



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA
“SAMUEL RAMOS MAGAÑA”

La experiencia humana del acontecer y del cambio

Fenomenología del tiempo y de la historia en Hans Blumenberg

TESIS

Para obtener el grado de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Mijir Rodrigo Madrigal Ochoa

Asesor:
Dr. En Filosofía: Juan Álvarez Cienfuegos Fidalgo

Morelia, Michoacán, Agosto del 2013

Resumen

La obra filosófica e histórica de Hans Blumenberg no puede entenderse cabalmente sin contar con una comprensión mínima de los presupuestos fenomenológicos que dan sustento teórico a su metodología de investigación –principalmente en lo que se refiere a su diálogo crítico con la fenomenología husserliana, y al desarrollo que hace del tema del tiempo y de la historia a partir de éste.

El presente trabajo pretende proporcionar al lector una serie de conceptos fenomenológicos elementales que le hagan más accesible el despliegue temático que Blumenberg hace respecto al tema del tiempo. Una vez establecidas estas bases conceptuales se intentará explicar de manera sucinta las indagaciones blumenbergianas acerca del origen de la experiencia humana del acontecer y del cambio. Claro que para lograr este objetivo fue necesario exponer su particular fenomenología genética del tiempo del mundo, su crítica a la fenomenología husserliana (y heideggeriana) de la historia, la teoría de la historia de la cultura occidental que contiene su propuesta histórico-filosófica -sin olvidar, que todo ello, no fue sino un intento por ganar un poco de autocomprensión filosófica sobre la necesidad humana de sentido.

<i>Portada</i>	1
<i>Resumen</i>	2
<i>Índice</i>	3
<i>Prólogo</i>	4
<i>Introducción</i>	14
<i>Teoría blumenbergiana del mundo de la vida</i>	34
<i>Fenomenología genética del tiempo del mundo</i>	51
<i>Discusión crítica sobre las posibilidades de una fenomenología de la historia</i>	68
<i>Historia fenomenológica de la apertura a la infinitud</i>	80
<i>Apéndice: Propuesta de una filosofía del sentido para el siglo XXI</i>	104
<i>Conclusiones</i>	109
<i>Bibliografía</i>	113

Prólogo

**Como ocurre con las historias humanas,
Todo lo dicho en este texto es falso.**

A lo largo de su vida académica -interrumpida sólo durante el periodo de guerra¹- Hans Blumenberg² fue construyendo un discurso con contenido original, plagado de referencias a múltiples fuentes y pletórico de alusiones sugerentes; eso sí, expresadas en una prosa casi encriptada en la que se mezclan lo técnico y lo literario. No es fácil acceder a sus obras porque Blumenberg omite señalar un camino, como si en vez de ir en busca de la univocidad se preocupara por desencadenar una pluralidad de interpretaciones. Para decirlo

¹ Una anécdota que nos puede hablar de la seriedad con que Blumenberg se tomaba sus investigaciones, y que está muy relacionada con su opinión personal sobre el tema del tiempo, es que tenía la costumbre de pasar estudiando la noche del jueves al viernes hasta el final de su vida, para recuperar el tiempo que la guerra mundial le había hecho perder. González Cantón, César, *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, p. 213.

² "Blumenberg es uno de los filósofos más destacados y enjundiosos de la postguerra en Alemania. Nació en Lübeck, donde también asistió a la escuela. Sus primeros estudios los cursó en las universidades filosófico-teológicas de Paderborn y Francfort de Meno. Tras algunas interrupciones motivadas por la Segunda Guerra Mundial acabó sus estudios de filosofía, filología germánica y lenguas clásicas en la universidad de Hamburgo. Se doctoró en 1957 en Kiel con un trabajo titulado *Aportaciones al problema de la originariedad de la ontología escolástico medieval*. Con su ensayo *La distancia ontológica*, una investigación sobre la crisis de la fenomenología de Husserl, obtuvo también en Kiel, en 1950, la habilitación para ocupar una cátedra. Blumenberg fue nombrado en 1958 profesor extraordinario de filosofía en Hamburgo. En 1960 pasó como profesor ordinario a la universidad de Gießen. Posteriormente fue llamado a ocupar una cátedra en Bochum, en 1965, y en Münster, en 1970, donde permaneció hasta su jubilación en 1985. A partir de entonces vivió –bastante retirado- en Altenberge (Münster), donde falleció el 28 de marzo de 1996". Wetz, Franz Josef, *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*, 1996, p. 11.

en un lenguaje figurativo –grato a él- parece que nuestro autor evitara construir con sus ideas un laberinto que tuviera sólo un camino y una salida; tampoco estuvo interesado por hacer que su meandro estuviera conformado por varias sendas bifurcadas, pues si bien es cierto que en un laberinto así está involucrada la libertad de su Teseo para optar por una u otra de las disyuntivas, de antemano ofrece la certeza de que existe al menos *un* camino “correcto. No, nuestro Dédalo de Lübeck ha decidido edificar un laberinto sin certezas donde incluso los caminos errados lleven a soluciones; donde no existe ninguna estructura definitiva; donde toda propuesta contiene algo de incertidumbre como consecuencia de lo imprevisible e incontrolable en la realidad y de la presencia de un “principio de razón insuficiente” en el conocimiento. Ahora bien esto no significa que Blumenberg esté buscando violentar los cimientos de la tradición, o que lo domine un pensamiento pesimista que lo lleve a negar cualquier certeza. En realidad sus opiniones están enmarcadas en una antropología filosófica³ en la que se concibe la existencia humana como poco menos que una “existencia iluminada”-esto es, sin posibilidad de adquirir una certeza absoluta- pero poco más que una “existencia arrojada a sí misma”-autocreadora pero consciente de sus límites. El hombre sería para él como el “capitán de un barco que tiene que cruzar, en una lóbrega noche, un estrecho de mar que él desconoce y para lo que no cuenta con un

³David Sobrevilla resalta en su ensayo sobre “El retorno de la Antropología Filosófica” que este tipo de filosofía que toma como eje central una antropología filosófica se planteó y tuvo su auge en dos momentos particularmente vigorosos de la filosofía alemana: hacia finales del siglo XVIII y el primer tercio del siglo XX. Además sugiere que “hoy la antropología filosófica parece retornar en el pensamiento alemán”. En su primera etapa fue Kant quien consideró la antropología filosófica como una “ciencia fundamental”, después de él hubo algunos acercamientos a ella aunque sin concederle el mismo status: En Hegel en relación al espíritu; y en Feuerbach, el Schelling tardío, Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard en relación al cuerpo. El retorno a la propuesta kantiana de la antropología como disciplina filosófica fundamental se da con Max Scheler-*El puesto del hombre en el cosmos*(1928)-, Helmuth Plessner-*Los grados de lo orgánico y el hombre*- (1928)y Arnold Gehlen -*El hombre* (1940)-. Más recientemente con Blumenberg y Tugendhat. Sobrevilla, David, “*El retorno de la antropología filosófica*”, en *Dianoia*, Vol. LI, No. 56, pp. 95 -124.

mapa marino alguno ni con ayudas de navegación, como faro, etc. En tales circunstancias, sólo dos cosas son posibles: o se estrella con el arrecife y pierde el barco y la vida, y en el último instante de su vida ve con claridad que la realidad de aquel estrecho de mar no era como él pensó, o consigue salir a mar abierto y, entonces, lo único que sabe es que su curso fue correcto, pero nada más. Desconoce si habría pasos más sencillos y cortos que el elegido de forma ciega por él. Y tampoco sabe cuál era la naturaleza real del estrecho de mar”.⁴

El trabajo académico de Hans Blumenberg no puede ser encasillado dentro del marco de una sola disciplina o un único estilo. Las fuentes que lo inspiran provienen de la Historia, la Filología, la Filosofía, la Teología, la literatura, entre muchas otras, y la forma que da a sus textos mezcla la soltura del ensayo con la rigidez del tratado filosófico, la densa carga conceptual con recursos retóricos como la ironía y los juegos de palabras. No obstante es innegable que su legado debe mucho a su diálogo con la fenomenología⁵. Si tomamos como punto de partida su relación con esta corriente filosófica para clasificar las etapas en que se divide su obra tendríamos al menos tres etapas⁶ claramente distinguibles:

A) La primera etapa (de 1947 hasta 1959) abarca la obra blumenbergiana temprana, en ella figuran la tesis de doctorado *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der*

⁴ Watzlawick, Paul “*El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*”, pp. 75-76.

⁵ “The aim of Blumenberg’s investigations is both to expose the incoherencies in Husserl’s phenomenology and to reveal the conditions of possibility or the original phenomenological project which Husserl himself overlooked or was unwilling to acknowledge”. Wetz, Franz Josef, *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, en Iris, Vol. I, No. 2, p. 389.

⁶ La clasificación aquí usada para dar cuenta de los periodos que conforman la obra de Hans Blumenberg no se pretende universal, pero tampoco puede considerarse como algo meramente arbitrario, responde a las necesidades temáticas del presente texto. Así por ejemplo otro autor como Franz J. Wetz, en su estudio *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*, prefiere optar por una clasificación diferente; claro que su elección se justifica pues Wetz adopta una perspectiva amplia en la que se toma la obra de Blumenberg en toda su extensión para resaltar su sentido propio más que su relación particular con alguna corriente del pensamiento filosófico. En el caso de la presente investigación el objetivo es más limitado pues se busca resaltar las bases fenomenológicas que dan coherencia filosófica al trabajo teórico de Blumenberg.

mittelalterlich-scholastischen Ontologie, 1947; la tesis de habilitación a la docencia *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, 1950; *Kant und die Frage nach dem gnädigen*, 1954; *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, 1957. Esta etapa está caracterizada por dos rasgos principales, el primero es el intento de seguir haciendo metafísica –algo que posteriormente será abandonado–, mientras que el segundo es su lectura crítica de Husserl y Heidegger–algo que permeará el resto de su obra. Después de estos trabajos Blumenberg escribió diversos ensayos y reseñas que versan sobre muy diversos tópicos de la tradición del pensamiento occidental, yendo de la filosofía (*Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, 1946/47; *Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal*, 1947; *Nikolaus von Cues*, 1957; *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik*, 1959;) a la historia de la ciencia y la técnica (*Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*, 1951; *Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode*, 1952; *Technik und Wahrheit*, 1953/54), de la teología (*Der absolute Vater*, 1952/53; *Materialien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, {Recensión} 1954/55; *Autonomie und Theonomie*, 1957; *Individuation und Individualität*, 1959; *Kontingenz*, 1959; *Rudolf Bultmann, «Geschichte und Eschatologie»*, 1959) a la literatura (*Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's*, 1953/54; *Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways*, 1955/56; *Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots*, 1956/57; *Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners*, 1957/58), pasando por el lenguaje (*Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, 1957), la antropología filosófica (*Pierre Lecomte du Noüy: Die Entwicklung zum Menschen als gelstig-sittlichem Wesen*, {Recensión} 1954; *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen*, 1954/55; »*Nachahmung*

der Natur«. *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, 1957) y la ética (*Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?*, 1953).

B) En la segunda etapa (de 1960 a 1985) Blumenberg abandona el diálogo directo con Husserl y Heidegger para concentrarse en el desarrollo de una metodología de análisis histórico-hermenéutico que será el corazón de sus obras principales, comenzando por *Paradigmas para una metaforología*, 1960, hasta *La legitimidad de la Edad Moderna*, 1966; *Naufragio con espectador*, 1979 (Texto que contiene el importante ensayo *Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad*, en el cual Blumenberg realiza unos ligeros ajustes a su metodología pero sin salirse de su intención original. En él integra su teoría de las metáforas absolutas dentro del ámbito más amplio de una teoría de lo inconceptuable); *La génesis del universo copernicano*, 1981; *Trabajo sobre el mito*, 1986; *La legibilidad del mundo*, 1981; *Las realidades en que vivimos*, 1981. Lo significativo de la metodología blumenbergiana –al menos para lo que nos ocupa– es que sigue manteniendo como base las conclusiones principales que surgieron tras su acercamiento crítico a la fenomenología: La atención puesta al *Dasein*, la idea de mundo como horizonte para observar las transiciones epocales, el esquema cósmico-destructivo, la constitución de la experiencia del mundo a nivel trascendental y el dualismo de la distancia ontológica. No está de más mencionar que en esta etapa tan fecunda tal parece que el concepto de tiempo se retira para que el concepto de mundo adquiriera un lugar preponderante en los análisis. No obstante, se sigue manteniendo de forma implícita, pues el concepto de mundo supone la capacidad de la conciencia para constituir, sobre la base de la simultaneidad, el trasfondo que delinea toda experiencia y todo sentido posible para el sujeto. Blumenberg no hubiera podido dar la forma que dio a su esquema del cambio de épocas sin tomar en cuenta la descripción fenomenológica de la constitución del mundo en la temporalidad conciencia.

C) Finalmente, en la tercera etapa de la obra de Blumenberg encontramos textos como *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, 1986; *La inquietud que atraviesa el río*, 1987; *La risa de la muchacha tracia*, 1987; *Salidas de caverna*, 1989⁷. Esta comienza por una nueva revisión del análisis fenomenológico del tiempo y culmina con la exposición, un tanto más sistemática, de una antropología fenomenológica. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*⁸, texto que inaugura esta última etapa, representa el tratado más importante que Blumenberg escribiera sobre el tema del tiempo, no sólo porque se centra en él de manera explícita, sino principalmente porque en este texto reaparece el diálogo abierto con Husserl recopilando las conclusiones a las que Blumenberg llegó sobre el asunto a más de treinta años de comenzar su revisión de la fenomenología. Sólo que esta obra resulta incomprensible justamente si se carece de un panorama, aunque sean general, respecto a la fenomenología husserliana del tiempo. El capítulo I intentará proporcionar bases conceptuales suficientes como para tener un acceso al despliegue temático que Blumenberg hace respecto a la problemática del tiempo.

Obviamente el análisis que Blumenberg hace del tema del tiempo no agota la diversidad de perspectivas desde las cuales pudiera abordarse. Desde un punto de vista cognoscitivo está su relación con el movimiento, y cercano a esto, su determinación cuantitativa. De aquí surgen cuestionamientos como qué referencia tomar para lograr su medida, qué relación guarda con el espacio, con la velocidad o con la aceleración, cómo se estandarizan las unidades de medida, qué aparatos técnicos pueden usarse para lograr su determinación, etc. Desde una perspectiva social tenemos preguntas como qué tipo de patrones temporales se utilizan en las comunidades humanas, cómo se organizan las

⁷ Para una información bibliográfica más completa sobre la obra blumenbergiana ver González Cantón, *op. cit.*, pp. 381-392 y Wetz, *op. cit.*, pp. 185-190.

⁸ Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*.

actividades sociales (cívicas o religiosas), qué tipo de cronologización se adopta para dar forma a sumemoria histórica, etc.Desde al ámbito cultural tenemos qué función tiene el tiempo dentro de las artes -el tiempo de lo narrado y el tiempo de la narración, el tiempo detenido de la fotografía y la escultura, la ilusión del movimiento en el cine, la rítmica y a métrica en la música-, cuál es la manera cotidiana de experimentarlo, etc.Si tan sólo nos detuviéramos aquí tendríamos ya suficientes temas relacionados con el tiempo, y aun así, no estaremos ni cerca de agotarlos todos. Simplemente si giramos la mirada hacia nosotros mismos la perspectiva vuelve a ampliarse, apareciendo asuntos tan relevantes para la vida como la memoria, el entrecambio de olvido y recuerdo, cuestionamientos relacionados con nuestra finitud y con la manera en que “aprovechamos el tiempo”. Dada esta amplia gama de perspectivas lo preferible es tomar un eje que permita no extraviar el curso de las indagaciones. Considerando la deuda teórico-conceptual que Blumenberg tiene con la fenomenología es obvio que él encontró dicho eje en la constitución de la experiencia sobre la base de la temporalidad de la conciencia trascendental. Principalmente en lo que se refiere a la temporalidad simultanea que soporta el horizonte de familiaridad y preconocimiento –que solemos llamar mundo- que se va constituyendo conforme se sedimentan las experiencias del sujeto en habitualidades noéticas y en tipos empírico-noemáticos, ya la temporalidad sucesiva en que van adquiriendo forma –histórica- las experiencias particulares de cada sujeto entremezcladas con las adiciones de sentido que son transmitidas por los otros-y que es lo que nos hace co-portadores de un mundo común.

Lo particular del análisis fenomenológico que Blumenberg realizó es que en todo momento resalta la necesidad humana de tomar posición respecto al mundo. Esto quiere decir dos cosas, por un lado, que no toma el asunto del tiempo como algo aislado e independiente del espacio, y por otro, que tomó la decisión de antropologizar el tema de la

conciencia. Sus lucubraciones sobre el tiempo arrancan en un momento –hipotético- de la historia de la especie humana –el mundo de la vida- en que tuvo su origen la experiencia del acontecer y del cambio-algo que se hizo notar como el reconocimiento de la presencia de la contingencia en el mundo. Este tópico fue desarrollado por Blumenberg como parte de una teoría del mundo de la vida. A clarificar este asunto se abocará el capítulo II.

Esa primigenia experiencia de la contingencia, a partir de la cual se hace notar el tiempo, y de la que Blumenberg tratara de dar cuenta mediante su teoría del mundo de la vida es también el punto de origen del “realismo”. El mundo se comprende como “objetivo” sólo cuando manifiesta su total independencia frente a las posibilidades de cumplimiento de las intenciones de la conciencia, es decir, cuando lo que se tiene tras acto intencional no es lo que se esperaba tener. El conflicto se agudiza aún más cuando, tras la fusión de los diversos horizontes que los sujetos aportan, se crea un horizonte temporal común que lleva a comprender el mundo como *un* mundo, y al tiempo como *un* tiempo del mundo. A explicar cómo es que esto ocurre se enfocará el capítulo III.

Tras la constitución intersubjetiva de un tiempo del mundo queda clara una cosa: el mundo cuesta tiempo; mucho más tiempo del que dispone la vida. Tratar de compensar la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo se vuelve tarea para la retórica de la cultura. No obstante, aunque en esencia el conflicto es el mismo, la manera como el hombre ha tratado de resolverlo no siempre ha sido igual. La historia de la humanidad puede ser comprendida como la constante búsqueda de medios para intentar superar la distancia ontológica que existe entre la conciencia y la realidad. Para esto resulta de suma importancia que los logros de la cultura no se pierdan con el paso del tiempo, sino que puedan ser transmitidos al futuro. Paralela a la historia fáctica debe de existir entonces una historia de la idealidad-por contradictorio que pueda parecer esto último. En las

postrimerías de su carrera intelectual, Husserl emprendió un acercamiento fenomenológico a la historia, sólo que en opinión de Blumenberg, dicho acercamiento consistió en proponer una continuidad histórica de tipo sustancial en lugar de estructural que termina por negar la historicidad misma. En el capítulo IV se intentará recoger la crítica blumenbergiana a la filosofía de la historia desarrollada por Husserl-estando de fondo la discusión sobre las posibilidades teóricas de una fenomenología de la historia.

El capítulo V contendrá nada menos que un breve esbozo de la fenomenología de la historia desarrollada por el propio Blumenberg. Digamos que si en el capítulo anterior se discuten en abstracto las posibilidades de una fenomenología de la historia, en este penúltimo capítulo se proporcionará un ejemplo concreto. Por supuesto, y con el riesgo de que su visión sea criticada por totalizante, Blumenberg limita la aplicación de su modelo explicativo al ámbito cultural dominante en Occidente, llegando además a unas conclusiones que aunque en apariencia suenan poco alentadoras, en realidad lo que muestran es que de los esfuerzos humanos no siempre resulta lo que se espera, a veces, incluso, se obtiene de ellos el resultado diametralmente opuesto. Partiendo de la hipótesis – que popularizara Heidegger- de que el sentido del ser es dependiente del sentido del tiempo Blumenberg resalta -con ayuda del esquema cósmico-destructivo- las transformaciones que éste ha tenido a lo largo de la historia, así como sus consecuencias para la autocomprensión humana. La salida del mundo de la vida significó para el hombre pasar de un modo de autoconservación a partir de la obviedad a otro caracterizado por la previsibilidad teórica. Desde entonces, a lo largo de la historia, se dio un paulatino refinamiento de la explicación conceptual del mundo como parte de un constante esfuerzo para tratar de compensar, y en algunos casos desmedidos hasta hacer coincidir, el tiempo de la vida con el tiempo del mundo. Sólo que mantenerse al nivel del tiempo del mundo llevó al ser humano a asomarse

a la infinitud, cayendo en una especie de medibilidad hiperbólica que muestra el lado absurdo de esta empresa.

Finalmente, a manera de apéndice, en el capítulo que cierra esta investigación, se mencionarán someramente algunos de los rasgos de la propuesta blumenbergiana que pueden llegar a servirnos para ganar autocomprensión filosófica en el presente siglo, sobre todo en lo que se refiere a nuestra necesidad de sentido. Aprovecho las últimas líneas de este prólogo para agradecer el apoyo que me han brindado a lo largo de los años familiares, amigos y profesores. Sin ustedes esta investigación no tendría razón de ser, ni habría llegado ser. Al Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos por su tiempo y sus siempre acertadas sugerencias. Y a tres grandes maestros -entre los que se incluye, al Dr. Álvarez-Cienfuegos, al Prof. Roberto Briceño Figueras decano de esta Facultad de Filosofía, y al no tan cercano pero influyente Dr. Miguel García-Baró- por sus transformadoras palabras sobre Vasili Grossman, la historia de los cánones estéticos y el papel de la filosofía en el siglo XXI. En algún momento espero demostrar esa misma pasión que me transmitieron.

Introducción

Eliminar la “separabilidad fáctica entre conciencia y conciencia del tiempo”, para hacer de “toda conciencia esencialmente...una conciencia inmanente del tiempo”⁹ es, en opinión de Blumenberg, el paso más importante dado por la fenomenología. “La estructura temporal de la conciencia es el primer logro eidético, de un *a priori*, al que no es posible adscribir ninguna idealidad, ninguna “objetividad” en el sentido platonizante de la objetividad lógica y matemática”¹⁰, pues se trata de la forma subjetiva en la que toda objetividad tiene su origen y sin la cual ninguna experiencia del mundo sería posible. Husserl hizo suya la tesis kantiana de que el *tiempo es la forma a priori de la sensibilidad*, sólo que a diferencia de éste, el filósofo moravo no dedicó su esfuerzo a buscar una fundamentación para las ciencias positivas, ya que para él, en los propios presupuestos de las ciencias “objetivas” modernas, y no sólo las naturales sino también las formales, existe un abismo de incomprendibilidad sobre dónde se origina el sentido de aquello que toman por una objetividad indubitable¹¹. Todas las ciencias positivas, sin excepción, parten de la

⁹*Ibid.*, p. 259.

¹⁰*Ibid.*, p. 253.

¹¹ No obstante, es de llamar la atención que aun dentro de las mismas ciencias positivas es aceptada la importancia del tiempo como parte de la vida: “Estimar el tiempo, valorar duraciones y predecirlas es una función básica para modular nuestro comportamiento con un valor ecológico y de supervivencia más importante aún que la audición o la visión. Tenemos numerosísimos ejemplos de ciegos ilustres: Homero, Rodrigo, Borges al final de su vida; también sordos con una producción genial, como Beethoven, pero nadie puede vivir y tener un curso de pensamiento y una conducta coherente sin la capacidad de medir el tiempo. Lo primero que indaga un buen psiquiatra, cuando enfrenta por primera vez un paciente, es si está orientado en el tiempo y el espacio.” Fernández Guardiola, Augusto, *El concepto de tiempo*, en De la Fuente, Ramón y Álvarez Leefmans, Federico J., *Biología de la mente*, pp. 308 – 309.

“certeza del mundo” que nos es dada de antemano en la experiencia pre-científica, y lo hacen sin comprender en lo más mínimo el origen de esta certeza, simplemente la dan por supuesta. Por eso el primer paso metodológico de esta “nueva ciencia de la conciencia” fue “excluir” o “suspender” cualquier suposición respecto a lo “objetivo” para atender sólo a las vivencias en las que se constituye todo sentido de ser.

Desde el punto de vista teórico-metodológico la suspensión del juicio sobre la objetividad del mundo y sus objetos buscaba evitar que se tomara como punto de partida cualquier opinión que hubiera surgido de alguna categoría deducida. El tiempo fenomenológico –en opinión de Husserl- no es una premisa a partir de la cual se pueda obtener algún acercamiento deductivo a las estructuras subjetivas que fundamentan la experiencia que podemos tener de la realidad. Al suspender el juicio y poner la mirada sobre la inmanencia de la conciencia, lo primero que podemos notar es un flujo constante de vivencias, el cual, además, no se presenta de manera caótica sino que muestra de manera implícita una estructura temporal.

