. Así como en el ámbito de las relaciones más blandas los amantes se miran a los ojos sólo después de haber atravesado la primera fase de ejercer la atracción y consumir el acercamiento, es decir, después de lo que se denomina "contacto visual".

Simmel tropezó con estos fenómenos porque previamente a cualquier elección de fenómenos elevó la interacción a la categoría de experiencia social. Su aplicación requiere que en las relaciones sociales elementales no predomine la relación sujeto-objeto, la experiencia que el uno tiene con el otro y sirviéndose del otro, sino la experiencia mutua. Uno puede observar y registrar, describir y referir sin ser visto y sin que se note el comportamiento externo de otro; no obstante, todas sus afirmaciones sobre la regla que sigue el comportamiento del observado quedarán en hipótesis. No hay una pieza de comportamiento concluyente y definitiva que pueda confirmar todo. Cualquier paso ulterior puede suprimir la interpretación de todos los precedentes. El Otro no pasa de ser un objeto de la naturaleza.

Siempre lo es sólo en la superficie, como otras cosas de esta clase, por profundo que se le hunda el cuchillo. El sujeto del que observa se afirma como tal precisamente al precio de quedarse en la superficie. Si quiere trascender esto, exponiendo al otro a la prueba de la confrontación óptica, se produce inevitablemente la destrucción de la relación original. Quien como sujeto busca convertir al otro en objeto de un conocimiento se convierte él mismo en objeto del otro, si es que todavía pueden aplicarse aquí estos conceptos. Simmel lo dice así: "No se puede recibir por los ojos sin dar al mismo tiempo. Los ojos desnudan al otro el alma que intenta desnudarlo".

La abertura en el muro de la opacidad no puede ser usada por el que no está autorizado. Por eso desviar la mirada ante la mirada del otro también

puede ser otra cosa que derrota y admisión de la insuficiencia: se convierte en negativa a una intromisión. Habrá que ver según este criterio tanto a la virgen que baja la vista sonrojada, motivo trivializado por la literatura, como el uso institucional del velo. Ese uso no sólo impide el acceso público a la belleza que es patrimonio de otro, sino sobre todo llegar al extremo de querer probar cuán segura es la posesión de ese otro.

Lo que se llama “calar” es lo que precisamente no tiene lugar en la confrontación visual. No reconozco nada cuando miro al otro a los ojos; en el fondo, el resultado consiste solamente en la duración de la inmisión o en su interrupción unilateral. Mientras uno se mira con otro a los ojos, no ve nada; recién se manifiesta algo cuando uno de los dos se sustrae. Pero también esto sigue siendo poco específico, y en el fondo queda librado a aquella prevención ancestral que tiene que confiarse a la mera sospecha sin conocimiento de los motivos y las intenciones porque hacerlo siempre fue una ventaja de supervivencia.

Es por eso que todas las relaciones entre los seres humanos, tanto las positivas como las negativas, habrían cambiado “de un modo incalculable” si no existiera la interacción de la mirada en la línea más corta entre dos interioridades. La teoría husserliana de la experiencia del otro se atuvo a la relación sujeto-objeto y evitó la dificultad de la categoría de la interacción. En ninguna parte de los análisis sobre la percepción del otro hay siquiera un comentario sobre la mirada. La razón es clara: no hay resultado descriptivo de la objetivación de este fenómeno porque no hay posición de espectador frente a él. Se habla aquí de algo cuya subjetividad es inquebrantable, confiando en que cada uno lo conocerá como conoce el dolor.

El fisonomismo es el prejuicio reconfigurado como habilidad. Precisamente en eso Lichtenberg protestó con razón contra las prestidigitaciones de Lavater y defendió la razón de la Ilustración como la renuncia a las certezas fáciles. Por otra parte, en el resultado, en la filosofía kantiana, la Ilustración sustrajo definitivamente la acción en su última cualidad, la moral, a toda experiencia. Hizo de aquello que de lo contrario se hubiera podido inferir de la acción, el carácter, un miembro del mundo inteligible. Se podría decir que ésa es la cima de la cultura como protección de la intimidad del sujeto moral. Es expresión sutil de una renuncia de aquellos que, presionados por la supervivencia, ya no necesitan analizar la intencionalidad del comportamiento en el sentido de su regularidad y confiabilidad.

Esta renuncia es una de las grandes conquistas morales. No excluye que la función de las predecisiones fisonómicas se haya grabado profundamente en el genoma humano. Entonces tendrá que haber también una cultura de la

convivencia con el fisonomismo. Es gracias al rostro, escribe Georg Simmel, que comprendemos "al hombre con sólo verlo, sin esperar a que obre".* Es cultura del entender, que debe sustituir la barbarie de las decisiones amigo-enemigo. Por más que no esté dispuesto a caer en los viejos rótulos del fisonomismo, Simmel apunta a describir lo que constituye la singularidad del significado expresivo reunido en la cara. Que siempre es también, claro está, el presupuesto de lo que llamamos conocimiento "a primera vista" y atribuimos al "conocedor de la humanidad", que siempre tendrá preeminencia por encima de cualquier otro tipo de capacidades porque afirma su competencia para conferir competencias.

En la primera mirada, para recoger la metáfora de Simmel, es como si se diera el tono a todos los conocimientos posteriores. El rostro introduce ese tono ya por ser "el símbolo de todo lo que el individuo ha traído como supuesto de su vida".** Simmel intentó analizar en los últimos autorretratos de Rembrandt esta sedimentación de historia de vida en el rostro, de la profundidad del tiempo en la superficie del color. Allí, toda tentación en dirección al "prejuicio" queda extinguida, por otra parte, porque la intensidad del recuerdo excluye la posibilidad de contar con acción.

Una persona puede contarnos su historia con todo detalle. Todo lo que escuchamos está bajo el signo de aquel conocimiento a primera vista que intenta averiguar ante quién estamos. Eso puede llevar tanto al fracaso trágico de una relación buscada como a su iniciación inesperadamente feliz. Es cierto que resulta posible refutar las "primeras impresiones"; pero también es cierto que en los casos negativos ya no hay tiempo ni oportunidad de hacerlo. Por más que ya no sea la presión de la supervivencia la que impulsa el mecanismo de tales predecisiones, siempre está la presión de la finitud de una vida, que no puede permitirse la fundamentación suficiente de todos los juicios que se le exigen.

Simmel se sirvió de la diferente actitud ante el mundo que tienen los ciegos y los sordos para tratar de demostrar cómo repercute la ausencia o la exclusividad de la expresión del rostro. Al ciego se le escapa la inquietante simultaneidad de las huellas de la biografía en el rostro del otro, que la primera impresión capta incluso si no se está buscando una interpretación. El ciego sigue en el tiempo la forma de expresión acústico-verbal, la única a la que tiene acceso. Es decir que avanza desde el punto del primer contacto en la dirección temporal de una experiencia que se condensa en exclusividad, mientras que el

* Trad. esp.: Georg Simmel, *Sociología 2*, op. cit., p. 679. [N. de la T.]

** Trad. esp.: *ibid.* [N. de la T.]

pasado reunido en el primer momento también le queda vedado como presunción vaga. También se puede decir: le está vedada la dimensión de la culpa y la inocencia en el otro como acceso al pre-juicio. A eso se debe, dice Simmel, el ánimo parejamente amable con respecto a lo que lo rodea que se puede observar con tanta frecuencia en los ciegos. Al sordo, en cambio, que se topa con los enigmas de los rostros, le falta la explicación de lo dado. La desconfianza específica de la sordera surge por lo tanto de la imposibilidad de resolver en el tiempo lo dado simultáneamente que implica la concentración exclusiva en lo expuesto en el rostro.

La situación que genera la gran ciudad moderna tiende a ser análoga a la sordera orgánica. Simmel, que pasó casi toda su vida en Berlín, ve del siguiente modo la modificación de las funciones sensoriales en las nuevas condiciones técnico-acústicas:

Antes de que en el siglo XIX surgiesen los ómnibus, los ferrocarriles y los tranvías, los hombres no se hallaban nunca en la situación de estar mirándose mutuamente, minutos y horas, sin hablar. Las comunicaciones modernas hacen que la mayor parte de las relaciones sensibles entabladas entre los hombres queden confiadas, cada vez en mayor escala, exclusivamente al sentido de la vista, y, por tanto, los sentimientos sociológicos generales tienen que basarse en fundamentos muy distintos.*

Pero lo que Simmel percibía como una transformación no llegaba a ser todavía la última intensificación del proceso de reducción a la óptica. ¿Qué habría tenido para decir de una forma de transporte que somete diariamente a la masa de los habitantes de las ciudades a una confrontación mutua en sus cápsulas móviles, los hace mutuamente visibles a través de grandes cristales sin la menor chance de manifestarse, y menos de entenderse acústicamente? La bella –a veces no tan bella– necesidad de usar señas manuales sólo permite suponer lo que tiene que quedar “inexpresado” allí.

Hay una suerte de ética del escuchar. Cuando uno le está hablando a otro y termina comprobando resignado que el otro no lo está escuchando, es una de las perturbaciones más profundas de una relación. Hay gente que puede simular a la perfección estar escuchando, mientras que en realidad su atención está en otra parte. A veces con eso entran en la categoría popular de “los que saben escuchar”. La oreja, al no moverse ni orientarse en ninguna dirección,

* Trad. esp.: *ibid.*, p. 681. [N. de la T.]

no revela mucho si se está escuchando y con qué intensidad. En el oír no hay nada parecido al abandono de la línea recta como cuando se baja o se desvía la vista. El oído no “se” puede cerrar, aunque es una fórmula de la retórica de la súplica que alguien, por favor, no cierre sus oídos a tal o cual pedido.

Para el oído no existe el grado máximo de la confiabilidad. En principio, lo que uno puede oír de otro siempre puede haberlo oído también un tercero o incluso puede haber tenido acceso a ello por medios técnicos. Sin duda, el intercambio de palabras es más eficiente que el de miradas, pero también es más propenso a la ilusión. Cuando Simmel dice que casi no hay secreto que pueda ser transmitido sólo por los ojos, hay que agregar que tampoco hay secreto que pueda ser transmitido con absoluta discreción si no es por los ojos. La fórmula de la conversación “a cuatro ojos”^{*} es una paradoja. Toma los ojos y su número para definir la confidencialidad entre las personas, y omite mencionar los órganos que establecen con toda preponderancia el intercambio. En cambio, los oídos aparecen precisamente en una fórmula que simboliza el máximo perverso de la indiscreción, cuando en alguna parte hasta “las paredes oyen”.

Ahora bien, desde los análisis de Simmel sobre la sociología de los sentidos parece plantearse una contradicción en la explicación fenomenológica de situaciones de carácter antropológico: si la pérdida de la relación auditiva con el ambiente aumenta la irritabilidad y la desconfianza, mientras que la falta de visión favorece en cambio un aplacamiento con respecto a la realidad, todo esto va en contra del tratamiento de la situación inicial antropogenética tal como la he expuesto. Porque todo el peso está puesto en la relación entre la adopción de la postura erguida y la actividad óptica, que hace que el tipo de comportamiento reactivo sea sustituido por el de una distancia intencional que permite interpretar la aparición de otros como un sistema de acciones dirigido. Sólo la consistencia óptica permite integrar la información acústica discreta. Si hubiera que decidir aquí entre las dos actitudes básicas de la desconfianza irritada y la expectativa prudente, habría que darle clara preeminencia al vínculo óptico con la realidad. Si los resultados de Simmel no lo conservan, se debe al factor nuevo del lenguaje, que antropogenéticamente no se puede sincronizar con la adopción de la postura erguida. La sordera priva al sordo de la información lingüística, y por lo tanto de un procedimiento de la experiencia del otro que es superior a la óptica fisonomista. Pero como tal, el lenguaje es una conquista tardía, porque presupone la situación de tránsito cercano do-

^{*} “Unter vier Augen” (a cuatro ojos) es la expresión más común en alemán para indicar una conversación a solas. [N. de la T.]

mesticada, la decisión “amigo o enemigo” ya superada por otros medios, el contacto *prima facie* como contacto consumado. Claro que como el lenguaje ha establecido nuevos estándares de familiarización y confianza, en el marco de sus condiciones la mera comprensión óptica de modos de comportamiento e historias faciales, excluida la confrontación visual, queda tan debilitada que un resultado como la tipología de la sordera y de la ceguera de Simmel parece ineludible. Todos los resultados indican que para la comprensión genética del valor funcional de la adopción de la postura erguida se puede pensar tan poco en el lenguaje como en el caso de la confrontación visual arcaico-ritual.

