

CARLA CANULLO

ESPERANZA Y FENOMENOLLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD AFECTIVA: UN RECORRIDO DESDE EL
«¿QUÉ ME ES LÍCITO ESPERAR?» KANTIANO AL «¿CÓMO PUEDO ESPERAR?» FENOMENOLÓGICO

HOPE AND PHENOMENOLOGY OF AFFECTIVE TEMPORALITY: A PATH FROM THE KANTIAN «WHAT MAY
I HOPE?» TO THE PHENOMENOLOGICAL «HOW CAN I HOPE?»

Carla Canullo
Università de Macerata

carla.canullo@unimc.it

[Traducción de José Luis Guzón Néstar]

Resumen: Estas páginas intentan repetir la cuestión de la temporalidad y la esperanza en Kant, Heidegger y Husserl, abordándolas de una manera indirecta y haciendo la una de espejo de la otra, a fin de poder comprenderlas más allá de lo que resulta comprensible a partir de una lectura inmediata y directa. Nos interesa su repetición sobre la base de su «fenomenización» respectiva desde su relación indirecta, asumiendo que cada uno de los autores y sus razones representa el espejo del otro. El objetivo de nuestra *Wiederholung* será el sentido posible de aquella temporalidad que nos afecta y nos cambia, y que inhabita todas nuestras acciones cambiándolas y modificándolas. Esta temporalidad radicalmente nuestra, la temporalidad que caracteriza a la vida misma en su flujo y cambio, será objeto de búsqueda a través de la esperanza y su capacidad para hacérsela manifiesta.

Palabras clave: Temporalidad «afectiva», esperanza, Kant, Heidegger, Husserl.

Abstract: These pages intend to repeat the issue of temporality and hope in Kant, Heidegger, Husserl, facing them in an indirect way and making one the screen of the other, making them the screen where something is shown so that you can understand more than you could understand from a direct and immediate reading. We are consequently interested in their repetition because of what «phenomenologize» itself from their indirect relationship, assuming that one of the authors and the reasons represent the screen of the other. The aim of our *Wiederholung* will be the possible sense of that temporality that affects and changes us, which inhabits all our actions changing and modifying them. This temporality is radically ours, the temporality that characterizes life itself in its flowing and changing, which will be sought through the hope and its ability to bring to a manifestation.

Keywords: «Affective» temporality, Hope, Kant, Heidegger, Husserl.

I. Cuestiones preliminares

Las cuestiones que vamos a abordar son bien conocidas y han sido tratadas desde diversos puntos de vista: la esperanza anunciada en el *Canon de la Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica*, el *Kantbuch* de Heidegger y el tiempo tal como lo conocemos a partir de algunos textos de Edmund Husserl. Repetiremos

estas cuestiones en una *Wiederholung* que las abordará de modo indirecto, haciendo de la una reflejo de la otra; reflejándose mutuamente como en un espejo en el que algo se muestra de tal modo que lo visto es algo más que lo que resulta visible tras una lectura directa e inmediata. Su repetición, por tanto, nos interesa con vistas a cuanto se fenomeniza fruto de su relación indirecta, hipotetizando que uno de los autores y de los motivos representa el espejo del otro. El objetivo de esta *Wiederholung* será el sentido posible de aquella temporalidad que llamaremos afectiva —o sea, la temporalidad que nos toca y modifica, que inhabita nuestros actos cambiándolos y modificándolos—.

Dado que en el espejo se refleja también lo que directamente no vemos, quizá también porque se encuentra «a nuestras espaldas», en él se muestra lo que directamente no puede ser captado pero que viene a la luz indirectamente y a través de un *medium* que favorece su visibilidad. Tal es el caso de la que llamamos *temporalidad afectiva*, tan nuestra que acaece solo con nosotros y, sin embargo, demasiado inmediatamente «adherida» a nosotros para poder ser cultivada. Es esta temporalidad radicalmente nuestra, la temporalidad que caracteriza la vida misma en su discurrir y cambiar, lo que buscamos mediante la esperanza y su capacidad de llevarla a manifestación.