Tras la obtención de esta primera evidencia fenomenológica el siguiente paso dado por Husserl fue describir la estructura esencial de las vivencias para hacer comprensible lo que aparece a partir de las modalidades en que se da. Del análisis de los actos de conciencia se obtuvo una segunda evidencia fenomenológica, que toda vivencia sin excepción, y sin que importen las diferencias entre ellas, es intencional, es decir, que toda conciencia es “conciencia de”. Esto fue de suma importancia pues dejó ver que la forma temporal de la conciencia no es un mero receptáculo que viene a ser llenado desde fuera por un contenido o materia, todo lo contrario, cada vivencia en concreto es co-originaria de su objeto intencional, sea éste del tipo que sea. Aunque existan vivencias cuya intencionalidad lleva

una dirección inmanente, y por tanto, tengansu objeto en sí mismas, y existan otras cuya dirección intencional es trascendente, y por ende, su objeto esté fuera de toda unidad esencial con la conciencia, en ambos casos tenemos la misma estructura intencional, su “estar dirigida a”.

Teniendo en cuenta que el tiempo es la forma de la sensibilidad, el estudio de las vivencias perceptivas fue tomado en la fenomenología husserliana como el caso paradigmático a partir del cual se pueden comprender las estructuras profundas que conforman la vida de conciencia, y que no son otra cosa sino la fuente subjetiva de la que brota el sentido de cualquier objetividad. Comparado con otros actos de conciencia lo que caracteriza en particular a la percepción es que en ella no podemos tener una mera imagen de la cosa percibida sino a la cosa misma en persona. Lo que constituye la esencia de la percepción, comparada con otros modos de aprehensión de contenido (imaginar, amar, dudar, querer, representar, etc.) es su dirección hacia algo trascendente. “La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algodado en su misma corporeidad a la conciencia...”¹². Puede que en otras modalidades tengamos efectivamente *sólo unaimagen*, pero en la percepción afirmar lo anterior es un contrasentido. El error consiste en confundir las *cualidades sensibles* o propiedades de los objetos con las *sensaciones*, cuando en realidad el contenido intuitivo de un acto objetivante, como el del acto perceptivo, no es idéntico a su materia intencional. Partiendo del esquema “contenido aprehensivo – aprehensión” que Husserl utiliza para llevar a cabo su análisis tenemos que en una misma vivencia perceptiva se pueden distinguir aspectos intencionales que se manifiestan como “aprehensiones objetivantes” de lo que se presenta como trascendente a

¹²Llambías de Acevedo, Juan, “La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo”, en *Diánoia*, Vol. 7, No. 7, p. 155.

la conciencia, y aspectos meramente immanentes, no-intencionales. Lo significativo aquí es que entre la “cualidad del acto” (que es lo que confiere al acto su modalidad como representativo, judicativo, afectivo, apetitivo, etc.) y la materia intencional (que es el “sentido aprehensivo” que excede el contenido concreto de cada vivencia y que determina el como qué es mentado un objeto), y los aspectos no objetivantes como las sensaciones (o el contenido sensible que forma parte real de la vivencia y presenta un carácter pre-intencional) no existe ninguna relación de identidad, a lo más, de analogía. Las sensaciones son un material constructivo análogo al contenido del objeto representado, y sólo exhiben las propiedades del objeto sin reducirse a ellas. Por eso es que diversas sensaciones pueden ser aprehendidas en el “mismo sentido”, a la vez que es posible percibir diversos objetos sobre la base de los mismos contenidos o sensaciones.

En cuanto al tema del tiempo no fue poco lo que se pudo extraer de los primeros análisis de la percepción. Si el hecho de que su contenido no sea una mera imagen es lo que distingue al acto perceptivo respecto al resto de los actos intencionales, y además esto hace de la conciencia perceptiva la modalidad originaria de conciencia debido a que sólo en ella tenemos una impresión directa o intuición de lo dado, resulta que el momento presente en el que tal impresión es recibida es una estructura esencial de la conciencia. El “ahora” es parte esencial de toda vivencia, ya que no importa si el objeto es sólo mentado de manera signitiva o es realmente traído a dación en una intuición, todo lo que aparece en la conciencia lo hace en el “ahora” actual. Hay algo aquí muy importante que notar de esta primera descripción de los actos de conciencia que toma a la percepción como caso ejemplar: se está privilegiando la fase temporal del “ahora”, pues se está dando por establecido que sólo en el momento presente se puede tener un modo *originario* de

conciencia que done de manera intuitiva a los objetos. El resto de fases temporales (como el pasado a corto o mediano plazo, o la expectativa de lo inminente) quedan subordinadas a la fase “*originaria*” del ahora actual.

A pesar de las notables aportaciones de las *Investigaciones Lógicas* para la explicación de la actividad trascendental de la conciencia, en ellas quedaba insinuada la necesidad de ir más allá, pues el esclarecimiento de la capacidad sintética de la conciencia exigía revisar la aplicación del esquema “contenido aprehensivo-aprehensión” a la vida de conciencia, así como una tematización explícita del problema del tiempo. Uno de los primeros asuntos que reclamaba atención es la dación misma de los objetos. Justamente desde una perspectiva trascendental en que se resaltan las limitaciones de las facultades cognoscitivas “humanas”¹³, Kant había mostrado que “no existen conocimientos por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin conceptos”¹⁴. En ese sentido no puede tenerse conocimiento del mundo y sus objetos mediante una intuición intelectual que permita aprehender de manera inmediata su esencia, ya que en el uso cognoscitivo de la razón no se *debe* sobrepasar los límites de la experiencia. “Por la índole de nuestra naturaleza, la intuición no puede ser más que sensible, de tal suerte, que sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos”¹⁵. No obstante como el propio Kant llegó a reconocer en la última *Crítica* el hecho de que se *pueda* rebasar los límites de lo dado de manera intuitiva permite suponer que la subjetividad aporta algo más que su

¹³ A pesar de que Husserl reconoce a la filosofía kantiana como un antecedente importante de su fenomenología, no dejó de señalar las limitaciones de la *Crítica*. Según su opinión Kant se encuentra ya en la senda trascendental pues éste no se cuestiona sobre los objetos sino sobre la manera que tenemos de conocerlos. Sin embargo, el sujeto trascendental kantiano sigue atado a la “certeza del mundo”; aunque su análisis es válido para cualquier sujeto de razón, es claro que para él este sujeto sigue siendo entendido como un ente de razón, es decir, como el ser humano posicionado en el mundo natural.

¹⁴ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 201.

¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

capacidad de ser afectada. Hume había señalado que si nos atenemos a lo que las impresiones pueden aportar nos daremos cuenta de que no hay nada en ellas que sustente principios lógicos como el de identidad o principios empíricos como la causalidad. Las múltiples síntesis que permiten reconocer un objeto individual como exactamente el mismo a pesar de que sea percibido en actos perceptivos no contiguos, o aquellas otras que reúnen las diferentes impresiones bajo la unidad de un objeto, sólo pueden ser explicadas como aportaciones de la conciencia.

Continuando con esta línea de pensamiento -en la que se pretende no dar nada por supuesto para poder desentrañar las fuentes últimas en las que se constituye la experiencia- Husserl pudo constatar que en los actos intencionales que se cumplen en una intuición sólo se presenta de manera inmediata, cada momento a la vez, un perfil o esbozo del objeto percibido, mientras que el resto de sus lados son intencionados pero de manera “vacía”. El que toda percepción esté compuesta por una combinación de presencia y ausencia vuelve necesario encontrar una explicación para dar cuenta de aquello que ocurre más allá de lo dado de manera directa en el “ahora” actual.

La fenomenología de la percepción, a partir de la cual se venía gestando el planteamiento filosófico husserliano, solicitaba ser complementada con una fenomenología del tiempo, pues la descripción del acto perceptivo había mostrado que hasta en la dación del objeto más simple estaba implícito un despliegue temporal, y no sólo de lo percibido, también la vivencia misma se dilata en distintas fases que permiten la paulatina aprehensión del objeto conforme éste se muestra. La estructura temporal de la vivencia permite unificar todos los momentos en que los objetos van apareciendo bajo una sola unidad de sentido. Unidad que además “dura” más allá del momento en que queda constituida de manera

originaria, de lo contrario, ¿cómo se podría identificar lo mismo en lo cada vez otro? Esto significa, entre otras cosas, que para la constitución de un objeto en la temporalidad inmanente no basta su aprehensión intuitiva en el “ahora” sino que se requiere la coparticipación de otras modalidades de conciencia temporal que capturen, y mantengan, el sentido de lo dado pero sin que se pierda la unidad de dicho sentido. Ya que si la síntesis de los momentos en que se va desplegando el objeto se diera por la mera contigüidad de las diferentes fases temporales de la vivencia, el acto perceptivo quedaría fragmentado en una serie de puntos temporales inconexos.

Aunque la clarificación del tiempo de lo percibido permite alcanzar un considerable grado de comprensión del tiempo en que acontece el acto perceptivo, la tematización explícita del despliegue de la vivencia en diversas modalidades de conciencia temporal trae consigo algunas dificultades difíciles de sortear, pues ocurre que “si el sujeto reflexivo considerado digno de tener una evidencia absoluta de la intuición de su constitución temporal debe a su vez, y de nuevo por razones esenciales, ser conciencia temporal –ahora sólo deducida y no otra vez intuita-”, resultaría entonces que además de la temporalidad inmanente que la conciencia se crea, ésta debe de poseer “una estructura temporal de la secuencia de sus aprehensiones”¹⁶. De ser así “en” el “tiempo no sólo durarían los objetos «transcendentes» a los que antes nos hemos referido (una melodía, un movimiento, etc.) sino, también, los actos que los aprehenden”¹⁷. El inconveniente es que ello supone que los actos en que se aprehenden los objetos, para ser tales, necesitan a su vez ser constituidos en una dimensión más originaria de la conciencia que fuera capaz de determinar para ellos su

¹⁶ Blumenberg, *op. cit.*, p. 254.

¹⁷ Abella, Manuel, “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»”, en Daimón, No. 43, p. 147.

correspondiente “lugar” en la temporalidad inmanente. Pero –y es aquí donde surge la mayor dificultad- esa otra dimensión de la subjetividad no podría consistir en algo ya acabado, sino que debería permanecer en constante tránsito de “llegar a ser” “en” y “con” cada nuevo presente. Mas ¿cómo aprehender una temporalidad exclusivamente constituyente sin objetivarla de alguna manera? ¿Cómo evitar caer en una iteración que bien pudiera ser infinita?

Para salir adelante de estas y otras dificultades Husserl tuvo necesidad de irse adentrando cada vez más y más en la subjetividad trascendental para alcanzar en la intimidad de la conciencia consigo misma la fundamentación que requería para su método descriptivo. Dentro de la historia de la recepción de la fenomenología husserliana, esta cada vez más marcada penetración en la dimensión trascendental de la conciencia provocó diversas críticas, de entre las cuales, una de las que tuvo mayor resonancia fue aquella que veía en la fenomenología un nuevo tipo de cartesianismo –todavía en nuestros días esa opinión sigue guiando gran parte de las interpretaciones de la filosofía husserliana¹⁸-. Sin embargo, y aun reconociendo la evidente deuda que la fenomenología tiene con el cartesianismo, es un error soslayar las diferencias esenciales entre ambas filosofías. El mismo Husserl, ya entrado en años, y acostumbrado al tenor de estas críticas menciona al respecto: “Naturalmente es irrisorio, aunque lamentablemente un malentendido habitual, luchar contra la fenomenología como si se tratara de un ‘cartesianismo’... pues no se trata de asegurar la objetividad sino de comprenderla”¹⁹

¹⁸“El sujeto cartesiano revive en el husserliano”. Beuchot, Mauricio, *“Hacia un sujeto analógico”*, en Briceño Figueras, Roberto y Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, Juan, (Coord.), *Racionalidad y Subjetividad. Los rostros de la Modernidad*, p. 70.

¹⁹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 229 – 230.

A diferencia de Descartes, Husserl no parte de una “duda metódica”. Si practica la *epojé* es porque en la vida cotidiana la objetividad ya está asegurada, pero quizá demasiado, o al menos lo suficiente, como para simplemente tenerla como un presupuesto inadvertido en la experiencia natural del mundo. Por eso mismo es que la “suspensión” consiste en un “poner entre paréntesis” esa creencia fundamental -pero ingenua- para rastrear, en la raíz misma de la subjetividad, lo que le confiere su posibilidad de ser, y entonces poder explicar cómo llegó a quedar establecida. El escepticismo que puede llegar a motivar el procedimiento cartesiano queda nulificado, pues “mediante la *epojé* radical, se pone fuera de juego todo interés por la realidad-efectiva o la irrealidad-efectiva del mundo”²⁰. Dudar de la realidad *del mundo* sólo es posible sobre el presupuesto del mundo; si no se tiene al mundo como tesis ni siquiera se puede dudar de él.

Contrastando con esas opiniones críticas, y manteniéndose fiel a su consigna de alejarse de los “lugares comunes”, Blumenberg propuso que este “giro a lo trascendental” no representa, ni mucho menos, el cambio más significativo ocurrido en la fenomenología husserliana. El cambio realmente importante, al menos para los objetivos filosóficos del propio Blumenberg -que podemos considerar propios de una fenomenología genética-, fue el paso de un análisis estático de las esencias y de las estructuras esenciales de la temporalidad de la conciencia hacia la dinamización de los fenómenos, pues este cambio de perspectiva significó, entre otras cosas, que Husserl temperó su interés por lograr una fundamentación de toda experiencia y de toda idealidad en la evidencia absoluta de su ser dadas, para entonces, buscar el origen fáctico a partir del cual advienen al ser.

²⁰*Ibid.*, pp. 219 – 220.

Por supuesto que las críticas que equiparan a la fenomenología con un cartesianismo no son infundadas, es verdad que las reflexiones husserlianas se iniciaron con la descripción de las vivencias intelectuales; que Husserl tuvo abiertamente intereses científicos y cognoscitivos; y que poco a poco fue adentrándose en dimensiones más puras de la subjetividad; pero también es acertado señalar, por paradójico que pueda sonar, que en el devenir de la propia fenomenología “se da una suerte de camino hacia lo concreto”²¹, pues su fundador siempre se mantuvo abierto a nuevas perspectivas, ya que en muchos sentidos, fue plenamente consciente del carácter tentativo de sus investigaciones, y por lo mismo, de sus resultados. Husserl comenzó por desarrollar su filosofía como una fenomenología estática o tipológica encargada de describir –y a partir de ahí diferenciar y clasificar- cada género de vivencias, después, desplazó sus indagaciones hacia el marco de una fenomenología genética en el que se sigue privilegiando el análisis de las vivencias, pero esta vez, considerando éstas dentro del horizonte temporal en el que tienen “lugar” como parte de la vida del sujeto. Incluso dejó insinuadas una fenomenología generativa que pretende dar cuenta del surgimiento de sentidos cuya constitución requiere de la participación de más de un individuo y hasta de una dimensión histórica, y una fenomenología integral que trata de explicar la vida subjetiva desde un nivel tan amplio que raya lo inefable. No está de más señalar aquí que en este paulatino desarrollo Husserl no perdió, o al menos se esforzó para que no ocurriera, las sólidas bases teórico-metodológicas y ontológicas que dieron nombre a su pensamiento: La *descripción* de los *fenómenos* en los que se constituye el *sentido* –y no las causas- de todo ser.

²¹Ziri6n Quijano, Antonio, “¿Será posible una fenomenología de la inefable?”, en *Devenires*, Vol. VI, No. 12, pp. 86 – 87.

La opinión que Blumenberg sostuvo respecto a la fenomenología husserliana no consistió en señalar que el idealismo trascendental negara la existencia del mundo o que impusiera una abstracción a la facticidad de la existencia, se limitó a señalar el hecho de que Husserl, por la necesidad de ser consecuente con sus propios presupuestos, como sería el de no realizar deducciones sino atenerse a la intuitividad de los fenómenos, se mantuvo siempre en la constante búsqueda de una fundamentación absoluta, y que ello lo empujó a adentrarse en dimensiones cada vez más puras e inaprehensibles, o casi inaprehensibles, de la subjetividad trascendental. Más allá de lo acertado o no de las críticas a la fenomenología está el hecho de que el propio Husserl sólo dejara anunciadas muchas temáticas sin dedicarles la atención debida; claro, no es que todos estos temas fueran soslayados por ser considerados como aspectos inesenciales, ocurre que la mayoría de ellos no caían dentro de sus intenciones primordiales y por ello quedaron fuera de su marco de reflexión. En cambio sí hubo otros asuntos que fueron considerados por Husserl como indignos de ser atendidos, como la antropologización del sujeto –tan importante para la filosofía blumenbergiana- o la consideración de las consecuencias de la “objetivación” del tiempo como tiempo del mundo. La “suspensión” del juicio que permite al fenomenólogo sustraerse de la creencia en un mundo objetivo, abriéndole la puerta al dato puro de la *cogitatio*, supone una separación entre la subjetividad trascendental y la subjetividad empírica que suspende, de paso, la conexión del sujeto con el espacio y con el tiempo objetivos. Esto termina por evitar el reconocimiento de que “toda conciencia no sólo produce su tiempo, sino que ya se encuentra ella misma de antemano en el tiempo; que como tiempo objetivo le fija la

determinación de su vida...que, finalmente, este tiempo de la vida es introducido en el tiempo del mundo como exponente de todas las cronologías imaginables”²².

El hecho de que para empezar el análisis fenomenológico Husserl tuviera que efectuar, mediante un enorme esfuerzo de abstracción, un procedimiento que le permitía acceder a una dimensión de la conciencia que encierra en sí la *posibilidad* misma de toda experiencia e idea, significaba, por otro lado, resaltar la falta de necesidad de la objetividad del mundo, ya que ésta, pasaba a ser el resultado de la actividad constituyente de la conciencia trascendental. Fue de esa manera que descubrió que es la conciencia la que mundaniza al ser, que es la que trae a ser al mundo y a todo lo que habitualmente consideramos parte de él, incluyendo, por supuesto, al ser humano. En el “hay” del ser no habría nada que se destaque sin su correspondiente constitución en la conciencia. No obstante, lo primero que debería hacerse notar en la conciencia antes de toda objetivación, aunque fuera sólo como un cúmulo de datos hiléticos todavía no intencional, es la falta de toda determinación del “hay” primordial. Empero, esta indeterminación originaria que otorga las bases más puras para el advenimiento de la distinción fondo-figura, y que es además donde surge la motivación más profunda para la mundanización del ser, debió de ser accesible a la conciencia aunque fuera únicamente de manera pasiva por medio de la capacidad de distinguir entre realidad efectiva y posibilidad ideal, esto es, como experiencia de la contingencia del mundo. En la facticidad de la conciencia tuvo que existir un origen de la experiencia intuitiva de la indeterminación. Y siendo además la indeterminación algo estrechamente ligado a la propia intuitividad de la temporalidad, extraña a Blumenberg que Husserl no se haya ocupado en rastrear su base intuitiva inmanente-a esta

²² Blumenberg, *op. cit.*, p. 253.

cuestión fundamental Blumenberg buscará dar una explicación por medio de su teoría del mundo de la vida.

Sin embargo el asunto de la base intuitiva de la existencia -que estaría vinculada a la objetualidad del mundo y sus cosas- y de su posible aclaración mediante una teoría del mundo de la vida no fue un tópico que saliera a relucir como algo prioritario en la filosofía blumenbergiana sino hasta su trabajo postrero, como fue el caso en su tratado *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* de 1986. Aunque también es verdad que explícitamente el concepto de “mundo de la vida” adquirió cierta relevancia teórica para lo que fue la ampliación de la teoría de las metáforas absolutas, que hasta entonces guiaba a la *metaforología*, hacia una teoría de la inconceptuabilidad en el año de 1979. Y también que dicha relevancia no dejó de existir desde entonces, incluso adquirió un matiz más marcado, cuando el concepto “mundo de la vida” sirvió para desarrollar una fenomenología genética de la experiencia del acontecer y del cambio (en diversos niveles de manejo de la realidad). Empero, no está de más señalar que la raíz de este asunto fue el resultado de una revisión crítica de la filosofía husserliana y heideggeriana que Blumenberg emprendiera desde su obra temprana, tanto en su tesis doctoral, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* de 1947, como en su tesis de habilitación, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* de 1950. En ambas obras quedaron establecidas las bases fenomenológicas que dan sustento filosófico al método de análisis (histórico) del discurso que Blumenberg después denominó *Metaforología*. Aunque en ellas todavía no encontramos propiamente una fenomenología del tiempo, ni mucho menos una teoría del mundo de la vida o de la metáfora, quedó desde entonces bosquejada una primigenia

morfología histórica que implícitamente supone una explicación fenomenológica de la constitución temporal de la experiencia, y además despunta una antropología fenomenológica en la que el concepto de “mundo” adquiere un lugar central pues se parte de la consideración de que todo cambio de época es también un cambio del sentido del mundo *para elDasein*.

Ni duda cabe de que fue en la filosofía heideggeriana donde Blumenberg encontró las bases para una posible indagación sobre la intuición originaria de la indeterminación -o de la existencia, para decirlo con un término más cercano al contexto heideggeriano. Al menos así fue en lo que se refiere a la *Analítica existencial* pues para cuando Heidegger dé el giro hacia una “*Historia del ser*” quedará exento de cualquier consideración positiva por parte de filósofo de Lübeck. Sin embargo, Blumenberg no asimiló las ideas heideggerianas sin poner objeciones, y en algunos casos, hasta se opuso a ellas completamente favoreciendo, por el contrario, la posición husserliana. Aunque en buena medida el Heidegger de *Ser y Tiempo*²³ había continuado, y en buena medida complementado, el proyecto husserliano de una filosofía del sentido que toma el tema del tiempo como horizonte de interpretación, Blumenberg considera que éste había ido más allá de lo que cabría esperar, pues en lugar de ligar de forma definitiva el tiempo a la conciencia lo ligó al ser.

Plantear la pregunta por el ser y evitar la pregunta por los entes supuso rechazar el modelo de análisis tomado del acto perceptivo, ya que según la posición heideggeriana, la percepción es un acto de conciencia “objetivante” en el que se estaría dando por supuesto

²³ Blumenberg llegó a referirse a *Ser y Tiempo* como «la obra filosófica más importante de este siglo». Fragio, Alberto, *De Davos a Cerisy-La-Salle: La Epistemología Histórica en el contexto Europeo*, p. 94.

aquello que se quiere explicar: el sentido pre-teórico de la objetividad. Por su parte Blumenberg “aceptará la validez de la analítica existencial del *Dasein* y asumirá el proyecto de la revisión de la historia de la ontología, pero reactualizando, de paso, la legitimidad de la pregunta por los entes”²⁴, esto lo llevó a revalorar los estudios de la percepción como medio de acceso a las constituciones de sentido en la temporalidad de la conciencia trascendental, así como a preferir el concepto husserliano de “mundo” en lugar del concepto de “ser”, para entonces emprender una explicación genética del “sentido del mundo” y no de un supuesto “sentido del ser”.

Esto significa además que Blumenberg, en abierta oposición a Heidegger —y en buena medida en oposición a Husserl—, está proponiendo una interpretación antropológica del *Dasein* que le lleva a afirmar que una parte esencial del ser del hombre, en su existencia concreta, es tomar posición de diversas maneras respecto a aquello que se le presenta, esto es, que el ser humano en la situación de desamparo en la que se encuentra necesita ir conformando una interpretación cotidiana del ser que le permita entablar una relación de familiaridad con la realidad. Esta interpretación del ser “de término medio y vaga” en la que “cae” el *Dasein*, no puede ser depurada mediante una “destrucción” de la historia de la ontología que allane el camino para posteriormente elaborar una “ontología fundamental”; la imposibilidad de que así sea se debe a que no existe “una” comprensión originaria del ser, sino “las” comprensiones originarias. La realidad es lo que es en todos los sentidos, y por lo mismo, la historia de la ontología, en tanto historia de su comprensión (que siempre es el ser de un ente), debe de ser considerada un asunto filosófico fundamental por su valor intrínseco, pues es una muestra de como el hombre se las ha arreglado para hacer frente a

²⁴*Ibid.*, p. 101.

su existencia desde su posición extrínseca. En las *Beiträge* la manera que elige Blumenberg para ejemplificar su tesis de que existe una pluralidad de comprensiones ontológicas originarias fue mostrando que la comprensión del ser como *ens creatum* de la ontología medieval es irreductible a la ontología griega, y por tanto, que es erróneo pensar que en la Edad Media la “ontología griega, arrancada de sus raíces, sólo se convirtió...en doctrina fija”²⁵.