La productividad del comportamiento mímico mudo está marcada con máxima nitidez allí donde la adquisición del lenguaje no pudo enriquecer el diagnóstico arcaico. Además de que vale para la disyunción “amigo o enemigo”, esto vale sobre todo para el comportamiento sexual. A pesar de la cultura alta de la carta y el poema de amor, el *ars amatoria* se entiende sobre todo como instrucción para no hablar. Que entre todos los mamíferos el humano sea el único que realiza el acto sexual *facies ad faciem* tiene que considerarse en conexión con el hecho, que sólo se da en el ser humano, del orgasmo en ambos sexos. Como sólo la simultaneidad puede satisfacer el deseo de ambos, la categoría de la interacción se realiza como comportamiento de control. La sensación de placer no se alcanza en forma inmanente y en el otro, sino por la vía indirecta del control de la pareja. También es posible expresarlo como lo ha hecho Montaigne: lo que satisface es más el placer que se le proporciona al compañero que el que se siente. Para ser un compañero sexual exitoso, el macho del *Homo sapiens* no sólo tiene que lograr el placer propio, sino también verificar el éxito del placer que genera en su pareja. La capacidad para el orgasmo y el apareamiento “cara a cara” se corresponden. El premio selectivo precisamente por un comportamiento sexual optimizado es el refuerzo genético de sus presupuestos. Entre los antropoides o simios hominoides, el *coitus a tergo* sigue siendo general, a excepción de una especie de chimpancés enanos del Congo, los bonobos, en la que la hembra yace boca arriba durante el apareamiento. Como forma de sexualidad humana, su representación gráfica es expresión drástica de la indiferencia respecto del compañero sexual, de la exclusión de la “empatía” interdependiente.

El carácter inhibitorio e indirecto de toda cultura es primeramente rodeo por el otro. La inmediatez con respecto a uno mismo como experiencia de sí “interna” no existe. Aun en los casos en que en determinados rasgos eso nos parece ligado a una profesión, o incluso absurdo, como en la necesidad de aprobación del artista de espectáculo, del actor, del literato, en la coquetería

como variante ridícula, se trata de paráfrasis de una forma básica de atención a la experiencia indirecta de sí mismo. Es reflexividad, aunque sin reflexión, al contrario, practicada con estricta ingenuidad. En los niveles máximos de la reflexión retorna la estructura indirecta de la conciencia de sí, como en la teoría hegeliana del espíritu absoluto y, con mayor precisión, en la antropología de la religión de Feuerbach, que es, según aquella, “la primera conciencia de sí del ser humano, conciencia de sí indirecta [...] el comportamiento respecto de su ser como si fuera respecto de otro ser”, en que el ser humano, siendo el que gana, “le quita cada vez más a Dios, se adjudica cada vez más a sí mismo”.* El humano tiene una capacidad extrema de cambiar de perspectiva, y a eso se debe el resultado sumamente sublimado de la experiencia interna del otro como experiencia externa de sí. Somos opacos para nosotros mismos, pero en virtud de una delegación de competencias tendemos a ver más probable que el otro sea capaz de tener una imagen de nosotros que podría ser adecuada. Creemos poder enfrentarnos con ella, como Rousseau se crea la ficción del Juicio final, al que se presenta con sus confesiones bajo el brazo. Se lo puede llamar necesidad de instancias. Una instancia es aquello ante lo cual el individuo retira su opacidad, cree poder retirarla, para presentarse a la percepción del otro. En eso se basa la suposición de que ya es significativo si no se presenta: una revelación inevitable de que la opacidad no es una cualidad sólo admitida por él y en cierto modo natural de su visibilidad, sino más bien lo que ha incorporado a su voluntad como absolutamente necesario por sí mismo.

8

¿Qué es aquello sobre lo que vuelve la reflexión cuando se sirve de las estructuras de la atención abiertas por la reflexividad? ¿No hay también una admisión fatal en la respuesta trascendental de que el ego mundano que por una motivación cualquiera –por pérdida de certeza histórica, por situación de duda psíquica– reflexiona sobre su seguridad, precisamente con el éxito de su pretensión de seguridad no vuelve sobre esa mundanidad, sino sobre aquello que no era ni puede ser él, el ego extramundano trascendental en su absoluta posesión de sí? De la complicación del procedimiento con el que al final de su camino Husserl tiene que volver a encontrar el camino de la subjetividad ab-

* Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentum*, en *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1849, vol. VII, cap. 2, pp. 39, 40 y 63. [N. de la T.]

soluta a la mundanizada surge que aquí no se encuentra lo que se estaba buscando. ¿Confirma esto la frase de Stendhal que dice que podemos conocer todo menos a nosotros mismos? Cuando me miro a mí mismo a los ojos, no aprendo nada. Y tampoco aprendo nada sobre mí mismo cuando reflexiono sobre las operaciones de mi conciencia, porque eso significa reflexionar sobre una conciencia en general, que no es sólo la mía.

Goethe comparó el yo con el punto ciego de la retina: es el centro del sistema de referencias de la realidad en el que estamos, pero como tal, es al mismo tiempo una zona de ineptitud de la percepción. Otto Liebmann intentó corregir la comparación de Goethe: "El yo se parece más bien al ojo que ve, que puede ver otras cosas pero jamás se ve a sí mismo".⁵⁰ Tampoco aquí sirve de ayuda la objeción de que el ojo por lo menos puede contemplarse en el espejo, porque lo que ve allí no es el ojo en sí sino su imagen reflejada, lo que se muestra en el hecho de que ante la mirada propia en el espejo no existe el problema de sostener la mirada, de la profundidad de la mirada.

Si en sus últimos autorretratos Rembrandt parece espiarse astutamente con la mirada, hay que atribuirlo a la técnica especular de su autorrepresentación, pero al mismo tiempo también a la superación de una resistencia inconcebible con la que el anciano se acerca la desconfianza a sí mismo y, como si estuviera frente a un desconocido, inspecciona los rasgos de su rostro buscando de qué tiene que creerse capaz y qué estaría en condiciones de soportar en vista de la muerte. ¿Pero qué yo es el que se construye allí partiendo de los pequeños pasos del desengaño y el desnudamiento?

El carácter indirecto de la experiencia de sí puede verse también como una forma de experiencia compensatoria. No podemos ver nada en nosotros mismos, saber nada de nosotros mismos, y por eso tenemos que desviar el test a aquello que podemos soportar. De esta índole son las experiencias límite de agotamiento, de récord, de autoafirmación, de coraje: se aprende algo sobre uno mismo en condiciones que no sacan a la luz nada de lo que admite la cotidianeidad normal. La experiencia de sí resulta ser un artefacto de la experiencia del otro, en el que se busca, se produce o también sólo se supera una situación que ha derogado la individualidad regular, aquello que podría derivarse de un "carácter". La experiencia de sí sólo se origina al distanciarse el yo de sí mismo, al convertirse en espectador de sí mismo, y esto por lo inusual de la situación en la que se coloca.

⁵⁰ Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen*, 2ª ed., Estrasburgo, 1904, vol. I, pp. 456 y s.

La experiencia del otro puede ser problemática, la experiencia de sí lo es todavía más. En caso de ser la base de la experiencia del otro, sólo lo sería en todo caso en la comprensión trascendental del yo. Sé lo que es un yo en general mejor que lo que es mi propio yo. Wittgenstein lo formuló así: "Puedo saber lo que el Otro piensa, no lo que yo pienso".⁵¹ Más todavía nos acerca al fenómeno lo que Kleist ha dicho sobre la elaboración de los pensamientos al hablar, invocando la anécdota histórica del comienzo de la Revolución Francesa con el discurso de Mirabeau: sabemos lo que pensamos recién a partir de lo que decimos. El discurso no es la ejecución de un proyecto previo, la forma sonora de una concepción. Ése sería el triunfo de la premisa general de la filosofía del lenguaje, según la cual el lenguaje está detrás de todo lo que puede tomar estado de conciencia, si no fuera igualmente evidente la inversa: que medimos permanentemente nuestra palabra con nuestro pensamiento y en cierto modo podemos acecharla, comprobar si es adecuada o no. ¿Pero no será precisamente porque lo pronunciado proviene de una fuente más que no es la de lo pensado y el que habla lo escucha con cierta sorpresa?

El ser humano no sabe qué es, no sabe qué piensa, no sabe qué sabe. ¿Por qué debería asombrar que sea tan frecuente que tampoco sepa lo que hace? ¿Y por qué debería saber qué puede hacer?

Esta duda abre el acceso a la definición probablemente más importante de la experiencia de sí mismo. El ser humano se define por hacer algo sólo para saber si puede hacerlo. Sólo lo hecho es lo dominado. Ésta es, en cierto modo, la continuación antropológica de la máxima de comienzos de la modernidad según la cual lo verdadero y lo hecho son intercambiables (*verum et factum convertuntur*). Esta opacidad del ser humano para sí mismo, su presentización, que siempre es recuperación, de lo que acaba de pensar y de hacer con el ligero asombro del que no tanto se ha hecho sino que más bien se encuentra como resultado de su historia, Nietzsche la ha descrito diciendo que no sólo el pensamiento propio no nos es copresente, sino que ese pensamiento no es más que el síntoma superficial de un proceso intrasubjetivo cuyas erupciones y radiaciones no sólo percibimos, sino que además somos.

¿Qué sabe el hombre en realidad de sí mismo! ¿Sería capaz de percibirse siquiera una vez completo, tendido como en una vitrina iluminada? ¿Acaso la

⁵¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Schriften 1*, Fráncfort, 1960, p. 534 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 506 y 507].

naturaleza no le oculta la mayor parte, incluso sobre su propio cuerpo, para hechizarlo y encerrarlo en una orgullosa conciencia ilusoria, lejos de las sinuosidades de los intestinos, el rápido fluir de los torrentes de sangre, las intrincadas trepidaciones de las fibras?⁵²

La naturaleza ha tirado la llave, y la fatalidad parece amenazar a la curiosidad que "fuera capaz una vez de mirar hacia afuera y hacia abajo por una hendidura del recinto de la conciencia". Y en esta situación, lo incomprensible del impulso de buscar la verdad también sobre sí mismo, la ligera disposición a renunciar a la opacidad también para sí mismo.

Intenté mostrar antes que en las rígidas condiciones de supervivencia de la antropogénesis toda mejora de la percepción tenía su importancia, pero de ninguna manera la perturbación de la atención por la reflexión. El último y más concluyente indicio de este hecho es que la ciencia de la Edad Moderna, sujeta aún a las condiciones de supervivencia en sentido amplio, en ninguna parte ha producido reflexión como elemento de sus métodos o como consecuencia de sus contenidos. También en la filosofía de la Edad Moderna la reflexión funciona como un hecho histórico. Siendo así, ya no asombra que la experiencia de sí esté sujeta a condiciones mucho menos favorables que la experiencia del otro, y tampoco asombra que esa diferencia nunca le haya resultado crítica o perturbadora a la conciencia de sí del ser humano. Simplemente, que fuera así no tenía consecuencias. He utilizado ese presupuesto para demostrar que la reflexión, no obstante, sólo fue posible como reflexividad de la atención óptica que se volvió llamativa, fue seguida, incluida en la conciencia en el estado de cultura. La reflexión sería la visibilidad transformada bajo la protección de la cultura.