2. Sobre la posibilidad de la cuestión

De cuanto hemos dicho, ciertamente, no se debe dar por descontada la *posibilidad* del paso de Kant a la fenomenología, un pasaje que no obstante debe ser demostrado. Sin embargo, en mi opinión tal paso viene requerido por la separación entre el *was* (por el que pregunta Kant) y el *wie* (por el que se pregunta la fenomenología) y que está en juego de un modo especial en la esperanza. Se objetará que el hecho de que se dé esta separación indica simplemente que tiene que ver con dos órdenes de cuestiones diversas que no requieren el paso del uno al otro. Se puede indagar la esperanza en Kant y el *Canon* de la *Crítica de la razón pura* o la *Dialéctica* de la *Crítica de la razón práctica* sin realizar ese paso *más allá de tales textos y, sobre todo, sin cumplir una metabasis eis allo genos* hacia la fenomenología (y a través de Heidegger) haciendo exactamente lo que Husserl impugnaba¹. Objeción insuperable de la cual, no obstante, volvemos a partir con la finalidad de pensar la temporalidad que sucediendo (nos) cambia, (nos) modifica no porque «algo sucede» sino por el mismo *modo* de acontecer y suceder, o también por su mismo ad-venir. Nuestra opinión es que la esperanza es el cómo de tal temporalidad afectiva, afirmación tan directa cuanto indemostrada, al menos hasta que no nos obliguemos a atravesar la esperanza misma cumpliendo un paso del *was* al *wie*. Pasaje que, no obstante, aunque en una primera mirada directa no parezca requerido, nos permitirá arrojar luz sobre lo que de otro modo no se puede captar —*porque no se muestra*—. O mejor: nos permitirá verificar nuestra hipótesis o, por el contrario, la desmentirá, porque en el estado actual de las cosas no sabemos siquiera si será posible verificar y confirmar nuestro propósito. La *única cosa cierta es que el pasaje del was al wie* no viene requerido por las cuestiones entendidas *en tant que telles*, ya que su orden «retiene» —confirmando la legitimidad de la objeción—. A pesar de lo cual, no obstante, siempre y en todo caso en filosofía *oportet transire* para comprender más y mejor, y el pasaje del *was* al *wie* (como también en todas las vueltas que el pensamiento ha ido dando) se inscribe primero en la exigencia de la filosofía, jamás apagada por las respuestas que interrogan solo la superficie (del existente, de las cosas, de la realidad...)².

¹ Husserl introduce la reducción fenomenológica con el objetivo de evitar la falaz «metabasis eis allo genos», es decir, el falaz deslizamiento «desde la explicación científico-natural, de tipo psicológico, a la clarificación del conocimiento respecto a las posibilidades esenciales de su acción» (E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, FCE, Madrid, 1989, p. 51; HUA II, 6).

² Husserl insiste desde *La idea de la fenomenología* en el paso del «qué» al «cómo» (cf. *ibid.*, pp. 47 ss.), cosa que, no obstante, no basta para motivar el paso de Kant a Husserl. Este, en la misma obra, escribe de hecho que «la palabra fenómeno tiene un doble sentido en razón de la esencial correlación entre el aparecer y lo que aparece (das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem)» (*ibid.*, p. 55; HUA II, 14). Hay, además, otro orden de cuestiones que invalidarían de por sí tal paso, o sea la palabra «fenómeno». Si «Phänomen» tiene en sí mismo el doble sentido de la correlación «zwischen Erscheinen und Erscheinendem», en Kant los «Phaenomena» no son las *Erscheinungen*, o sea objetos indeterminados de una intuición empírica referidos al objeto mediante sensación. «Phaenomena» son las cosas que aparecen pensadas según la unidad de las categorías, entes sensibles distintos y contrapuestos a entes inteligibles («noumena»). Sobre todo, no obstante, como observa

Si, no obstante, realizamos este paso —porque para comprender siempre mejor *oportet transire*—, en ese mismo instante, al emprenderlo, encontramos la primera dificultad. Entre la pregunta kantiana «*was darf ich hoffen?*» y la pregunta «*wie darf ich hoffen?*» hay un primer descarte que bastaría para poner irremediablemente en cuestión el paso mismo. Se trata del descarte entre un «qué cosa» que abre kantianamente hacia un ámbito bien determinado y preciso, el de la inferencia de la esperanza, de la religión y de los postulados de la *Crítica de la razón práctica*, y un «cómo» que, en cambio, se querría indicar o individualizar en su raíz de acto y, en general, de todo acto y vivencia temporal del yo. Además —corolario de la precedente posición— tal pasaje tiene el riesgo de empobrecer la originalidad del acto de la esperanza y de la espera. Pero esto, que en apariencia parece ser un motivo ulterior de derrota, se convierte, por el contrario, en punto de partida, ya que partir de Kant significa partir de quien no ha empobrecido para nada dicho acto, subrayando en contrapartida su intrínseca duplicidad y complejidad.

La pregunta kantiana, de hecho, es contemporáneamente especulativa y ética, no trata genéricamente del «esperar» sino que lo toma en aquel canon que tiene que ver con el uso práctico de la razón (A 797, B 825; AK III, 518). Y si el canon es «el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognitivas en general» (A 796, B 824; AK III, 517), si la lógica general es un canon para el intelecto y si «todo conocimiento sintético de la razón pura —en su uso especulativo— es totalmente imposible» (A 796, B 824; AK III, 518), entonces nos queda solo el hecho de que «el canon no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su uso práctico» (A 797, B 825; AK III, 518). Práctico, en definitiva, es todo lo que es posible por medio de la libertad.

