

Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica

Resumen

Desde sus comienzos la concepción fenomenológica de la intencionalidad se ha caracterizado por una tensión fecunda entre el símil de una dirección *a* un objeto, y la imagen de una red de referencias, extendida en el tiempo, que versan *acerca* del objeto y en sus remisiones mutuas determinan los significados que el objeto adquiere en nuestro pensamiento y en nuestras prácticas. Con la predominancia de este segundo aspecto nos alejamos de una *teoría de los objetos* para conectar la presencia temática de objetos de toda clase con la historia de los actos que les confiere significado. La (inter)subjetividad histórica constituida por actos en los cuales el pensamiento se refiere a lo ya pensado, y el renovado despliegue de los objetos del mundo en el presente forman juntos la trama de la vida consciente.

No obstante, en el estudio de la conciencia interior del tiempo que Husserl emprende repetidas veces se pierde de vista la coordinación de los actos perceptivos con lo que ocurre en el mundo, sin la cual la noción del tiempo, y en particular la de un *ahora*, se vacía de su sentido. Este vuelco hacia el interior es motivado por la idea de una reducción transcendental. Sin embargo, el temario iniciado con el estudio del sentido subjetivo de las objetivaciones no lleva necesariamente a conferir una prioridad ontológica a la interioridad. Husserl mismo oscila entre una comprensión ontológica de la reducción transcendental y una en términos de una elucidación de sentidos.

La ilegítima prioridad dada a la conciencia interior del tiempo encuentra su paralela en la consideración por parte de Heidegger del tiempo intramundano como impropio y derivado. Ambos son en ello víctimas del espejismo agustiniano del *Noli foras ire*: No salgas.

Palabras clave: Intencionalidad longitudinal y transversal, Historicidad del pensamiento, Referencia exterior de la conciencia, Vía cartesiana de la reducción, Vía psicológico-transcendental.

Internal and External References of Consciousness in Phenomenological Discussion Abstract

From its beginnings the phenomenological conception of intentionality has been marked by a fecund tension between the simile of directedness *to* an object and the image of a network of time-extended references, which are *about* the object and in their mutual remissions determine the significance the object acquires in our thought and practices. With the predominance of

* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido 21 de diciembre de 2010 – Arbitrado 04 de febrero de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 38 (2011): 27-38.

this second aspect we drift apart from a purely object-theoretical stance, in order to connect the presence of objects of all kinds to a history of meaning-giving acts. Historical (inter)subjectivity, made by acts in which thought refers to what was already thought, and the renewed display of the world of objects in the present are thus seen as constituting the weave of conscious life.

Nonetheless, when it comes to the study of inner time-consciousness which Husserl repeatedly undertakes, the essential coordination of perceptive acts and what happens in the world remains out of sight; without the latter the notion of time, and particularly that of *now*, are emptied of sense. This inner turn is motivated by the idea of a transcendental reduction. However, the study of subjective meaning of objectivations does not necessarily lead to conferring an ontological priority to interiority. Husserl himself wavers between an ontological and a sense-elucidating understanding of what he calls phenomenological reduction.

The illegitimate priority given to inner time-consciousness is paralleled by Heidegger's considering of intra-mundane time as improper and derivative. Both are prey to the lure of the Augustinian *Noli foras ire*: Don't go out

Keywords: Longitudinal And Transversal Intentionality, Historicity Of Thought, External Reference Of Consciousness, Cartesian And Psychological-Transcendental Route of Reduction.

“A las cosas mismas” y “atender los fenómenos” han sido las llamadas iniciales más atractivas del movimiento fenomenológico. Estas fórmulas tenían una connotación dirigida contra el secuestro del pensamiento filosófico por los *-ismos*, contra la tendencia a ser más fiel a alguna doctrina preconcebida que a lo que se vuelve evidente de manera innegable, y también contra el predominio de los estudios históricos que pretenden averiguar cuál ha sido de hecho el pensamiento personal, o la verdadera intención de una u otra de las grandes figuras históricas de la filosofía, y no se preguntan acerca de sus vías de validación. Sin embargo, los representantes del pensamiento fenomenológico han llegado a darse cuenta del esencial papel que desempeña la historia de la filosofía en el pensamiento propio.