Ahora bien, hay una objeción seria y digna de tomar en cuenta a la exclusividad de esa raíz de la reflexión y a su situación cultural tardía. Consiste en recordar que, si bien la ocupación del humano consigo mismo sólo habría tenido que interrumpir y perturbar la intensidad de su ocupación con las condiciones de su supervivencia, esto no era aplicable a un sector parcial de la posible tematización de sí mismo: el del ponerse a prueba. Para el ser humano, saber lo que puede debía ser muchísimo más útil para la vida que llegar a saber qué es o qué sabe o qué hace. El grado de certeza de sí respecto de lo que puede pone al ser humano en condiciones de estimar el horizonte de sus posi-

⁵² Friedrich Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" (1873), *Musarion-Ausgabe*, vol. VI, p. 77.

bilidades como horizonte de lo que le es accesible, emplear su fuerza de impenetración en ese horizonte reduciendo los riesgos de agotamiento y sobreextensión. Claro que esto sólo tiene un valor funcional si el ponerse a prueba está dirigido a atributos generales y a su posibilidad de determinación, mientras que toda tarea concreta requiere que se la remita a ese reservorio de lo general y se la estandarice a partir de él como superable o evitable. Los combates rituales, las demostraciones de fuerza, las iniciaciones en la resistencia al dolor y a las necesidades, las pruebas de confiabilidad y sigilo, todo eso se remonta muy atrás en la historia de la humanidad, y sería una forma de ponerse a prueba si no fuera que casi todas estas instituciones servían más bien para que los otros conocieran al sometido a prueba, porque al mismo tiempo ya existía también el elemento de la delegación. En un grupo social, para que no tengan todos que hacer todo en todo momento, están obligados a hacer uso de la delegación, para llamarlo con un término más adecuado y menos despectivo que el de división del trabajo. La institución de la delegación presupone que constantemente el grupo se cerciore sobre lo que puede exigirle al individuo y los aspectos en que puede confiar en él. Aquí el individuo podía saber, sirviéndose de las exigencias que los otros le planteaban, qué podía esperar de sí mismo sin tener que tragárselo como un veredicto de los demás.

Cuando se dice que el individuo tiene que saber dónde está parado consigo mismo, esto significa en primer lugar que los otros tienen que saberlo. Pero en ocasión de que los otros se informen, él no puede evitar participar de esa información. No puede usar el temor a clarificar sus propias capacidades como barrera porque los otros le imponen esa clarificación. ¿Qué es lo que importa sobre todo en estos casos? Quizá sobre todo la capacidad de aguantar. Por lo menos eso es lo que indican muchos de los ritos de iniciación de tribus primitivas. Sin duda también se cuenta aquí el caso límite de lo que ya no es necesario aguantar pero que define el extremo de la intrepidez: la muerte. Aguantarla es algo que sólo se puede poner a prueba simbólicamente, en el ritual. Más importante es el dolor; sólo quien se mantiene libre de toda sospecha ante el dolor es apto para la delegación en el sentido de la confianza de todos en su confianza en sí mismo.

También aquí hay algo del fenómeno que caracteriza a la prehistoria de la humanidad, la prevención: anticipar el dolor para no ser alcanzado por la espalda y doblegado por él. Es la perspectiva genética de la afirmación general de que el humano, sobre todo el humano moderno, hace algo, si no casi todo, sólo para saber si puede hacerlo. Visto desde la tradición filosófica, es una interpretación sorprendente de la orden de conocerse a sí mismo, de la que, si es

que se ha sabido qué ordena conocer, se ha supuesto sobre todo que insta a la experiencia moral de uno mismo.

Cuando se dice que Max Weber, interrogado sobre la razón por la que hacía ciencia, respondió que lo hacía para saber lo que podía aguantar, esa información seguramente se daría en muchos casos más de dedicación absoluta en el mundo moderno si se planteara una pregunta análoga.

Cuando Francis Bacon formuló su consigna programática, saber es poder, tenía en mente la concentración de todas las energías humanas en el restablecimiento del Paraíso, pero al mismo tiempo también tenía en mente un acto de renuncia de la ciencia humana a superar a la divina. No sólo debía el poder justificar el saber y motivarlo definitivamente a la solidez, sino que también el poder posible debía limitar rigurosamente la voluntad de saber. Para eso debía haber una conexión entre el saber y el poder que, adelantándose al saber fáctico, convirtiera en tema del saber el posible apoyo del poder en el propio saber. Es una paradoja que retorna hasta el presente: quisiéramos saber para qué sería bueno o malo un saber sin tenerlo ya. En rigor, el concepto moderno de "investigación de base" ha sido creado para desembarazarse de esa paradoja: el saber que no tiene en cuenta el poder es la mejor garantía de que para un poder requerido estará disponible el saber condicionante.

El autoconocimiento del ser humano es indirecto, ésa era mi tesis; y la demostración de Feuerbach de la antropología preparada en secreto en toda teología, uno de sus ejemplos más potentes. No es algo que se pueda afirmar sobre el problema del autoconocimiento del saber, sobre su subordinación económica a las necesidades humanas. Con la autolimitación del saber a las necesidades del poder, Bacon creía ejecutar también un acto de autodomesticación de la infinitud de la voluntad frente a los atributos divinos de la omnisciencia y la omnipotencia. Pero no encontró definiciones preparadas para eso. La teología escolástica se ocupó, como antes de ella la rabínica y después la islámica, de las paradojas de la omnipotencia y los problemas de su limitación mediante el principio de no contradicción; pero nunca se preguntó por la relación de los atributos entre sí, por la relación entre las actividades definidas en ellos. De allí resulta que esa relación entre saber y poder se haya convertido en un dominio tan extraño y confuso del pensamiento moderno sobre el desconcertante éxito del programa baconiano; tal vez incluso habría que decir: un dominio del pensamiento impedido por la confusión.

Considerado desde la antropología, es muy improbable que pueda realizarse el concepto de un saber disciplinado anticipadamente por la definición del poder. El poder que se requiere en cada caso está fundado en la variedad

ilimitada de condiciones situacionales, a las que se puede recurrir por anticipado de una sola manera: que el poder y su puesta a prueba apunten a un múltiplo de las situaciones ya dominadas empíricamente. Para decirlo en el lenguaje del deporte: quien puede correr cien metros en diez segundos no necesita preocuparse mucho por la velocidad de sus enemigos concretos en situaciones posibles; al mismo tiempo ha adquirido probablemente una opción por la fuga, así como alguien dedicado al atletismo pesado ha adquirido, a la inversa, una opción por la permanencia. Lo que quiero mostrar es que en el deporte hay un concepto de poder abstracto que tiene su buena fundamentación filogenética. Las ideologías que tienden a altos grados de abstracción tenderán también a tales potenciales abstractos, donde estarán anticipados toda posible situación concreta y todo posible oponente concreto. Visto después en la política armamentista, parece establecerse una relación de clara superioridad, mientras que el estándar abstracto se refiere sin embargo a cualquier posibilidad y a oponentes todavía totalmente anónimos. Allí está también el límite de los sistemas sociales: al fingir que aseguran a cada uno contra todo, generan un aumento de la carga para todos (excepto para los que en ese momento son beneficiarios de una de las coberturas), que pronto hace que al individuo ya no le cierre el cálculo de su justa parte del producto de su trabajo y que ese producto le resulte indiferente. Lo que me interesa mostrar es que todo esto implica la categoría antropológica de la prevención; siendo la motivación más intensa, la prevención tiende a los máximos grados de abstracción, del tipo del “todo para todos, pero nada para ninguno”, porque la planificación de las situaciones siguiendo el modelo de la abstracción reduce el espectro de situaciones, la amplitud de las demandas planteadas hasta al más débil. La diferenciación de las situaciones ejerce su peso con la adecuación potencial a su margen de demandas, por lo tanto también con la imposición de ponerse a prueba, por ejemplo, en el sistema escolar y en un estándar de rendimiento aún no especificado que impera en él.

Para volver al modelo de otro más importante para la antropología: ¿qué puede saber una omnipotencia omnisciente sobre su poder? Desde Agustín, la teología cristiana ha tenido que abstenerse cuidadosamente de la idea de que la justificación de Dios para el mundo sólo puede llevarse a cabo presuponiendo que la creación es una especie de emanación y derrame natural de la pura bondad como un principio que necesita comunicarse, la fuente desbordada de los neoplatónicos, y el mundo, por lo tanto, lo mejor que podría haber sido, pero en cuanto tal, peor que su no ser. Tanto como ante esta teoría de la emanación de la creación universal, la metafísica cristiana ha retrocedido ante la idea de ver en la realización del mundo el experimento de Dios con su pro-

pio poder, es decir, el único modo que tiene un sujeto de llegar a obtener conocimiento y certeza de su poder. Esta tentación obvia de la creación como demostración de poder no tiene lugar; tradicionalmente no se ha considerado dudoso que la omnisciencia tenga que saber también de la omnipotencia acompañada con ella; pero si es correcto presuponer que el conocimiento que Dios tiene del mundo se basa en que lo ha hecho él, es decir, que cumple con el principio del *verum et factum convertuntur*, también tendría que valer para la relación de la omnisciencia con la omnipotencia que el conocimiento que la una tiene de la otra sólo puede consistir en, y surgir de, ser ejecutado. La consecuencia de esto habrá causado un susto: si Dios no pudiera saber que es todopoderoso sin haberlo probado, tendría que haber hecho más que este mundo y un mundo distinto de éste. La teodicea exige que Dios no tenga que hacer todo lo que puede para saber si puede hacerlo, porque no hay otro modo de justificar sus obras. De modo que no sólo tiene que reconocer lo que es real sino también lo que es y hubiera sido posible, para poder saber lo que comprende su propio poder y si se lo puede medir con la infinitud de lo posible como omnipotencia. ¿Pero puede una omnisciencia, que lo sabe todo, saber también que sabe todo? Esto sería, inevitablemente, un metasaber de la omnisciencia.

No he planteado estos problemas para ayudar a la escolástica a recuperar los esbozos de antropología que pudiera haber omitido, que no eran su obligación sino sólo su herencia accesoria. Lo que me interesa es la formación del peculiar grado de abstracción en la relación entre poder y saber, como una peculiaridad de raíz antropogenética que en el programa de la modernidad simplemente alcanza un nuevo estadio en su formación. La excursión especulativa muestra lo que significa que el ser humano sólo sepa lo que puede si lo hace. No tiene aquí una "intuición" de sí mismo, ni con respecto a su actividad ni a su pasividad. Si bien su historia le enseña muchas cosas sobre él mismo, no le enseña todo, porque presenta una selección limitada de situaciones que no contiene la prueba de todas las características y posibilidades humanas. Pero lo que el humano hace para profundizar artificialmente la puesta a prueba de sí mismo en condiciones autoimpuestas es a su vez un fragmento de su historia, de liberación de una curiosidad ya no disciplinada, de reunión de mecanismos y energías de intención aún no específica, de búsqueda de situaciones límite y de confrontación con ellas, de consecución de récords abstractos, no ligados a situaciones vitales. Rituales como el duelo se pueden considerar todo lo ridículos que se quiera desde la poshistoria, pero con esa actitud no se hará justicia a lo asombroso del hecho de que algo así haya existido alguna vez, porque induce a soslayar en lo que ahora es actual y

obligado lo que será incomprensible y ridículo en el futuro, por ejemplo, en el modo en que se trata el respeto a la vida y la salud en ciertas formas del deporte. Para mí, dos barones que se retan a duelo no son más ridículos que dos corredores montados sobre toneladas de combustible altamente explosivo que se persiguen entre maniobras riesgosas al borde del abismo. Pero es absurdo pensar que lo hacen presionados por los cientos de miles que quieren ver eso y pagan para verlo, o por los que aprovechan la oportunidad de la afición por el espectáculo para colarse a su vez con sus mercancías en el campo visual.