La cuestión de la esperanza se anuncia en la segunda sección, *El ideal del bien supremo como fundamento determinante del fin último de la razón pura* (A 804, B 832; AK III, 522). Kant enuncia, en esta célebre página, tres preguntas: «¿Qué puedo (*kann*) saber? ¿Que debo (*soll*) hacer? ¿Qué me es lícito (*darf*) esperar?», siendo la primera una pregunta especulativa, práctica la segunda, y tanto especulativa como práctica la tercera. Ahora bien, toda esperanza, insiste Kant, se dirige a la felicidad, la cual es satisfacción de todas nuestras inclinaciones. Como es conocido, Heidegger interpretará las tres preguntas a la luz de la cuarta que Kant añade en la *Lógica*: «¿Qué es el hombre?»³, coligiendo de ello la esencia totalmente antropológica de la metafísica y el rasgo de la finitud. Más que este aspecto, en este primer momento, nos interesa la capacidad de la esperanza de inferir, de concluir (rasgo, en cambio, no señalado por Heidegger) ya que es este preciso rasgo kantiano el que, si *directamente* no anuncia algún pasaje del *was* al *wie*, *indirectamente* abre (a) otras cuestiones. Sea la primera, no obstante, la inferencia kantiana.

Sobre todo, en primer lugar debe afirmarse la capacidad de la esperanza de inferir «que *hay algo* (que determina el último fin posible) porque algo debe suceder» (A 806, B 834; AK III, 523), al contrario del saber teórico que alcanza la inferencia que señala «*hay algo* [...] porque algo sucede» (A 806, B 834; AK III, 523). Ahora bien, en esta capacidad se declara la respuesta a la segunda de las preguntas y cuestiones de la razón pura que atañen al interés práctico: «Si me comporto de modo que no sea indigno de la felicidad, ¿es ello motivo para confiar en ser también partícipe de la misma?» (A 809, B 837; AK III, 525). La esperanza, análogamente al saber, infiere, pero diversamente del saber, infiere solamente en y a través de un mundo inteligible y moral. Hay una conexión necesaria inscrita en el hecho mismo de admitir «que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella» (A 809, B 837; AK III, 525), conexión que la razón no podrá conocer, al menos en el caso de que «solo nos apoyemos en la naturaleza» (A 810, B 838; AK III, 525). *Únicamente podremos esperar* el mencionado lazo entre esperanza de ser feliz y la aspiración de hacerse digno de ella «si tomamos como base una razón suprema que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, casuda de la naturaleza» (A 810, B 838; AK III, 526). Y conocida es la apertura

Costantino Esposito, el «fenómeno» kantiano se distinguirá de «lo que se manifiesta» «ya que al aparecer en la intuición espacial y temporal no es manifestación de algo conocible ni signo de una manifestación que se pueda exhibir en la experiencia» (*Lessico della Ragion pura*, a cargo de C. Esposito, en I. Kant, *Crítica della ragion pura*, a cargo de C. Esposito, Bompiani, Milán, 2007², p. 1370, nuestra edición de referencia [trad. cast. de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1993]. En las citas, después de las siglas A y B será siempre indicada la referencia a la edición de la Academia [Akademie-Ausgabe= AK], con el número del volumen y las páginas). Ninguna correlación admirable se asoma pues en tal fenómeno, que más bien ni es husserliano ni heideggeriano. No fenomenológico, diremos.

³ I. Kant, *Logica*, ed. it. a cargo de L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 19; AK IX, 25.

kantiana al bien supremo como aquello que permite la unión entre felicidad y virtud: si me comporto dignamente y en modo de hacerme digno de la felicidad, puedo esperar porque el sumo bien es «la idea de una inteligencia en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, [es] la causa de toda felicidad» (A 810, B 838; AK III, 526)⁴.

Me es lícito esperar, pues, una apertura inteligible que se desarrolla en la inmanencia del acto. No es ciertamente de la felicidad natural, empírica, de la que Kant habla sino de aquel móvil que hace tender a ser dignos de ser felices en un modo moral «para nosotros ahora no visible, y sin embargo esperado» (A 813, B 841; AK III, 528). Además:

Es, pues, la felicidad en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales gracias a la cual estos se hacen dignos de la primera lo que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón pura práctica. Ese mundo es, claro está, de carácter meramente inteligible, ya que, por una parte, el sensible no nos promete semejante unidad sistemática de los fines respecto de la naturaleza de las cosas y, por otra, la realidad de ese mundo inteligible no puede tampoco fundarse en otra cosa que en el supuesto de un bien supremo y originario en el que la razón autónoma, provista de toda la suficiencia de una causa suprema, funda, mantiene y sigue el orden universal de las cosas de acuerdo con la *más perfecta* finalidad, orden que, aunque para nosotros se halle muy oculto en el mundo de los sentidos, es universal (A 814, B 842; AK III, 528).

Para concluir, me está permitido esperar ser digno de la felicidad en esta apertura del mundo moral que abre a la teología moral cuyo uso inmanente nos guía para realizar nuestro deber en el mundo sin abandonar «la guía de una razón moralmente legisladora respecto de la buena conducta» (A 819, B 847; AK III, 531). Mundo moral con el que el mundo sensible no tiene una conexión posible y que es para nosotros futuro; así: «Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone» (A 811, B 839; AK III, 526). Del postulado de la inmortalidad del alma y de la vida futura Kant hablará más ampliamente en la *Crítica de la razón práctica*⁵, pero también en la breve alusión de la *Crítica de la razón pura* se deduce que la temporalidad de la esperanza es el futuro. ¿Pero qué futuro?