Evidentemente, en esta situación nos encontramos también ahora. Nos proponemos estudiar momentos destacados de la historia de la fenomenología no para botanizarlos y tenerlos bien ordenados en un herbario, sino para poder aprender de ellos por medio de nuestro mejor entender. Interpretamos y apreciamos lo atenable de un pensamiento, las razones que lo apoyan y las dudas que nos suscita, y para ello no disponemos sino de la nuestra propia comprensión y de los recursos de inteligencia de los cuales disponemos en un momento dado. Pero estos recursos nuestros, por medio de los cuales interpretamos y apreciamos lo que leemos

y lo que nos dicen, no se nos han formado en completa soledad. Ellos ya son el producto de interacciones tanto personales como de lectura. Interpretamos, entendemos lo mejor que podamos, por medio de todo lo que hemos aprendido con el espíritu crítico del cual seamos capaces, sin que fuese posible rastrear todas las fuentes de nuestro aprendizaje. No podemos ni tenemos necesidad de indicar todas las fuentes de nuestros recursos de interpretación y validación. Mencionamos algunas de ellas cuando nos parece que su mención facilita la comunicación o cuando, en nuestros afanes profesoraes queremos indicar una fuente que nos parece en particular iluminadora y digna a ser atendida. Nada asegura que la referencia histórica que hacemos para ilustrar el pensamiento por medio del cual interpretamos a un autor coincida con la historia contingente por la cual hemos adquirido este recurso interpretativo. La referencia no tiene primariamente un sentido biográfico, sino el de una puesta en cierta luz del pensamiento y de una sugerencia de contextos significativos.

En los años 30 Husserl ha reflexionado intensamente acerca de las complejas relaciones entre el pensamiento propio y la historia de la filosofía, una reflexión que se da en continuidad con lo que venía pensado desde hace mucho tiempo acerca de los horizontes intencionales de todo acto mental. Comenzando con la lo más simple, Husserl señalaba la presencia de un horizonte interno y de un horizonte de remisiones externas en cada percepción. Podemos por cierto tratar de distinguir lo que efectivamente vemos de un objeto que tenemos delante y el saber complementario acerca del mismo objeto proveniente de la experiencia previa. Pero en rigor no podemos separar estrictamente lo que percibimos efectivamente y lo que juzgamos con respecto al objeto al percibirlo. Lo que vemos está ya empapado con el saber previamente adquirido, así como anticipa lo que ha de presentarse en la continuación del trato con el objeto. Tanto Husserl como Heidegger vieron con claridad lo que más tarde ha destacado J.J. Gibson con respecto a la percepción, al señalar que vemos la *affordance* de los objetos, esto es, lo que permiten y lo que no permiten, lo que reclaman y lo que prometen para el trato continuado en el cual, sin que nos demos especialmente cuenta, se va ajustando y corrigiendo lo que percibimos.

Ahora bien, lo mismo vale para toda *cogitatio*, para todo pensamiento nuestro. Ninguno está completamente auto-contenido. Tiene por una parte presupuestos tácitos, por otra parte un sentido teleológico, un apuntar a algo más, implicaciones y sugerencias que no se hacen explícitas y que no pueden ser

completamente explicitadas. En las ciencias, señala Husserl en el supl. XXV de la *Krisis* (HU, p. 495), la opinión predominante considera que no es necesario el conocimiento histórico y el examen crítico de sus etapas previas. Pero esta limitación de las miras se paga con un desconocimiento de muchos presupuestos de significado y una falta de conciencia acerca de la razón de ser de las disposiciones y de los criterios de juicio del propio trabajo científico. Es precisamente lo que la actividad filosófica no puede permitirse. Tampoco ella puede lograr una efectiva auto-transparencia. Pero la indagación del sentido de nuestras tesis y de las validaciones que efectuamos en la vida cotidiana, en la ciencia y en la filosofía misma, tal como arraiga en el mundo de la vida siempre presupuesto, es su propio cometido. Es propio del filósofo la conciencia del trasfondo oscuro de su propio pensar.

En el supl. XXVIII trata Husserl de esta específica historicidad de la filosofía. El filósofo se nutre de la historia, de las obras del pasado como de las discusiones y de las obras que constituyen su ambiente presente. Pero este pasado y este presente no están ahí como los inventarios de un almacén. Lo que está como cosa en los estantes de las bibliotecas no es todavía de suyo un documento, un portador de significados.