Toda antropología, también la que lo niega, es en esencia histórica. Admitirlo no excluye ver allí también su limitación, lo que la hace intolerable. Para el sujeto humano es inconcebible que la experiencia directa de sí, el ensimismamiento meditativo, la máxima concentración en ese yo, no parezca acercar ni un paso a la respuesta a la vieja pregunta de qué es el ser humano. Lo chocante está en la contingencia de los rodeos, y la historia es su rodeo mayor, el más contingente, y por eso también el más chocante. Pero precisamente por eso está por lo menos más cerca de agotar el horizonte de posibilidades que todas las insuficiencias de la introspección y la reflexión. Pero que en la facticidad de las situaciones y las condiciones de la historia el individuo siga dependiendo de un modelo provisorio de sí mismo porque no consigue una explicación de qué puede pedirle el fragmento de esta historia que le está reservado a su capacidad para soportar el destino es la preparación preventiva para mantenerse todo lo insensible que sea necesario para estar a la altura de la contingencia. Siempre es grande la tentación, sobre todo en épocas calmas, de adecuar el entrenamiento para la vida a un horizonte más estrecho de posibilidades, a una selección menos exótica de exigencias. Tiene que poder verse cuál es la relación entre el entrenamiento y la exigencia, cómo se justifica el uno por el otro. Pero cuanto más se reduce el entrenamiento de posibilidades, más crece de la limitación de tal disposición el miedo vital al horizonte de posibilidades desconocidas e impensadas. Ya la insinuación de una brecha mayor entre la realidad planeada y la posibilidad que se anuncia, entre la estadística y la imaginación, aumenta la inseguridad elemental, despierta la necesidad de una previsión no específica, de aproximarse a la omnipotencia.

La falta constitutiva de estar dado en sí mismo del ser humano, de productividad de su experiencia interna, está condicionada por el hecho de que esta *in-*

tentio obliqua carezca de función para el éxito de supervivencia. Desde esta perspectiva, el descubrimiento de la certeza reflexiva, de la reducción trascendental, es un dato correctivo. El ser humano, que por su historia biológica se sabe contingente, que en todo momento tiene que aceptar o conseguir el éxito de supervivencia también como contingente, se constata a sí mismo en su necesidad. El ser humano es lo que no puede no haber. Pero tampoco es necesario más que eso. No se necesita responder la pregunta sobre qué es este nuevo *ens necessarium* para gozar de su necesidad. No es una desgracia trascendental que la experiencia de sí sea una experiencia indirecta histórica y cultural, y que haga que el individuo dependa del resultado de los otros sobre él. Hay que ver que esto es un mero éxito secundario, o también un fracaso secundario, de la improductividad selectiva y funcional, se podría decir insignificancia, del autoconocimiento reflexivo directo. Este autoconocimiento es un hecho que no tiene nada que ver con la necesidad que él mismo descubre y que no lo sería sin tal descubrimiento.

Lo que aparece como dominio del “se” en la cotidianeidad, como dependencia del individuo de las opiniones de los otros sobre él, depende sólo secundariamente de la definición del humano como ser social. Primaria es su incapacidad de obtener claridad sobre sí mismo sin hacerlo condicionado por los deseos de objetivación de los otros sobre él. Estos deseos ajenos de objetivación están relacionados con el complejo de operaciones de la delegación. Por falta de evidencia de sí, el ser humano no es capaz de apreciar a los otros como instancia ni de rechazarlos siquiera como tal. Ésa es la razón de la tesis de Nietzsche que dice que lo que sabemos y guardamos en la memoria sobre nosotros mismos no es tan decisivo como se cree para la felicidad de nuestras vidas porque: “Llega el día en que lo que los demás saben de nosotros o se figuran saber se apodera de nuestro ánimo, y entonces reconocemos que es lo que más importa”. Es más fácil arreglárselas con una conciencia intranquila, continúa Nietzsche, que con la mala reputación.⁵³ Es característico del tipo de pensamiento atomista de Nietzsche que no haya podido vincular este descubrimiento con su otro descubrimiento de que el autoconocimiento no existe y que es justamente eso lo que deja a la conciencia a merced del veredicto de los otros, aunque no hay razón para suponer que estén más facultados para ese conocimiento. Sólo tienen el poder superior del que sostiene e impone lo que no se puede refutar.

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, I, § 52, Musarion-Ausgabe, vol. XII, pp. 83 y s. [trad. esp.: *La gaya ciencia*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, p. 54].

Como fenomenólogos describimos situaciones que no tenemos delante de nosotros en el momento de la descripción. Su evidencia apodíctica reside en que, en cuanto las tuviéramos, sólo podríamos tenerlas así. De esta índole son los enunciados sobre una conciencia en general y como tal. El ejemplo más claro es tal vez el análisis de Husserl de la conciencia interna del tiempo con el esquema de la retención tomado de Brentano, como un cambio de índice de lo que antes, inmodificado, necesariamente tiene que haber sido impresión actual. Es difícil inventar en qué se funda la aprobación de este resultado analítico, porque nadie pretenderá afirmar que es un resultado de la reflexión, de la experiencia interna, de la autoobjetivación de la conciencia. Si no fuera un resultado fenomenológico, se lo dejaría pasar como un modelo que nos explica cómo a partir de la afección actual se constituye un halo temporal en el que la secuencia de afecciones no pierde su ordinalidad. El fuerte de esta teoría no es la disciplina descriptiva frente a mecanismos causales de la asociación, sino su preeminencia genética frente a la presunción del tiempo como una forma apriori de la sensibilidad. Porque a la vez no es otra cosa que una pauta estática de la misma índole funcional que las categorías, aunque asignada a la intuición. La fenomenología de la conciencia del tiempo evidencia lo que no es posible: la conciencia no se presentiza cuando habla de lo que le está dado y de la necesaria correlación de sus actos y los contenidos de sus actos.

Allí hay que dar un paso más, un último paso, que lleva al área protegida de la razón práctica. Su única y segurísima certeza, sólo comparable a la del *Cogito* cartesiano, tiene que estar en el enunciado: puedo porque debo. Únicamente el deber es la *ratio cognoscendi* de la libertad, de la que no hay experiencia y que no está dada en sí misma internamente. Allí donde el sujeto es más puramente y en última instancia sujeto, es donde más inaccesible es para sí mismo. Todo intento de evitar esta última opacidad lleva a las contradicciones de la dialéctica trascendental. Así sólo se deduce, pero jamás se conoce aquello de lo que todo depende en forma decisiva. La autoconcepción del ser humano pende del delgado hilo de aquel hecho de la razón práctica que ya en esta fórmula parece tan chocante. Precisamente porque es hecho, no puede ser intuición y en consecuencia no puede ser captado en su presente. El sujeto moral en cierto modo siempre mira ya retrospectivamente los instantes en que fue exigido crucialmente por ese hecho, cuando por inferencia se dedica a la *ratio essendi* de esta experiencia. Sin duda hay tanto ilusiones de culpa como de inocencia, complejos de culpa patológicos como incapacidad patológica de sentirse culpable. Entonces la pregunta es si aquel principio de la única certeza moral no será también una derivación del recuerdo descrito como "arre-

pentimiento”: me siento culpable, luego tengo que haber podido de otra manera. Entonces se abandona definitivamente para la razón práctica el estándar de evidencia que había fijado el *Cogito* cartesiano. Ésta es la posición que se capta más acertadamente situando la libertad entre los postulados de la razón práctica que infiriendo la *ratio essendi*.

El mundo, que se había vuelto incierto al derrumbarse la garantía de la realidad del Medioevo, debía retornar a la capacidad de disposición del sujeto con el golpe de mano cartesiano. Ampliar a otros contenidos de la conciencia la certeza de sí absoluta conquistada por la primacía de la conciencia es la consecuencia que la fenomenología pretendía extraer del acto fundacional de la Edad Moderna. Pero creo que la relación entre subjetividad y objetividad directamente se ha invertido desde Descartes. Como consecuencia de la cantidad de verificaciones de nuestro conocimiento por los logros técnicos, estamos más seguros del mundo que de un yo que ha resultado frágil e infiltrado, mera superficie de una profundidad desconocida, expuesto a sorpresas y a asechanzas endógenas. A eso obedece la asombrosa pérdida de actualidad de todo lo que alguna vez se llamó teoría del conocimiento y que ha dominado en buena medida el contenido de la filosofía actual. El cambio de posición de la certeza del mundo y la certeza de sí en el marco de la conciencia de la realidad de la época de ninguna manera significa la destrucción de las bases de la época. Es más bien subsanar un error sobre el problema que le fue pautado históricamente de asegurarse el acceso al mundo con independencia de la garantía metafísica de la Edad Media. Porque lo hizo por un camino totalmente distinto del programado y tomado inicialmente, el único que se consideraba posible. El *fundamentum inconcussum* de este proceso ha resultado sumamente frágil y dudoso tras su éxito, pero no por eso ha hecho tambalear toda la empresa. Es una ilusión que hay una crisis de la modernidad como consecuencia de la inseguridad de sus bases filosóficas. La crisis no es la del acceso del sujeto a sus objetos; nada se ha verificado más brillantemente que ese acceso. La crisis está en la inaccesibilidad del sujeto para sí mismo, en la sorprendente percepción de su opacidad, no sólo y no en primer lugar para los otros.

POSFACIO DEL EDITOR

TEMA

"Descripción del ser humano sustituye el título *Antropología fenomenológica*", anotó Hans Blumenberg (1920-1996) en una hoja y concibió así la idea de un libro que no va a existir, pero cuyo sustituto pretende ser, y también sólo puede ser, el presente. Es el primer libro de su legado para el que el autor no armó una carpeta, no esbozó un plan, no bosquejó un índice del contenido. De todos modos, por el giro conceptual y la impronta de contenido que se le da al tema en diversos manuscritos del legado, y gracias a las referencias dispersas en ellos y a las firmas utilizadas, fue posible hallar y ordenar razonablemente los textos que debían reunirse bajo el título que el autor ya le había puesto al libro.

Al renunciar al título *Antropología fenomenológica* sin duda también se desvirtúa el malentendido de que la fenomenología, como método vastamente probado, también se aplica aquí sin más al ser humano. El método de la fenomenología tal como lo fundó Husserl excluye, sin embargo, al ser humano como tema. Y no de manera incidental o hasta involuntaria; esa exclusión es más bien la intención esencial del método denominado "reducción fenomenológica". Lo que se describe precisamente, siguiendo ese método, no es la conciencia específicamente humana con todos sus objetos mundanos, sino la "conciencia pura" absoluta en su relación con los "objetos en general". Para Husserl no puede ni debe haber una antropología fenomenológica por razones de esencia. Ya el concepto le resulta una contradicción en sí mismo.