La perplejidad inicial, unida a la legitimidad del paso del «qué (*was*)» al «cómo (*wie*)», se perfila en este punto: la esperanza, o el esperar, en Kant abre al mundo inteligible, y por consiguiente a un ámbito y tema específico, que en cambio el recorrido fenomenológico deja fuera y descuida. O bien (y viceversa) el filósofo de Königsberg es una referencia de la cual se puede partir para profundizar en la pregunta sobre el «qué». Este «qué», bien mirado, no es algo al modo del fenómeno o del mundo fenoménico, sino exactamente un «no qué cosa» que pertenece al mundo inteligible. Es propiamente en estas páginas —lo hemos visto— donde Kant está atento a distinguir la felicidad que podemos llamar «natural» y la felicidad del mundo moral e inteligible, introduciendo un «no qué cosa» que se anuncia en la particular temporalidad de la esperanza, o sea el futuro no-presente-todavía. Nuestro recorrido —ilegítimo si se mira directamente— está entonces en realidad indirectamente ya iniciado en Kant, si consideramos el hecho de que el «qué» kantiano es un «no-qué-cosa» inteligible cuya temporalidad es no-presente. Unas pocas pero puntuales líneas de Paul Ricoeur insertan y explicitan este «no-qué-cosa» y el futuro «no-presente-todavía» en el contexto de la dialéctica kantiana. Se trata de las líneas en las que retoma el tema de la totalidad⁶. Sobre esta última se abre la *Dialéctica de la razón práctica* y la discusión del sumo bien, totalidad que es una «no-qué-cosa» en cuanto se limita a representar

⁴ Giovanni Ferretti observa: «Al "sistema de la moralidad" está inseparablemente unido el "sistema de la felicidad". Es en tal unión [...] en la que consiste el "bien supremo" que la ley moral ordena. El sumo bien, como unión necesaria de moralidad y felicidad, se convierte así en el fulcro de la inferencia cognoscitiva propia de la esperanza» (G. Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1997, p. 163).

⁵ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, ed. it. a cargo de F. Capra, Laterza, Roma-Bari, 1989, Libro II, *Dialettica*, cap. II, 4; AK V, 122 ss. [*Crítica de la razón práctica*, trad. cast. de Emilio Miñana y Manuel García Morente, Sígueme, Salamanca, 2002.]

⁶ P. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, en *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. de R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milán, 1977, pp. 415-438.

no un *etwas*, sino aquello a lo que la razón pura aspira, estando en tensión hacia «la absoluta totalidad de las condiciones para un dato condicionado»⁷. Y sobre el «sumo bien»:

(La) razón pura práctica [...] busca para lo prácticamente condicionado (que es lo que se funda en las inclinaciones y la necesidad natural) también lo incondicionado y, en efecto, no como principio determinante de la voluntad, sino como totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica, con el nombre de SUMO BIEN⁸.

Ahora bien, esta totalidad, nunca dada y siempre solicitada⁹, y por lo tanto este «no-qué-cosa», hace posible una aproximación racional a la esperanza que interroga a la religión, a la cual abre exactamente la esperanza¹⁰; y dentro de la segunda crítica es señalada por los postulados, de los cuales Ricoeur subraya el tramo que conduce a la «institución, o mejor, a la instauración»¹¹ de la totalidad que en cuanto tal «está por hacerse»¹². Tramo de los postulados que Ricoeur colige partiendo de la libertad y no de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, estimando la libertad «el verdadero eje de la doctrina de los postulados»¹³ de los cuales los otros dos son el corolario, colocando además en el centro de la escena a la esperanza.

De hecho, que la libertad postulada, o sea, la libertad «positivamente considerada (como causalidad de un ser, en cuanto pertenece al mundo inteligible)»¹⁴ sea también la libertad según la esperanza, comenta Ricoeur, es cosa que muestran los otros dos postulados, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Nos interesa el primero, el cual «realiza las implicaciones temporales de la libertad», permitiéndonos «continuar nuestra existencia según la determinación suprema de la razón»¹⁵. Ahora bien, la razón, en cuanto práctica, «exige la completud, por eso cree, en la modalidad de la espera, en la existencia de un orden en el que esta completud pueda ser efectiva»¹⁶. Un último pasaje ricœuriano suelda la libertad según la esperanza y el postulado de la inmortalidad del alma en cuanto postulación de la temporalidad futura. Si la libertad postulada es efectiva en la medida en que efectivamente puede, esto implica que a diferencia de la razón teórica que «tenía solo la idea, la razón práctica postula la idea como una causalidad real»¹⁷. Lo hemos dicho, esta nuestra libertad postulada es la libertad según la esperanza porque 1.- «la esperanza de participar en el bien supremo es la libertad misma, la libertad concreta, la que se encuentra cerca de sí»¹⁸ y porque 2.- la razón, «en cuanto práctica, exige la completud, por eso cree [y aquí se abre el espacio de la religión], en la modalidad de la espera, de la esperanza, en la existencia de un orden en el cual esta completud pueda ser efectiva»¹⁹. He aquí, finalmente, el pasaje, en el que la libertad según la esperanza y la inmortalidad se unen:

El segundo postulado (la inmortalidad del alma) no hace sino explicar el aspecto temporal-existencial del postulado de la libertad; más precisamente, es la dimensión de esperanza de la libertad misma. Esta no pertenece al orden de los fines, no participa del bien supremo, sino en cuanto espera «en una ulterior continuidad ininterrumpida de tal progreso a fin de que su existencia pueda durar e incluso más allá de esta vida»²⁰.

⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, ed. cit., Libro II, *Dialettica*, cap. I, *Di una dialettica della ragion pura pratica in generale*, p. 132; AKV, 107.

⁸ *Ibid.*, p. 132; AKV, 108.

⁹ Cf. Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, op. cit., p. 429.

¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 428 ss.

¹¹ *Ibid.*, p. 431.

¹² *Ibid.* Explícitamente subraya que no se comprende la verdadera naturaleza de los postulados «si se la considera como restauración subrepticia de los objetos transcendentales de la que la *Critica de la razón pura* ha denunciado el carácter ilusorio. Los postulados son ciertamente determinaciones teóricas, pero corresponden a la postulación práctica que constituye la razón pura en cuanto exigencia de totalidad» (*ibid.*).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Kant, *Critica della ragion pratica*, Libro II, *Dialettica*, cap. II, 6; AKV, 132.

¹⁵ Kant, *Critica della ragion pratica*, Libro II, *Dialettica*, cap. I; AKV, 107 ss.

¹⁶ Ricoeur, *La libertà secondo la speranza*, op. cit., p. 433.

¹⁷ *Ibid.*, p. 432.

¹⁸ *Ibid.*, p. 433.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*; cit. de Kant, *Critica della ragion pratica*, Libro II, *Dialettica*, cap. II, 4; AKV, 122 ss.

Paso que prosigue haciéndonos reencontrar nuestro tema: «Es notable que Kant haya reconocido esta dimensión temporal práctica, desde el momento en que su filosofía no deja en absoluto lugar a otra concepción del tiempo que no sea el tiempo de la representación según la *Estética trascendental*, aquella propia del tiempo del mundo»²¹.

La inferencia kantiana o la teología moral nos han reconducido —indirectamente, a través de Ricoeur— a la temporalidad y, sobre todo, a una temporalidad diversa de la de la *Estética* y del *Esquematismo*, sin no obstante conducirnos a la temporalidad que nos interesa, la *temporalidad afectiva*. Si por consiguiente queremos buscar la esperanza en cuanto «cómo» de la temporalidad, no podremos hacerlo en el sentido en que Kant propone directamente la cuestión. Kant que, sin embargo, nos abre dos caminos diversos para acercarnos a nuestro tema, una *a contrario* y la otra directa. *A contrario* cuando habla de asociación y de la única validez subjetiva de sus leyes²². Que la validez de la asociación sea puramente subjetiva y no objetiva lo explica la costumbre, cosa de la que ya Hume nos había avisado (A 94, B 127; AK III, 105). Ahora bien, el hecho de que por la asociación las leyes sean válidas solamente desde el punto de vista subjetivo no implica que tales leyes no se den; *más bien*, con la asociación se señala la posibilidad de una doble validez de las relaciones, una subjetiva y otra objetiva. Y si la asociación es de tal manera relación, la disociación es, *a contrario*, *no-relación* que, referida al tiempo, nos señala dos modos diversos (y no asociables) de entender la temporalidad, modos diversos pero ambos admisibles. Uno es el kantiano de la estética y del esquematismo; otro es la temporalidad que se postula y que es totalmente diversa, o *no asociable*, a la otra temporalidad. No asociable, sin embargo, no quiere decir que no se pueda hablar por *analogía* de tales modos de entender la temporalidad (segundo camino, directo, abierto por Kant).

En las célebres páginas del § 6 en las que expone las conclusiones de los análisis dedicados al tiempo Kant observa, después de haber precisado que este último no es sino la forma del sentido interno, que debido precisamente al hecho de que «esta intuición interna no nos ofrece figura alguna, intentamos enjugar tal déficit por medio de analogías» (A 33, B 50; AK III, 60) como, por ejemplo, la representación de lo múltiple como serie que posee una única dimensión, «y deducimos de las propiedades de esta línea todas las propiedades del tiempo» (A 33, B 50; AK III, 60). Antes de introducir las analogías de la experiencia, Kant habla por consiguiente de la analogía, porque solo en sentido analógico (*pero exclusivamente en tal sentido*) el tiempo puede comportar una figura o lugar externos. Desde esta primera introducción de la analogía partimos para decir que los modos de la temporalidad kantianos, si bien no son asociables, son pensables por analogía. No ciertamente según el sentido de la analogía en matemáticas, porque no veremos cómo pueda ser posible señalar una igualdad de relación y proporción entre planos decididamente diferentes. Muy diferentes son las cosas cuando se habla de la analogía en el sentido en que se habla a propósito de las «analogías de la experiencia», ya que en filosofía la analogía no es igualdad