“Él lee como aquel que ha recibido ya una educación filosófica en su presente, ...lee y entiende naturalmente lo leído a partir del terreno de sus propios pensamientos, apercibe a Platón a su modo en base a la “percepción” de sus conceptos, métodos, convicciones. Por esta apercepción gana algo nuevo, continua desarrollándose, y así análogamente, por la interpretación y recepción también de otros escritos filosóficos se vuelve otro. Al volver a leer a Platón después de un tiempo, éste tendrá para él un rostro nuevo, y el nuevo Platón, así como otros autores nuevamente comprendidos, lo motivan de nuevo” (p. 511 sig.).

Sigue una declaración que hace Husserl acerca de su situación filosófica. “Qué es aquello a lo cual tiendo bajo el título de “filosofía”, como meta y campo de mi trabajo, esto, naturalmente, lo sé. Y sin embargo no lo sé”. Las formulas que se expresan en definiciones no nos pueden satisfacer por completo.

“En aquel saber oscuro, como en los conceptos verbales de las fórmulas está lo histórico, es según su sentido propio para aquel que hace filosofía herencia espiritual, y así entiende también a los otros en conexión con los cuales, en amistad y

enemistad crítica, hace filosofía. Así se encuentra en su filosofar conectado también consigo mismo, tal como entendía y practicaba la filosofía antes, y sabe que con ello aflúan siempre de manera motivadora tradiciones históricas, así como él las entendía y las utilizaba, formando una sedimentación espiritual” (p. 512 sig.).

De Husserl no se puede decir que haya sido un asiduo cultivador de la interlocución filosófica, pero tanto más ha sido sensible a las evidencias diversas que se presentaban en su propio pensamiento, evidencias que no se prestan a una concordancia unívoca. En las *Investigaciones lógicas* salió en defensa de la irreductibilidad de la validez lógica a compulsiones psicológicas fácticas. Se trata de una defensa quizás demasiado obvia, que sin embargo fue ampliamente saludada, aun habiendo emprendido Frege con anterioridad una defensa similar. Pero a diferencia de Frege Husserl estaba movido por más de un motivo, y en particular por la evidencia de que no entendemos la razón de ser del ámbito de la lógica, su papel y su necesidad, si no podemos dar cuenta del lugar de las formas lógicas en la actividad del pensamiento. Se trata aquí no del pensamiento en tanto proceso fáctico y contingente, sino de los requerimientos que se derivan de su idea, su *eidós*, y de sus funciones esenciales. Dirigirse a un objeto, así como aseverar, o sólo considerar problemáticamente una proposición, serán los dos paradigmas de lo que con Brentano llama la intencionalidad como característica de los fenómenos mentales. Pero aquí se topa Husserl de nuevo con evidencias encontradas. Para Brentano ha sido obvia la diferencia entre el objeto real y el objeto intencional que este filósofo caracteriza como *inexistente*, es decir que se agota en ser objeto de pensamiento. Husserl seguirá siendo dominado por esta reflexión elemental, que del árbol en tanto pensado, del árbol como pensamiento no podemos decir que se incendia, así como lo podemos decir de un árbol en el bosque, y que por lo tanto pertenece a un orden distinto de aquel que forman los entes que son parte del mundo. Sin embargo Husserl tratará de compaginar este enfoque cartesiano con la otra idea sugerida por la noción de intencionalidad: la de que conocemos no una representación interna, un objeto mental, sino precisamente objetos que pertenecen al mundo, por lo que no estamos primariamente recluidos en una esfera de la interioridad, tal que se volviera misterioso el salir de ella para alcanzar al mundo. Las tentativas de reconciliar la idea de una ciencia de la subjetividad transcendental como el campo de investigación nuevo abierto por la fenomenología, con la idea de la percepción como *Urmodus*, modalidad primordial del conocimiento que consiste en atender la manera como se

muestran las cosas mismas distintas de nosotros, estas tentativas serán retomadas y revisadas cientos de veces en las clases y en los escritos husserlianos.