En los textos de la Primera parte, Blumenberg expone ese aspecto de la fenomenología. Pero también contraataca mostrando que en ella, además de la "prohibición de la antropología" oficial, hay una "necesidad de antropología" ignorada. Al excluir al ser humano, la fenomenología pierde la oportunidad de comprender los presupuestos y las razones que dieron lugar a su nacimiento. La "conciencia pura" es realización estricta de la intencionalidad: está siempre y exclusivamente dirigida a sus objetos, jamás a sí misma. Eso quiere decir que la reflexión no forma parte de la esencia de la conciencia. No puede haber fenomenología porque la fenomenología pretende captar y describir

reflexivamente esa esencia. La “conciencia en general”, definida por la intencionalidad, excluye por su esencia su descripción.

Si, no obstante, llegara a ser propio de la intencionalidad de la conciencia pura tener que poder percibir también cuerpos físicos, entonces –así refiere Blumenberg las especulaciones de Husserl sobre la “corporalización”– tendrá que estar encarnada, presente aquí y ahora como cuerpo vivo en un mundo de cuerpos físicos. Ahora bien, hay una convergencia (¿fundada teleológicamente?) entre lo que la conciencia trascendental necesita como “cuerpo” y lo que la evolución tiene para ofrecer con el ser humano como “sistema orgánico”. El *Homo sapiens* resulta ser un portador “óptimo” de intencionalidad porque es el único de los primates que se mantiene y camina erguido permanentemente y por eso puede ver particularmente bien.

Pero por esa misma razón –y esa mismidad es la que le importa a Blumenberg–, el ser humano es particularmente bien visible. Sólo puede ver al precio de ser visto. Porque en el proceso de su génesis el humano supo apoderarse de este saber que puede ser visto como una ventaja para la supervivencia es que surge la reflexión, contingente desde el punto de vista biológico. Saber que uno puede ser visto *es* reflexión, la fenomenología es sólo su forma tardía disciplinada metodológicamente.

Por lo tanto, es consecuente que Blumenberg *no* formule el título para su libro como: “El ser humano. Una descripción”. El tema es –aunque no sólo, sino sólo en principio– la *descripción* fenomenológica y el hecho de que la realice *el ser humano*, sin lo cual sin duda habría conciencia, pero no una teoría sobre ella. Con la *Descripción del ser humano*, la fenomenología adquiere al mismo tiempo claridad sobre sus propias condiciones de posibilidad.

Considerar al ser humano como lo que cae por reducción y es imprescindible para la reflexión y la descripción hace evidente además que todo lo que Blumenberg expone para clarificar la posibilidad de una antropología fenomenológica no sólo conduce a ella, sino que debe considerarse a la vez uno de sus componentes esenciales. Dicho de otro modo: el título de este libro es productivo si se lo capta precisamente en la unidad de genitivo subjetivo y objetivo.

La visibilidad es el tema que le permite a la fenomenología ampliarse y fundamentarse antropológicamente y conferirle a la propia antropología, al instalarlo en su centro, un carácter fenomenológico. La optimización de la percepción visual va acompañada del riesgo del aumento de visibilidad. Estar tan expuesto no sólo hace al ser humano capaz de reflexión y de teoría fenomenológica, sino que modela en general su relación con el mundo y su com-

portamiento en el mundo. Esta temática nuclea principalmente los textos del autor que constituyen la Segunda parte del libro.

Las reflexiones y las descripciones de esta parte retoman las plasmaciones de la antropología filosófica que pueden legitimarse como figuras teóricas racionales según criterios de la fenomenología. Los resultados supuestos o reales recogidos allí de investigaciones empíricas supuestas o reales son objeto de recepción fenomenológica como modelos de variación libre. Del mismo modo ingresan a la descripción del ser humano la anatomía y la paleontología, la biología y la psicopatología con sus hipótesis y sus modelos, sus experimentos mentales y sus especulaciones. El examen de figuras míticas y de personajes bíblicos, la consideración de anécdotas históricas y de ficciones literarias como enriquecimiento de la imaginación fenomenológica queda siempre ligada al polo llamado "visibilidad", por intrincados que sean los caminos que llevan de regreso a ese polo.

Al final se ve que la antropología fenomenológica efectivamente no es más que el resultado de aplicar el método (de la reducción y de la variación) al ser humano, aunque dando un rodeo que proporciona a todo lo que llega a la exposición por él y a través de él la cuota de legitimidad y racionalidad requerida y alcanzable fenomenológicamente.

Estas pocas referencias a una o dos líneas de la vasta trama de hilos que Blumenberg entretejió magistralmente alcanzarán aquí para insinuar por lo menos cuál fue el plan que el editor creyó hallar en el autor. Es ése el plan que subyace a su vez a la elección y a la presentación en capítulos de los manuscritos del legado.

CONTEXTOS

Si bien la antropología fenomenológica de Blumenberg tiene en *Descripción del ser humano* su exposición más compacta y explícita, forma parte de los esfuerzos que el autor dedicó a la fenomenología en general. La fisonomía que Blumenberg le confiere resulta de tomar, continuar y reformular lo que Husserl ya había trabajado, y de rechazar lo que él llama, con polémica ambigüedad, la "forma de defección de la fenomenología"* (p. 322): la ontología fundamental de Heidegger. Precisamente a la analítica del Dasein, no planteada pero sí concebida en términos antropológicos, Blumenberg pretende oponerle una

* "Abfallsform der Phänomenologie" se puede leer también como "desecho de la fenomenología". [N. de la T.]

antropología genuinamente fenomenológica retomando a Husserl desde una perspectiva crítica. Y como en esa misma antropología, también en su aversión por Heidegger, fundada en argumentos y transformada a su vez en argumentos, se trata siempre de las bases de la filosofía fenomenológica en general: la “evidencia” de la teoría *versus* la praxis del “cuidado”.

Del trabajo de Blumenberg sobre una auténtica fenomenología forman parte, en consecuencia, algunos de sus escritos ya publicados. Recordemos el artículo temprano sobre “Lebenswelt und Technisierung” (1954) [Mundo de la vida y tecnificación], los grandes textos sobre “Das Lebensweltmißverständnis” [El malentendido del mundo de la vida] y “Die Urstiftung” [La fundación originaria], que en *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) [Tiempo de la vida y tiempo del mundo]* comprenden la parte central sobre “Die Öffnung der Zeitschere” [La apertura de la brecha temporal] y que permiten leer todo el libro como una tercera parte de *Descripción del ser humano*. Y por supuesto que aquí se ubican también los ensayos, las reflexiones y las observaciones publicados póstumamente, en su mayoría más bien breves, que Blumenberg llegó a compilar antes de su muerte para el tomo de Reclam *Ein mögliches Selbstverständnis* (1997) [La posibilidad de comprenderse]** y había previsto para el libro *Zu den Sachen und zurück* (2002) [A las cosas, ida y vuelta].

Aunque los textos de la presente edición póstuma contienen todo lo esencial sobre *antropología* fenomenológica, de ninguna manera es todo lo que Blumenberg dejó sobre *fenomenología*. Y por supuesto que entre estos trabajos todavía pendientes de publicación hay algunos que tienen una relación más estrecha o más laxa con el plan desplegado aquí.

La mayoría de los textos de la Segunda parte, precisamente, también pueden leerse sin problemas como “paradigmas de una antropología fenomenológica”: ejemplos, modelos, componentes de y para esa antropología, continuables en otros de la misma índole. Y ya continuados por el propio autor; porque desde esa perspectiva se ve a posteriori lo bien que empalman aquí sobre todo *Arbeit am Mythos* (1979) [Trabajo sobre el mito]*** y *Höhlenausgänge* (1989) [Salidas de la caverna]****; en las otras obras grandes de Blumenberg, la posibilidad de empalme tal vez sólo sea menos evidente. Un indicio de esta estrecha solidaridad es que hay investigaciones académicas sobre la filosofía

* Trad. esp.: *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007. [N. de la T.]

** Trad. esp.: *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Síntesis, 2002. [N. de la T.]

*** Trad. esp.: *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003. [N. de la T.]

**** Trad. esp.: *Salidas de la caverna*, Boadilla del Monte, A. Machado Libros, 2004. [N. de la T.]

de Blumenberg en las que se ha podido decir muchas cosas importantes y correctas sobre su antropología fenomenológica, aun sin conocer los textos de *Descripción del ser humano*. Es que los rasgos centrales de varias de sus tesis de contenido y figuras conceptuales también pueden desentrañarse –sabiendo aplicar el instrumental hermenéutico– a partir de lo que ya está publicado.

El modo en que Blumenberg se sirve de la variación libre abre, no en último lugar, la fenomenología a prácticamente todo lo que es tema de otras ciencias, cualquiera sea la orientación. Así practicada, la fenomenología no es exclusiva sino receptiva, no traza límites sino que absorbe y asimila. Y en consecuencia, su antropología tampoco rivaliza con los proyectos de una Antropología de la Imagen, de una Antropología Histórica y de una Antropología Literaria, por ejemplo, sino que se sabe hermanada con ellas.

DEDICATORIAS

Blumenberg ensayaba con frecuencia planes de publicación, probaba componer posibles libros combinando diversos manuscritos de distintas maneras y variando los títulos. A una de las hojas que surgió de ese modo le puso una fecha (lo cual es una verdadera rareza en él): “22/6/77”. El título contemplado entonces como posible es: “La admisibilidad de una antropología fenomenológica”. Los títulos de las partes o capítulos que podría haber incluido son: “1) El *No* de Husserl y el hecho antropológico primigenio. La prohibición de pensar en el ser humano. 2) Visibilidad y (en tanto) corporeidad de lo dado en sí mismo. 3) Sobre la antropología del realismo”, y algo apartado y sin número: “El dios de Husserl”. Esta anotación tiene el agregado: “A L. L. por sus 75 años”; el título numerado con 2): “A H. J. por sus 75 años”. Es evidente que alude a Ludwig Landgrebe y a Hans Jonas, ambos nacidos en 1903.

Hay otra dedicatoria que también tiene un interés objetivo, sobre todo porque implica un autorretrato del autor. Del libro cuya posibilidad se está contemplando, que según parece no se habría diferenciado demasiado del que acabamos de mencionar, Blumenberg sólo anotó el título y el subtítulo: “Adopción de la postura erguida – Visibilidad – Opacidad” y “Transiciones hacia una antropología fenomenológica”. Una vez más, el libro está dedicado a Hans Jonas, esta vez en su totalidad:

Hans Jonas ha realizado una contribución ejemplar a la fenomenología de los sentidos. Como complemento a su *Nobility of Sight* vaya este ensayo sobre la

dignidad y la carga de la visibilidad, sobre la ventaja y la ambivalencia de la opacidad. No es casual que se piense en el camino hacia la teoría de lo orgánico del investigador de la gnosis, a quien tanto le debemos en relación con la percepción de las interacciones entre la tradición teológico-metafísica y las presunciones anticipatorias de una antropología que sólo tardíamente se daría ese nombre.

Casi tres décadas después de lo que Blumenberg pensó como posible en aquella época y teniendo en cuenta lo que dice más arriba (p. 141) sobre la memoria, el editor consideró inadecuadas ambas cosas: implantar estas dedicatorias en la edición póstuma de *Descripción del ser humano*, pero también simplemente ignorarlas.

CUESTIONES DE ORDEN TEMPORAL

En el caso de nuestro autor, las publicaciones "del legado" no tienen nada que ver con una "obra de la madurez". Si bien Blumenberg fue publicando sus libros de manera sucesiva, los escribió *-cum grano salis*, se entiende- simultáneamente. Siempre trabajó en muchos temas distintos al mismo tiempo y siempre volvió a revisar en distintos momentos lo trabajado, a completarlo, ampliarlo, reubicarlo... Y por eso no sólo es sumamente difícil, y a menudo imposible, fechar con precisión los manuscritos, sino que además casi nunca tiene mucho sentido. De todas maneras, se reconoce que la Segunda parte comienza con textos en los que el autor pone por escrito reflexiones que había expuesto en clases del semestre de invierno de 1976-1977 en la Universidad de Münster. Aunque precisamente por eso al lector pueden parecerle más accesibles, hay que decir que los primeros tres o cuatro capítulos de la Primera parte también tienen su origen en manuscritos retocados que sirvieron de base (ellos o sus estadios previos) a clases impartidas en el semestre de invierno de 1980-1981...