No es que la tradición obstruya el acceso a las fuentes originales del ser y por ello requiera de ser depurada, en realidad la comprensión impropia del tiempo, que enmarca la comprensión cotidiana del ser como el ser de un ente, como ser del mundo, no “arranca la historicidad del *Dasein*” ni le priva de su ser más auténtico, antes bien, es aquella en que el *Dasein* ha sido, es y seguirá siendo en su posibilidad más propia, incluso cuando para conseguirlo, no le quede más opción que seguir inventando historias. A diferencia de Heidegger que cierra su introducción a *Ser y Tiempo* afirmando que “una cosa es *contar cuentos* de los *entes* y otra apresar el *ser* de los entes”²⁶, o en otras palabras, que “una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser*”²⁷, Blumenberg apuesta por la prolijidad de las historias y por un estilo de escritura narrativo que rescata el valor de la especulación frente a cualquier intento absolutizante por aprehender el sentido “profundo” o “fundamental”. Para él “es preferible asumir conscientemente la vida como ilusión, sin resentimiento alguno y sin necesidad de justificación alguna... basta seguir inventándose cuentos para seguir viviendo”²⁸

²⁵ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 28.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

²⁷ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, edición digital: <http://www.philosophia.cl>, Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS (*arte y ciencias sociales*), p. 48.

²⁸ Reguera, Isidro, “Blumenberg, la narración infinita”, en *El País*, 20/01/02005.

No obstante su evidente distanciamiento de la filosofía heideggeriana “Blumenberg considera que el camino abierto por Heidegger—o al menos por el primer Heidegger— es la única manera de seguir haciendo filosofía”²⁹. No deja de reconocerle al filósofo de Messkirch que al centrar su mirada en la existencia del *Dasein*, y al no concebir el *logos* como razón, juicio, concepto, definición, fundamento o proposición, sino como *habla*, da un enorme paso adelante hacia la comprensión de la existencia pre-teórica, pero no le perdona que continúe realizando su analítica existencial desde una posición absolutista y excesivamente formal. En la noción del “sentido del ser” está implícito que el ser posee de antemano una significación para el *Dasein*, cuando en realidad las estructuras de sentido sólo se crean desde la existencia humana sin que exista la guía de un “destino” o haya que escuchar algún “llamado”. Lo único que manifiesta el ser es su mutismo, su falta de consideración por el *Dasein*. Para Blumenberg la analítica existencial no puede restringirse a ser sólo la antesala a una cuestión supuestamente más “originaria”, como la pregunta por el ser, pues “no existe un triunfo definitivo de la conciencia sobre su abismo”³⁰. La analítica existencial es sólo una de tantas formas que posee el *Dasein* para comprenderse a sí mismo en tanto ser fáctico que *es* su gestarse tras su advenir y su proyectarse hasta dejar de ser; en ella ha de tomarse al *Dasein* desde su existencia concreta, a saber, desde una perspectiva antropológica. Lo cual no quiere decir que se esté cayendo en un antropocentrismo, sólo se está constatando que al *Dasein* no le queda más opción que comprenderse como ente entre los entes, y que por lo mismo de lo que se trata es de hacer comprensibles las relaciones que el *Dasein*, en tanto ente, establece con la realidad a partir de un sentido que él mismo

²⁹ González Cantón, *op. cit.*, p. 39.

³⁰ Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, p. 35.

constituye, y que le permite ubicarse en el “hay” indiferenciado del ser, haciendo de él un “mundo” disponible.

A Blumenberg le parece que del planteamiento heideggeriano se sigue un absolutismo de *lo originario* que lo lleva a menospreciar las condiciones de la existencia óntica del *Dasein*. Si Heidegger prefiere tomar la vía de una “ontología fundamental” que desvele el sentido *originario* del ser es porque su manera de concebir la facticidad es tan formal que soslaya las condiciones concretas que motivan al hombre a tomar una posición frente a ellas. Un claro ejemplo del exceso de formalismo en el que cae al momento de realizar su *Analítica* lo encontramos en la ambigüedad de su noción de “concepto vulgar del tiempo”. Ésta expresión es usada indistintamente para referir tanto al tiempo cotidiano medido por el reloj como al tiempo de la física calculado con herramientas como los relojes atómicos, y ello sin reparar en las condiciones fácticas en que se realiza la medida del tiempo, sólo considerando que en todos estos casos se trata de un tiempo *medido*, y por ende, impropio. Esto es lo que evita que desde el análisis heideggeriano del tiempo se puedan comprender las diferencias que hay en esas condiciones y las necesidades que se imponen al hombre desde ellas. No es que la medida del tiempo desvirtúe la temporalidad originaria, son las necesidades que surgen de las condiciones concretas del “ser arrojado” lo que motiva al hombre a determinar un mínimo de referencia temporal (y espacial) para orientarse.

En *Ser y Tiempo* Heidegger no menciona nada sobre el ocuparse del *Dasein* en las tareas del mundo como la agricultura, la navegación o la astronomía, pues si así lo hubiera hecho comprendería que la búsqueda de exactitud no es una mera imposición de lo abstracto sobre lo concreto. Al desenvolverse en la realidad el *Dasein* descubre que el ser le

es ajeno, y de ahí surge la necesidad de comprenderlo y mundanizarlo para que adquiriera significatividad como *ser para*. Son las dificultades con las que se encuentra el *Dasein*, desde su finitud, y en el contexto de sus tareas en el mundo, las que hacen necesaria la medida del tiempo. Por más que su preeminencia ontológica (su ser ontológico) sea lo que hace diferente al *Dasein* comparado con el resto de los entes, ésta no puede ser considerada algo más fundamental que su estructura óptica. Por ello para Blumenberg la exégesis del ser en el horizonte del tiempo debe de cambiarse por una interpretación del hombre y su tiempo de la vida respecto a un mundo y su temporalidad objetiva. Como la preeminencia ontológica nunca está separada de una existencia óptica concreta “la comprensión del ser siempre estará referida a la existencia del hombre y a su temporalidad” -y no a un supuesto sentido del ser (*lo que se habla*) que tenga que sacarse *de* lo que se habla-y en ella habrá de encontrarse la originariedad de los conceptos ontológicos fundamentales y de las experiencias en que éstos se sustentan”³¹.

Esto querrá decir que la “destrucción” de la ontología “será la exégesis del sentido de un mundo pasado, perteneciente a un *Dasein* pretérito, y que habrá de seguir el nuevo hilo conductor de una metafísica humanizada, de una ontología antropológica destapada en el estudio de la tradición, como sucesión de las formas temporales de „ser en el mundo“”³². Curiosamente uno de los primeros trabajos en los que Blumenberg emprendió una morfología histórica que diera cuenta de “los modos temporales de ser en el mundo del *Dasein*, concretados en la sucesión de los diversos sentidos del mundo: griego, gnóstico, cristiano, moderno, ilustrado, etc.”³³, fue *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung*

³¹ Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle*, op. cit., p. 105.

³² *Ibid.*, p. 107.

³³ Fragio, Alberto, *La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las Beiträge y Die ontologische Distanz*, en *Res publica*, No. 23, p. 116.

über die Krisis der Phänomenologie Husserls. En él nos encontramos con un análisis histórico que busca mostrar cómo se fue perdiendo la plausibilidad de la idea de certeza absoluta. Para Blumenberg el proyecto fenomenológico husserliano había sido “quizás el último intento, y el más audaz, de fundar la totalidad del ser en el pensamiento”³⁴, y al mismo tiempo, un caso más del fracaso al que lleva todo intento por lograr una congruencia definitiva entre pensamiento y realidad. Sólo que en lugar de iniciar sus indagaciones abordando directamente la obra de Husserl, el filósofo de Lübeck amplió su perspectiva remontándose a la época histórica en que se alcanzó la formulación máxima de tal congruencia: la época griega y su idea de cosmos.

Claro que si desde un inicio se opta por retroceder al momento de máxima certeza lo que se obtiene es un esquema cósmico-destructivo que da cuenta del “movimiento ontológico” de pérdida de significación y familiaridad con el ser. El que Husserl haya intentado “abarcar, con rigor científico, en la *unidad de un sistema teórico* todas las preguntas significativas”³⁵ es un reflejo de los intentos de compensar dicha pérdida y una muestra de lo absurdo e imposible que resulta tratar de recuperarla. Visto en clave antropológica esto querrá decir que la realidad no se ajusta a las necesidades cognoscitivas y vitales del ser humano, y entonces se vuelve inevitable que salte a la vista un dualismo en el que se tiene, por un extremo, la imagen de la “terrorífica prepotencia del universo”, y por el otro, los constantes esfuerzos humanos por tratar de mantenerla a *distancia* configurando un mundo sólito, disponible y ordenado mediante el ejercicio de la capacidad de simbolización.

³⁴ González Cantón, *op. cit.*, p. 24.

³⁵ Husserl, *op. cit.*, p. 52.

Teoría blumenbergiana del mundo de la vida

Después de su primer encuentro con los dos autores más importantes de la escuela fenomenológica es de llamar la atención que Blumenberg mantuviera sus indagaciones sobre la constitución del sentido de la existencia, pero que en lugar del concepto de tiempo privilegiara la idea de mundo. A partir de entonces su trabajo quedó vinculado más a la historia de la tradición filosófica que a la clarificación de las bases fenomenológicas que sustentan su método metaforológico. Tomando al ser humano como el asunto primordial, Blumenberg desplegará en sus obras principales una interpretación de la historia basada en una sucesiva sustitución de paradigmas que tienen como núcleo significativola idea de mundo.

Siguiendo las indagaciones del propio Husserl, resulta que aquello de lo que la conciencia tiene una aprehensión originaria debe de estar presente de manera intuitiva en el “ahora” del tiempo fenomenológico, no obstante él mismo había constatado que existen actos en los que se puede significar algo sin necesidad de que a ellos corresponda una intuición. Blumenberg centra sus estudios históricos en un caso particular de actos imaginativos que se caracterizan por no presentar su objeto de manera intuitiva, aunque tampoco puede decirse que se limitan exclusivamente a significarlos. Las metáforas absolutas en las que se expresan estos actos participan en un proceso de figuración del mundo que va más allá de la mención vacía. Las imágenes como las metáforas pueden representar objetos y hechos que aun siendo concretos, debido a las características de la

sensibilidad humana, no pueden ser aprehendidas en su totalidad; como ocurre con fenómenos espaciales que exceden el campo visual, o con fenómenos temporales cuyo proceso rebasa el tiempo de la vida del que dispone un individuo –incluso varias generaciones.

Para dar cuenta del cambio de paradigmas Blumenberg no utiliza un esquema que describa el transcurrir histórico en “las secuencias diacrónicas de lo que todavía no es, lo que es y lo que ya no es, sino en *parataxis* e *hipotaxis* sincrónicas”³⁶ que captan la sustitución de funciones y el residuo de necesidades que posibilitan el paso de un paradigma a otro. La parataxis es la forma más primitiva de ordenar, bajo relaciones de coordinación, elementos expresivos de igual jerarquía. Por su parte la hipotaxis surge después de la parataxis, y gracias a ella pueden ser establecidas relaciones de subordinación en torno a un núcleo enunciativo. Así, una relación paraláctica es aquella en la cual el hablante relaciona cada una de las partes de lo enunciado atendiendo a la manera en que éstas se ordenan dentro de la totalidad que conforma lo significado. Mientras que una relación hipotáctica es cuando el hablante atiende no a las partes que configuran lo enunciado por él, sino al marco total que dichas partes configuran como contexto de la enunciación.

Sin embargo, aunque Blumenberg retoma este par de conceptos de la lingüística, el contexto en el que los utiliza sigue siendo el de una fenomenología genética. Si reparamos en la consideración fenomenológica en que la experiencia no se da como una acumulación de datos atómicos que luego son puestos bajo diversas relaciones, sino que cada experiencia desde un inicio se agolpa en torno a la totalidad de los contenidos que han sido constituidos

³⁶ Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, op. cit., p. 35.

en la vida de conciencia -y que en el caso más extremo pueden ser sintetizados con el concepto límite “mundo”-, se clarifica la concepción blumenbergiana del transcurrir de la historia como sustitución de paradigmas. Por eso mismo es que las metáforas, en tanto partes del discurso que sirven para expresar -aunque sea implícitamente- las ideas que enmarcan las experiencias y los conceptos particulares, son consideradas por Blumenberg como algo clave al momento de emprender su análisis histórico. Ya que si los conceptos son tomados de manera aislada, es decir, sin que sea considerada la idea de mundo que delimita su sentido y su significado, se cometen errores que llevan a establecer equivalencias materiales entre las distintas épocas; como ocurre en la historia de la ciencia cuando se intenta vincular de manera directa los logros del pasado con los intereses del presente –por ejemplo, ver el trabajo astronómico de Copérnico como parte de los logros de la ciencia moderna sin reparar en que él no comparte todavía el concepto moderno de realidad, o concebir el paso de la concepción medieval del mundo a la moderna como una continuidad sustancial en vez de estructural³⁷.

Como puede verse la presencia de presupuestos fenomenológicos en la metodología Blumenbergiana es innegable. Recordemos que fue la tematización explícita del tema del tiempo lo que llevó a Husserl a profundizar en el estudio de vivencias de tipo representativo, ya que para arrojar un poco de luz sobre la esfera última constituyente comenzó explicando la constitución de los objetos temporales en el tiempo inmanente. El hecho de que en un acto perceptivo no se obtenga la totalidad del objeto que en él se presenta requería de una expansión de los límites del “ahora” del tiempo fenomenológico hacia otras modalidades de conciencia temporal en las que lo intuido se

³⁷ Blumenberg, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*.

conservacomo“recién sido” o se anticipa como algo “inminente”, pues sin estas modalidades complementarias lo percibido se perdería conforme va pasando. No obstante este giro en la perspectiva del análisis de la temporalidad de la conciencia seguía privilegiando el presente porque se negaba que estas modalidades de conciencia fueran de tipo re-presentativo. Para Husserl las modalidades temporales de la retención y de la protención pertenecen todavía al presente originario. Lo importante era que estas modalidades se traslapen entre sí con el “ahora” actual formando una relación de simultaneidad que mantenga la viveza de la vivencia que se va constituyendo y eviten que su sentido se fragmente en una serie de puntos que no guardan mayor relación que la mera contigüidad.

Sin embargo, e incluso sin poder determinar el momento en que este “presente dilatado” se rompe, la vivencia queda constituida en el tiempo inmanente, y por tanto, queda establecida como una unidad de sentido que “dura”;yen este durar, va perdiendo poco a poco la viveza que le viene de la impresión originaria en que se constituyó. La vivencia pasa de ser una experiencia vívida a ser sólo una re-presentación, que en su caso límite, pierde su viveza hasta quedar vacía de contenido intuitivo. Pero eso sí, ese recorrido que va de la intuición plena a la representación vacía se hace sin que la vivencia pierda su sentido; éste se mantiene latente permitiendo que en un acto venidero de rememoración pueda reactualizarse, o (y esto es lo que más nos interesa por el momento) que incluso vaya conformando junto con el sentido de las demás vivencias que forman la totalidad de la vida de conciencia un “horizonte” que a pesar de su falta de intuitividad puede seguir afectando, desde un trasfondo inadvertido, al sujeto viviente, al punto de poder motivar en él la adopción de una determinada postura de agrado o desagrado frente a algo, aun antes de que

se tenga una resolución expresa para con ello. Esto es en última instancia lo que funda la posibilidad misma de una metaforología.

Esto significa que la vida de conciencia se va constituyendo en la continua sucesión de sus vivencias, pues sin ellas la conciencia no sería nada. Pero además los resultados de su actividad constituyente se conservan bajo una relación de simultaneidad, haciendo que cada nueva vivencia no surja como algo aislado sino como parte del continuo de toda la vida de conciencia. Pero no sólo eso, ese trasfondo inadvertido en el cual terminan las vivencias una vez que su sentido ha perdido la claridad de sus determinaciones es capaz de condicionar toda nueva experiencia en conformidad con los lineamientos de lo que establece como posible. El horizonte que conforma la simultaneidad de toda la vida de conciencia-que solemos mentar con el término “mundo”-, y que siempre está “ya ahí”, permanece como un contexto de familiaridad que se mantiene constante aunque puedan variar las convicciones sobre los asuntos individuales.

El hecho de que la vida de conciencia cuente con vivencias de trasfondo, y que éstas, juntas “a la vez”, constituyan la dimensión de lo inadvertido –como es el caso, en la percepción, de los objetos que se dan como el fondo sobre el que se destaca el objeto percibido de manera dominante- supuso aminorar la importancia del “ahora” impresional, pues iba quedando claro que a cada intuición, incluso aunque su sentido se extienda a través de un “presente dilatado”, corresponde desde el momento en que inicia su constitución un modo de re-presentación posible; es más, dada la interconexión de toda la vida de conciencia ocurre que sin la colaboración de amplios horizontes vacíos ningún objeto podría constituirse. Esto quiere decir además que a la vida de conciencia le corresponde un nivel pasivo, esto es, una base antepredicativa en la que los objetos son pre-dados como parte de un trasfondo que los abarca y en el cual coexisten como la dimensión sobre la que

va a operar predicativamente la parte activa de la conciencia. Será el intento de clarificar la función que cumple el trasfondo pasivo dentro la vida de conciencia de donde surja uno de los principales motivos para pasar de una fenomenología estática, en la que se toma a la vida intencional como algo ya constituido y que ante todo sirve para el establecimiento de constantes, hacia una fenomenología de tipo genético, en la que se deja de comprender la temporalidad desde su pura forma para considerarla como fundamento de la génesis de la vida de conciencia y todo lo que acontece en ella, pasando con esto a considerar la vida intencional desde la “historia” de su constitución.

La antropología fenomenológica blumenbergiana encontró su exposición más consecuente en un análisis fenomenológico de tipo genético, y como en cualquier exposición que busque dar cuenta de la génesis de un asunto, en este caso, de la experiencia del acontecer y del cambio, una de las cuestiones ineludibles es establecer un punto de partida. Para hablar de él Blumenberg utiliza el concepto husserliano “mundo de la vida”, sólo que considera más relevante atender a cómo se fue formando la temática que disponer de sus resultados para realizar alguna generalización. Después de todo el enfoque genético exige una reconstrucción del camino seguido para dar con los conceptos en lugar de limitarse a tomarlos como algo cerrado a partir de una definición establecida.

Aunque propiamente el vocablo “mundo de la vida” no aparece sino hasta 1924 en un discurso conmemorativo sobre Kant, se trata de una temática que se anuncia desde la obra temprana de Husserl. Tratar de elaborar una “filosofía como ciencia rigurosa” y de recuperar la universalidad perdida por la lógica no era sino una manera irónica de decir que la ciencia positiva no estaba bien fundada y que la lógica formal “objetiva” no alcanzaba para comprender la actividad subjetiva donde las idealidades adquieren su sentido de ser. El método fenomenológico comienza entonces practicando una suspensión de juicio que

pretende evitar cualquier opinión previamente formada, y sobre todo, cualquiera que provenga de la lógica formal y de las ciencias positivas. La suspensión posibilita un análisis descriptivo que atiende sólo a lo dado como fenómeno, y otorga a la fenomenología un medio de acceso directo a la dimensión antepredicativa de la vida de conciencia en lugar de sólo limitarse a dar una explicación teórico-deductiva de ella.

Desde 1908 el tema de tiempo pasó a ser uno de los tópicos centrales de la fenomenología. Definir el tiempo como algo que emerge en la conciencia y no como una categoría deducida o como una forma innata sentaba las bases para un análisis genético de las formas predicativas. Si la conciencia se caracteriza por su actividad homeostática, esto es, por la autoconservación de su identidad, las formas predicativas no serían sino uno de los medios de los que la conciencia dispone para lograrlo. Las primeras lecciones sobre una lógica genética datan de 1920, en ellas, tomando como paradigma la constitución interna del tiempo, se busca acceder a la base antepredicativa de los operativos lógicos describiendo cómo emergen estos en la conciencia. Comparando esta forma de proceder con las aspiraciones originales de Husserl en las que pretendía lograr la “visión de las esencias” mediante un método para establecer constantes morfológicas, el paso de una fenomenología estática a una dinámica supuso reducir sus pretensiones pero ganar en descriptibilidad, pues la fenomenología genética permitía hacer accesibles fenómenos que no lo eran en principio. La clave de esto fue reemplazar la “intuición categorial” por una especie de *anamnesis* platónica. Que en esa dimensión antepredicativa tengamos ya el antecedente de lo que posteriormente será llamado “mundo de la vida” se revela al menos de dos formas. Primero, en el hecho de que será el mismo método del “retroceso” el medio para acceder a ambos, y en segundo lugar, en que lo que va a caracterizar al mundo de la vida como tal es justamente su antepredicatividad.

En los años posteriores a 1924, y a pesar de que Husserl había encontrado ya el término “mundo de la vida”, éste cayó en desuso -o quizá, todavía no se comprendía la importancia que pudiera llegar a tener- pero sin abandonarse las indagaciones sobre la base antepredicativa³⁸. En 1925 en la *Psicología fenomenológica*, por ejemplo, aunque el concepto mundo de la vida parece que fue olvidado, se continúa indagando sobre la experiencia pre-científica del mundo; describiendo cómo el sentido de toda operación predicativa se va orientando desde la base antepredicativa hacia un mundo de experiencia definitivo. Al siguiente año, en un escrito titulado *Contra Descartes*, a Husserl parece que le ha quedado claro que además de la certeza del yo debe optar por la certeza del mundo, ya que la única forma de poder encontrar una base antepredicativa constante es aceptando una conciencia no contingente del mundo. En este punto Husserl se vio obligado a alejarse de las primeras indagaciones fenomenológicas que estuvieron guiadas por el procedimiento de la reducción, porque de éstas se desprendía como conclusión la contingencia del mundo, algo que no se ajustaba más a los nuevos requerimientos de su fenomenología. No obstante este alejamiento no se llevó a cabo sin matizar las concesiones, pues aunque se acepta la opción de la “certeza del mundo”, a ésta todavía le corresponde una “esencia”, o al menos, un “estilo de esencia”.

Poco importaba que el mundo fuera puesto entre paréntesis, el sentido de su ser debe clarificarse para poder explicar cómo es que la conciencia llega a la inadvertida tesis

³⁸Habrá que tener en cuenta que el pensamiento en particular, y que la vida de conciencia en general, no están ligadas uno a uno con la lengua, precisamente por eso es que en ocasiones se puede estar pensando un concepto o idea, y no encontrar palabras para expresarlo. El espacio semántico no está limitado a la lengua. “El hecho de que la competencia semántica incluya el ser capaz de decir cosas nuevas es evidencia de la textura abierta de la *langue* y su parcial inclusión en una esfera semántica más amplia. No obstante, cualquier *Bessinnung der Erlebnis* puede, al menos en principio, ser puesto en palabras.” Reeder, Harry P. “Intención signitiva y textura semántica”, en *Devenires*, año 7, No. 14, p. 29. Aquí “no está descriptivamente en discusión la existencia de correlatos de una declarada ausencia del lenguaje sino la del esfuerzo, que forma parte de la historia de nuestra conciencia, de representar con el lenguaje la propia inefabilidad” Blumenberg, Hans, *Naufregio con espectador*, p. 106.

del mundo. Y parece que la única manera de tener un acercamiento a la base antepredicativa en que se constituye su sentido fue planteando una pregunta que se remonta a Franz Brentano: La pregunta por la esencia de la existencia. Brentano había buscado una regla para transformar todo los juicios universales en existenciales, sólo que Husserl en lugar de reducir los juicios a la evidencia que provee la existencia pura, los reducirá al “yo pienso”, y de esta reducción, no escapará ni la existencia. Lo que propuso Husserl, en oposición a su maestro, y en buena medida al planteamiento heideggeriano de *Ser y Tiempo*, fue remitir el predicado “esencia de la existencia” a la conciencia trascendental haciendo de aquel una aportación de ésta. Las preguntas que orientaron su reflexión fueron ¿De qué aportación de la conciencia surge la trascendencia de la inmanencia?, “¿Cómo había podido surgir, y surgía todavía, el producto de la “existencia”? ¿Cómo se había convertido en designación a la existencia de un mundo objetivo independiente del estado respectivo de la conciencia?”. Empero las primeras indagaciones fenomenológicas basadas en el método de la reducción, y sustentadas todavía en un tipo de *deductio realis*, habían alejado a Husserl de estas cuestiones.

Los temas de la “experiencia de lo ajeno” y del “mundo de la vida” son los medios conceptuales que Husserl propone para solventar el problema de la “esencia de la existencia”. Respecto al primer tema el asunto de la empatía tuvo gran impacto pues el “ahora” en que se coincide empáticamente con el otro, justamente por no tratarse de un momento que forma parte exclusiva de “una” conciencia sino de una diversidad de ellas, entra a formar parte de un tiempo intersubjetivo, que ya por ello presenta un cierto halo de “objetividad”, y desde entonces sirve de marco temporal a la comunidad de sujetos corporalmente situados. Mientras que en lo que se refiere al segundo tema Husserl termina desarrollando una teoría de la historia en la que se mantiene abierta la posibilidad de

acceder en todo momento a la esencia originaria de nuestra experiencia del mundo con sólo seguir la *dirección* que quedó indicada al momento de su “fundación originaria”.