Es evidente de suyo que al pensamiento le son propias las dos dimensiones, aquella en la cual se dirige al mundo y atiende a las cosas, y aquella en la cual se conecta consigo mismo, se retoma, se complementa y revisa, se organiza y forma redes de referencias internas. Podemos hablar entonces de la intencionalidad como esencial referencia externa, transversal o trascendente, y de la intencionalidad en la cual el pensamiento se refiere a sí mismo en su despliegue temporal, una intencionalidad longitudinal. Es fundamental ahora darse cuenta que no se trata de dos formas independientes de la intencionalidad. La fantasía de la intencionalidad como apuntar a un objeto, dirigirse a éste, la imagen misilística a la que alude con humor Alonzo Church al decir que la referencia viaja a la velocidad de la lógica, es una fantasía claramente insuficiente. Ella tiene por cierto el mérito de vincular la idea de intencionalidad con el movimiento animal -tanto de mirada como de cuerpo entero-dirigido hacia un objeto, con el cual *comienza* a adquirir sentido la noción de un objeto particular que se destaca y se diferencia en el ambiente. Antes de que el niño adquiriera -con la coordinación de ojo, cabeza y mano- puntería suficiente no hay *deixis* y carecen de sentido palabras como *éste* o *allá*. Pero un mero movimiento guiado por detectores apropiados no se parece todavía a un pensamiento y no justifica hablar de conciencia. El *dirigirse a* algo tiene que integrarse en una consideración *acerca de* algo (como lo expresa de manera sugerente la lengua castellana), con lo cual el objeto ya no aparece bajo la imagen de un blanco, sino con la característica de un tema propuesto, algo puesto sobre el tapete, asunto de discusión y examen desde diversos lados en el cual se coteja una evidencia con otra.

Husserl solía señalar que la intuición exterior, la percepción, es siempre inadecuada por cuanto se da en ella sólo una faz, un costado del objeto, perfiles que pasan continuamente en otros al movernos. Más tarde se dio cuenta que esta parcialidad no pertenece en exclusividad a la percepción y que hablar de los diversos costados de un asunto es en general una metáfora legítima. En el mismo sentido en que toda percepción es inadecuada por parcial, lo es todo pensamiento, ya que destaca sólo algunos aspectos de su asunto, o, en términos algo menos metafóricos, por considerar su objeto sólo en ciertas relaciones y hacer abstracción de otras, y ante todo porque todo pensamiento lleva consigo una historia que no puede ser integralmente tematizada, y tiene por otra parte

proyecciones, alcances en su combinación con otros pensamientos, que no pueden ser abarcados de una vez en ningún momento dado. Tiene una profundidad temporal tácita, cuya patencia no es inmediata, y un potencial abierto de desarrollos futuros.

El pensamiento se despliega de este modo esencialmente en un devenir jamás completado. No se explica nunca completamente a sí mismo ni se basta a sí mismo. Ahora bien podemos encarar este devenir en dos órdenes distintos. Con una expresión de *La filosofía de la voluntad* del joven Ricoeur podemos decir que lo que pone de manifiesto Husserl permite y requiere una lectura en continuidad y una en discontinuidad. A la primera le corresponde la metáfora del *flujo* de la conciencia, y también la complementaria de la *sedimentación* del pensamiento y de los significados; a la segunda le corresponde el pensamiento en tanto que se expresa en proposiciones, juicios, que como tales no pueden ser considerados como un flujo sino como formando *noemas* discretos, y desde el punto de vista de la actividad mental involucrada, como *noesis*, una serie de *actos* mentales, una expresión no menos metafórica que la de *flujo* y de *sedimentación*.

Toda percepción, todo pensamiento, destaca Husserl, parte de disposiciones ya incorporadas que él llama habitualidades, e inaugura a su vez una habitualidad en alguna medida nueva. Similarmente se van cargando nuestras palabras de capas de significado nuevas, mientras que otras caen en la penumbra del olvido o quedan provisionalmente descartadas. Estamos aquí en un proceso continuo. Sin embargo nos hace falta poder identificar un pensamiento, poder discutirlo, es decir, así como el pensamiento es *acerca* de un objeto, de un tema, debemos poder constituirlo a su vez en un objeto, un tema de nuestra reflexión. En *un* orden nuestro pensamiento pasado influye y se continúa en nuestro pensamiento actual alimentándolo sin ningún acto especial nuestro; en el otro nos referimos a él, llega a ser objeto intencional en la intencionalidad longitudinal interior. Pensamos ahora sobre nuestros pensamientos.