de dos relaciones *cuantitativas*, sino la de dos relaciones *cualitativas* [...]. La analogía de la experiencia, por consiguiente, constituirá solo una regla en virtud de la cual surgirá de las percepciones la unidad de la experiencia, no el modo según el que se producirá la percepción misma como intuición empírica en general. Como principio de los objetos (de los fenómenos) esta regla poseerá un valor meramente *regulador*, no *constitutivo* (A 180, B 222; AK III, 161).

A fortiori la misma cosa ocurrirá para los *postulados* del pensamiento empírico en general, ya que estos «son simples principios *reguladores*, distintos de los matemáticos, que son *constitutivos*. La distinción no reside en la certeza, que se halla sentada *a priori* en ambas clases de principios, sino en el tipo de evidencia, es decir, en la naturaleza intuitiva de la misma y, consiguientemente, también en el tipo de demostración» (A 180, B 223; AK III, 161). Ahora bien, si es cierto que del futuro *postulado* se excluye toda intuición y evidencia que se base sobre esta última, menos cierto es, sin embargo, que *no* se pueda hablar de temporalidad. Y el término

²¹ P. Ricoeur, *La libertad secondo la speranza*, op. cit., p. 433.

²² De hecho, sobre la base de las leyes de la asociación «yo podría decir solamente: si llevo un cuerpo, siento su peso; y no en cambio: esto, el cuerpo es pesado. Decir esta segunda cosas significa que estas dos representaciones están unidas en el objeto, prescindiendo de cual haya sido el sujeto, y que no son simplemente recogidas en la percepción (para cuantas veces se pueda repetir)» (B 142; AK III, 144).

que permite tal analogía, igual que la recta ofrece al tiempo por analogía una figura, podría ser exactamente la esperanza. Es gracias a la esperanza que la libertad se relaja temporalmente —si bien una temporalidad distinta de la tratada en otro momento, como ya Ricoeur observaba— o, todavía, es también gracias a la esperanza que la totalidad regulativa de las experiencias posibles descubre la propia dimensión temporal. O: siendo la inferencia de la esperanza la que introduce la dimensión temporal postulada, es la inferencia de la esperanza la que proporciona lo que es postulado como la distensión temporal que caracteriza toda experiencia, por consiguiente también la de la libertad. La esperanza es distensión en la temporalidad como el tiempo se distiende en forma de recta. Después de que los tratamientos de la temporalidad hayan sido disociados, queda de todos modos la posibilidad de entenderlos por *analogía* como *distensiones* —ya que la esperanza infiere justamente tal distensión postulando el futuro y abriendo a una realidad regulativa que es aquel «no-qué-cosa» anteriormente dicho. Lo que, no obstante, nos ayuda a dar un paso adelante, pero no hasta el punto que quisiéramos alcanzar.

Podemos resumir lo dicho hasta aquí preguntando si es posible disociar del *Canon* la cuestión kantiana de la esperanza y buscar una temporalidad diversa, *también* kantiana, de la esperanza, respondiendo positivamente. Queda sin embargo la cuestión del cómo sea posible dicha distensión, o también el por qué de su donación, o sea, «cómo» y «por qué» la cuestión que nos ocupa es posible. «Cómo» y «por qué» que son la dimensión afectiva de la temporalidad, dimensión que interrumpe la analogía porque esta, *presente y patente en el contexto kantiano de la Estética y del Esquematismo*, falta en la temporalidad postulada. *Bref*, distensión —hacia adelante o hacia atrás, como futuro que precede— no es *afectividad y afección*. No obstante, al afirmar esto, interrogamos a Kant solo *indirectamente*, no cuestionando aquello que le preocupa cuando trata de la inferencia de la esperanza, pero afrontando ya la cuestión de la temporalidad de reflejo, como en espejo. Este espejo es Martin Heidegger.

3. Bosquejo heideggeriano de la temporalidad kantiana

Heidegger es nuestro espejo porque disociación y analogía no son suficientes para cumplir nuestro recorrido fenomenológico del «qué» hacia el «cómo»: si incluso quisiéramos de hecho dejar fuera la «verdadera» puesta en juego de la inferencia de la esperanza kantiana, o sea la teología moral y el postulado de la existencia de Dios, no ganaríamos de todos modos: 1.- el «cómo» la esperanza distiende temporalmente el postulado de la libertad; 2.- el por qué de la esperanza y el «cómo» de la temporalidad afectiva. El espejo nos sirve por consiguiente porque en él vemos reflejada la comprobación de la cuestión, *que retomamos para proceder* nuestra marcha una vez realicemos un paso atrás volviendo con otra mirada sobre los textos ya discutidos. A mi juicio, tal retroceso es útil para ganar la dimensión afectiva de la temporalidad; dimensión presente en Kant y ya detectada en la primera crítica de manera limitada a la temporalidad tratada en la *Estética* y en la *Analítica*. Nuestra segunda cuestión volverá a partir de aquí abordando *indirectamente* el futuro postulado y *directamente* los postulados kantianos, y preguntándonos: ¿qué sucede si el postulado en torno al cual los otros giran ya no es el de la libertad (como había propuesto Ricoeur) o el de la existencia de Dios, sino la inmortalidad del alma y, por consiguiente, la vida futura postulada?