Por su parte Blumenberg acepta los medios propuestos por Husserl sólo que al resaltar su función antropológica termina por usarlos de manera diferente. Cabe señalar que esto no significa que se esté tomando al hombre desde la perspectiva de las ciencias humanas, la antropología blumenbergiana es de tipo trascendental. No por nada Blumenberg consideró importante aclarar los “malentendidos del mundo de la vida”, pues en su opinión, como se ha pensado que el “mundo de la vida” es una cuestión que atañe a la existencia, muchos han pensado que la manera correcta de abordarlo es evitar caer en abstracciones para ser lo más “realista” posible. Para Blumenberg tal suposición proviene de un “archiequívoco” bastante arraigado, creer que lo “formal contraviene a lo fáctico”. Por paradójico que parezca el mundo de la vida no es tema para ningún realismo -aunque tampoco para un idealismo de corte platónico como el que Husserl expuso en la *Crisis*. “Lo importante no es decidirse a favor del “realismo”, en contra del idealismo sino comprender lo que significa la realidad evocada por nombres”. Para esto Blumenberg propone especular sobre un mundo en el que no existen todavía medios, como los conceptos, para hacer presente lo ausente; un mundo sin experiencia de la contingencia en el cual fue imposible permanecer -pero que también resulta imposible de recuperar.

Indudablemente todos vivimos en un mundo de la vida empírico, pero ninguno de los mundos de la vida empíricos a los que tenemos acceso puede equipararse al mundo de la vida trascendental. Éste sólo es una hipótesis que dentro del contexto de una fenomenología genética –aplicable a la vida de conciencia y a la historia de la humanidad- sirve de punto de partida para desarrollar una explicación sobre el origen de las capacidades humanas para predicar el ser y para tener experiencia del cambio. No obstante, quizá lo

primero en que pensamos cuando queremos referirnos a un “mundo que sea realmente cercano a la vida” sea en el mundo de la vida cotidiana. Sin embargo aunque ambos mundos—el cotidiano y el de la vida— se caractericen por manifestar en su interior un estado de obiedad, esto no es razón suficiente para equipararles. Aun cuando sea cierto que en el trajín de la vida cotidiana no podemos darnos el lujo de ir cuestionando todo para no terminar por paralizar la vida, y que además en ella basta con tener una “comprensión mediana y vaga del ser”, la obiedad cotidiana tiene la particularidad de ir y venir con el paso de las generaciones, después de que un estado de obiedad ha sido mitificado y posteriormente desvelado mediante una revisión autocrítica, este nuevo estado de comprensibilidad volverá a tener un grado de aceptación ideológica que lo retorne a la obiedad. Mientras que en el caso del mundo de la vida originario no hay forma de volver atrás; el paraíso siempre será un paraíso perdido.

Algo muy similar ocurre con los intentos de aprehender el núcleo de obiedad que permite hacer comprensibles las prácticas sociales en el contexto de las culturas “primitivas” que son objeto de los estudios antropológicos. El antropólogo y el etnólogo se encuentran en la difícil situación de tratar de interpretar una “otredad” que se manifiesta como no susceptible de ser interpretada a menos que rompan con su condición de espectadores y comiencen a vivir inmersos en esos mundos. No obstante con esa “conversión” sólo se estaría permutando un mundo por otro mediante un acto de autoexclusión, de ruptura de identidad o de revolución cultural, pero finalmente no se accede a un mundo de la vida originario, sólo se daría la habituación a “otro mundo empírico” que no es más originario sólo por estar menos organizado. Incluso por más que se pueda considerar posible la vuelta al “estado natural” de inmediatez con el mundo a partir de la revitalización de los enclaves de ignorancia tradicionales como el mito o la

religión, esto no pasaría de ser una mera ilusión bucólica. El regreso a la naturaleza no suele ser tan grato. Sobre todo cuando se ha roto la línea viva de tradiciones que se encargaban de transmitir las habilidades necesarias para sobrevivir en un mundo que hoy lo único que manifiesta es su “extrañeza”. A pesar de que ahora surjan dudas sobre si en verdad la teoría es capaz de cumplir con las expectativas que en ella se pusieron, en su momento, la predicación o teorización no fue sino un medio para tratar de compensar la extrañeza con que se presenta la realidad tras la salida del mundo de la vida, haciendo de ella un sitio, al menos, *por principio* habitable.

Parece entonces que el mundo de la vida trascendental, en tanto no pasa de ser una hipótesis especulativa, no es accesible desde ningún realismo. Desde éste sólo se consiguen meras descripciones de cotidianidad, si se quiere interesantes y útiles, pero sin ninguna función teórica. Los mundos de la vida empíricos son sólo mundos parciales que tratan de compensar el desvalimiento que significa estar fuera de un mundo en el que no existía diferencia entre realidad y posibilidad; en el que la vida se ajustaba uno a uno con lo real por la concordancia inmediata entre expectativa y experiencia. Cabe entonces preguntar sobre qué habrá sido lo que rompió las paredes de la caverna de este mundo originario. Sólo que para responder habrá que tener en cuenta primero que el mundo de la vida no se caracteriza únicamente por ser antepredicativo, además en él no hay experiencia de la contingencia.

Puede decirse que el “mundo de la vida” es “prehistórico” en el sentido de que estando en él el índice de mutabilidad de las condiciones y circunstancias de la existencia se mantiene por debajo del umbral de percepción de la vida individual y la intersubjetiva. Es un mundo con presencias constantes, y estando en él, no es posible representar algo en su ausencia, ni mucho menos adquirir algún tipo de experiencia de los límites del mundo.

Pero ocurre que tras la salida del mundo de la vida la unidad entre sujeto y mundo quedó fracturada. A partir de entonces, en sentido estricto, puede hablarse con propiedad de la existencia de un mundo “objetivo”; uno que manifiesta que es independiente de la vida cuando queda ligado al tiempo y hace notar la escasez de tiempo de la vida –motivando al hombre a ingeniar medios para tratar de compensar esa falta, como es el caso de la teorización del mundo o de la mensurabilidad temporal y espacial. No está de más advertir que no es que con la manifestación de la contingencia del mundo el tiempo surgiera de algo así como la nada, sólo que hasta entonces no se había hecho notar. El asunto ahora es que como el tiempo ya se hizo notar no puede ser soslayado.

Husserl realizó algunas aportaciones respecto al tema del tiempo objetivo mostrando que el concepto de contingencia no es comprensible por sí mismo sino sólo con ayuda del operativo lógico de la negación, cuya base antepredicativa la encontramos en la *supresión*. El poder notar la ausencia de algo, es decir, el reconocer que “algo está faltando ahí” es lo que funda a la negación como parte de la esfera predicativa y le convierte en un caso paradigmático de la predicatividad, pues representa el valor límite de lo conceptual, a saber, “comprender sin importar la ausencia o la presencia de lo comprendido”. Mientras la presencia de algo se da por sí misma con o sin conceptos, tenemos que lo que aporta la actividad conceptual de teorización del mundo es la posibilidad de comprender este algo incluso en su ausencia –es buen momento para aclarar que no debemos confundir la “ausencia” con lo “no presente”, pues mientras esto es sólo lo que no está dado de forma actual pero puede ser accesible en otro momento bajo la modalidad de la presencia, aquello, en su caso límite, es “lo que no existe de ninguna manera” concreta.

Si en el mundo de la vida a todas las expectativas corresponde una satisfacción casi inmediata, el hecho de estar fuera de él quiere decir que las expectativas pueden verse

frustradas. Desde una perspectiva antropológica esto se traduce en la necesidad humana de tomar posición desde su existencia respecto al mundo, pues con ello se trata de evitar, en la medida de lo posible, las dificultades que surgen a la hora de intentar orientarse en una situación en la que reina la incongruencia entre mundo y conciencia. Cuando surge una divergencia entre lo que se da y lo que se espera se cae en un estado de confusión que a largo plazo puede resultar mortal para un ser que no tiene garantizada su existencia. En esta situación el instrumental lógico cumple con una función sumamente importante en relación con las posibilidades de sobrevivencia. Estando en un mundo en el que la satisfacción de cualquier intención no es inherente a la obviedad de la vivencia, el instrumental lógico cumple con la importante función que reparar los fallos en la conciencia. En el caso particular de la negación su función es permitir a los sujetos desandar sus pasos por el mundo, esto es, volver atrás cuando alguna de sus intenciones se ve frustrada. Gracias a esto el ser humano es capaz de ir ganando experiencia sobre cómo comportarse posteriormente si llega a estar en situaciones similares.

La negación es el operativo lógico que faculta a la conciencia para distinguir que lo dado no es lo que debería de ser, aunque claro, este discernimiento implica que de antemano la conciencia cuenta ya con una expectativa respecto a cuál era el auténtico fin de la intención frustrada, pues si no fuera así no se podría distinguir entre lo que es y lo que debería ser, es decir, no habría forma de diferenciar entre realidad y posibilidad, entre lo que la conciencia debe y lo que la conciencia puede. Únicamente porque se cuenta con una prefiguración de lo que vendrá a futuro se está en condiciones de corregir las intenciones frustradas, así como llevarlas a su cumplimiento en un nuevo acto intencional. En esto descansa además la base vivencial de la posición que adopta el sujeto hacia la realidad,

pues sólo ahora es que el sujeto será capaz de distinguir que lo que se da “aquí y ahora” debió de ser lo que “allá y entonces” no se dio.

Para dilucidar aun más este asunto Blumenberg recurre a una metáfora: un “parque de diversiones” que cuenta con un sistema de señalamientos diseñado para que los visitantes puedan conducirse en él. En un “parque de diversiones” el espacio está distribuido de forma temática; cada sección del parque comprende una ambientación particular que la diferencia del resto. Si un visitante se deja conducir por las instrucciones dadas en los señalamientos le será fácil encontrar lo que busca. Sin embargo si un sujeto estuviera siguiendo lo indicado por los señalamientos y de momento aparecieran adornos que no se corresponden con la temática de la sección a la que se supone debió llegar, este cambio en la ambientación provocaría en él un estado de confusión en el que no podría distinguir si el yerro se debe a un cambio en lo dado o a un cambio en su posición. Esto sería así porque el sujeto no estaría en condición de distinguir si el elemento que no se corresponde con lo esperado es un error en el parque -ya sea en sus señalamientos o en la distribución de los adornos temáticos-, o si más bien, de él mismo proviene la causa del error -quizá por no haber interpretado correctamente las señales y haberse formado una falsa expectativa.

Lo que Blumenberg intenta describir con la metáfora del “parque de diversiones” es la forma básica que presenta cualquier tipo de frustración. Esto también puede expresarse con una pregunta “¿no es el mundo como debería ser, o lo miro yo desde una perspectiva errónea?”, o con esta otra “¿He cambiado tanto yo mismo que el mundo me hace sufrir por ser como es, o el mundo se ha alejado tanto de mí que mis esperanzas ya no guardan ninguna relación con él?” Lo importante aquí no es decidirse por alguna de las opciones del dilema sino comprender que este estado de incertidumbre que surge tras una intención

frustrada, y que se manifiesta como la capacidad de la conciencia de “*discernir que lo que nos sale al encuentro no es lo que debería ser*”, es la base antepredicativa, y por ende pasiva, en que se funda la dimensión de lo posible, a saber, la base vivencial -de la negación y de la posición- a partir de la cual llegamos a tener experiencia intuitiva del cambio y posteriormente conciencia del tiempo.

Pero aquí no acaba la utilidad de la fenomenología genética propuesta por Blumenberg. Esta también podría servir para hacer comprensible la base antepredicativa de las “significaciones ocasionales” y del centro egológico. En el caso del “ego” tenemos que debido a la posibilidad de corregir las intenciones el yo puede oponer algo de resistencia frente a la realidad, evitando así que tenga que renunciar a su propia identidad. “El yo se comprende a sí mismo como el polo vivencial en su resistencia frente a la decepción”. En la medida en que mantiene cierta identidad a pesar de las modificaciones del mundo, y que puede actuar para corregir sus intenciones o para hacer que el mundo se ajuste a ellas, se comprende lo que significa ser un “yo”, y se entiende además que los significados ocasionales están ligados a la capacidad del yo para relativizar su propia posición hasta llegar a convertirse, al menos imaginativamente, en otros. Esto se traduce en una enorme ventaja en relación con los problemas de supervivencia, pues permite al ser humano posicionarse en diversos escenarios ficticios y ensayar algunas soluciones a los problemas de la existencia sin necesidad de correr riesgos innecesarios³⁹.

Por último, a pesar de que con la alteración del mundo de la vida la realidad adquirió un “sentido propio” e independiente de las expectativas de los sujetos, y de que sólo desde entonces el hombre se vio motivado a tomar distancia respecto a la ingente

³⁹Volpi, Jorge, *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*.

prepotencia de la realidad, no hay que creer que el absolutismo de la realidad se presenta cuando la intencionalidad de la conciencia individual padeció sus primeras decepciones, en realidad la conciencia de la desconsideración del mundo respecto a nuestros deseos se adquiere cuando se sabe que esta desconsideración es generalizada, cuando se comprende que la realidad es indiferente para todos sin excepción: “Ese fue el primer día del realismo”. Desde entonces el hiato entre el acto intencional y su cumplimiento se ha hecho más y más relativo. Como este hiato no tiene una duración determinable, el movimiento intencional de la conciencia puede llegar a ser tan amplio como para alcanzar dimensiones históricas. Así por ejemplo cuando en determinado caso ocurre que un sujeto se resigna a no poder cumplir todos sus deseos, le queda la opción de trasladar a la historia sus expectativas, como si estas fuera en verdad una responsabilidad de toda la humanidad. Por eso una de las mejores maneras de explicar la historia de la desconsideración que la realidad tiene con nuestros deseos es justamente relatando una historia que arranque en el mundo de la vida, y tenga como eje la característica mundana más sobresaliente, y absolutamente imposible de pasar por alto: “La de no tener en consideración el alcance temporal del hombre”. Tendríamos entonces una historia con dos protagonistas, por un lado, la radicalización paulatina de la diferencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, y por otro, los intentos humanos para intentar compensar esa divergencia – ya sea buscando retrasar la finitud inherente al hombre, intentando acelerar el proceso histórico, desacoplar ambos tiempos hasta hacerlos incompatibles, o incluso en su caso más extremo hacer coincidir el final de la propia vida con el fin del mundo. Antes de contar esta historia detengámonos un poco en el tema del tiempo del mundo.

Fenomenología genética del tiempo del mundo

La “fenomenología genética del tiempo del mundo” es fundamental para entender la relación existente entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Como se intentó mostrar en el capítulo precedente la clave para comprender el origen de la objetividad del mundo y del tiempo del mundo se encuentra en la posibilidad humana de aprehender el acontecer de algo. La experiencia que fundamenta esta aprehensión, al menos desde la perspectiva de la vivencia que le otorga su sentido, es la frustración en el cumplimiento de las intenciones de la conciencia, ya que es a partir de esta vivencia que resulta posible formar una noción de lo ausente. Notar la ausencia no es otra cosa que hacernos conscientes de que algo que estaba ahí ya no está más, esto es, discernir que aquello que percibimos como realidad no es lo que habíamos esperado. Esto a su vez se convierte en la confirmación, si se quiere indirecta pero eficaz, de que la realidad es independiente de los sujetos que la perciben y la comprenden. En última instancia esto quiere decir que si se tiene un mundo “objetivo” es porque se cuenta con una noción primigenia de lo que es el paso del tiempo. Y esto no es todo, si la explicación de este asunto se limita a lo dicho nos quedaríamos sólo con la impresión de que es la primigenia experiencia del tiempo lo que origina la objetividad del mundo, opinión que aunque no es del todo errónea sí es

incompleta, pues resulta que cuando el tiempo queda ligado indefectiblemente al mundo, pasando a ser desde entonces “tiempo del mundo”, será que el tiempo adquiera “objetividad”. Dicho de otra forma si se tiene un tiempo “objetivo” es porque se cuenta con una noción de mundo. Cómo se constituye el tiempo del mundo y qué consecuencias antropológicas se siguen de ello es lo que ahora habrá que indagar.

En opinión de Blumenberg el tema de la génesis del tiempo del mundo no fue estudiado en profundidad por Husserl⁴⁰ por no encontrarse directamente relacionado con su intención original de encontrar una fundamentación intuitiva (en la temporalidad inmanente) para todos los fenómenos de conciencia. “Husserl había mostrado cómo se llega al concepto del mundo y a la independencia del mismo por parte de cada uno de los miembros de la unión de sujetos, pero incomprensiblemente, había dejado la cuestión de cómo el mundo así constituido, cuyo espacio propio será también el de los sujetos corporeizados, podía conseguir tener un tiempo del mundo”⁴¹. Es verdad que el tiempo fenomenológico no puede ser reducido al tiempo cósmico, y que es en aquél donde se

⁴⁰En su ensayo *Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl*, María Dolores Illescas Nájera confirma la opinión de Blumenberg respecto a que Husserl no desarrolló el tema de una génesis del tiempo del mundo, pero también, deja ver que pueden encontrarse algunos elementos importantes en la fenomenología husserliana para lograr este esclarecimiento: “El análisis de la relación entre el tiempo intersubjetivo trascendental y el tiempo objetivo del mundo, sobre todo en algunos textos de los años 30, nos permitirá descubrir el avance del filósofo moravohacia el reconocimiento (*que sin embargo él mismo no llegó a hacer*), del hecho fundamental de la encarnación de la conciencia como lo que en última instancia soporta (e incluso puede llevar a superar) el paralelismo entre estas dos dimensiones temporales”. Pero existen diferencias importantes entre la opinión de Illescas y la de Blumenberg, pues para éste “el camino desde la temporalidad inmanente al tiempo de la vida y el tiempo del mundo no pasa por la reflexión trascendental ni por el tiempo absoluto que, por esencia, compete a la subjetividad absoluta” Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, *op. cit.*, p. 254. Sin embargo, habrá que mencionar que la exposición que Illescas lleva a cabo en su ensayo se realiza a partir de los indicios encontrados en el análisis de la subjetividad e intersubjetividad absoluta realizado por Husserl, es decir, que el camino seguido por Blumenberg para tratar el tema del tiempo del mundo no es la única vía posible. Empero, quizá la diferencia fundamental entre Blumenberg e Illescas está en la sugerencia de ésta de “superar” el paralelismo de los dos tiempos, mientras que para Blumenberg es este paralelismo lo que soporta todo su argumento de la distancia ontológica y el esquema cósmico destructivo. Ver Illescas Nájera, María Dolores *Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl*, en *Open Insight*, Vol. III, No. 3, pp. 113-157.

⁴¹ Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, *op. cit.*, p. 267.

constituye el sentido objetivo de éste, pero no se descarta que el tiempo del mundo, en tanto constituido, adquiera independencia respecto a toda subjetividad. Para Blumenberg fue fundamental abordar estos asuntos, ya que aclarar la génesis del objetividad del mundo y del tiempo del mundo resulta primordial si lo que se quiere es recuperar el mundo tal y como se presenta en su ser “realidad”, sin necesidad de tener que garantizar su sentido en una “subjetividad absoluta” o en una “historia del ser”. Pero sobre todo si lo que se pretendees arrojar un poco de luz sobre “la capacidad humana de experiencia del acontecer y del cambio en diversos niveles del manejo de la realidad, también y no en último lugar de la histórica”⁴².

Aunque las indagaciones blumenbergianas sobre el tiempo terminaron por mostrar que el ser de la realidad y el ser de la conciencia humana son ajenos entre sí, sirvió al menos para explicar la profunda motivación que impulsa al hombre a tratar de compensar esta escisión. Justamente es la distancia ontológica entre mundo y conciencia la que hace que elaborar la experiencia del mundo en relación al tiempo -y al espacio- sea una necesidad antropológica y no un capricho intelectual o una mera superposición de lo abstracto sobre lo concreto. La habituación temporal al mundo es insoslayable para un ser marcado por la no-disponibilidad de las condiciones de su existencia. Claro que esto se hace evidente sólo cuando se presentan dos condiciones, por un lado, notar que existe una desproporción entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, y por otro, cuando reconocemos que “el cambio, tanto propio como ajeno, sólo se mide a intervalos”. Lo primero hace evidente que el tiempo de la vida es limitado en comparación con el tiempo del mundo, mientras lo segundo, nos hace conscientes de que el tiempo de presencia es

⁴²*Ibid.*, p. 221.

muy breve en comparación con los requerimientos temporales del mundo y los objetos que lo integran.

Sabemos del cambio pero no lo *vivimos*. Por lo mismo es que para acceder a la representación del mundo y de su contingencia se requiere, “al mismo tiempo”, sobrepasar las dimensiones de lo dado de manera plena y conservar la conciencia de lo aprehendido a pesar del paso del tiempo. La clave en todo esto es la capacidad de la conciencia humana para constituir la experiencia desde el punto de vista de la simultaneidad. A este respecto fueron muy importantes las ya clásicas indagaciones kantianas. Kant había considerado que el tiempo y el espacio son formas últimas de la subjetividad trascendental, y condición necesaria para cualquier tipo de experiencia. Toda experiencia por simple que parezca se constituye por medio de presentaciones y re-presentaciones (empíricas o *a priori*) que son asociadas, y por ende ordenadas, bajo la forma del sentido interno según una serie de síntesis (las síntesis de aprehensión, reproducción y reconocimiento) que coadyuvan a formar y mantener la identidad de los diversos objetos independientemente de la mutabilidad constante de sus modos de aparición, así como a reunir toda experiencia en la unidad de una sola y misma conciencia.

Incluso antes de abordar este asunto como parte de una “estética trascendental” en la que el tiempo y el espacio son comprendidos como formas puras de la sensibilidad, Kant había delineado el tema de la simultaneidad desde su temprana obra cosmogónica *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de 1755. En esta obra Kant propuso como una de sus tesis centrales “la simultaneidad en el espacio de lo no coincidente en el tiempo”. Partiendo de este supuesto Kant elabora una teoría cosmogónica, que al menos hipotéticamente, podría explicar el universo sin perder evidencia empírica de cada uno de

los estadios que conforman todo este proceso natural, pues en la extensión del universo actual se conservarían los diversos momentos de su desarrollo. Ya en la *Crítica de la razón pura* encontramos una explicación tética de los tres modos temporales con los cuales podemos llegar a tener cualquier tipo de experiencia. Ahí se menciona que debido a que el tiempo no se puede percibir en sí mismo es necesario que algo permanezca (la sustancia del objeto que se obtiene mediante una síntesis de aprehensión) para notarlo. Gracias a la “esencia” permanente del objeto, aunque su aprehensión se de en una serie irreversible de percepciones, cada una de ellas puede ser considerada como experiencia del *mismo* objeto, logrando entonces que éste no pierda su identidad (síntesis de reconocimiento). Esto abre la posibilidad de volver sobre cada una de nuestras experiencias no actuales (síntesis de reproducción) sin que importe el orden en que se dieron efectivamente pues todas han quedado establecidas en la simultaneidad de un mismo flujo de conciencia y permanecen en él de forma latente.

Para finales del siglo XVIII el tema de la simultaneidad comenzó a despuntar como parte de una teoría de la sensibilidad hasta llegar a la hipótesis radical de que cada individuo posee una “determinación y mínima relación temporal para los acontecimientos que le son accesibles”. Esto significa que no sólo las cualidades secundarias forman parte de la subjetivación de los datos de los sentidos, también ocurre lo mismo con las cualidades llamadas primarias. Por tanto se tendría que aquello que cada hombre percibe como mundo no es “todo lo que es” sino sólo lo que su sensibilidad puede captar acorde con su “mínimo temporal”. Lo que caracterizaría a esta “unidad” temporal es que aun sin poseer una duración determinada -por ello es que ningún ser humano está en condiciones de indicar instantes absolutos de tiempo, haciendo necesario apoyarse en aparatos técnicos como el

reloj para conseguirlo-, al menos tendría una determinación suficiente como para poder compartir un mismo mundo con nuestros congéneres. Compartir con los otros un “mínimo temporal” es lo que sienta las bases para establecer una relación entre *la* sensibilidad humana y el cambio en las condiciones de la realidad.