En la tercera de sus *Meditaciones Cartesianas* señala Husserl que toda conciencia en general está orientada hacia “síntesis de convalidación (*Bewährung*), que pertenecen esencialmente al ámbito del *yo puedo*”. Con ello, con el conjunto de actividades de confirmación, corrección y diferenciación, complementación y cancelación, se constituye la conciencia como racional. Obsérvese ahora que los procesos que constituyen de este modo la racionalidad pueden ser considerados en los dos órdenes que hemos destacado. Todo animal vive en procesos

de estimación variable de lo que le ofrece el entorno. En muchos casos podemos estimar por nuestra parte sus procesamientos como muy racionales, en otros más bien como torpes. Pero en un sentido más específico hablaremos de racionalidad únicamente cuando no sólo estamos *inmersos* en procesos de apreciación, sino también pensamos acerca de lo que hemos pensado y acerca de posibles pensamientos que valen o no valen ser atendidos y eventualmente adoptados.

Ahora bien, con la noción de racionalidad asociamos no sólo nuestra capacidad de reflexión y del “conocimiento de los conocimientos”, como definía Boeckh la *filología*, sino también el sentido alerta de realidad, lo que se ha llamado apropiadamente “el principio de realidad”. Husserl establece explícitamente esta conexión en la Meditación mencionada. “Realidad efectiva”, “objeto real”, “ser”, son títulos que tienen su lugar en el ámbito de las corroboraciones. Pero ¿pueden estas cualificaciones ser comprendidas meramente a partir de procesos internos de convalidación? Aquí se encuentra Husserl en las más grandes dificultades ante su propio pensamiento, ante sus interlocutores más inmediatos y asiduos, y ante el círculo más amplio de su audiencia y de sus lectores que nos abarca también a nosotros. Aceptamos plenamente el señalamiento de que se trata de aclarar el sentido que tienen para nosotros los calificativos de “realidad” y “ser”, un sentido que tienen para nosotros, formado en nuestra vida consciente. Pero igualmente, aun partiendo de ahí, debemos dar cuenta de la diferencia que establecemos necesariamente entre lo que atañe a *nuestro* pensamiento, a su flujo y a sus formaciones, y las realidades que este atiende como algo diferente de sí mismo. Sin el reconocimiento de esta diferencia, de la realidad como lo que se resiste a nuestro pensamiento y lo desmiente constantemente requiriendo contactos y averiguaciones renovados, exponernos a ella por medio de una sensibilidad que no es sólo pensamiento, sin la atención a la realidad, no se entiende la primacía que Husserl otorga a la percepción, a la percepción que incluye las kinestesias, esto es, la autopercepción de nuestro movimiento entre las cosas, y con ello nuestras prácticas en un mundo resistente.

Husserl se ve aquí en grandes dificultades al tratar de conciliar necesidades del pensamiento que se presentan como opuestas: la necesidad de volcarse al mundo, y la de devolverse y entrar en sí mismo, de preguntarse ya por lo que cada vez es el caso, ya por el sentido que *conferimos* al ser. Se trata de la problemática de la reducción fenomenológica. Husserl distingue a su respecto las más veces dos vías: la cartesiana y la psicológica-fenomenológica.

La vía cartesiana es la de la busca de la certeza. En sus lecciones tituladas *Filosofía primera* la introduce a través de una reflexión acerca de nuestra certeza general del ser del mundo. Ésta se debe al hecho de que nuestras experiencias, por más que se vean en la necesidad de corregir errores, se ven, en su conjunto, ampliamente confirmadas y consolidadas. Pero este hecho, la consolidación por confirmaciones, no se da con necesidad. Simplemente se da, y esto es un hecho contingente. Nada garantiza que mañana seguiremos siendo capaces de distinguir un mosquito de un camello, que las percepciones seguirán confirmándose a largo plazo, y *sin experiencias que se corroboran mutuamente la palabra ser no tiene aplicación en el mundo*. Dada esta condición contingente del ser mundano buscamos y encontramos certeza irrevocable sólo en la indubitabilidad del *yo pienso*. Pero ésta, por sí sola, es una certeza vacía, señala Husserl, y por otra parte, de la creencia de que mi propio pensamiento se me da adecuadamente y con plena presencia a sí se ha distanciado Husserl a más tardar en los años 20. Entonces no nos alejamos de su pensamiento cuando decimos: sí, pienso luego soy, esto es perfectamente claro, menos en algunos detalles. ¿Qué es pensar? ¿Cuándo estoy *pensando* y cuándo más bien repitiendo fórmulas convencionales aprendidas? Igualmente vale plenamente la pregunta de Heidegger en *Ser y Tiempo*: ¿Qué más está implicado cuando además de *pienso*, decimos *soy*? Estamos ante la paradoja hilarante, encarada por Husserl varias veces, de una certeza apodíctica de la cual no sabemos perfectamente bien en qué consiste. Ella debe ser transformada en un campo abierto de investigaciones que es en la concepción de Husserl precisamente el de la fenomenología del campo de la subjetividad transcendental en el cual se constituyen los sentidos de las valideces que reconocemos, del *on hos alethés*, del ser en el sentido más amplio de confirmación de verdad y validez.