No hay que perder de vista esta localización temporal cuando se habla por ejemplo del "último siglo" o de "nuestro siglo": se trata de los siglos XIX y XX. El libro no niega su contemporaneidad, que se advierte incluso en el ritual, común en aquella época, de los discursos que duraban horas de los presidentes de los partidos y de los besos fraternales, ya tan olvidados, entre los dirigentes de los estados socialistas. Quien quiera puede cambiar vía "reocupación" los materiales que le parezcan anticuados por otros más nuevos.

En los casos de otros materiales, la situación es un poco más complicada. La biología y la paleontología, la anatomía y la neurología, están presentes aquí con el "estado" en que se encontraban en los años setenta del último siglo (para nosotros). Pero lo que la filosofía fenomenológica elabora con sus resultados no se torna obsoleto con ellos. La filosofía fenomenológica no usa los resultados de las ciencias positivas como elementos prefabricados para sus propias teorías, los utiliza sobre todo como motivos y sugerencias, como estímulo y aliento de lo que puede hacer por sí misma: operar con ficciones y tipologizaciones, valores límite y experimentos mentales, variaciones y reformulaciones producto de la imaginación. Claro que en algunos casos –pero sólo en *algunos* casos– no puede descartarse un veto *a limine* de parte de los nuevos conocimientos. Lo poco que cuenta para el propio autor el peligro del "envejecimiento" se muestra sobre todo en la naturalidad con la que se refiere a teorías biológicas que ya hace un cuarto de siglo tenían cincuenta años de antigüedad.

CONFIGURACIÓN TEXTUAL

El autor trabajó sus textos con tanto cuidado que el editor se salvó del camino de cornisa que discurre entre la presentación de un libro legible y la de una documentación fiel. Los originales, mecanografiados en su totalidad, casi nunca dejan lugar a duda sobre la forma que el autor quería dar a sus textos. Pero eso no significa en modo alguno que se trate de trabajos listos para publicar. Ante el ojo crítico del lector aparecerá aquí más de una cosa que, como Blumenberg lo formula en relación con el legado de Husserl, "seguramente no habría pasado el autocontrol del autor en el momento de la publicación" (p. 116). Son cosas típicas de las ediciones póstumas. El editor se limita a administrarlas, no las modifica.

Por esa razón hay que aceptar numerosas redundancias argumentativas, aunque no duplicados textuales. Evitarlas hubiera requerido intervenir en el repertorio textual, algo de lo que había que abstenerse por principio y sin excepción. Además, lo que parece redundante casi siempre es retomar lo ya dicho porque así lo requiere el curso de las reflexiones, a veces es la repetición que conlleva el rasgo meditativo del filosofar fenomenológico de por sí, en algún caso es también una reincursión profundizada desde la perspectiva histórica o del contenido de una temática que ya había sido tratada.

También hay que consignar que el orden dado a los textos en partes y capítulos no podía ni debía suponer o insinuar ningún tipo de sistema. Si una

secuencia comprensible y una coherencia racional. En tal sentido, es sin duda un fragmento de autointerpretación y comunicación de las propias intenciones cuando Blumenberg hace la siguiente observación relativa a la "tópica" freudiana: darle a algo "una disposición sistemática [...] es solamente un abordaje que trascienda el método descriptivo de aquello que puede conseguir mejor la validez de una 'teoría' que un convoluto de descripciones" (p. 199). Un convoluto de ese tipo, ordenado de manera razonable, es el presente libro.

Teniendo en cuenta el aprecio del filósofo por las "cadenas de intención de largo aliento" (pp. 534 y s.) no resulta extraño que le ofrezca al lector –no a modo de desafío– tales cadenas en forma de argumentaciones descriptivas; que lo invite a recorrerlas. Algunos de los manuscritos publicados aquí comprenden más de cien páginas sin ningún tipo de subdivisión. Dado que también en los libros que publicó en vida Blumenberg suele tensar mucho, mucho, el arco de sus textos, no había razón para darle una configuración esencialmente distinta a la edición póstuma. Los comentarios que siguen informan sobre dónde y cómo (a saber, con moderación) fue preciso realizar, no obstante, segmentaciones.

COMENTARIOS SOBRE LA EDICIÓN

LA ORTOGRAFÍA Y LA PUNTUACIÓN son del autor. Como el autor revisó casi todos los manuscritos (en algunos casos más de una vez) y realizó correcciones y agregados a mano y a máquina, se trata en suma de su propia escritura, y no por ejemplo de la de un dactilógrafo. El editor sólo corrigió discretamente las omisiones y los descuidos evidentes, es decir, no meramente supuestos. Se mantuvieron en particular las variantes lingüísticas, con independencia de que sean irrelevantes desde el punto de vista semántico o de que se vinculen o puedan vincularse con diferencias objetivas: así, “el *Cogito*” es un principio sistemático de deducción, el “*cogito*” es una cita de Descartes; la “Antropología Filosófica” como nombre es la autodenominación de una disciplina, mientras que la “antropología filosófica” es un concepto en el que se caracteriza con relativa precisión la “teoría del ser humano”; y “el otro” no es simplemente el mismo que “el Otro”. No era asunto del editor decidir si y dónde el autor efectivamente tenía en mente tales posibles diferencias al usar las mayúsculas o variantes similares.

Las referencias bibliográficas están donde las hace el propio autor, como las hace él y según las ediciones que él usa. De él son también todos los agregados que remiten a reediciones, como “Ahora en: ...”. También se mantienen, por lo tanto, las diferencias de densidad y precisión de las indicaciones. El editor únicamente ha mencionado entre corchetes quebrados, en algunas referencias “*op. cit.*”, el número de la nota anterior a la que remite la posterior, cuando la mención de la obra citada no se encuentra inmediatamente antes.*

El autor no usó en ninguna parte señales tipográficas de segmentación, como líneas en blanco o, más claro aun, asteriscos (*) intercalados. Con ellos es el editor quien marca ocasionalmente en textos muy extensos el inicio de un nuevo planteo o una costura en el manuscrito. Todas las medidas restantes y

* En la presente edición las intervenciones del editor aparecen entre corchetes quebrados y las de la traductora entre corchetes simples. La traductora ha completado, en la medida de lo posible, los datos de edición en las notas. Toda la información agregada figura entre corchetes con excepción de los nombres o apellidos de los autores citados. [N. de la T.]

de mayor alcance (muy escasas en total) relativas a la denominación, el orden y la estructuración de los manuscritos se detallan a continuación.

Páginas 11-182: Estas páginas se corresponden en el legado con *un* manuscrito sin título con paginación continua. El autor sólo estructuró este extenso texto mediante dos intervenciones. Por un lado, sacó una parte intermedia, de unas cien páginas, y la colocó al final: constituye ahora el capítulo III ("Conciencia del tiempo y reflexión humana") del presente libro. Por otro lado, el autor le puso un título propio a la parte del manuscrito que antes de esta reubicación era la última y ahora es la intermedia: "¿Es la intersubjetividad un fenómeno antropológico?". Esta parte se corresponde ahora con el capítulo II. El texto del capítulo I ("Dasein o conciencia") es el comienzo del conjunto también en el manuscrito. El epígrafe de la Primera parte también se encuentra en la primera hoja de este manuscrito (que no contiene otra cosa). Es decir que la estructuración en sí no es del editor, pero sí la ponderación y la denominación de las tres piezas como capítulos. Lo mismo vale para los títulos de los capítulos (con la excepción del capítulo II, como se ha dicho), así como para los dos títulos intermedios de las páginas 55 ("El mundo de la vida: ¿un tema para quien vive en él?") y 71 ("¿Deducción trascendental del ser humano?").

Página 182: A la última página del capítulo III le sigue en el manuscrito del Archivo la siguiente fórmula de transición: "Esto quedará más claro con un excursus sobre la antropología de Freud". Pero este excursus (ya) no existe, porque su contenido parece haberse distribuido en un texto nuevo, temáticamente mucho más vasto, cuyo germen habrá sido ese excursus, y que en el libro se edita a continuación en:

Páginas 183-236: Se corresponde con un manuscrito sin título ni estructuración con paginación continua. La inclusión como capítulo IV y su denominación –con palabras del autor (p. 216)– como "Autoconocimiento y experiencia del otro" son decisiones del editor.

Páginas 237-280: La fórmula acuñada por Richard Dedekind pero rechazada por Husserl (p. 264, p. 285), "El humano siempre cuenta", que da título al capítulo V, fue empleada por Blumenberg –con el agregado de la observación: "Implicaciones antropológicas de la *Filosofía de la aritmética*"– en una carátula a la que siguen dos manuscritos, cada uno con paginación propia, que constituyen en conjunto el capítulo V. Fueron ensamblados según las indicaciones del autor que figuran en la carátula y reunidos en este capítulo como sigue: el primer manuscrito comprende el texto de las páginas 237-269 ("Una de las razones principales [...] más allá de tres en sentido auténtico") y 275-276 ("El concepto de

tiempo [...] unidad del fondo no analizado"); el segundo contiene el texto de las páginas 270-274 ("Considerando los esfuerzos [...] todavía más confiable que la máquina") y 276-280 ("La crítica tardía [...] en la obra tardía de Husserl").

Páginas 281-337: Manuscrito sin título, pero fácilmente identificable con el que el propio autor, en proyectos de publicación, denomina "El dios de Husserl". Las últimas cuatro páginas después del asterisco de la página 333 son un esbozo agregado por el autor y con paginación propia "para la nueva versión de 'El dios de Husserl'". Esta "nueva versión" aparentemente planeada no existe en el legado. Por eso este esbozo constituye el capítulo vi junto con el manuscrito extenso al que se refiere.

Páginas 339-350: Anexados a una ficha que dice "Último apartado que mostrará cómo..." se encuentran tres fragmentos (339-341, 341-342, 342-350) que no tienen una paginación continua y hacen pensar que todo este "último apartado" es más bien el material para y un fragmento de lo que debía exponerse bajo este anuncio. Además, el uso de este "apartado" como "final" de la Primera parte de este libro se basa en la decisión del editor de incluir los capítulos v y vi en el bloque "Fenomenología y antropología". Es probable que el autor haya planeado este "último apartado" ya para el final de los textos que en la presente edición abarcan los capítulos i a iv.

Páginas 353-356: Texto de un manuscrito sin título y sin indicación del lugar temático previsto para él. Al editor le pareció natural utilizarlo como nexo y "avance" (un tipo textual que al autor también le gustaba usar) de la Segunda parte por el contenido; y lo exime de tener que inventarle un título.

Páginas 357-410: El capítulo vii reproduce el texto de un manuscrito con paginación continua que no tiene un título general. De los tres títulos del autor, que se refieren a distintos pasajes ("¿Qué queremos saber?" [p. 357], "El problema de la legitimidad de la antropología dentro de la filosofía" y "Ensayos de definición" [p. 382]), el editor tomó el del medio, que hubiera estado en la página 360, y lo utilizó para formular un nombre para el capítulo entero: "La antropología: su legitimidad y racionalidad".

Páginas 411-464: El capítulo viii es el texto de un manuscrito que carece de subdivisiones, cuyo título, "Riesgo existencial y prevención", proviene del autor.

Páginas 465-489: El capítulo ix es el texto de un manuscrito sin subdivisiones, cuyo título, "Necesidad e imposibilidad de consuelo del ser humano", proviene del autor.