Kant en su *Refutación del idealismo* (que fuera agregada en la 2da edición de la *Crítica de la razón pura*) había señalado que resulta imposible la determinación del sentido interno sin el externo. Según la explicación kantiana, como el tiempo no es perceptible en sí mismo, para lograr su determinación, se requiere de la permanencia de un objeto. El procedimiento consiste en observar el movimiento del objeto para establecer la trayectoria de su desplazamiento, y posteriormente, segmentar la distancia recorrida de acuerdo a una unidad de medida convenida. Esto convierte al movimiento en algo cuantificable, haciendo del tiempo que el objeto observado requirió para llegar de un punto a otro susceptible de ser determinado. Sólo que, según Kant, para esto basta con un solo movimiento externo, pues la simultaneidad de éste con un punto “exacto” del discurrir unidimensional del sentido interno, permitiría la determinación del tiempo. Por su parte Blumenberg, aun sin salir del contexto de reflexión kantiano, puntualiza que la determinación del tiempo precisa de la existencia fáctica de diversos movimientos y no de uno solo de ellos. Estos al no compartir una misma trayectoria, ni una misma velocidad -o justamente por ello-, pueden ser aprehendidos de manera simultánea. La determinación del tiempo –siguiendo el ejemplo de lo que ocurre con el reloj- sólo se consigue mediante una superposición de retenciones que configura un horizonte temporal que va desde lo “apenas perceptible” (movimientos tan lentos que no se pueden percibir de forma inmediata) hasta lo “todavía constatable apuradamente” (movimientos que son tan rápidos que apenas

podemos captarles durante un *instante* antes de que modifiquen su estado). Dicho horizonte no sería otra cosa que el mínimo temporal de la sensibilidad -No está de más mencionar aquí que esto no significa que la simultaneidad espacial baste para tener un concepto del tiempo. Pero recordemos que la cuestión aquí tratada no se limita exclusivamente al tema del tiempo, más bien apunta a las posibilidades de determinar el tiempo mediante la unidad mínima temporal con la que cuenta la sensibilidad humana, y que es lo que permite al hombre experimentar dos datos sensibles a la vez. Desde una perspectiva antropológica esto está ligado a la manera en que el hombre es capaz de tener experiencia del cambio, tanto del mundo como de sí mismo.

Aunque este tema va más allá de su tratamiento desde la fisiología de los sentidos es innegable que la profundización sobre el tema del “mínimo temporal” provino en primera instancia de las entonces nacientes ciencias de la vida. La generalización del descubrimiento de la existencia de una “diferencia temporal individual en la determinación de los instantes del tiempo” fue llevada a cabo por el padre de la embriología, Karl Ernst von Baer. Para él, el grado de variación individual del mínimo temporal de la sensibilidad no puede ser ilimitado -El caso más inmediato del que hoy disponemos para ejemplificarlo es el disfrute de la cinematografía, pues a pesar de que se trata de la proyección de una secuencia discreta de imágenes, se puede percibir, sin notar la separación entre ellas, la ilusión del movimiento-, ni es igual para todos los organismos. Cada ser vivo sólo estaría capacitado orgánicamente para aprehender como “mundo” lo que cae dentro de la estructura reticular de su sensibilidad. Desde una perspectiva fisiológica tenemos entonces que el aspecto del mundo depende de una dimensión temporal, a saber, de una “temporalidad subjetiva”. A tal grado que “si nuestra medida temporal innata y específica

fuera otra, nuestro mundo sería distinto”. La visión del mundo que puede tener el ser humano es la que *puede* llegar a tener de acuerdo con la longitud de su momento temporal específico.

Es muy significativo el hecho de que las investigaciones de la naturaleza pudieran dar cuenta de la vinculación que prevalece entre las medidas temporales de la vida orgánica y las de los ciclos del mundo, por ejemplo, el tiempo que tarda una impresión en llegar a la conciencia o el tiempo que permanece en ella. No obstante aunque esta manera de abordar el tema del mínimo temporal de la sensibilidad podría llevar a pensar que estas indagaciones versan ya sobre el tiempo subjetivo, si se repara en los resultados de las investigaciones fenomenológicas se descubre que en realidad para acercarse propiamente a la manera subjetiva de vivir el tiempo no se puede recurrir al análisis del organismo, pues desde esta óptica se hacen equivalentes la sensación y lo percibido.

En realidad la conciencia del tiempo no puede tener la misma unidad temporal que los órganos sensibles. La estructura temporal de los órganos sensoriales es “reticulada”, es decir, conjunta toda una “serie” de estímulos en un momento único, como si la diversidad de sensaciones no existiera. Los momentos sensoriales son los que suministran a la conciencia sus afecciones como impresiones originarias, por tanto, si la conciencia compartiera con los órganos sensibles una misma unidad temporal, no estaría habilitada para aprehender las afecciones más allá del horizonte de protención y retención, ya que todas las afecciones se darían en un presente dilatado que se extendería infinitamente. -En todo caso, si lo que se busca es apelar a la sensibilidad de los órganos sensibles se debería atender al análisis del “propio cuerpo”, pues quizá sólo en la increíble perceptibilidad de nuestro cuerpo se puede estar lo más cerca posible de un punto de contacto entre el tiempo

de la sensación psíquica y el tiempo de los movimientos físicos; y aun así puede que esto no baste.

“Lo que hay y debe haber subjetivamente es la “superación” de la distancia de las impresiones. Sólo allí se constituye la conciencia del tiempo, igual que sólo allí es posible la captación del movimiento...mediante la *comprensión* de la sucesión de los estímulos”⁴³. Se podrá objetar que el *momentosensorial* es susceptible de extenderse para abarcar la sucesión de los estímulos más allá de lo dado de forma inmediata. Pero con esta operación lo único que realmente ocurriría es que los estímulos externos comenzarían a ser indistinguibles entre sí hasta que el mundo se tornara completamente rígido, inmóvil. -Ahora se entiende mejor porque la temporalidad subjetiva no basta para determinar el tiempo, pero también, porque el concepto de simultaneidad no es suficiente para tener un concepto del tiempo.

El ser humano no utiliza exclusivamente los medios que le proporciona su naturaleza orgánica para entrar en relación con el mundo, también son notables las aportaciones desde el campo de la re-presentación. La conciencia puede guardar memoria (noética e hiponoética) de experiencias anteriores, de manera que los recuerdos se vuelven capaces de enriquecer la experiencia actual, pues cada momento presente arrastra como trasfondo una serie de “conexiones temporales” que apuntan intencionalmente a muchos otros momentos pasados⁴⁴. Si se recurre a conceptos y símbolos, y si incluso se llega a olvidar la base intuitiva de la que estos dependen, no es por negligencia. La conciencia -y no sólo la sensibilidad orgánica- se adapta a lo que se ajusta a la praxis de la vida. La vida

⁴³ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁴ Illescas, *op. cit.*, p. 156.

no puede detenerse pese a que no tengamos razones absolutamente fundadas para orientarnos en la realidad. Lo que motiva al ser humano a pasar de la intuición a la representación del mundo es la escasez de tiempo de la vida; esto le obliga a buscar medios para “ganar tiempo”. Los individuos, incluso generaciones completas, no podrían solventar su existencia si tuvieran que hacerlo todo por sí mismos y de nuevo cada vez. Para evitar los inconvenientes que se derivarían de esto se recurre, al menos, a dos formas de compensación; por un lado, al principio antropológico de la delegación de responsabilidades, y por otro, al manejo de símbolos en lugar de las cosas mismas -aunque ello implique tener que dar muchas cosas por obvias.

De lo que adolecen las aportaciones al tema del tiempo subjetivo provenientes de la fisiología es que buscando satisfacer la necesidad de medición de los métodos cuantitativos se limitan a atender a las constantes temporales ligadas al sistema nervioso, quedándose lejos de atender a todo lo relacionado con la manera de vivir subjetivamente el tiempo. Algunos de los hallazgos fenomenológicos han podido mostrar “una conciencia capaz de aprehender objetos posee funciones vinculadas al sentido del objeto, que escapan por completo a toda objetivación experimental”⁴⁵. A diferencia del tiempo del mundo, cuya objetividad es indiferente a lo que en él acaezca -no por nada su caso límite es el “tiempo absoluto” de la física-, el tiempo subjetivo guarda una relación directa con su contenido, haciendo que el tiempo en que se tiene una experiencia pueda vivirse como si fuera más corto o más dilatado, sin que en realidad esto corresponda a una duración objetivamente constatable. Puede que la temporalidad subjetiva no sirva para establecer una simultaneidad estricta, y que por lo mismo no sirva para cuantificar el tiempo pero, al quedar vinculada al

⁴⁵ Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, p. 243.

sentido de lo aprehendido, es capaz de otorgar un mínimo de orden y sentido a nuestra experiencia.

Tenemos entonces que una vez que el sentido objetivo de cualquier objeto se constituye en la temporalidad inmanente como una unidad duradera es capaz de determinar la manera en que se vive el tiempo subjetivo, pero esto no es todo, éste también puede ser influido por el “diferente sentir de sus objetos por parte del sujeto”. Se trata de la capacidad de la conciencia para rebasar la mera constatación de lo fáctico y entretejer la vivencia actual con el contexto total de la vida de conciencia. Sólo que esta capacidad de atención contenida en la intencionalidad de la conciencia está determinada por la finitud de nuestro tiempo de la vida. Es nuestra propia finitud temporal lo que hace necesario ocuparnos de algo más, y no sólo de nosotros mismos. Esta limitación temporal, intrínseca al ser humano, es lo que hace que el *otro* sea parte esencial de toda vida de conciencia en particular, y de la existencia humana en general. El *otro* es *co-portador* de recuerdos, y por tanto, *co-poseedor* de un mundo y un tiempo del mundo. El tiempo de la vida, entendido como una “estructuración superpuesta a la regulación del sentido objetivo inherente al esquema de la conciencia interna del tiempo”⁴⁶, no es otra cosa sino “la transformación de la estructura temporal inmanente en tiempo de la vivencia”⁴⁷. Esto es muy importante porque es esta transformación lo que permite a los sujetos compartir sus experiencias, establecer una “reciprocidad de relaciones basadas en sus vivencias”, e incluso constituirse ellos mismos como conciencia de y para sí.

⁴⁶*Ibid.*, p. 255.

⁴⁷*Ibid.*, p. 255.

Aunque el tiempo de la vida todavía puede considerarse parte del tiempo subjetivo, no es un todo cerrado. La dimensión del tiempo de la vida, aunque pertenezca a un sujeto individualizado por su corporalidad, es intersubjetiva. Las vivencias son susceptibles de ser recordadas por cada sujeto como parte de “su” tiempo propio, y a su vez, como parte de un tiempo que también puede ser el tiempo de los otros –en realidad, en estos asuntos, no podría diferenciarse el límite donde empiece uno y acabe el otro. Es como si del momento de la *simultaneidad con el otro* se diera un intercambio simbólico del que surgen dos recuerdos completamente independientes, pero que, no obstante, confluyen en un mismo presente del tiempo de la vida común: Un tiempo de la vida que no es posesión de *un* sujeto. Además, al momento del *encuentro* con el otro ocurre junto con la constatación de su corporalidad el reconocimiento de que ese otro es capaz de percibirme como yo lo percibo, y en ese sentido, que “comparte conmigo la función de sujeto”⁴⁸. Por eso mismo puedo imaginar que así como a mí me corresponde un mundo, a él debe corresponder uno, que en lo general, “sería exactamente el mismo que yo tengo realmente, si bien bajo las condiciones de la percepción por otro sujeto”⁴⁹. Si se tiene posibilidad de compartir un tiempo de la vida con los otros es porque se comparte un mismo mundo –porque de qué otra forma los sujetos pueden *encontrarse*-, y al revés, si se tiene un mundo es porque se comparte un tiempo de la vida. Sin un mundo en común la posibilidad de compartir un tiempo de la vida intersubjetivo no sería viable, pero si nos referimos a él como *un* mundo es porque de antemano le está asociado *un* tiempo.

Las vivencias permiten al sujeto rebasar los límites de una existencia solipsista –si es que en algún momento del desarrollo de la subjetividad existió tal cosa-, pues su

⁴⁸*Ibid.*, p. 257.

⁴⁹*Ibid.*, p. 257.

característica esencial es que no son exclusivas de alguien: “En la medida de que sólo recubren el contenido intencional, son potencialmente el tiempo de múltiples sujetos”⁵⁰. Son la base para la fusión de los diferentes horizontes que aportan los otros, y que terminan por constituirse en la experiencia de “un” tiempo de la vida al que le corresponde “un” mundo *independiente*. La temporalidad intersubjetiva en que se constituyen las vivencias, al ser proyectada sobre el único mundo, origina el tiempo del mundo. Lo cual no quiere decir que el tiempo del mundo sea sólo una proyección de la intersubjetividad. Lo que ocurre es que gracias a que el tiempo de la vida intersubjetivo permite rebasar los límites temporales de la vida individual, e incluso generacional, sienta las bases para aprehender esa temporalidad como una temporalidad que es ajena a los sujetos, y por tanto, como un tiempo objetivo del mundo. La temporalidad intersubjetiva es lo que establece el nexo entre tiempo intuitivo subjetivo y el tiempo conceptual objetivo.

Cabe ahora preguntar qué cualidad tiene el tiempo intersubjetivo. “¿Es algo así como una proyección de la temporalidad interna, del tiempo subjetivo, sobre el “amplificador” que el *concensus* de una pluralidad de sujetos podría representar?”⁵¹. Una posible manera de abordar la cuestión es responder a ella de manera indirecta, por comparación, y entonces preguntar “qué elementos de la temporalidad objetiva se pueden y es legítimo aplicar “retrospectivamente” a la subjetiva”, sobre todo, si es mensurable, es decir, si el horizonte de la retención y la pretensión intersubjetiva posee una extensión determinada, y por ende, determinable. Blumenberg considera que la indeterminación de los bordes de la retención y la protención es una característica que pasa del tiempo subjetivo al intersubjetivo. Esta imprecisión en sus límites no permitirá extraer una “unidad

⁵⁰*Ibid.*, p. 255.

⁵¹*Ibid.*, p. 256.

absoluta” del tiempo de la vida que posibilite su determinación exacta. Por eso es que para lograr la determinación absoluta del tiempo se tiene que recurrir a elementos ajenos a la temporalidad subjetiva. La determinación del tiempo no se da sólo desde la temporalidad inmanente. Como mencionamos con anterioridad “la conciencia del tiempo depende de la pura percepción del movimiento, mientras que la determinación del tiempo está subordinada al *factum* de la existencia en nuestro mundo perceptible de movimientos dotados de distintas velocidades, entre los que se puede establecer una relación mutua”⁵². La determinación del tiempo no se da en la unidimensionalidad de la conciencia del tiempo, depende de la posibilidad de establecer una relación de simultaneidad entre diferentes cuerpos en movimiento.

Claro que de ser así la indeterminación de los límites del tiempo intersubjetivo debe de tener necesariamente una función determinada para la conciencia. Desde la perspectiva del sujeto esta función está relacionada con su identidad. Digamos que si los límites de la retención y la protención estuvieran establecidos de manera precisa la limitación del presente vivo haría “incierto la identidad del sujeto y, con ello, su fiabilidad moral; esto es, le haría sospechar a él mismo de su propia identidad como sujeto”⁵³. El sujeto se fragmentaría en una serie sucesiva pero inconexa de presentes vivos. La indeterminación de la retención y la protención permite que cada presente vivo se vaya integrando, como recuerdo y expectativa, a la unidad de una “única” conciencia, al *continuum* de su *memoria*, a “su” tiempo de la vida.

⁵²*Ibid.*, p. 217.

⁵³*Ibid.*, p. 256.

Desde la perspectiva del tiempo intersubjetivo la función de la indeterminación de la retención y la protención será otra. Después de que un existente ha coincidido con el otro en un momento de percepción simultánea, de que se ha dado una convergencia de sus tiempos propios, cada uno, en su calidad de sujeto, se aleja del punto de simultaneidad y se “introduce en horizontes del mundo y de intersubjetividad totalmente independientes”⁵⁴. Lo que significa entonces que el otro, “también sin mi existencia, sin ser percibido por mí y sin poder percibirme a mí, tendría un mundo” y un tiempo de la vida propio. Su mundo es el que en su “objetividad” comparte con los otros, y dada la temporalidad del mundo, es en el que algunos, gracias a la independencia de su vida, son capaces de sobrevivir a los demás.

Una vez señalado lo anterior podemos entender cuál es la función de la indeterminación de la retención y la protención en la temporalidad intersubjetiva. “Potencialmente, lo que constituye el mundo independiente de toda conciencia es, también, lo que merced a las momentáneas convergencias de la empatía entra a formar parte de toda subjetividad”⁵⁵. En esos mismos momentos de convergencia empática se va formando una *memoria intersubjetiva* que posibilita que la temporalidad del mundo penetre en toda subjetividad participante. Esta memoria es el sitio donde el tiempo de la vida y el tiempo del mundo se confrontan, es algo así como la *retención intersubjetiva* del tiempo de la vida, que si bien *no es infinita, su finitud no puede ser tenida como determinada*. Esta indeterminación, interpretada en clave antropológica, es la motivación oculta del “deseo, la expectativa del sujeto individual de no ser olvidado”⁵⁶. Por medio de un recuerdo que el otro guarda de mí se genera “la *protención subjetiva* del tiempo de la vida hasta dentro de la

⁵⁴*Ibid.*, p. 261.

⁵⁵*Ibid.*, p. 261.

⁵⁶*Ibid.*, p. 258.

intersubjetividad”⁵⁷. Con esto el tiempo de la vida se prolonga dentro del tiempo del mundo, pues a ese recuerdo que el otro conserva de mí no es posible adscribirle el momento justo en que entre en la dimensión del olvido. El sujeto “*sabe* que esa pretensión no puede valer indefinidamente, pero lo que no sabe es qué determinación final tendrá”⁵⁸.

Resulta entonces, y por paradójico que parezca, que “el sujeto mundano se realiza plenamente a sí mismo haciendo la concesión más grave de todas las que puede hacer: dejar que *su* mundo sea *el* mundo, que *su* tiempo de la vida, conjuntamente con los demás tiempos de la vida, se vea enajenado convirtiéndose en *el* tiempo de la vida”. No obstante la fusión de diferentes horizontes extraños siempre es parcial. Por eso es que el sujeto afianza su ser para sí, se sabe independiente de los demás. Y eso no es todo, quizá lo más relevante es que a la vez descubre dos cosas, primero, que este mundo no podría existir sin su renuncia y la de los demás a sus subjetividades, y segundo, que el mundo no tiene más sentido que el que puede tener para los seres humanos, pues la realidad en sí misma no manifiesta más que un absoluto mutismo.

Empero, y a pesar de los esfuerzos mutuos, el mundo no dejará de manifestar su indiferencia, y no contra unos cuantos, las mismas condiciones aplicarán para cualquiera. El “mundo se desliga de todos los sujetos y acaba convirtiéndose en una esfera de indiferencia *contra todos*”⁵⁹. La característica del mundo que manifiesta con mayor nitidez su muda indiferencia es justamente el tiempo. La temporalidad del mundo hace evidente la contingencia del tiempo de la vida ya que “no sólo se distancia de los tiempos de la vida de los sujetos conjuntados intersubjetivamente, sino que se resuelve sin miramientos contra

⁵⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 261-262.

ellos y contra la subjetividad en absoluto”⁶⁰. Esto hace que la temporalidad intersubjetiva, constituida a partir de los “desplazamientos recíprocos de los horizontes de los tiempos de la vida”⁶¹, sea la única forma en que los seres humanos pueden oponer algún tipo de resistencia conservando recuerdos mutuos, esto es, mediante actos intersubjetivos de “autoconservación sobre la base de la reciprocidad”.⁶²

⁶⁰*Ibid.*, p. 267.

⁶¹*Ibid.*, p. 262.

⁶²*Ibid.*, p. 263.

Discusión crítica sobre posibilidades de una fenomenología de la historia

Para el ser humano, lo mismo que para cualquier otro ser vivo, sobrevivir es una necesidad impostergable. Y es así porque ante todo un ser corporal requiere mantener un equilibrio entre sus funciones biológicas y su medio ambiente para poder sobrevivir. Sólo que el ser humano, tras la salida del mundo de la vida, dejó de estar completamente sujeto a las directrices que le indica su biograma. Esta carencia le ha permitido –u obligado– a desarrollar otras estrategias para sobrellevar su existencia. Si bien otros seres vivos son capaces de formarse un modelo del mundo y distinguir dentro de él diversos objetos y situaciones complejas para poder orientar sus conductas, así como de resolver problemas novedosos y guardar memoria a corto y mediano plazo, sólo el ser humano ha desarrollado un lenguaje capaz de representar en ausencia de lo representado, y esto, aunado a su muy compleja inteligencia social, le ha permitido conformar, transmitir y recepcionar una experiencia compartida que se ha hecho tan amplia y abstracta como para sobrepasar sus limitaciones temporales y alcanzar dimensiones transgeneracionales o históricas.

Los mecanismos de la cultura han hecho capaz al ser humano de adaptarse a prácticamente cualquier entorno natural. La clave para que así haya sido está en su capacidad para formar re-presentaciones generales que no están sujetas, del todo, a condiciones empíricas. Esto ha hecho posible, desde el punto de vista de la percepción, aprehender los objetos del mundo como parte de un complejo sensorial y abstracto en el que se mezclan presentación y representación, y que permite que puedan ser

identificadosensí mismos y diferenciados de los demás. Algo similar ocurre con las ideas y conceptos sólo que en el caso de estos no existe un ejemplo concreto que pueda servir de referencia para unificar los criterios de identificación y diferencia, estos pertenece a la dimensión de lo abstracto. El ser humano ha desarrollado con el paso del tiempo representaciones sonoras, gestuales, y posteriormente gráficas, para transmitir nociones abstractas. Además tras su refinamiento y acumulaciónha podido ir formando universos simbólicos sumamente complejos como los mitos, las ciencias, los códigos jurídicos, morales o artísticos, y muchos otros; todos ellos integrados en la unidad plural de una cultura. La *retención intersubjetiva* juega aquí un papel sumamente importante, pues teniendo en cuenta la temporalidad objetiva del mundo, la memoria histórica pasa a ser el medio con que cuenta la humanidad para lograr la transmisión y recepción de sus creaciones y experiencias.

Según la interpretación que Blumenberg tiene de los mecanismos de la cultura cada una de las esferas simbólicas cumple con una *función* antropológica. Debido a la distancia ontológica que existe entre la realidad y la conciencia las representaciones que el hombre crea sirven para tratar de compensarla. A pesar de las evidentes diferencias que hay entre manifestaciones culturales tan disímbolas como el mito, la religión, la filosofía y la ciencia, todas ellas satisfacen la necesidad humana de dar sentido a la realidad, ordenando el caos del “hay” del ser bajo una representación del mundo que queda establecida como un contexto de familiaridad donde puede reconocerse lo desconocido como conocido. Por supuesto que los medios de los que se vale cada una de estas manifestaciones culturales no son los mismos, pues no es igual apelar a la fe en la divinidad que desarrollar una explicación racional o una manipulación técnica de la materia. Al ser así los resultados que cada una tendrá a la hora de otorgar sentido al mundo no serán iguales, aunque en todos los

casos la condición es que sus medios permanezcan ocultos bajo un halo de obviedad, pues la efectividad de las vivencias contextuales para dar sentido a la realidad depende de que no sean reconocidas como tales.

Aunque es verdad que diferentes esferas simbólicas coexisten en una misma época, y que difícilmente se puede considerar a algunas como superación de las otras, también es cierto que al depender de su concreción fáctica están ligadas a una determinada organización sociocultural en la que se puede dar preponderancia a algunas de ellas, incluso, dogmáticamente, a una sola de ellas. Hoy en día la ciencia positiva rige la representación del mundo. Sin embargo la manera de valorar la cientifización de la representación del mundo ha ido cambiando a lo largo de la historia. Por ejemplo a finales del siglo XIX y principios del XX fue lugar común hacer mención de una “crisis” en los fundamentos de las ciencias. Una de las formas de hacer frente a ella consistió en proponer un retorno a los orígenes para tratar de comprender dónde tuvo su inicio y que fue lo que la ocasionó.

Una de las respuestas más extendidas al respecto fue la que formuló el neokantiano Paul Natorp. Éste consideró que la crisis había surgido de la falta de idealidad en la ciencia. El éxito de las ciencias positivas había hecho olvidar que en su origen –platónico- la ciencia fue comprendida como una “tarea infinita” orientada hacia lo ideal y no hacia lo fáctico. Por su parte la naciente fenomenología husserliana compartió con Natorp la opinión de que la ciencia positiva no contaba con fundamentos sólidos, y que ello, en gran medida, era debido a la falta de idealidad en sus presupuestos. Sólo que -como bien reconoce Blumenberg- la opinión de Husserl respecto a este asunto no siempre fue la misma. Aunque en un principio el foco del problema era la falta de una correcta fundamentación lógica, con el paso de los años se le vinculó a una cuestión histórico-filosófica que se fue acentuando

hasta llegar a la insinuación de una filosofía de la historia que se concretó en *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* de 1936. En ninguno de los escritos previos a éste último Husserl había considerado a la Modernidad como el momento histórico en el que se produjo una desviación en la intención original de la teoría, ni mucho menos asociaba el nombre de Galileo con ella. Todavía en la *Lógica Formal y Trascendental* de 1929 no hay indicios de una “crítica histórica”. En este texto la “crisis” de la ciencia y de la lógica formal aún no se ha convertido en la crisis de la humanidad europea. La interpretación del trágico desenlace que tuvo la ciencia es más un asunto ético que histórico, por eso no era relevante señalar algún culpable ni indicar el momento histórico en que ocurrió la “desviación”. En aquel entonces sólo se consideraba que la falta cometida había sido el no haber cumplido con la *responsabilidad* de autofundación inherente a la ciencia.