En este segundo camino de la reducción transcendental no se trata más de conseguir una certeza mayor de la que obtenemos en los diversos campos teóricos y prácticos en la actitud natural. En ésta misma, en la vida cotidiana, nos podemos proveer de todo el espíritu crítico que haga falta y ejercer una epojé local, puntual, es decir abstenernos de juzgar antes de obtener mejores evidencias. La reducción transcendental no ofrece certezas mayores de las que podemos obtener en cada campo en el cual nos insertamos como seres psicofísicos que son parte del mundo, esto es, en la actitud natural. En el punto de vista de la reducción transcendental no pretendemos saberlo mejor “*als ob wir auf*

diesem Standpunkt noch das Sagen hätten”, como si instalados en este punto de vista tuviésemos todavía voz y voto acerca de lo que es o no es válido en cada campo. Se trata sólo de la toma de conciencia del trabajo subjetivo en el curso de las apreciaciones de validez que constituyen la vida de la conciencia.

No obstante, la relación entre la actitud tomada en la reducción trascendental volcada hacia la subjetividad constituyente, y la actitud natural en la cual como un ser en el medio de los seres que constituyen el mundo tratamos de coordinarnos con estos, sigue siendo incierta y abierta a diversas opciones. En la descripción de la actitud adoptada en la reducción como la de un espectador no-participante se presenta ésta como una especie de conversión y una ruptura con la actitud natural. Estamos entonces en la línea de Max Scheler quien en la continuación del muy influyente pensamiento schopenhaueriano ve la actividad espiritual como una liberación frente al ciego dominio del impulso vital. En cambio, cuando Husserl considera la filosofía, y en particular la fenomenología trascendental como plena asunción de la responsabilidad racional en la vida humana individual y común, entonces ella se presenta en continuidad con la actitud natural, ya que responsabilidad y racionalidad son parte esencial de la vida consciente como tal. En este trance puede Husserl decir que el punto de vista de la reducción trascendental y la actitud natural convergen, que coinciden *sub specie infiniti*. En la responsabilidad contamos con lo otro y con los otros y nos apartamos de toda autosuficiencia, aun cuando ésta se presenta como trascendental.

Sigue entonces vigente la distinción entre lo interior y lo exterior, entre lo propio y lo ajeno que, sin embargo, configura el ámbito de la vida propia. La alerta y lucidez requeridas en la atención a lo real y el trabajo de aclararnos el sentido de nuestros propios conceptos operantes son por igual necesarios. Ni puede hacer la percepción de lo real superflua la actividad reflexiva, ni puede ésta sustituir nuestra perceptividad. La pregunta ¿qué es, qué hay? no reemplaza la pregunta acerca de qué sentido adquiere en nuestra vida consciente, así como la reflexión acerca del sentido de las valideces reconocidas no puede arrogarse una respuesta a la pregunta acerca de lo que hay.

Sin embargo, al considerar la involucración intersubjetiva de la subjetividad se vuelve imposible trazar límites estrictos entre lo propio y lo ajeno, aun cuando no diremos tan rotundamente como lo hace Fink en su plan de una continuación de la *Krisis*, (supl. XXIX) que “la epojé genuinamente universal psicológica destruye la apariencia de la exterioridad recíproca de las almas”.

Husserl se expresa de manera más matizada y esboza un estado de cosas sumamente complejo al ser fiel a nuestra experiencia: “Pero ahora reflexionamos acerca de que cada uno en su trato con otros tiene en su conciencia del mundo también la conciencia de extraños, en la forma que el extraño tiene en cada caso; que de manera maravillosa penetra en la del otro y viceversa; que con ello la validez del ser propia y la extraña se combinan en los modos de la concordancia y de la discordancia, y siempre y necesariamente a través de las correcciones mutuas se hace valer una conciencia concordante del mismo mundo común, con las mismas cosas que el uno concibe de una manera y el otro en otra”.