Páginas 491-581: El capítulo x está compuesto esencialmente por el texto de dos manuscritos, cada uno con paginación propia y sin título. El primer

manuscrito comprende las piezas: "1) Transparencia y opacidad" (491-516) y "3) Límite del cuerpo y figura de cera" (552-576). Siguiendo las indicaciones que da el autor en una hoja adjunta, el texto del segundo manuscrito se insertó en el texto del primero en el lugar previsto y constituye ahora la pieza: "2) Transformación del cuerpo propio en cuerpo físico y pobreza de intención..." (516-552). En ese sentido, la estructuración de este capítulo es por lo tanto del autor, sólo los títulos de las piezas tal como quedaron constituidas son un ingrediente del editor. El cuarto fragmento es un breve apéndice al capítulo (576-581). Reproduce el texto de un manuscrito de seis páginas con paginación propia y sin título sobre cuya ubicación el autor no da ninguna indicación. No obstante, parece natural agregarlo aquí por razones temáticas. Con la denominación de este anexo: "4) Cuerpo extraño y cuerpo propio", el editor no hace más que recoger las palabras iniciales del autor.

Página 583-669: El capítulo xi reproduce el texto de un manuscrito con paginación continua y sin título. En hoja aparte el autor confeccionó un breve índice de contenido de los primeros cuatro apartados y le puso como título "La pérdida de función como puesta al descubierto de la función de identidad", una formulación que más bien constituye un enigma (resoluble, dicho sea de paso). El título "Variaciones de la visibilidad" conferido por el editor al capítulo entero tal vez dice lo mismo de un modo algo más acorde con la escuela fenomenológica. El autor había comenzado a estructurar su manuscrito, pero realizó esa tarea sólo hasta el fragmento designado con el número 4 (p. 609). La continuación de esta subdivisión hasta el número 9 es del editor.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abraham, Karl: 209.
 Adler, Alfred: 59, 548, 646.
 Adorno, Theodor W.: 33 n., 283 n., 363, 364.
 Akiba ben Josef [rabí]: 594 n.
 Alberti, Leon Battista: 460, 461.
 Alembert, Jean-Baptiste le Rond d': 548.
 Allendy, René: 392 n.
 Alsberg, Paul: 426, 427, 429-434, 436-440, 446, 449, 468, 583.
 Anaxágoras de Clazomene: 505.
 Andreas-Salomé, Lou: 591 n.
 Andrews, Frank M.: 541 n.
 Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio: 465.
 Anselmo de Canterbury: 175, 281, 282, 299 n., 482, 619.
 Arendt, Hannah: 529.
 Aristóteles: 28, 37, 47, 102-104, 111, 114, 115, 156, 158, 190, 271, 281, 288, 323, 324, 372, 377, 387, 395, 482, 483, 506, 573, 589.
 Avenarius, Richard: 41, 65.
 Bach, Hans I.: 512 n.
 Bacon, Francis: 41, 277, 447, 663.
 Bakunin, Mijaíl: 529.
 Balint, Michael: 476 n., 478 n., 512, 513.
 Balzac, Honoré de: 645.
 Becker, Oskar: 285 n.
 Beckett, Samuel: 452, 485.
 Beneke, G.: 521.
 Berg, L. S.: 428.
 Bergson, Henri: 38, 463.
 Berkeley, George: 220, 330.
 Bernays, Jacob: 190 n., 512.
 Biel, Gabriel: 299 n.
 Bilz, Rudolf: 422 n., 445, 530 n., 533.
 Bleuler, Eugen: 422.
 Blinkov, Samuil M.: 420.
 Blumenberg, Hans: 55 n., 232 n., 283 n., 448 n., 611 n., 671-678, 680.
 Bolk, Louis: 163, 426-428, 440, 474 n.
 Bonaparte, Marie: 473 n.
 Bonaparte, Napoleón: 650.
 Borowski, Ludwig Ernst: 481 n.
 Böttiger, Karl August: 641.
 Boveri, Margret: 324 n.
 Braig, Carl: 156.
 Breda, H. L. van: 295 n., 307 n., 309 n.
 Brentano, Bettina: 360.
 Brentano, Franz: 20, 36, 47, 156, 158, 177, 245, 267, 275, 319, 668.
 Bridgman, Percy W.: 385.
 Brodmann, Korbinian: 407 n.
 Brontë, Charlotte: 647.
 Brontë, Emily: 647.
 Brucker, Jakob: 386 n.
 Bruno, Giordano: 104.
 Büchsel, F.: 594 n., 595 n.
 Bultmann, R.: 594 n.
 Busch, Wilhelm: 97.
 Cabanis, madame: 633, 636.
 Canetti, Elias: 383.
 Cardano, Gerolamo: 477.
 Carrel, Alexis: 385.
 Cassirer, Ernst: 17, 159, 479 n.
 Châtelet, madame Du: 630.
 Cheselden, William: 514, 515.
 Chesterton, G. K.: 591.
 Clemente de Alejandría: 303.
 Copérnico, Nicolás: 500.
 Cusa, Nicolás de: 485, 605.
 Dacqué, Edgar: 431.
 Dante: 528.
 Darwin, Charles: 353-355, 400-402, 411-413, 431, 436, 444, 608.
 Dedekind, Richard: 263, 264, 285, 680.
 Delitzsch, F.: 604.
 Demócrito: 386.
 Descartes, René: 13, 22, 24, 28, 37, 38, 41, 46, 49-51, 66, 68, 70, 101, 104, 108, 115, 116,

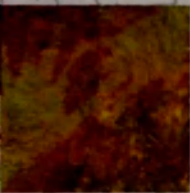
- 122, 129, 161, 164, 168, 191, 192, 197, 245,
277, 278, 282, 286, 305, 332, 375, 448, 449,
480, 563, 571, 669, 678.
- Diderot, Denis: 546-548, 602 n.
- Dilthey, Wilhelm: 18, 195, 360, 361,
385, 395.
- Diógenes de Sínope: 546, 548.
- Diógenes Laercio: 483 n.
- Dostoievski, Fiódor: 382, 588.
- Du Bois-Reymond, Emil: 111, 358.
- Duns Scoto: 271, 299.
- Ebbinghaus, J.: 378.
- Economo, C. von: 404.
- Ehrenfels, Christian von: 249 n.
- Ehrenzeller, H.: 608 n.
- Ehrenzeller, M.: 608 n.
- Eichmann, Adolf: 515, 529.
- Eickstedt, E. von: 385.
- Eigler, G.: 521.
- Einstein, Albert: 285, 463, 526, 648.
- Emerson, Ralph Waldo: 644.
- Engels, Friedrich: 383, 397.
- Epicuro: 69, 151, 281, 473, 536, 539, 589,
592, 600, 605, 606.
- Euclides: 241.
- Eutimio el Grande: 604.
- Fabio Cunctator: 418.
- Farber, Marvin: 504 n.
- Federico Guillermo IV: 646.
- Ferenczi, Sandor: 197, 476, 477.
- Feuerbach, Ludwig: 87, 109, 455, 464, 486,
590, 600.
- Franklin, Benjamin: 384, 439, 460.
- Freedman, Daniel X.: 408 n., 520 n., 522 n.
- Frege, Gottlob: 252.
- Freud, Sigmund: 15, 117, 130, 194-197, 199,
203, 206-210, 212, 219, 228, 246, 284, 382,
383, 392, 417, 456, 459, 473, 475, 479, 480,
495, 513, 548, 551, 558-560, 591, 644, 679.
- Fries, Jakob Friedrich: 369.
- Gadamer, Hans-Georg: 323, 428 n., 435 n.,
508, 563, 564.
- Galiani, Ferdinando [abate]: 647.
- Galileo Galilei: 320.
- Ganong, William F.: 544 n.
- Gauß, Carl Friedrich: 263-265, 275, 285.
- Gehlen, Arnold: 160, 162, 171, 177-180, 222,
382, 387, 429, 440, 510.
- Gide, André: 537, 538.
- Glezer, Ilja I.: 420.
- Goethe, Johann Wolfgang von: 284, 382,
453, 460, 470, 493, 514, 532, 553 n.,
554 n., 640, 650, 659.
- Goldberg, Oskar: 445.
- Goldstein, Kurt: 447 n.
- Gomperz, Heinrich: 290, 291.
- Goncharov, I. A.: 527.
- Gosse, Edmund: 608, 609.
- Gosse, Philip: 608.
- Green, Julien: 575.
- Grimm, Herman: 360.
- Gröber, Conrad: 158.
- Groß, F.: 527 n., 555 n., 592 n.
- Groß, John: 454 n.
- Grotius, Hugo: 299 n.
- Gundolf, Friedrich: 563.
- Gurwitsch, A.: 294 n.
- Guttmann, L.: 519.
- Hadot, P.: 637 n.
- Haeckel, Ernst: 404, 427, 428.
- Harmenszoon van Rijn, Rembrandt: 510,
654, 659.
- Heberer, Gerhard: 389, 390 n., 399 n., 408 n.,
432 n.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 79, 369,
531, 532, 561, 642.
- Heidegger, Martin: 11, 12, 17-19, 21 n., 26,
27, 35, 37, 47, 68 n., 71, 80, 86, 87, 117,
129, 134, 148-151, 153-163, 166, 167, 169,
170, 172-174, 185, 191, 281, 296, 300, 301,
306, 321-324, 325 n., 339, 345, 346, 369,
370, 383, 393, 461, 523, 524, 550, 610, 613,
614, 673, 674.
- Heine, Heinrich: 9, 480 n., 529, 530, 606 n.
- Helmholtz, Hermann von: 206, 241, 257.
- Henke, W.: 399 n., 432 n.
- Henrich, D.: 282 n.
- Heráclito de Éfeso: 348, 624.
- Herder, Johann Gottfried: 162, 387-389, 518,
519 n.
- Heygster, H.: 408 n.
- Hitler, Adolf: 189, 279, 528, 650.
- Hobbes, Thomas: 186, 376-380, 402, 452.
- Hölderlin, Friedrich: 281, 324.