Empero con la posición que adopta Husserl en la *Crisis* respecto a la lógica formal y al sujeto trascendental queda ya consolidado el instrumental para una filosofía de la historia, esté o no justificada la extrapolación que se sigue del matiz voluntarista de la metáfora jurídica que Husserl elige para nombrar el momento inicial de la constitución de las idealidades: “*La fundación originaria*”⁶³. Haciendo uso de esta metáfora Husserl busca

⁶³ Tras el diálogo con Husserl y Heidegger en su obra temprana, Blumenberg buscó desarrollar una metodología de análisis hermenéutico para complementar la historia conceptual con un estudio de las metáforas. Esfuerzo que dio por resultado lo que él llamara *metaforología*. Claro que la relación entre metáfora e Historia que dimana de esta propuesta metodología no debe de llevarnos a pensar que la metaforología es una simple “*tipología de los cursos históricos que siguen las metáforas*”, ya que con ella también se aspira “a ganar autocomprensión histórica de la filosofía” debido a que la metafórica es el humus donde se van formando los conceptos (también se ha dado el caso, aunque sea menos frecuente, de que un concepto se convierta en metáfora). Las metáforas son el contexto en el que los conceptos adquieren cohesión sistemática como explicación del mundo. La metáfora “fundación originaria” es importante desde el punto de vista del acercamiento blumenbergiano a la fenomenología husserliana porque mediante su estudio Blumenberg pretende desentrañar las características generales de la teoría de la historia propuesta por Husserl, a la vez que confirmar uno de los principales supuestos de su

adherir toda la historia de la humanidad europea a una sola intención, que al igual que en la propuesta de Natorp, arranca con la decisión griega por la teoría y toma como paradigma del conocimiento verdadero a las ideas platónicas. Sólo que a diferencia de lo propuesto por el neokantiano, para el fundador de la fenomenología las ideas no deben de ser tomadas de antemano como precursoras de las leyes científicas, como si la historia desde un principio, y a pesar de cualquier deficiencia o interrupción en su camino, condujera al éxito de la razón científica⁶⁴. La interpretación husserliana de la historia se mantiene fiel a la *distinctio realis* que ha animado desde un inicio a su fenomenología, y por tanto, en ella, se

metaforología: Que las metáforas son una modalidad legítima de expresión teórica, cuyo estudio, permite “introducirnos completamente en el horizonte representativo del autor”, y por tanto, que no se trata sólo de expresiones retóricas o medios provisionales que acabarán siendo sustituidos por formaciones conceptuales plenamente cristalizadas. Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, p. 141.

⁶⁴ Según nos señala Alberto Fragio, existieron en el siglo XX tres corrientes principales respecto al tema de la relación entre ciencia y filosofía: A) la actitud empirista o positivista considera que la ciencia posee un carácter independiente y que la filosofía es, en el mejor de los casos, una metarreflexión que explicita las conclusiones obtenidas por la ciencia y los métodos empleados para alcanzarlas. Esta línea fue seguida por Ernst Mach, en Alemania, y por Henri Poincaré y Pierre Duhem, en Francia. B) La segunda actitud, más apegada al criticismo kantiano, cree que la ciencia proporciona un conocimiento de primer orden pero que es en la filosofía en donde se revelan las condiciones necesarias que hacen posible el conocimiento científico. Representantes del neokantismo francés son Lachelier, Boutroux, Brunschwig y Bachelard, mientras que el neokantismo alemán estaría compuesto a su vez por dos escuelas distintas, la de Marburgo, representada por Cohen, Natorp y Cassirer, y la del Suroeste, con Windelband, Rickert y Lask. También la Escuela de Frankfurt-en especial Habermas- estará vinculada a esta orientación. C) Por último tenemos la actitud ontológica o metafísica en la que se afirma que el acceso a las verdades filosóficas es completamente independiente e incluso superior a la ciencia. Dichas verdades son autónomas y proporcionan una visión más fundamental que las verdades científicas, puesto que estas últimas se subordinan a aquellas. “La última de las actitudes, la ontológica, tendría su expresión temprana con la *Lebensphilosophie* de Bergson y Dilthey, la fenomenología husserliana y, más tardíamente, con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y con el existencialismo de Merleau-Ponty. Una continuación más actual de esta actitud cabe encontrarse en el postestructuralismo de Deleuze e Irigaray. (Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle*, op. cit., p. 84 – 85.). El trabajo filosófico de Blumenberg, aunque más cercano a esta última actitud, mantiene un diálogo abierto con el neokantismo, pues lejos de menospreciar los resultados de la práctica científica considera que las fórmulas científicas “definen nuestro margen de acción para aquello que va más allá del mero aseguramiento de la existencia” (Blumenberg, *Naufregio con espectador*, op. cit., p. 112.). No por nada Blumenberg, en *La Legitimidad de la Edad Moderna*, presenta a la ciencia moderna como una de las máximas expresiones de la autoafirmación humana.

considerará que ningún “factum” ciencia puede satisfacer la orientación hacia la infinitud que subyace a la “esencia” de la ciencia auténtica. Ésta no puede tener los perfiles definitivos de algún “factum” particular. En analogía con el estudio fenomenológico de la percepción de la “cosa”, que no se agota en ningún “objeto concreto”, la ciencia auténtica no puede verse reducida a ninguna de sus realizaciones efectivas, sino sólo regular desde el ámbito de lo posible cualquier actividad cognoscitiva.

Para Husserl, aunque Natorp atina en el diagnóstico de la crisis de la ciencia, su propuesta no alcanza suficiente grado de idealidad como para lograr una terapia efectiva, pues no es capaz de satisfacer el grado de pureza formal que la teorización requiere, principalmente porque se restringe a proporcionar a un “hecho”, *ex post*, las condiciones de su posibilidad –como el mismo Kant lo había hecho en su *Crítica*. Con esta crítica al *factum* ciencia neokantiano, Husserl consigue dos cosas; primero, instaura una diferencia entre lo que es la historia de la constitución de la razón y la historia de la ciencia, y segundo, establece una determinación de ésta por aquella y no a la inversa. Al proceder de esta manera Husserl, de cierta forma, está minusvalorando la historia fáctica de la ciencia en favor de una historia de la idealidad que estaría basada en la identidad inalienable de su “fundación originaria”, -ya que con ésta ha quedado establecido el sentido de toda teorización futura⁶⁵. La supuesta falta de idealidad en la ciencia no sería más que un fallo en la historia de la constitución de la razón, una desviación irresponsable de su intención originaria, y la fenomenología tendría por misión corregirla.

⁶⁵ Si reparamos en que para Blumenberg las metáforas pueden ser tomadas como “fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de curiosidad teórica” (*Ibid.*, p. 98.), es decir, que las metáforas permiten ir hacia atrás, hacia el mundo de la vida, para poder reconocer de dónde surgen las motivaciones ocultas que impulsaron, y en algunos casos continúan impulsando, el proceso de curiosidad teórica, resalta de inmediato el hecho de que Husserl haya usado una metáfora -“fundación originaria”- para hacer mención del momento en que se constituye el sentido implícito de toda teorización.

Según la interpretación de la historia propuesta por Husserl, el inicio de la pérdida de idealidad en la ciencia está relacionado con la tecnificación de la lógica, pues esta disciplina, en su intento por ganar eficiencia operativa, dejó a un lado su responsabilidad de establecer una fundamentación general para todo el conocimiento posible. Es de llamar la atención que en la *Crisis*, cuando Husserl finalmente expone su fenomenología genética ligándola al destino histórico de la razón y de la humanidad, recurra al nombre de Galileo para señalar a un “culpable” de la desviación en la intención originaria; más consecuente hubiera sido utilizar el nombre de Descartes, ya que éste, a diferencia de Galileo, expresamente tiene la pretensión de orientar el programa de la ciencia moderna hacia la finitud, esto es, buscó llevarla a su realización definitiva. Todavía en la *Lógica* de 1929 la formalización de la lógica no adquiere un carácter negativo, incluso Galileo es colocado entre los impulsores de una nueva lógica “auténtica” y verdadera. En la *Lógica* de 1929 la crítica no fue dirigida contra la “técnica lógica”, sino contra la confusión amplia extendida entre forma y norma, o lo que es lo mismo, el considerar equivalente lo apriorístico y lo regulativo. No obstante también es cierto que fue justamente a partir de esta confusión que en la lógica se comenzó a tomar como valor límite a la “pura operación” -aislando con esto, irresponsablemente, la cuarta regla del método cartesiano. Esto, posteriormente, se tradujo en una superabundancia de las posibilidades técnicas de la lógica formal y de las ciencias positivas que terminó por ocultar su procedencia originaria. La ciencia moderna, incluyendo en ella a la lógica formal, al evadirse de la responsabilidad de fundamentación que le venía desde el origen de la idealidad, ha podido generar más teorías y aplicaciones técnicas de las que puede justificar, volviéndose a sí misma incapaz de soportar el exceso de resultados que surgen tras su aceleración técnica. Para evitar esta infausta consecuencia la fenomenología tomó la disponibilidad absoluta y autárquica del sujeto como norma

reguladora de la teorización, limitándose además a la simple y austera descripción de los fenómenos puros para tratar de recuperar un punto de partida arquimédico para el conocimiento, y junto con esto, el sentido originario de la idealidad que fuera extraviado desde inicios de la Modernidad.

Sin embargo, y aun dando por sentado que la fenomenología fuera realmente capaz de cumplir con sus expectativas, esto no evitará que emerjan otra serie de dificultades. Aunque la fenomenología pudiera recuperar el sentido originario con que se constituyó la teoría, la pregunta ahora es ¿Cómo puede mantenerse, en lo subsiguiente, la restitución lograda? La respuesta sugerida por Husserl al respecto se divide en dos partes. Por un lado, a la idealidad originada en el pasado remoto sería menester asignarle una cualidad que complete la simetría temporal hacia el futuro. Y por otro, se debe establecer una doble vinculación genética entre concepto e intuición, de tal forma, que sea posible la trasmisión histórica de la idealidad sin que esto afecte su esencialidad. Respecto al primer punto tenemos que a lo largo del propio camino de formación de la fenomenología el concepto mismo de idealidad fue cambiando su carácter atemporal o supratemporal por el de la *durabilidad* de su haber sido -eso sí, sin perder del todo las raíces que le vinculan con el platonismo. Para ello Husserl se vio en la necesidad de modificar su primera doctrina del significado y remover el concepto de intuición categorial. Esto supuso, además, tener que formular una idealidad de orden superior que otorgaría a los actos noéticos su base intuitiva, y por ende, su sentido. Pues si “lo subjetivo tiene su proceso de constitución inmanente temporal, entonces el origen dinámico de la idealidad estática, debe de tener su a priori”⁶⁶. Con esta operación teórica Husserl llegó a una idealidad de segundo nivel -y por

⁶⁶ Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, op. cit., p.302.

ende, de mayor validez-, sin la cual por cierto, “la fundación originaria” no podría tener una vigencia continua que posibilitara la empatía histórica con el momento de su “institución” y que permitiera tematizar su génesis desde una esfera de experiencia ausente de perplejidades.

Para aclarar lo que corresponde al segundo punto recordemos que la conciencia en tanto intencionalidad tiende hacia su cumplimiento y que su modo de operar va de la presunción a la dadidad. A diferencia de Kant, para quien existían dos fuentes de conocimiento irreductibles entre sí, con Husserl encontramos que concepto e intuición están vinculados genéticamente en un monismo de la conciencia trascendental que va desde la significación vacía a su cumplimiento pleno. No obstante si a la idealidad debe pertenecer la característica de permanecer en el tiempo se vuelve necesario que exista una vinculación genética en sentido contrario, a saber, que vaya de la plenitud de una intención cumplida en la intuición a la presunción vacía. De ser así, las idealidades, plenamente fundadas, mantendrían su univocidad originaria y podrían ayudar a reducir todo tipo de presunción excesiva. La síntesis de identidad que permite que la idealidad permanezca siendo lo que es a pesar de la temporalidad que le es inherente por tratarse de un fenómeno de conciencia, se complementa con una síntesis reproductiva que permite guardar memoria de esa idealidad, de tal suerte que cada vez que nos topemos con ella, sea entendida como la misma. Esto significa que el recuerdo de la idealidad pasada se vuelve susceptible de regular, y en muchos casos enriquecer, la experiencia actual -incluso la experiencia posible. Esto es sumamente importante ya que esta doble síntesis es lo que hace que las idealidades sean susceptibles de ser transmitidas históricamente como parte del legado cultural de la humanidad.

Sin embargo esto no sería todo, hace falta resaltar un punto no menos importante. Dentro del punto de vista de una teoría de la historia la propuesta contenida en la obra tardía husserliana presenta algunas ventajas si se le compara con las interpretaciones que surgieron a inicios de la Modernidad. Según la explicación del filósofo moravo la manera como se mantiene disponible en todo momento la evidencia originaria de la decisión griega por la teoría es que la *dirección* indicada desde su fundación puede hacerse presente en cualquier momento de la historia mediante un “acto de empatía” con la intención que le originó. Esto evita tener que recurrir a la hipótesis de un sujeto de la historia que atreviese todo el decurso histórico permaneciendo idéntico a sí mismo en todo momento. Sin embargo, pensará Blumenberg, que aquello que permite a una intención mantener su sentido a pesar de su inclusión en la historia no puede venir de su contenido sino de los sujetos que sonco-portadores y realizadores de tal intención. La capacidad de congeniar con los otros a pesar de la distancia temporal y espacial es lo que permite formar una “comunidad empática” que se vuelve el soporte de una tradición cultural común, que se constituye y reconstituye en el tránsito generacional.

La clave de la pervivencia de la idealidad no está en su supuesta supratemporalidad u omnitemporalidad, sino en la continuidad de las instituciones en las que participan los sujetos concretos. Si ya al nivel de la temporalidad inmanente de la conciencia, conservar una evidencia intuitiva más allá de la retención había presentado toda suerte de dificultades, éstas no se minimizan con la ampliación del planteamiento fenomenológico del sujeto trascendental a la historia. Toda atribución transmitida como saber, y fundada en términos decisionistas, es difícil –sino imposible- que se mantenga sin apoyarse en la continuidad de las instituciones. De ahí surge la eficacia efectiva de la metáfora “fundación originaria”

pues una institución jurídica, tras su fundación objetivante, se vuelve independiente de las motivaciones de los sujetos que participan en ella y de las circunstancias fácticas en que surge y mantiene su función activa.

Hasta aquí parece innegable que la teoría de la historia contenida en la fenomenología husserliana tardía tiene mucho que aportar a una interpretación de la historia, incluso cuando su mismo autor no haya podido desarrollar, o hasta comprender, sus propias implicaciones. Pues no basta con intentar evitar la contingencia proveniente de la temporalización del mundo garantizando la pervivencia de la idealidad mediante la realización de la razón teórica en una tarea infinita. Más bien se requiere que la existencia humana y su historia fáctica sean tenidas como presupuesto para que lo pensado haya sido pensado al menos una sola vez. Claro que para esto la *permanencia* de la idealidad no basta, se obtienen mejores resultados con la *repetición*. En la “permanencia” la originariedad de cada época histórica se ve soslayada tras la sombra de “una” sola fundación originaria, cuando lo que se requiere para destacar la historicidad es reconocer una pluralidad de “fundaciones originarias”, que surjan con la transmisión –implícita o explícita- de una tradición, pero sobretodo, con la capacidad de cada nueva generación para conseguir *surecepción*. La tradición lejos de presentarse con una pureza que evite todo tipo de malinterpretaciones, se enriquece con éstas. Incluso cuando los medios de transmisión puedan ser depurados hasta reducir a cero los errores, la recepción de los contenidos siempre dependerá de los intereses e intenciones actuales, y además, de la *repetición* de las expresiones usadas como vehículos para transmitirlos. Una recepción basada en la “repetición” de formas de expresión confiere mayor profundidad a lo transmitido por el pasado. Por ejemplo, el uso repetido de una metáfora como la navegación rebasa su

capacidad para expresar las vicisitudes de la existencia humana, volviéndose un testimonio de cómo otros hombres en el pasado les hicieron frente. Esto brinda a los hombres que viven en el presente la oportunidad de vivir otras vidas, de experimentar otros mundos, pero sobretodo, de ejercer por propia cuenta la prolífica capacidad humana de instituir nuevas fundaciones de sentido. Incluso cuando éstas no siempre tengan los resultados que se esperaron de ellas-como veremos en el siguiente capítulo.

Historia fenomenológica de la apertura a la infinitud

Desde el punto de vista filosófico, en la tradición griega clásica, aquello que es infinito está relacionado con lo imperfecto. De acuerdo con la metafísica de la sustancia la realidad presenta una organización jerárquica y teleológica en la que cada cosa ocupa el sitio que por esencia le corresponde dentro del todo –el hombre y su mundo, no son la excepción. Lo que es por esencia como es, es así y no puede ser de otra forma, y en ese sentido es algo completo. Siguiendo esta interpretación resulta que el cambio en la realidad no puede ser más que pura apariencia. Por ello para aprehender la verdad, lo bello y lo bueno basta con contemplar la esencia de lo real.

De acuerdo con la interpretación que hemos venido esbozando de la propuesta blumenbergiana de una fenomenología del tiempo y de la historia, tenemos que tras la manifestación de la contingencia, y a partir de ésta, con el reconocimiento de que el mundo no se adapta a las intenciones de la conciencia –o en otros términos, a las expectativas humanas- el ser humano se ha visto en la necesidad de improvisar medios para tratar de soportar la prepotencia de la realidad; la teorización del mundo no sería más que uno de esos intentos improvisados, un producto de la capacidad humana para representar algo en ausencia de lo representado.

Lo particular de la civilización que se incardina en la tradición griega es que ha llevado la teorización del mundo hasta sus últimas consecuencias. Si en un principio conceptualizar la realidad había servido para neutralizar la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo por medio de una metafísica de la sustancia, fueron los requerimientos provenientes de esa misma conceptualización los que terminaron por abrir la representación cósmica del mundo al atributo de la infinitud. Esto no ha resultado inocuo puesto que para el ser humano significó tener que ir readaptando su modo de ser al nuevo *pathos* de la infinitud.

En *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* Blumenberg realiza una reconstrucción histórica de cómo se ha ido transformando la representación de la realidad en relación al tiempo, o lo que es lo mismo, de cómo a lo largo de la historia en Occidente se ha pasado de una representación cerrada del mundo a una en la que se comprende el mundo como algo infinito, y por ende, que exige al ser humano más tiempo del que puede disponer. Esto ha motivado que el horizonte de la temporalidad objetiva se haya ido separando más y más de la temporalidad de la vida subjetiva, llevando al hombre a tener que modificar periódicamente sus estrategias para mantener la divergencia entre ambos tiempos dentro del ámbito de lo soportable. Para realizar esta reconstrucción, Blumenberg vuelve a utilizar el esquema cósmico-destructivo que quedó esbozado desde las *Beiträge* -al cual, por cierto, se ha remitido en mayor o menor medida en el resto de sus obras. Por lo mismo no es de sorprender que este periplo por la historia vuelva a comenzar por los griegos, pues ellos, son el caso paradigmático de una representación de la realidad caracterizada por la plenitud de sentido que le viene de la idea de cosmos.

Continuando con su crítica a los lugares comunes de la interpretación histórica, Blumenberg sugiere que la idea de progreso cronológico no es un rasgo exclusivamente moderno, en realidad, esta idea, si bien sin ser aplicada a la historia, está relacionada con el desarrollo de la teorización del mundo, o en otras palabras, con el cambio de la autoconservación entendida como “obviedad” por la “previsión”. Son las necesidades temporales que surgen de la teorización del mundo lo que ha llevado a la paulatina destrucción de la representación cerrada de mundo, llegando al nivel de su sustitución casi total. El hecho de que Blumenberg, entre otras cosas, haya recurrido a la historia de la astronomía para explicar este proceso revela la agudeza de su sentido analítico. La astronomía ha estado ligada anecdóticamente al origen de la filosofía, esto es, al comienzo de la teorización del mundo entendida como una nueva actitud del hombre hacia la realidad. El nombre de Tales de Mileto ha sido usado tradicionalmente tanto para referir al primer filósofo de la naturaleza, como al primer astrónomo capaz de *pronosticar* un fenómeno natural. Por si no fuera poco la astronomía será el paradigma de las ciencias “duras”, tanto en lo que refiere al uso de métodos cuantitativos como a la depuración de los fenómenos de todo tipo de cualidades metafísicas –algo que llegará a su punto más álgido durante la Modernidad.

La astronomía hizo manifiesta “la dependencia de la calidad teórica de la cantidad de las distancias temporales”.⁶⁷ Fue en la atención dirigida al firmamento donde quizá por primera vez se tuvo la necesidad de mantener observaciones de los fenómenos del mundo por lapsos de tiempo cada vez más extensos, así como de realizar mediciones precisas al respecto, sin que ello, en un principio, contraviniera la completud cósmica. Para lograrlo

⁶⁷*Ibid.*, p. 91.

fue menester ir elaborando una identidad histórica que permitiera convertir la simple actividad de observar el cielo en una disciplina teórica. Dicho de otra forma, como la identidad que puede mantener el individuo -incluso generaciones completas- a lo largo de su propio recorrido vital no es suficiente como para dar cuenta de fenómenos que superan su duración temporal, se tuvo que fundar una institución, una disciplina teórica que permitiera superar esas limitaciones temporales mediante la conservación de una tradición que quedara establecida como base a partir de la cual se de todo desarrollo ulterior.

Estamos ante la lógica interna de una estructura metódica irreversible, fundada en la continuidad de una actividad, que permite conservar como disponible lo que no está presente en todo momento. Desde la perspectiva del tiempo de la vida esto quiere decir que se empieza a contar con elementos suficientes como para sospechar que la realidad no ha sido dispuesta en función de la vida humana. Sin embargo, de momento, esto no pasa de ser sólo una sospecha. En la época clásica, las investigaciones astronómicas parten de la idea de una regularidad inalterable de los movimientos celestes. Esta regularidad descansa en el presupuesto de la finitud cósmica. Además esta cualidad hace que el mundo sea algo siempre accesible en su “evidencia momentánea”. Por ello las llamadas “estrellas fijas” son el objeto teórico por excelencia; fundamento del concepto clásico de tiempo. La relación entre conocimiento y tiempo todavía no adquiere un sesgo positivo, y no será así sino hasta que se comience a considerar aceptable la condición temporal como un requisito para la determinación más precisa de los objetos de estudio teóricos -No deja de llamar la atención “que el ideal paradigmático del concepto de realidad antiguo fuera retroactivamente la causa de su invalidación”⁶⁸. Por supuesto que esta consecuencia del esfuerzo astronómico

⁶⁸*Ibid.*, p. 101.

no se hizo evidente sino hasta mucho después, cuando ya era imposible dar un paso atrás, cuando ya se había reconocido que la condición temporal era ineludible -incluso deseable- para el desarrollo de la astronomía en particular, y de la teoría en general. Todo esto redundaba en algo que ya estaba implícito en la astronomía antigua: Un nuevo concepto de realidad comienza a emerger sobre las insuficiencias del precedente.

En la antigüedad ¿quién se iba a atrever a pensar que la inmutabilidad del cosmos no era más que una ilusión perceptiva causada por el hecho de que los movimientos estelares están muy por encima del nivel de percepción humana? No obstante, con el desarrollo de la astronomía clásica, llegó el momento en que fue necesario reconocer que los intervalos de tiempo demasiado largos traspasan los parámetros empíricos, y que entonces, sólo son accesibles deduciéndolos de los cálculos realizados en diferentes momentos temporales. En este contexto destaca la figura de Hiparco, de quien Blumenberg menciona que “su catálogo estelar no tenía motivos plausibles dentro del marco clásico”⁶⁹. Hiparco, a diferencia de la mayoría de los astrónomos de su época, compuso su catálogo estelar pensando en posibles comparaciones futuras. Antes de él, no se había intentado legar datos al futuro; Hiparco tuvo que trabajar a partir de información fragmentaria que no fue cifrada con miras a su recepción futura sino inintencionadamente. Por su parte el astrónomo de Nicea sí realizó sus anotaciones pensando en que fueran un legado para el porvenir. Esto, a largo plazo, será lo que permita ir organizando toda la información obtenida para facilitar su transmisión, y sobretodo, su recepción. Con esta forma de proceder se estaría dando un primer paso para instituir la identidad histórica de una disciplina teórica, pues a partir de entonces, el haz de investigaciones emprendidas sería

⁶⁹*Ibid.*, p. 92.

englobado en un mismo campo temático. Al ser así, ya sólo se requiere alcanzar suficiente distancia temporal como para acumular suficientes cálculos y observaciones, de tal suerte que se pueda ir profundizando en los distintos tópicos.