Ahora bien, el acuerdo intersubjetivo con sus chequeos mutuos tiene la capacidad de dar a través del lenguaje consistencia y respaldo, y también capacidad de objetivación al pensamiento propio y hace con ello posible que nos podamos referir a nuestros propios pensamientos, tanto en diálogo como en monólogo, y es con ello que nos volvemos seres pensantes. Pero la intersubjetividad no puede de ninguna manera reemplazar la atención a las cosas, el necesario alto grado de incorruptibilidad de la percepción, el sentido de realidad que no toda comunidad favorece por igual. Hace falta reivindicar frente a la absorción en la subjetividad y en la aun más engatusante intersubjetividad la instancia de control de las cosas.

En particular en sus muchas veces emprendidos estudios sobre la conciencia interior del tiempo Husserl parece poder ignorar la necesaria referencia externa a la que Kant ha dado tanta importancia en su “Refutación del idealismo”. Heidegger está en este respecto en una posición mucho mejor. Es a él que se debe la notable observación de que todo ahora es un *ahora cuando* (ahora que llegó el autobús, ahora que hemos llegado a este punto de la discusión). Podemos decir que el ahora es la ocasión para intervenir, y la noción misma de un presente se esfuma cuando con los ojos cerrados y los demás sentidos desactivados pierdo contacto con el entorno. Sin embargo Heidegger piensa poder considerar el tiempo del acaecer intramundano como impropio y reservar el título de propio para el tiempo en que estoy en relación conmigo mismo en mi condición de ser que se proyecta y que se asume como siendo ya, como teniendo una historia (un haber sido) que está conmigo, pero que no tengo ni a mano ni ante los ojos.

Frente a la tendencia a postergar el tiempo de los sucesos en el mundo frente al tiempo propio del alma en St. Agustín, en Husserl y Heidegger,

P. Ricoeur ha mostrado en el amplio estudio que realiza en el t. III de *Tiempo y narración* que las dos perspectivas se requieren mutuamente y que ninguna es prescindible. Entre nosotros lo ha señalado Alberto Rosales en el quinto ensayo de *Unidad y dispersión* (“Conciencia y *Dasein*”). Ahí señala: “Para que el ente, e incluso el ente no-humano, pueda entrar en un dominio abierto de manifestación, tiene que ser en sí mismo de tal manera que pueda volverse “visible” en la “luz” de lo abierto. Esa posibilidad del ente, que precedería a su visibilidad en el *Da*, cofundaría la estructura proyectiva del *Da* mismo”. Y luego pregunta: “¿Sería lo cósmico de la naturaleza en cierto sentido “temporal” antes de “entrar en el mundo? Y si ello fuera así, ¿podría mantenerse la exclusiva asignación del tiempo al *Dasein*?” (pp. 128-129).

En su tesis *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie* (pp. 219-220) encara también Agustín Rodríguez la cuestión del papel de las cosas del mundo en la existencia humana así como se presenta en *Ser y Tiempo*, y se dirige contra las interpretaciones que equiparan el *Sein-bei*, el estar con las cosas (el *ser cabe*, en la traducción de Gaos), con el decaimiento (o la caída, *das Verfallen*). Al atender el asunto mismo, las cosas mismas, señala Agustín, no puede mantenerse esta identificación, y lo muestra con un argumento decisivo. Si hubiera tal identidad habría que concluir que la existencia en el modo de la propiedad, al recuperarse de la estructural tendencia al decaimiento se recuperaría también del estar con las cosas, y no tuviera más ninguna relación ontológica con el ente intramundano. Con ello quedaría fuera de la condición ontológica de la existencia propia el descubrimiento, el conocimiento mismo del ente que no somos nosotros mismos. Nos preguntamos ahora si al reconocerse que la existencia propia no excluye, sino incluye el ser cuidadoso y conocedor con las cosas, no debemos rechazar la cualificación del tiempo que es propio de las cosas, de los sucesos y de los ritmos físicos como impropio. Igualmente, si al recuperarse la existencia propia del decaimiento no deja de atender las cosas, entonces con la misma atención a los fenómenos debemos decir que el atender el tiempo propio de las cosas no vuelve la existencia impropia.