- Homero: 625.
Horkheimer, Max: 363.
Humboldt, Alexander von: 536.
Humboldt, Charlotte von: 493.
Humboldt, Wilhelm von: 493.
Hume, David: 311, 526.
Husserl, Edmund: Primera parte: *passim*;
Segunda parte: 353, 355, 365 n., 369, 370,
494, 499 n., 500, 502-504, 506-508,
516-518, 523, 524, 539, 557, 563-569, 571,
573-575, 577, 579-581, 599, 600, 602 n.,
610-615, 616 n., 617, 618, 619 n., 620, 621,
622 n., 623, 625-627, 631, 644, 649, 650 n.,
658, 668, 671, 675, 677, 680.
- Iffland, August Wilhelm: 640, 641.
Ignacio de Loyola: 68.
Ingarden, Roman: 17, 40 n., 68, 142, 158, 164,
284 n., 305, 306 n., 314.
- Jachmann, Reinhold Bernhard: 481, 527 n.,
555, 592 n.
Jackson, J. H.: 404 n.
Jacobi, Friedrich Heinrich: 553 n., 554 n.
Jaspers, Karl: 19, 408 n., 507 n., 521 n., 522,
523 n., 524.
Jean Paul, Johann Paul Friedrich Richter,
llamado: 606.
Jesucristo: 377, 378, 604, 606.
Jonas, Hans: 318, 319 n., 423, 471, 488, 675.
Joyce, James: 454, 507.
- Kamlah, Wilhelm: 395 n.
Kant, Immanuel: 21 n., 29, 32, 34, 42 n., 78,
92, 96, 102, 111, 122-124, 128, 142, 157,
159, 161, 165, 215, 229, 231, 238, 243, 245,
259, 283, 290, 310-312, 323, 329, 332-334,
336, 337, 354, 368-370, 372-374, 384, 394,
395, 398, 401, 402, 418, 462, 480-485, 493,
518, 519 n., 527, 528, 529 n., 539-543, 551,
555-558, 562, 591, 592, 596, 598-600, 608 n.
- Karlson, J. L.: 441.
Keith, A.: 447.
Kern, Iso: 42 n., 619 n.
Kerry, Bruno: 256 n.
Keyserling, Eduard von: 631.
Kierkegaard, Mikael: 606, 607.
Kierkegaard, Peter Christian: 608.
Kierkegaard, Søren: 190, 529, 586.
- Klein, Melanie: 512.
Kleist, Heinrich von: 408 n., 660.
Kolbenheyer, E. G.: 528.
Kotzebue, August von: 369.
Kracauer, Siegfried: 537.
Krafft-Ebing, R. von: 520 n.
Kronecker, Leopold: 257.
Kunz, Hans: 393.
- Laermann, Klaus: 462.
Lagrange, M.-J.: 605 n.
Landgrebe, Ludwig: 45 n., 288, 294, 675.
Lange, Friedrich Albert: 243.
Laplace, Pierre-Simon: 15, 318, 319, 597,
598, 623.
Lavater, Johann Caspar: 206, 229, 230, 514,
591, 601, 602, 653.
Ledersberg, J.: 383.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 96, 263, 286,
295, 307, 308, 347, 368, 448, 479, 482, 487,
518, 561.
Lejeune, J.: 425 n.
Leong, C.-Y.: 415.
Leopardi, Giacomo: 527.
Lermontov, Mijaíl: 527.
Lévy-Bruhl, Lucien: 293, 294 n.
Lichtenberg, Georg Christoph: 229-232,
385, 446, 478, 513, 514, 515 n., 591, 601,
602, 653.
Lidzbarsky, Mark: 603, 604 n.
Liebmann, Otto: 382, 627, 628, 659.
Linneo, Carlos: 469.
Lipps, Theodor: 55.
Locke, John: 518, 519, 526.
Longchamp, Sébastien: 630, 631.
Lotz, J. B.: 322 n.
Lotze, Rudolf Hermann: 156.
Luhmann, Niklas: 382.
Lutero, Martín: 136, 151, 283, 333, 594,
597, 605.
- Mach, Ernst: 14, 15, 113, 116, 249 n., 269, 560,
626, 627.
Mahnke, Dietrich: 307 n., 347.
Maier-Leibnitz, H.: 357 n.
Maimónides, Mosè ben Maimon, llamado
[rabbí]: 587 n.
Malthus, Thomas Robert: 411.
Mann, Heinrich: 529.

- Mann, Thomas: 151, 431, 455, 528, 533.
 Marsilio Ficino: 592.
 Marción de Sinope: 335, 587.
 Marcuse, Ludwig: 383 n., 392 n., 459 n., 479 n., 592.
 Marquard, Odo: 383.
 Martineau, Henri: 633.
 Martino, obispo de Cortona: 592.
 Marx, Karl: 32 n., 383, 397, 532.
 Marx, W.: 324 n.
 Maupassant, Guy de: 454.
 McCranie, E. J.: 525 n.
 Medici, Catalina de: 645.
 Meister Eckhart: 281.
 Mendelssohn, Moses: 418 n.
 Merleau-Ponty, Maurice: 68, 292 n.
 Michelson, A. A.: 501.
 Minicius Felix: 303 n.
 Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, conde de: 660.
 Molyneux, William: 626.
 Montaigne, Michel de: 477, 581, 657.
 Montesquieu, Charles de Secondat, barón de: 299, 480.
 Morgenstern, Christian: 573.
 Morley, E.: 501.
 Müller, Franz Carl: 520 n.
 Müller, Friedrich von: 284.
 Müller, Johannes: 623.
 Müller, Max: 512 n.
 Musil, Martha: 638.
 Musil, Robert: 528, 638, 639 n., 640 n.
 Musset, Alfred de: 527.
- Nerón Claudio César Augusto Germánico: 537.
 Niemeyer, Hermann: 21.
 Nietzsche, Friedrich: 69, 281, 328, 353, 354, 384, 400-402, 476, 533, 534 n., 635, 647, 660, 661, 667.
 Nin, Anaïs: 392.
 Nouy, Lecomte du: 463.
- Ockham, Guillermo de: 257.
 Orieux, Jean: 631 n.
- Pascal, Blas: 89, 282, 283, 329, 330, 384, 460.
 Pflanz, M.: 520.
 Pirandello, Luigi: 647.
- Platón: 22, 40, 99, 103, 144, 190, 263, 296, 314, 318, 381, 386, 479, 483, 629.
 Plessner, Helmuth: 510.
 Poe, Edgar Allan: 382.
 Politiano, Angelo Paciuchelli: 604.
 Poncio Pilato: 375.
 Ponge, Francis: 69.
 Preisendanz, W.: 527 n.
 Preller, Friedrich: 514 n.
 Protágoras de Abdera: 195.
 Proudhon, Pierre Joseph: 486.
 Publio Ovidio Nasón: 630, 637, 638.
 Pufendorf, Samuel: 186.
- Quilón de Esparta: 190.
 Quinto Séptimo Florente Tertuliano: 587 n., 598 n.
- Rantzau, J. A. von: 511 n.
 Redlich, F. C.: 408 n., 520 n., 522 n.
 Rehwald, E.: 408 n.
 Reich, Wilhelm: 197.
 Remane, Adolf: 405, 435.
 Reventlow, Franziska: 511.
 Rickert, Heinrich: 156.
 Riemann, Georg Friedrich Bernhard: 241.
 Riemer, Friedrich Wilhelm: 470.
 Rolph, Wilhelm Henry: 401, 402.
 Ross, F. R.: 608 n.
 Rothe, H.: 399 n., 432 n.
 Rousseau, Jean Jacques: 186, 203, 226, 658.
 Russell, Bertrand: 359.
- Sagan, Linda: 365.
 San Agustín: 151, 469, 664.
 San Juan Crisóstomo: 594, 595, 598, 600, 604.
 San Pablo: 333, 335, 336, 594, 595, 600, 604, 605.
 Sancieriano, M.: 592.
 Sand, Carl Ludwig: 369.
 Sandritter, W.: 521.
 Santo Tomás de Aquino: 323 n.
 Sartre, Jean-Paul: 69, 208, 283, 304, 606, 616.
 Scheidt, W.: 384.
 Scheler, Max: 17, 18, 20, 21, 38, 79, 108, 114, 129, 190, 339, 370, 380, 381, 384, 391, 510, 602, 603, 634-636, 643.

- Schindewolf, Otto H.: 163, 426, 427, 428 n., 440, 474.
 Schirach, Henriette von: 528 n.
 Schlick, Moritz: 46.
 Schlier, H.: 323 n.
 Schlosser, Johanna: 553 n.
 Schmidt, Arno: 647 n.
 Schmitt, F. S.: 281 n.
 Schnitzler, Arthur: 225.
 Schoeck, H.: 382.
 Schopenhauer, Arthur: 47, 67 n., 119, 120, 123, 124, 126, 127, 129, 163, 186, 193, 194, 202, 216, 218, 219, 225, 227, 402, 453, 463 n., 609.
 Schuhmann, K.: 17 n., 294 n.
 Schultz, K. B.: 408.
 Seidel, Alfred: 470.
 Seitz, A.: 414.
 Selbach, H.: 532.
 Sexto Empírico: 386 n.
 Sigwart, Christoph: 315.
 Simmel, Georg: 55 n., 382, 383, 466-468, 485, 486 n., 650-652, 654-657.
 Simon bar Giora: 594 n.
 Snoo, Klaas de: 433.
 Sócrates: 183, 190, 357, 358, 386, 386, 393, 513, 629.
 Sófocles: 334.
 Sombart, Werner: 384, 387, 460, 461.
 Spatz, Hugo: 404 n., 405, 407-410, 429.
 Specht, R.: 299 n.
 Speer, Albert: 189, 650.
 Spencer, Herbert: 401.
 Spengler, Oswald: 383, 384 n.
 Sperber, Manès: 464 n., 607 n.
 Spinoza, Baruch: 9, 33.
 Stendhal: 509, 527, 538, 539 n., 632-634, 636, 659.
 Stevenson, Robert Louis: 545-547, 632.
 Stifter, Adalbert: 528.
 Strindberg, August: 477.
 Stumpf, Carl: 563, 640 n.
 Tales de Mileto: 206, 483, 521.
 Teodoreto de Ciro: 604.
 Thalmann, H.-Chr.: 477 n.
 Therbusch, A. D.: 547.
 Tomás Cayetano: 323.
 Vaihinger, Hans: 297, 326, 329, 383, 511.
 Valéry, Paul: 304, 398, 463, 510, 533, 537, 538, 544, 546.
 Varnhagen von Ense, Karl August: 230, 536, 646.
 Vecellio, Tiziano: 645.
 Vico, Giambattista: 313.
 Victor de Trasy, madame: 633.
 Vierkandt, Alfred: 650.
 Volney, Constantin François, conde de: 484.
 Voltaire, François-Marie Arouet, llamado: 187, 394, 450, 453, 510, 630, 631.
 Walch, R.: 408 n.
 Weber, Max: 607, 663.
 Weizsäcker, C. F. von: 324 n.
 Wittgenstein, Ludwig: 46, 70, 77, 234, 660.
 Wundt, Wilhelm: 265, 274.
 Zelter, Karl Friedrich: 532.
 Zweig, Arnold: 509.

Esta edición de *Descripción del ser humano*, de Hans Blumenberg,
se terminó de imprimir en el mes de enero de 2011
en Artes Gráficas del Sur, Alte. Solier 2450,
Avellaneda, Buenos Aires, Argentina.



La antropología de Hans Blumenberg, publicada en edición póstuma, se inicia con una tesis sencilla pero trascendente que constituye el principio central de su antropología fenomenológica: el ser humano es visible. Entre los primates, el *Homo sapiens* es el único que tiene una postura erguida y camina en esa posición. Por eso puede ver particularmente bien y también puede ser visto. Sólo puede ver al precio de ser visto. La optimización de la percepción visual va así acompañada de un riesgo: el aumento de la visibilidad. El hecho de estar tan expuesto modela la relación del humano con el mundo y lo convierte en un virtuoso de su propia puesta en escena, pero también del disimulo y el ocultamiento. Debido a eso la visibilidad también significa que el humano es opaco, tanto para los otros como para sí mismo, y suscita además el vínculo autorreferencial: reparar en que uno puede ser visto conduce a la reflexión y a la vez es un resultado contingente en el proceso evolutivo.

La *Descripción del ser humano* tiene su hilo conductor teórico en la orientación decididamente fenomenológica. Aquí Blumenberg filosofa con Husserl contra Heidegger: a favor de la "evidencia" de la teoría, en contra de la praxis del "cuidado". Pero eso también supone que el tema de la antropología ya no puede ser la conciencia específicamente humana –y menos aún el ser humano–, sino sólo la conciencia trascendental, la conciencia "en general". "Antropología fenomenológica": ¿una contradicción en sus propios términos? No del todo. Por ser esencialmente un vínculo objetivo, toda conciencia tiene que estar encarnada, ser inmanente a un cuerpo. Y aquí se cierra el círculo: la reflexión, que comienza con la visibilidad, permite ocuparse del cuerpo y de la conciencia. De modo que en la "descripción del ser humano" realizada de esta manera la fenomenología dilucida sus propias condiciones de posibilidad.

a. Pero

ISBN 978-950-557-858-0



9 789505 557858

\$39.500