Pero si Hiparco compartía con sus coetáneos el presupuesto de la inmutabilidad cósmica, debió de considerar que el paso del tiempo no tendría porque aportar algo esencial a la investigación astronómica. Pero si así fuera, entonces, ¿Para qué preocuparse de comparaciones futuras? Al respecto Blumenberg considera que lo que motivó a Hiparco a proceder de este modo fue su reconocimiento de la existencia de fenómenos de larga duración. Dentro de las múltiples aportaciones de Hiparco a la astronomía se encuentra el problema de la precesión, un movimiento ligero e irregular en el eje de rotación de objetos simétricos que giran sobre su eje -como es el caso de la Tierra. Para explicar este fenómeno astronómico se requería de una distancia temporal excesivamente larga pues el valor de desplazamiento calculado en 1° por año, da como resultado un periodo de rotación de aproximadamente 25000 años, de ahí la necesidad de salvaguardar las aportaciones del pasado y de mantener un trabajo continuado hacia el futuro. Varios siglos después de la muerte del astrónomo de Nicea la precesión siguió siendo todo un inconveniente para la ciencia astronómica, pero sobre todo, un reto para mantener la plausibilidad del ideal de regularidad cósmica. El mismo Ptolomeo en un intento por rescatar dicha plausibilidad llegó a establecer que la posición entre las estrellas fijas en verdad es invariable, que lo verdaderamente irregular era su esfera de rotación. El inconveniente con la solución ptolemaica es que no deja de contener la paradójica idea de la irregularidad como parte del cosmos.

Llegó un momento en el que la crisis del orden cósmico fue inevitable y con ello sus consecuencias antropológicas. La necesidad temporal de la teoría rebasó por mucho la forma temporal de la acción y terminó por provocar una escisión en la hasta entonces estrecha relación entre teoría y eudemonia. La sola contemplación dejó de bastar para solucionar los problemas que plantea el conocimiento del mundo. Resultó imposible comprender, en su pura presencialidad, todo lo que resulta relevante para la vida humana. La satisfacción y el gozo que surge de la posibilidad de aprehender en vida la verdad, el bien y lo bello, se convierten poco a poco en un privilegio para el porvenir. Claro que con esto va de la mano un inconveniente mayor. Si el futuro es tal únicamente en relación a lo hoy presente, es decir, si es futuro sólo en relación al pasado, cuando este futuro por fin se acaezca será en sí mismo un presente condenado a esperar lo que venga después de él -y con mayor razón si de lo que se trata es de participar en una “tarea infinita”. Esto significa que en una estructura temporal progresiva se mediatiza todo presente a favor del futuro, a menos que se piense que ya pasó el tiempo suficiente y que, gracias a la tradición acumulada hasta entonces, no hace falta esperar más tiempo –como fue el caso de Copérnico.

Copérnico “pretendió ser continuador de la tradición antigua pero no fundamentó una nueva referencia al futuro”⁷⁰; y no por capricho o soberbia del gran astrónomo renacentista. En realidad la idea de progreso no estaba entre sus presupuestos, por esa misma razón consideraba a la astronomía una ciencia sin futuro. Lo que Copérnico buscaba era salvaguardar la tradición astronómica antigua. El gesto que tuvo –que le valió más tarde el comentario sarcástico de Kepler de haber puesto más empeño en explicar a Ptolomeo que

⁷⁰*Ibid.*, p. 103.

a la naturaleza- al tratar defender la fiabilidad de los resultados de la tradición ptolemaica contra sus detractores fue un intento de unificar tradición y racionalidad. A pesar de que Copérnico reconoce que la astronomía había necesitado mucho tiempo para desarrollarse como disciplina teórica, “no proyecta hacia el futuro el concepto de dependencia temporal del conocimiento”⁷¹. Se limita a aceptar la relación conocimiento y tiempo sólo para el pasado. No obstante, de fondo, está presente un elemento básico para la construcción de una noción de progreso mejor definida: La fiabilidad de los datos legados por la tradición. Ya que si estos datos no fueran fiables sería imposible mantener una *identidad* que garantice la continuidad histórica de la astronomía. Por esto mismo es que “lo que interesa a Copérnico, no es tanto defender la autoridad de Ptolomeo sino mantener el acopio histórico de tiempo para la astronomía”⁷².

Aunque en el trabajo astronómico de Copérnico siguen estando en discusión problemas puestos en juego por Hiparco de Nicea -como la diferencia entre año sidereal y año tropical- no significa que Copérnico fuera fiel continuador del programa astronómico de Hiparco. El dilema para Copérnico era que para mantener la fiabilidad de los datos legados desde el pasado se debía poder determinar con exactitud las circunstancias temporales en que se hicieron las observaciones en la Antigüedad. Para ello resultaba de lo más importante adoptar un criterio de medida temporal único, “ya que si se toma como referencia el retorno del Sol a su localización en el zodiaco, entonces la posición idéntica de las estrellas fijas varía, y viceversa”. Adoptar diferentes criterios de medida se volvía un inconveniente a la hora de establecer una cronología que permitiera datar correctamente las

⁷¹*Ibid.*, p. 143.

⁷²*Ibid.*, p. 108.

mediciones antiguas, pues los cálculos pueden variar según la referencia adoptada, las estrellas o el sol.

En la discusión de Copérnico con el peripatético Werner lo que estaba en juego era la diferencia entre dos maneras de comprender la “evidencia” teórica. Werner se empeñaba en fundamentar el orden cósmico en el valor absoluto del movimiento regular de una última esfera (invisible, por cierto), mientras que Copérnico defiende un tipo de evidencia que sólo se puede obtener con el paso del tiempo. En la astronomía copernicana se requiere observar continuamente, durante periodos bastante prolongados, fenómenos naturales que cumplen ciclos excesivamente largos; de esta manera se puede computar una cantidad suficiente de datos, y partiendo de ellos, medir movimientos estelares muy dilatados. Tras el desvanecimiento paulatino de la seguridad que ofrecía la evidencia en sentido clásico, aceptar la fiabilidad de la tradición se convierte en una de las últimas oportunidades que tiene el “tiempo de la vida para hacer frente a la prepotencia e hiperdimensionalidad del tiempo del mundo”.

Conforme se fue cobrando conciencia de la enorme cantidad de tiempo que reclama el mundo, no faltó que comenzara también a hacerse presente la impaciencia. A pesar de que la astronomía egipcia no había legado ningún dato respecto a los problemas que a inicio de la Modernidad estaban en boga, Rheticus, discípulo directo de Copérnico, y en quien se pusieron las esperanzas de completar el trabajo astronómico del maestro, recurre a dicha astronomía buscando –impacientemente- ampliar el horizonte de sus referencias hacia el pasado, pues creía que de esta forma se podían satisfacer las necesidades temporales que exigía la teoría astronómica sin tener que esperar a que transcurriera más tiempo. Para Rheticus los egipcios habían sido los inventores del sistema heliocéntrico, por ello, en un

intento por alcanzar la certeza empírica de este sistema, reutiliza su instrumental -como fue el caso del obelisco-, aun cuando ello supuso haberse distanciado de las ideas de su ilustre mentor y estar más cerca de la astrología de lo que éste hubiera aceptado. Lo desconcertante de la actitud de Rhetico es que él mismo se reconocía como continuador del legado del gran reformador, que además considerara que el tiempo transcurrido entre Ptolomeo y Copérnico no era suficiente como para lograr una solución a los grandes problemas de la ciencia de los astros, pero que aún así, se viera a sí mismo sólo como un “comentador” -como si creyera que no habría nada más que aportar a la astronomía después de Copérnico.

Uno de los primeros en definir su posición como poscopernicana, aunque “sólo poética y hermenéuticamente”⁷³, fue Giordano Bruno. A diferencia de Rhetico él sí veía en el trabajo de Copérnico la apertura a nuevas posibilidades. En sus ideas se consolida algo de suma importancia para la comprensión de la época Moderna -y lo que serán sus consecuencias: que “la conciencia moderna de la dimensión del tiempo posible y necesario no emerge en el proyecto del futuro y de su progreso, sino en el descubrimiento de la función del ya consumido, y ya ganado como base”⁷⁴. Para Bruno la historia se da a pasos, no se trata -todavía- de “un” progreso sino de “varios” progresos. Pero para que estos se puedan dar no basta sólo con esperar el paso del tiempo sino que se requiere ir conformando y guardando una base de experiencia que se vaya haciendo poco a poco más extensa. Ocurre, sin embargo, “que el sujeto de la experiencia global no es dado por naturaleza sino creado artificialmente con ayuda del método”⁷⁵, y es aquí donde el genio

⁷³*Ibid.*, p. 128.

⁷⁴*Ibid.*, p. 130.

⁷⁵*Ibid.*, p. 126.

humano tiene que poner de su parte. Aunque de momento se trata de un método mal definido, lo está lo suficiente como para dar a los filósofos y a los astrónomos de la época una ventaja sobre los antiguos. Esta ventaja llevará a invertir la relación entre presente y pasado. La “modernidad”, gracias a la acumulación progresiva de experiencia, sería comprendida como la “vejez” de una “juventud” a la que paradójicamente se le conoce como “Antigüedad”. Esta nueva comprensión de la historia completa un giro en la conciencia del tiempo, pues no sólo se toma la referencia temporal de la historia de presente a pasado, sino ahora también de pasado a presente.

Más allá de la audacia de Bruno no es errado decir que para él, el tiempo del mundo y de la historia sigue teniendo trazas de un tiempo cíclico. Desde la óptica blumenbergiana esto significa que en su filosofía aún son compatibles el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Puede que el paso del tiempo sea una condición inevitable para explorar la inconmensurabilidad del espacio, pero desde la perspectiva que adopta Bruno la realización del hombre mediante la teoría sigue manteniéndose, al menos, como algo posible, pues “la interminable repetición de lo igual, continúa siendo una fiabilidad protegida eidéticamente. El tiempo del mundo continúa teniendo residuos de familiaridad, una traza de mundo de la vida⁷⁶. La forma cíclica en que Bruno comprende el proceso histórico compensa el hecho de que por el momento no pueda realizarse todo lo pretendido garantizando que en algún momento esto será así. Se deja abierta la expectativa de que tarde o temprano –claro que se cree que será más temprano que tarde- se podrá contar con lo no disponible en todo momento, por ello es que la relación que mantiene el individuo con la historia todavía no

⁷⁶*Ibid.*, p. 128.

está marcada por el compromiso con un proceso infinito –aunque en buena medida ya se encuentre anunciado.

La hibridación del concepto de tiempo que encontramos en Bruno es un claro síntoma de un cambio de época, en el que la relación temporal entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo comienza a adquirir nuevos rasgos, pues se da una transformación del “entendimiento preformado del tiempo en términos del mundo de la vida a la perspectiva del tiempo del mundo”⁷⁷. Esto también puede observarse en el caso de Michael de Montaigne, aunque no desde la perspectiva de la astronomía, sino de los descubrimientos geográficos. El descubrimiento de un “nuevo mundo” en estado de “niñez” significa para él que la realidad esconde todo un depósito de posibilidades que jamás se agotan. Este acontecimiento impele a Montaigne a formular la idea de progreso pero no de manera explícita, sino en sentido negativo, como si apenas pudiera intuir de manera no deliberada la cantidad de tiempo que será requerida para abarcar el mundo: “Tanto en su alcance temporal como en la amplitud de su objeto, nuestro conocimiento es corto”⁷⁸, o lo que es lo mismo, va hacer falta mucho más tiempo para conocer y experimentar un mundo que es más grande de lo que se había sospechado.

Tenemos entonces que en sus primeras aplicaciones a la historia, la idea de progreso comienza a manifestarse como la gran ventaja de no tener que empezar siempre de nuevo, y como un aliciente para aspirar a algo más que lo dado de antemano. Pero eso sí, implícitamente deja entrever su otra cara. Resulta que “su movimiento se alimenta de la facultad de no tener que dejar de revolver el patrimonio acumulado”⁷⁹, y en este sentido,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 121.

también tenemos que el progreso genera la caducidad de lo que él mismo produce, haciendo de cada uno de sus pasos un “mero peldaño preliminar, transición no acabada, renuncia a toda expectativa de satisfacción”. Ocurre que el progreso, sin que pudiera anticiparse, termina por “dar a la totalidad un sentido que ha quitado a sus partes”; su objetivo es mantenerse desbordando constantemente los límites de lo actual, pues lo importante es poner a disposición del futuro todo lo conseguido.

Por si no fuera suficiente, con este cambio histórico a partir del cual se consolidará la Modernidad, deja de existir para los individuos, incluso para toda una generación de ellos, la posibilidad de realizar en el transcurso de su vida “los grandes fines” de la humanidad. Con el progresivo discurrir de la historia, y en ausencia de los “grandes fines”, cada nueva etapa del proceso está en la libertad de redefinir sus objetivos. Esto llevó a que los “medios provisionales” se independizaran de unos fines que cada vez son menos claros. Además, de esta independencia surgirá un enorme impulso que llevará a desarrollar la habilidad técnica del ser humano. Tras volverse obsoleta toda referencia a lo que se ajusta a la extensión del tiempo de la vida, el constante mejoramiento de los instrumentos técnicos pasó a ser la mejor forma de mediar nuestra relación con el mundo.

Claro que nunca se pensó que la ciencia, liberada de la responsabilidad de acceder a los “grandes fines”, se iba a encaminar por una vía infinita que empuja los objetivos humanos hasta el ámbito de lo inalcanzable. Un caso que podemos tomar como paradigmático es el telescopio. Éste instrumento técnico, desarrollado a partir de las nuevas investigaciones de la naturaleza, en particular de los avances en la óptica, “había demostrado que todavía quedan muchas cosas por investigar; que el acervo de la tradición

no había cubierto todas las posibilidades”⁸⁰. Con la ayuda del telescopio se descubrió que el espacio óptico era ilimitado, lo cual, “no sólo contradice y refuta el postulado clásico de la visibilidad”⁸¹, además con su penetración en el espacio abierto había servido para aumentar de golpe la cantidad de objetos de estudio, y de paso, transformado la opinión que se tenía sobre los ya conocidos. Se trata de la apertura a la infinitud, un nuevo tipo de relación espacio-temporal con el mundo en la que se reconoce que “la perceptibilidad misma tiene un límite fáctico entre lo todavía no accesible y lo apenas observable”⁸²-pero que se piensa puede ser compensada por medio de sucedáneos técnico-científicos.

Una figura por antonomasia en la historia de la telescopía es Galileo Galilei. Curiosamente también fue él uno de los primeros en guiar sus investigaciones de acuerdo con los requerimientos de la nueva ciencia, entre los cuales encontramos el método hipotético-inductivo. Al igual que la mayoría de sus contemporáneos Galileo todavía se rebata entre los restos terminológicos y metódicos de la escolástica y un nuevo tipo de investigación empírica. Por las condiciones culturales de este momento histórico se necesitaba otorgar legitimidad al estudio de los fenómenos naturales para rehabilitar la curiosidad por ellos, pero sin contravenir violentamente los presupuestos de la tradición medieval. Por lo mismo Galileo –aunque muy probablemente sin saber con plenitud lo que hacia- apela al recurso de la “humildad teológica”, asegurando que su práctica no contradice las leyes divinas pues obtiene su justificación al ajustarse a las posibilidades inherentes a la naturaleza humana. El hombre no puede pretender alcanzar verdades absolutas, sólo Dios puede arrogarse este privilegio. Este argumento se convierte en

⁸⁰*Ibid.*, p. 145.

⁸¹*Ibid.*, p. 144.

⁸²*Ibid.*, p. 161.

licencia para investigar la creación, claro está, siempre desde un punto de vista hipotético, ya que las teorías, al menos las que versan sobre el mundo, “no alcanzan rango absoluto, no eliminan la posibilidad de mejorarlas”⁸³. Esto quiere decir que del reconocimiento de la indeterminación en el conocimiento humano se sigue la necesidad de ampliar la dimensión del tiempo, y no sólo en dirección al pasado, entendida como la distancia temporal ganada por la humanidad como experiencia, ahora, se hace también una referencia explícita al porvenir. Sólo haciendo falta para completar este cuadro, eliminar todo condicionamiento escatológico proveniente de la explicación teológica del mundo. La idea de progreso justamente tiene que ver con ese requisito, pues desde la premisa de infinitud que lleva implícita deja de existir un presente inmediato al fin de la historia, es decir, que “el progreso garantiza el futuro”⁸⁴. Pues si no existe un depósito eterno de preguntas, y sobre todo de respuestas, siempre estarán latentes cuestiones hasta entonces desconocidas. “Todo esfuerzo teórico se convierte en un estado irreversible de espera frente a sus expectativas de confirmación”⁸⁵, guiado por dos “principios operativos”: “Medir todo lo que se pueda medir y mejorar la exactitud de las mediciones hasta donde se pueda”⁸⁶ y adoptar el patrón de la escalera para afianzar su avance, esto es, “fraccionar en pequeñas distancias el trayecto temporal, atravesándolo en una serie continua de pasos, y de este modo incorporándolos al progreso”⁸⁷ de las disciplinas científicas.

Tras el ocaso de las representaciones de tipo cíclico, el proceso de acumulación de experiencia comenzó a verse como algo deseable, incluso como la única vía para tratar de hacer frente a la inconmensurabilidad del espacio y a la infinitud del tiempo. La

⁸³ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 147.

organización socio-cultural de la humanidad –europea-, “comienza desde entonces a posicionarse en relación al tiempo del mundo, y no al tiempo de la vida”⁸⁸. Por eso es que la época moderna se puede considerar como “un fenómeno temporal cualitativamente nuevo”⁸⁹, a pesar de que no fue entendida así desde un principio. Piénsese, por ejemplo, en el caso de los mismos fundadores de método científico. Las aportaciones teórico-metodológicas de un Francis Bacon son más proyecciones de los sueños y expectativas de la razón científica que un verdadero *novum organum*. Pues todavía Bacon se limita a “la valoración de experiencias ya acumuladas, sin preocuparse de acrecentarlas”⁹⁰. El método experimental baconiano, aun cuando busca sentar las bases del método inductivo, no pasa de ser “un procedimiento evaluativo y clasificatorio de los materiales acumulados con el paso del tiempo”⁹¹, a saber, un mero inventario de lo ya conocido.

Claro que la actitud de Bacon tiene su razón de ser, si todas la consecuencias que traería consigo el desarrollo de la ciencia moderna hubieran sido anticipadas “¿qué les hubiera quedado de motivación a los fundadores para fundar, si hubieran podido estimar o suponer a qué indiferencia de la “necesidad” objetiva de tiempo por parte de la teoría institucionalizada frente a la posesión subjetiva de tiempo abrían las puertas?”⁹². Para Bacon esas consecuencias eran inimaginables; como continuador de la tradición antigua y medieval considera todavía que el hombre es capaz de acceder a “la verdad”, por lo cual propone como un primer requisito evitar todas las fantasías heredadas por la tradición. Por eso mismo es que busca escudriñar todos los prejuicios heredados hasta reducir las

⁸⁸*Ibid.*, p. 138.

⁸⁹*Ibid.*, p. 136.

⁹⁰*Ibid.*, p. 138.

⁹¹*Ibid.*, p. 138.

⁹²*Ibid.*, pp. 139 – 140.

verdades a sólo un puñado. En ese sentido la concepción baconiana de la ciencia es una en la cual las dimensiones de la teoría todavía se ajustan al tiempo de la vida. Al subestimar la cantidad de tiempo que exige la nueva ciencia, Bacon es incapaz de concebir un sujeto histórico institucionalizado que permita establecer un nexo supratemporal, concatenando los logros que cada individuo y cada época pueda aportar.

Algo similar ocurrió con otro de los fundadores del nuevo método. Si bien es cierto que a diferencia de lo propuesto por Bacon la concepción cartesiana del método sí satisface la necesidad de crear un nexo supratemporal que permita ir acumulando todos los esfuerzos emprendidos en el campo de la ciencia, tampoco resulta falso decir que esta posibilidad no forma parte de su planteamiento original, y que más bien fueron aquellos que entraron en discusión con su filosofía los que extrajeron sus consecuencias implícitas. Descartes en realidad sólo acepta lo “provisional” para la ciencia como algo que tiene que ser sustituido por lo definitivo. El futuro de la ciencia al que él aspira no es infinito sino que alberga en todo momento la expectativa de llevar la ciencia a su consolidación definitiva. Y no pudo haber sido de otra forma, pues de acuerdo con sus reflexiones, su método parte de una evidencia absoluta que servirá para depurar todos los prejuicios y dar a la ciencia un método plenamente fundado.

No obstante, en la misma filosofía cartesiana encontramos otro presupuesto que excluye su aspiración a lo definitivo. El método cartesiano aspira a que el conocimiento se independice de la “*precipitation*” de la que son víctima los juicios del individuo. Y no habrá mejor forma de lograrlo, que institucionalizando la “*epoche*” como punto de partida del nuevo método. Como resultado de la falta de una libre e ilimitada disponibilidad sobre la propia temporalidad de la vida, que lleva al individuo a actuar presionado por el apremio

de llegar a una conclusión sin antes corroborar la claridad y la distinción de sus opiniones, surgen los prejuicios los que terminan por ocultar la verdad. Empero, desde una óptica antropológica, se tendría que la orientación que es capaz de ofrecer el método cartesiano es más adecuada a los requerimientos del tiempo del mundo. Lo que significa que ya con Descartes tenemos una transición entre una concepción de la ciencia en términos del tiempo de la vida, a otra más cercana, aunque no totalmente, al tiempo del mundo.

En la filosofía de Descartes, entonces, encontramos las bases que justificarán el aumento de la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo-algo que se consolidará más tarde como una característica propia de la época Moderna. En rasgos muy generales esta base puede dividirse en tres aspectos. En primer lugar tenemos que con ayuda del método “el proceso teórico tiende en potencia a la unidad de una única experiencia”⁹³. Será esto lo que le permita a la ciencia permanecer distanciada de toda precipitación, y por tanto, “no ser afectada por los procesos vitales de los sujetos que la practican”⁹⁴. Esto quiere decir que las necesidades de la “nueva ciencia” excluyen su adecuación a las posibilidades temporales que tiene la vida del individuo. Es de aquí de donde se originará la especialización de la ciencia, pues mientras ésta “funcione”, que más da que los individuos sepan o no que es lo que la hace funcionar. Será “la síntesis de las aportaciones de todos, lo que garantiza el estado paradisiaco de un dominio estable sobre la naturaleza, y esto, sin que cada individuo tenga conocimiento de la totalidad de sus condiciones”⁹⁵. Además al irse configurando la idea de “un” mundo conformado por

⁹³*Ibid.*, p. 153.

⁹⁴*Ibid.*, p. 153.

⁹⁵*Ibid.*, p. 144.

materia neutra, se fueron depurando –o al menos eso se pensó- los rasgos subjetivo del conocimiento en favor de la cuantificación objetiva de su extensión –algo que le hará completamente disponible en todo momento para su utilización instrumental.

En segundo lugar está el hecho de que con el intento moderno de eliminar los prejuicios que la tradición había legado, entra en juego una minusvaloración del pasado. La historia deja de ser entendida como “*magister vita*”, dejando con esto las puertas abiertas al porvenir. “Cuanto menos aporte el pasado, hay que esperar que lo realice el futuro”⁹⁶. Por supuesto que para conseguir esta realización en el futuro no hay que esperar la llegada de un “tiempo propicio” o de alguna circunstancia excepcional. Como ya se mencionó en el punto anterior, la libre disposición sobre la naturaleza debe de ser posible en todo momento gracias a la homogenización del tiempo y a la neutralización de la materia. Por último, encontramos que el individuo y su recorrido vital son sobrepasados, al tiempo que abarcados, por la historia universal. En “la frase el hombre hace su historia, el sujeto de la frase permanece indeterminado”⁹⁷. Los individuos concretos se limitan a participar en un proceso para el que es indiferente quién participe en él, cuándo y por cuánto tiempo lo haga. En “la sociedad como individuo” los hechos concretos dejan su lugar a “la historia” formalizada. La historia alcanza tal grado de formalización que deja de ser “donde” las cosas acontecen para volverse un proceso irreversible que “hace posible que sucedan”, pues cada una de sus épocas estaría justificada causalmente por las precedentes.