Si Kant introduce la cuestión de la temporalidad en la *Estética* y en la *Analítica*, el hecho de tomar como recurso para hablar de la temporalidad de la esperanza el *Canon de la razón pura* y lo referido a lo inteligible solo es posible confundiendo los planos que Kant había justamente distinguido. Cosa que sin duda se nos puede conceder con dos *nota bene* que hay que añadir a lo ya dicho sobre la disociación y la analogía. La primera *nota bene*, la apertura al mundo inteligible es posible por un verbo que expresa de todos modos un acto, *esperar* y antes de la inferencia y de su conclusión tal acto es *gibt* (hay, se da). La segunda, se ha hablado de «no-qué-cosa» en cuanto «todavía-no-presente» y, por consiguiente, *futuro*, ad-venir; Kant, no obstante, lo sabemos bien, no ha declinado la temporalidad en su fluir y pasar. Ni en la *Estética*, donde el tiempo es intuición pura, ni en el esquematismo transcendental de la *Analítica*, el tiempo es pasado o futuro sino *presente*, temporalidad adecuada al *proprium* de la representación que guía su filosofía transcendental. Un *presente* que se

distiende y protende por las categorías, de las cuales hace posible la aplicación a los fenómenos²³; un presente que no puede sino conducir a postular el futuro anunciando este último, no *positivamente*, sino como negación del presente, por consiguiente como no-presente.

Supuesto entonces el esquema como «condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento» (A 140; B 179; AK III, 135) y definido como «representación de un procedimiento universal de la facultad de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen» (A 140, B 180; AK III, 135), Kant pone la homogeneidad del tiempo o en la relación con las categorías o en la multiplicidad de la intuición (A 142, B 181; AK III, 136). Ahora bien, si el esquema de los conceptos sensibles es «un producto [...] de la facultad de la imaginación» (A 142, B 181; AK III, 136),

el esquema de un concepto puro del entendimiento [...] es simplemente la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual —expresada por la categoría— y constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que estas tienen que hallarse ligadas *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de apercepción (A 142, B 181; AK III, 136).

A propósito de los esquemas de los conceptos puros del intelecto, nuestra atención se centrará en las categorías kantianas que no hablan del *was* de los objetos sino del *wie* de nuestro conocimiento, las categorías de la modalidad. El esquema de la posibilidad es «la concordancia de la síntesis de distintas representaciones con las condiciones del tiempo en general [...] y es por consiguiente la determinación de la representación de una cosa en relación con un tiempo cualquiera (A 145, B 184; AK III, 138); el esquema de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) «es la existencia en un tiempo determinado» (A 145, B 184; AK III, 138) y «el esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo» (A 145, B 184; AK III, 138). Finalmente, «los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una significación» (A 146, B 185; AK III, 138); paso que sigue a la afirmación según la cual el resultado del esquematismo trascendental es «la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, la unidad de apercepción que, como función, corresponde al sentido interno (que es receptividad)» (A 145, B 185; AK III, 138). Recibimos y, por consiguiente, podemos ser afectados: se abre aquí el pasaje hacia la posibilidad de afirmar una *temporalidad afectiva*.

Ciertamente, la cuestión se abre indirectamente ya que Kant no la plantea por los mismos motivos que nosotros. Podemos plantearla, no obstante, no solo como lectura ya propuesta —y en este sentido versan las páginas que Heidegger ha escrito interpretando a Kant²⁴— sino también porque toda lectura, y por consiguiente también esta, hace ver como en un espejo lo que directamente permanecería no visible²⁵. Es mérito

²³ Todavía más: el tratamiento del tiempo se desarrolla según tres modos, permanencia, sucesión, simultaneidad, como Kant afirma tratando las *Analogías de la experiencia* (B 219; AK III, 158). O bien, el tiempo es la representación que hace posible el concepto de cambio y de movimiento, o también, es cuanto es contemporáneamente homogéneo a las categorías y a los fenómenos, como veremos a continuación.

²⁴ La lectura heideggeriana, que ha puesto el acento sobre la dimensión afectiva de la temporalidad kantiana, es bien conocida. Menos conocida pero eficazísima es la lectura propuesta de Jean Nabert en la obra *L'expérience interne chez Kant*, en J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Puf, Paris, 1994, pp. 243-311, donde el filósofo francés desenmaraña un recorrido que interroga rigurosamente el sentido interno y después el significado y la posibilidad de la experiencia interna.