Durante el desarrollo de la época Moderna la ciencia empírica y su representación del mundo comenzaron a volverse dominantes dentro del ámbito cultural europeo. En la

⁹⁶*Ibid.*, p. 143.

⁹⁷*Ibid.*, p. 141.

obra de Fontenelle encontramos un reflejo del impacto que está teniendo esta transformación en la concepción que el hombre tiene de sí, de la historia y del mundo. A él, le tocó vivir, desde la adopción definitiva del copernicanismo -en la astronomía- hasta el cambio de los torbellinos cartesianos por las leyes de la termodinámica de Newton -dentro de la física. Claro que estos cambios no se dieron de un día para otro, y así como si nada, el mismo Fontenelle se resistió a aceptarlos. Por ello en sus textos no faltó una crítica al newtonianismo, señalando que con el concepto de “fuerza” volvían a resurgir las propiedades inobservables y oscuras del Medievo. Algo impensable para alguien acostumbrado a desenvolverse en un ambiente científico de vanguardia. Fontenelle como hombre de letras, fue formado en la tradición clásica, pero al mismo tiempo, como miembro destacado de la *Académie Française* siempre tuvo contacto con la información científica más actual en su época. No por nada lo que para él en un principio se trataba de una discusión de corte estético, a saber, una controversia que sigue el modelo típico de la *Querelle des anciens et de modernes*, se transforma en una teoría histórica. El intento de comprobar la superioridad de los logros de los modernos en relación a los antiguos sirvió de marco de referencia para una teoría de la historia como progreso.

Para Fontenelle lo que hacía posible la superioridad de los modernos es precisamente que desde la antigüedad hasta su presente (S. XVII) se fue seleccionando y clasificando el patrimonio cultural ya existente, de tal forma que en ese trayecto se cambió lo inseguro por lo seguro. Es decir que el secretario vitalicio de la *Académie des sciences* acepta sin ninguna duda el progreso de pasado a presente, como un aseguramiento paulatino del legado de la tradición. Aunque al mismo tiempo -y es aquí donde manifiesta sus reservas- considera que no es necesario aportar algo completamente nuevo. En realidad,

según su interpretación de la historia de la cultura, lo que hizo necesaria la depuración de la tradición mediante una labor selectiva y normativa no fue el hecho de que “lo ya conocido” no bastara para orientarse en la realidad y asegurar las condiciones de la existencia, sino más bien, que con el paso del tiempo, podría ocurrir que lo seguro se fuera confundiendo con lo inseguro hasta el punto de que ya no se supiera ni que era eso que hasta entonces se creyó conocer. A lo largo de la historia “no hay una protección providencial para la verdad, aún sin malicia y sin voluntad de engaño es más fácil que lo falso se haga a sí mismo que lo verdadero se conserve”⁹⁸.

No obstante Fontenelle no estaba dispuesto a renunciar ni a la tradición antigua y medieval, mucho menos la “ciencia de las cosas”. Él las quería ambas, la física y la retórica. Por lo mismo es que dentro de su teoría de la historia las coloca como parte de una misma continuidad histórica. La renovación de la ciencia, después de la Edad Media, tiene su propia justificación: “Se privilegió primero a las disciplinas que mejor se adecuaban al tiempo individualmente disponible, primero la retórica, la poética, la arquitectura y la pintura, sólo después la matemática y la física que son las disciplinas del sujeto institucionalizado de la teoría, de la cuasi adecuación al tiempo del mundo”⁹⁹. Lo más llamativo de esta teoría de la historia es que no se limita a explicar el desarrollo de las ciencias, sino que se extiende hasta una teoría de la cultura. El punto de contacto de un asunto con otro es una antropología en la que Fontenelle contrapone la forma de vida nómada a la sedentaria, el pastoreo a la agricultura, el andar libre por las amplias extensiones del campo, a la limitada ciudad. Según su opinión “los pastores debían de tener

⁹⁸*Ibid.*, p. 167.

⁹⁹*Ibid.*, p. 165.

una relación muy abierta con el tiempo, lo que los hacía inventores del ocio”¹⁰⁰. Ellos seguramente vivían alejados de toda presión por parte del tiempo, por lo tanto, también estaban lejos de los prejuicios, pues es la impaciencia, causada por la fugacidad y la escasez de tiempo, lo que inclinó al ser humano a aceptar toda suerte de prejuicios que sólo sirvieron para confundir lo verdadero con lo falso, lo seguro con lo inseguro. “Los prejuicios como tales pertenecen a la cultura urbana”¹⁰¹, pues en la forma de vida sedentaria se está constantemente expuesto a los fenómenos de la naturaleza, y ésta, con sus insondables fuerzas empuja al hombre a decidir apresuradamente. Por lo mismo es que para esta forma de vida es una necesidad poseer una verdad que se adecue lo mejor posible a las condiciones de la realidad. Por su parte el pastor, ante una situación de apremio, le basta con migrar en busca de condiciones más propicias. “La vida nómada es una arte de la evasión, yendo de un lado para otro se evita la confrontación con lo inquietante”¹⁰². Aquello a lo que no se puede hacer frente con lo ya conocido simplemente es evitado. Esto hace que los pastores sólo necesiten “media verdad, incluso ninguna”. Si lo que conocen como “verdad” les llega a fallar, lo que hacen no es ajustar su verdad hasta lograr su adecuada definición sino cambiar de condiciones del mundo. El hombre nómada no requiere emprender la búsqueda de “la” verdad, con su incesante andar se lanza a la búsqueda de un lugar donde sí pueda “reconocer lo desconocido como lo ya conocido”. Sólo que el hombre, viéndose rebasado por las posibilidades que el mundo puede ofrecerle “fue propenso a aceptar sucedáneos, representantes, símbolos, palabras”¹⁰³, abriendo un hiato entre él y el mundo, que desde entonces no dejó de agudizarse, quedándole al menos

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 168.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁰² *Ibid.*, p. 169.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 168.

dos opciones, por un lado, ir ganando experiencia para que el pasado pueda disciplinar al futuro, y por otro, en consonancia con la formalización de la historia, “introducir más realidad en el tiempo de la vida. Hacerla pasar más rápidamente”¹⁰⁴, es decir, acelerar la historia para ganar tiempo.

Sin embargo, pasar de las expectativas de sentido en relación al tiempo de la vida hacia unas más adecuadas al tiempo del mundo parece que no resolvió el problema de la divergencia temporal. Todavía durante el Renacimiento la universalidad del saber era algo accesible al individuo, pues se pensaba que éste era capaz de abarcar el legado de la tradición como redescubrimiento de un todo cerrado. Incluso, en plena Ilustración, el proyecto de la Enciclopedia estaba encaminado a “atesorar para un presente la totalidad de su acervo de saber”, no obstante, esta expectativa pronto se vio rebasada hasta hacer de tan ambicioso proyecto, que se creía sería “un inventario imperecedero e insuperable en todo tiempo de la capacidad humana”, un obra de consulta. Aunque la Ilustración en su programa original buscaba deshacerse de los lastres del pasado para lograr el triunfo de la razón, más pronto de lo que se hubiera imaginado tuvo que reconocer que aun “la razón precisa del consumo de tiempo para desplegarse en toda su efectividad”¹⁰⁵, pero como no se puede medir hasta que punto es suficiente la suficiencia del tiempo ganado como experiencia no queda más remedio que apuntar a un futuro indeterminado. Desde una perspectiva antropológica esto quiere decir que se pierde la posibilidad del disfrute de un “estado final”. Se rompe la garantía de un todo alcanzable alguna vez. A lo más ahora se aspira a ir sustituyendo paulatinamente los errores sin saber cuándo se podrá parar.

¹⁰⁴Ibid., p. 130.

¹⁰⁵Ibid., p. 161.

Si con el paso de la orientación temporal basada en el tiempo de la vida individual al tiempo de las instituciones se tuvo que aceptar que no existe una sincronización de la historia del mundo con la historia de la humanidad –como lo dejó claro el hecho de que ésta es sumamente pequeña en comparación con el tiempo que se requirió para pasar de la animalidad a la cultura-, el desarrollo de la ciencia no dejó mejores dividendos. Pues las investigaciones científicas fueron mostrando que la historia, entendida como el recorrido vital de la especie humana, no es sino un minúsculo fragmento en el desarrollo de la historia natural. “No sólo el individuo, también la humanidad en su conjunto incluso la ‘vida’ se perderían en la historia de la naturaleza”¹⁰⁶. Por si no bastara con esas constataciones resulta también que el mismo mundo, entendido como naturaleza, no es algo dado de antemano y para siempre, más bien se trata de algo que tuvo un origen antes de toda vida, y lo tendrá aun después de ella. El estado terrestre que hizo posible la vida humana no es algo representativo del universo, y lo más alarmante, tampoco algo definitivo.

¹⁰⁶*Ibid.*, p. 160.

Apéndice: Propuesta de una filosofía del sentido para el siglo XXI

Muchas decisiones ya han sido tomadas. Para cuando se tiene oportunidad de realizar una reflexión autocrítica existe tanto que ya ha pasado, y que sigue teniendo algún tipo de influencia sobre nosotros, aunque no podamos advertir con claridad su procedencia. “Es verdad que el mundo no está hecho para el hombre, pero tampoco contra él. El hombre no tiene motivos para sospechar que el conocimiento de la naturaleza pueda alguna vez obligarle a prescindir definitivamente de sí mismo”¹⁰⁷. Puede que el contenido de estas últimas líneas nos lleve a pensar en Hans Blumenberg como un crítico pesimista de los valores y prácticas de nuestro tiempo, incluso como un acérrimo promotor de la lucha contra la ciencia moderna y sus aplicaciones técnicas. Sin embargo, tal opinión en realidad es equivocada. La mejor manera de caracterizar la posición que Blumenberg adopta al respecto es como un ilustrado sin ilusiones, o como un postmetafísico con una resignada aceptación de la pérdida. Lejos de despotricar intempestivamente contra lo que ve en su tiempo, lanzando un mensaje casi profético al porvenir, o de optar por una posición pseudoescatológica contra el mundo presente, se empeña en descubrir por qué hoy en día se tiene el sentimiento de estar en un mundo que ha perdido su sentido.

Una de las reacciones más difundidas frente a este cuestionamiento ha sido criticar tenazmente las consecuencias que la Modernidad trajo consigo para nuestro modo de vida.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 215.

Esta opinión es compartida por aquellos conservadores y románticos que creen que los tiempos pasados fueron mejores. Desde esta perspectiva la ciencia ha salido a la palestra acusada de haber alejado al hombre de lo natural o lo divino. Hay que reconocer que en parte esta crítica contiene algo de verdad. La ciencia a diferencia del mito, la religión o la metafísica cumple con la función de contrarrestar el absolutismo de la realidad pero sin proveer a la cultura vigente de apoyos ideológicos implícitos referentes a las preguntas de orientación y de sentido. Los logros técnicos de la ciencia permiten al ser humano soportar la indiferencia que la realidad tiene con sus necesidades, pero esto no cambia que su explicación causal o correlativa de los fenómenos naturales no sirva para dar sentido al mundo, a la historia, y a la existencia humana. Quizá porque “originariamente siempre se ha querido algo más que la ciencia” o, como pensó un ilustre filósofo austriaco del siglo XX, porque lo que ella puede ayudar a responder son las preguntas del cómo y no del por qué.

Para Blumenberg no es que la explicación científica del mundo empujara a la cultura europeo-occidental a la “crisis” de sus valores. Aunque hasta cierto punto se pueda conceder que la ciencia moderna ha decepcionado las expectativas que de ella se tuvieron – opinión que no deja de ser exagerada si tomamos en cuenta que ninguna explicación del mundo puede retornarnos al mundo de la vida-, lo que en realidad provoca una generalizada decepción -la supuesta “pérdida de sentido”- es el “capricho de los sujetos de llevar una vida con sentido a pesar de la funcionalidad metódica para la teoría”¹⁰⁸. “Mientras la ciencia había sido la única que había planteado una enorme necesidad de tiempo en relación con la vida del individuo, había que aceptar una renuncia a la verdad en cierto sentido de

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 181.

algo definitivo...pero tan pronto se hubo planteado la necesidad de poner el cambio de las condiciones técnico-materiales de la vida al servicio del tiempo necesitado para un progreso interminable, era la renuncia a la felicidad”¹⁰⁹-en el sentido de la posibilidad de acceder, en algún momento, a un bienestar definitivo.

La clave para salir de este aparente callejón sin salida no está en rechazar a la ciencia moderna en favor de una re-divinización o una re-mitologización de las condiciones de vida en el mundo. Después de todo un proceso cultural no puede ser detenido de tajo sin ocasionar una seria crisis de identidad. En lugar de esto quizá lo mejor sea limitar la altura de nuestras expectativas; con el inconveniente, claro está, de que las ideas de que el mundo y todo lo que existe debe de poseer un sentido absoluto, y de que en este orden esencial y subyacente debe haber para el hombre un final feliz –sea alcanzar la verdad, la felicidad, o ambas-, han formado parte de las motivaciones que impulsan al ser humano a crear su cultura desde hace siglos. Por lo mismo las exageradas expectativas de sentido no pueden eliminarse de un momento a otro, es más, quizá, y hasta se trata de algo que no pueda lograrse de forma deliberada.

De momento lo más conveniente es tener paciencia, llevar nuestra forma de vida actual hasta el punto de desarrollar todas sus consecuencias implícitas, para que sean sus propias fisuras y deficiencias las que hagan surgir algo diferente. Cuánto tiempo se requiera para que algo así ocurra, no puede saberse de antemano, pero algo sí es seguro, de acuerdo con la misma historicidad del mundo, tarde o temprano, acontecerá. Sólo hay que tener cuidado de no caer en el extremo opuesto, a saber, pensar que para conseguir la realización del progreso nuestra tradición debe de ser hollada y olvidada, de tal forma que después se

¹⁰⁹*Ibid.*, p. 206.

pueda construir sobre los restos de los grandes sistemas simbólicos (mito, religión y metafísica) una forma de vida basada en proposiciones científicamente comprobables. En realidad una opinión de este tipo es igual, o un tanto más ilusoria que cualquier dogma o mito. Así como no debe culparse a la ciencia de la decepción de nuestras expectativas, o rechazar de plano sus aportaciones para la vida, no se deben de silenciar las preguntas y los ámbitos culturales desde las que son válidas. Los cuestionamientos de orientación y de sentido son tan propios del ser humano que de nada sirve catalogarlos como absurda palabrería. Más prudente preguntar por qué es que esas ideas siguen motivando a la gente, aun hoy en día; qué hay en ellas que hace que vuelvan a ser planteadas una y otra vez; “por qué parece que los hombres están, en absoluto, en condiciones de soportar la verdad –sea de la naturaleza que fuere- si se les ofrece no desfigurada, sin revestimientos ilusorios”¹¹⁰.

En este contexto vital una de las opciones que quedan abiertas es intentar llevar “una vida consciente sobre la base de un inquirir y meditar que no se arredra ante nada, pero que tampoco alberga ninguna expectativa en promesas de sentido imposibles de ser cumplidas. No contar ya con ellas es el precio que hemos de pagar por vivir en el presente y no en el pasado”¹¹¹ o en el futuro. Si no podemos volver al mundo de la vida, y si además ya no contamos con el consuelo proveniente de los grandes sistemas significativos, y si también nos vemos en la necesidad de reconocer que la ciencia jamás podrá cumplir todo lo que promete, nos resta aprovechar el tiempo que nos queda para continuar improvisando nuestra existencia. Si la realidad no nos dejenada, “no tener que hacerlo todo y creer que no es preciso tenerlo todo... son las dos grandes conquistas que podemos alcanzar a la hora

¹¹⁰ Wetz, *op. cit.*, p. 10.

¹¹¹ Wetz, *op. cit.*, p. 183.

de “afrentar nuestra finitud”¹¹². Sin embargo, un enorme obstáculo sigue en pie: Cómo imaginar nuestra vida sin tener que recurrir al *happy end*.

¹¹² Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, op. cit., p. 231.

Conclusiones

Para tratar de evaluar, a manera de síntesis, qué fue lo que aportaron al estudio del tiempo las investigaciones fenomenológicas realizadas por Hans Blumenberg, habrá que tomar en cuenta que su aportación presenta diferentes niveles. En primer lugar está su particular forma de proceder. Como el tema del tiempo puede abordarse desde una amplia gama de disciplinas académicas, Blumenberg aprovecha esta pluralidad de perspectivas para realizar sus indagaciones dentro de un marco interdisciplinario en el que se conjuntan filosofía, historia, teología, fisiología, mitología y algunas otras áreas del saber. Por supuesto que a una investigación de tipo interdisciplinario se le puede objetar que por recurrir a información tan variada no podrá evitar caer en todo tipo de imprecisiones y generalidades. No obstante aunque esta inquietud sea válida, no resta valor al trabajo académico de Blumenberg. Sin recurrir al argumento de lo deseable, o incluso necesario, que resulta hoy en día rebasar los límites de una sola disciplina –límites que por cierto tienen mucho de convencionales-, se puede aducir que más allá de que el planteamiento blumenbergiano satisfaga o no los requerimientos que le otorguen “objetividad”, es innegable que con él se logra dar un giro al problema del tiempo, pues al incluir procedimientos y fuentes poco convencionales y usualmente despreciadas -como retomar el valor de la especulación, reparar en expresiones del lenguaje como las metáforas y algunas otras formas de

inconcepción, o rescatar del silencio autores poco conocidos en lugar de recurrir a los canónicos- consigue romper con interpretaciones filosóficas e históricas que se habían vuelto ciegamente convencionales.

En segundo lugar -y ya dentro del contexto de una fenomenología del tiempo- hay que considerar qué es lo que da a las investigaciones fenomenológicas blumenbergianas sus rasgos más propios. Es claro que Blumenberg retoma de Husserl la expectativa de acceder a las estructuras de sentido que desde el trasfondo de la vida de conciencia condicionan la manera en que los sujetos piensan, perciben y actúan. Además coincide con el fundador del método fenomenológico en que el tiempo es aquello sobre lo que hay que indagar si se quiere hacer comprensible cómo se constituye el sentido de toda experiencia real o posible. Sin embargo, el uso que Blumenberg hace de estos presupuestos es muy diferente del que hiciera el propio Husserl, comenzando por que antropologiza al sujeto. Sin lugar a dudas fue esta decisión la que dio a la fenomenología del tiempo blumenbergiana su matiz más original, pues de esta antropologización se desprenden las consecuencias teóricas más relevantes para los temas del tiempo y de la historia, entre otras cosas, porque esto supuso que el tiempo no sería estudiado como un fenómeno separado de la espacialidad del mundo, sino en todo caso, como algo relacionado directamente con la condición mundana en que vive (y sobrevive) el ser humano. Por eso es que Blumenberg no se pregunta por la manera en que se constituye el sentido de los objetos en el tiempo inmanente, o por la esfera última de la conciencia trascendental que soporta toda la vida de conciencia, más bien está preocupado por saber dónde se origina la capacidad humana para notar un acontecimiento en el mundo, cómo es que una vez que el mundo fue constituido llega a adquirir un tiempo

propio, qué es lo que ha hecho el ser humano a lo largo de la historia para tratar de compensar la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

En tercer lugar, y como consecuencia directa de lo mencionado en el punto anterior, está la traspolación de la fenomenología del tiempo hacia una teoría de la historia y de la cultura (occidental). Blumenberg se tomó la molestia de revisar algunos de los presupuestos a partir de los cuales se ha intentado pensar la historia, encontrando que muchos de ellos terminan por sustancializar la historicidad misma del decurso histórico al asignarle una esencia o una estructura originaria que adquiere diversas formas pero que es incapaz de transformarse. En lugar de esto Blumenberg propone una forma de pensar en la que lo que da continuidad a la historia son las necesidades y expectativas humanas, así como la pervivencia de las instituciones que el mismo ser humano crea para conservar, transmitir y recibir la experiencia que colectivamente se ha ido acumulando con el paso de las generaciones.

Como penúltimo punto encontramos que Blumenberg se compromete, desde un contexto cultural lo suficientemente amplio como para abarcar la historia europea, e incluso todo el desarrollo cultural del ser humano, con una interpretación histórica de cómo se ha ido modificando el *pathos* de la experiencia del tiempo. Esto llama mucho la atención, sobre todo cuando tomamos en cuenta que desde mediados del siglo XX se han criticado fuertemente las interpretaciones históricas totalizantes, por considerar que llevan a concepciones de la historia sumamente parciales que homogenizan hechos que en realidad son mucho más variados y complejos. Aun así, hay algo que rescatar de la interpretación blumenbergiana, pues con su atrevimiento parece que Blumenberg nos invitara a reconsiderar la posibilidad de seguir realizando interpretaciones históricas generales en

lugar de simplemente rechazarlas en favor de otras supuestamente “más cercanas a la concreto”. Sin oponerse de ninguna manera a este tipo de interpretaciones regionales –así como la metaforología jamás pretendió sustituir la historia de los conceptos- Blumenberg apunta al hecho de que una comprensión total de lo que es y ha sido el mundo, forma parte de los medios que permiten al ser humano orientarse en la realidad, por lo tanto, que se trata de interpretaciones tan concretas y legítimas como la explicación histórica más objetiva y específica.

Por último, no está de más mencionar que Blumenberg observa con detenimiento las expectativas que han surgido en consonancia con la representación del mundo –la científica- que actualmente es dominante en el ámbito cultural occidental. Y aunque sus conclusiones puedan parecer poco alentadoras, su sugerencia de reducir nuestras expectativas es digna de tomarse en cuenta. Según su particular opinión si llegamos a sentirnos decepcionados de nuestro presente es porque seguimos aplicando criterios del pasado al mundo de hoy.

Bibliografía básica

Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000.

----- *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pretextos, 2008.

----- *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004.

----- *Nafragio con espectador*, Madrid, Visor, 1995.

----- *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.

----- *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pretextos, 2000.

----- *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos,
2007.

Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000.

Fragio, Alberto, *De Davos a Cerisy-La-Salle: La Epistemología Histórica en el contexto Europeo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007.

González, Joan, *Heidegger y los relojes*, Madrid, Encuentro, 2008.

González Cantón, César, *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, FCE, 2009.

Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Bs. As., Prometeo, 2009.

-----*Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM, 2009.

Illescas Nájera, María Dolores, *La vida en la forma del tiempo*, Morelia, Jitanjáfora, 2012.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Bs. As., Losada, 2003.

Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004

Lakoff, G. y Johnson, M. *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 2001.

Volpi, Jorge, *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*, México, Alfaguara, 2011.

Warnock, Mary, *La imaginación*, México, FCE, 1981.

Watzlawick, Paul, *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, Barcelona, Herder, 1995.

Wetz, Franz Josef, *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1996.

-----*The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, en
Iris, Vol. I, No. 2, Florencia, Firenze University Press,
2009. (<http://www.fupress.net/index.php/iris/article/view/3309/2912>)

Bibliografía complementaria

Abella, Manuel, “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»”, en *Daimón*, No. 43, Murcia, Universidad de Murcia, 2005. (<http://revistas.um.es/daimon/article/view/12661/12191>).

Beuchot, Mauricio, “Hacia un sujeto analógico”, en Briceño Figueras, Roberto y Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, Juan (Coord.), *Racionalidad y Subjetividad. Los rostros de la Modernidad*, Morelia, 2010.

Fernández Guardiola, Augusto, “El concepto de tiempo”, en De la Fuente, Ramón y Álvarez Leefmans, Federico J., *Biología de la mente*, México, FCE y El Colegio Nacional, 2006.

Fragio, Alberto, “La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las Beiträge y Die ontologische Distanz”, en *Res publica*, No. 23, Murcia, Universidad de Murcia, 2010.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, edición digital: <http://www.philosophia.cl>,
Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS (arte y ciencias sociales).

Illescas Nájera, María Dolores, “Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl”, en *Open Insight*, Vol. III, No. 3, 2012.

Llambías de Acevedo, Juan, “La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo”, en *Diánoia*, Vol. VII, No. 7, México, UNAM, 1961.
(http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/1961/DIA61_Llambias.pdf).

Reeder, Harry P., “Intención signitiva y textura semántica”, en *Devenires*, Vol. VII, No. 14, Morelia, UMSNH, 2006.

Reguera, Isidro, “Blumenberg, la narración infinita”, en *El País*, 20/01/02005.
(http://elpais.com/diario/2005/01/22/babelia/1106353028_850215.html).

Sobrevilla, David, “El retorno de la antropología filosófica”, en *Diánoia*, Vol. LI, No. 56, México, UNAM, 2006.

Zirión Quijano, Antonio, “¿Será posible una fenomenología de la inefable?”, en *Devenires*, Vol. VI, No. 12, Morelia, UMSNH, 2005.