²⁵ Al margen hacemos referencia a otro motivo para mirar en el espejo heideggeriano. Henri Declève, en el texto *Heidegger et Kant* (Nijhoff, La Haya, 1970) observa que el texto sobre Kant permite a Heidegger asumir una actitud mucho más positiva en relación con el fenómeno kantiano superando la oposición rígida entre el *Erscheinung* de la *Crítica de la razón pura* y el fenómeno husserliano (que en cambio habíamos rigurosamente distinguido [cf. nota 1] sosteniendo de todos modos que tal distinción se mantenga), asumiendo en relación al fenómeno en Kant una actitud más positiva (cf. *ibid.*, p. 128 ss.). La literatura sobre Heidegger y Kant es, por otra parte, más bien amplia y diversas las posiciones asumidas por los intérpretes. Nos limitamos a citar, además del texto de Declève, Ch. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington/London, 1971, dedicado a la cuestión de la temporalidad, S. Maschietti, *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Il Mulino, Bolonia, 2005. Una amplia y completa bibliografía en F. Volpi (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari-Roma, 2012, pp. 367-462; sobre Heidegger y Kant cf. *ibid.*, pp. 453-454.

de Heidegger haber subrayado con insistencia la connotación «afectiva» del tiempo, individuando en la imaginación trascendental la común raíz —que Kant declara «para nosotros desconocida» (A 15, B 29; AK III, 46)— del vínculo entre el intelecto y la sensibilidad, avisándonos sobre todo de su intrínseco carácter temporal. De hecho, el tiempo es afectivo, o autoafección pura de sí y en el § 34 de *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger, insistiendo sobre la receptividad de la sensibilidad, distingue la afección como «anunciar-se de un ente que ya está en su simple-presencia » y el tiempo que, viceversa, «no está simplemente-presente, y ni siquiera está “fuera” de nosotros²⁶», que es también intuición pura que preforma «desde sí el aspecto de la sucesión» y que tiene esta último «propuesto a sí mismo, como receptividad formadora»²⁷. Ahora bien,

Esta intuición pura se concierne a sí misma por lo intuido que se ha formado en ella, sin ayuda de la experiencia. El tiempo, de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo. Es más, es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia (*Von-sich-aus-bin-zu-auf*), del tal suerte que el «hacia» así formado mirá atrás y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia... El tiempo como afección pura de sí mismo no es una afección efectiva, que alcance un sí-mismo ante los ojos, sino que, siendo pura, forma la esencia de un concernirse a sí mismo. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura de la subjetividad²⁸.

La lectura heideggeriana, después de haber puesto un primer acento sobre la imaginación, alcanza este punto decisivo, la esencia temporal de la ipseidad que señala la finitud de esta última, y «la finitud del conocimiento reposa en la finitud de la intuición, es decir, en la receptividad. El conocimiento puro, es decir, el conocimiento del objeto en general, el concepto puro, se basa por lo tanto en una intuición receptiva. Pero receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo»²⁹. Precisamente esta unión, que Heidegger vislumbra en Kant, hace tomar el carácter temporal del sí mismo, aunque quede abierto el problema de la posibilidad de la auto-afección, siendo la afección producida por lo que es externo al sí mismo³⁰. En todo caso, es aquí donde el tiempo se desarrolla: «El tiempo solo es intuición pura en tanto pre-forma espontáneamente el aspecto de la sucesión y se propone a sí mismo, como receptividad formadora, este aspecto como tal»³¹; Todavía: «El tiempo es, por esencia, afección pura de sí» y siendo, como ya se ha visto, lo que forma la estructura esencial de la subjetividad, «solamente basado en esa mismidad puede ser el ser finito lo que debe ser: un ser destinado a la receptividad»³².

Intuición y recepción: esta es la (conocida) tesis heideggeriana. Y sobre la intuición, esto es, sobre la recepción, se apoya la finitud. De aquí Heidegger pasa a interpretar la esencia temporal de la apercepción trascendental y, finalmente, pasa a la homogeneidad de sensibilidad e intelecto: «El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la sensibilidad pura como receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad receptiva pertenecerse mutuamente y formar la esencia homogénea de una razón finita pura y sensible»³³.

Último subrayado, decisivo: el tiempo así entendido, o sea como temporalidad pura, es también «el fundamento originario de la trascendencia»³⁴. De la trascendencia entendida en sentido heideggeriano y, por consiguientemente

²⁶ Cf. para los dos pasajes, M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, ed. it. a cargo de V. Verra, trad. de M. E. Reina, Laterza, Roma-Bari, 62012, p. 163; GA 3, 189. [*Kant y el problema de la metafísica*, trad. cast. de Gred Ibscher Roth, FCE, México, 1981]

²⁷ *Ibid.*, GA 3, 189.

²⁸ *Ibid.*, GA 3, 189.

²⁹ *Ibid.*, GA 3, 190.

³⁰ El problema es abierto por Heidegger lector de Kant, pero no estará destinado a permanecer abierto en la perspectiva de Michel Henry que, desde su *Hauptwerk La esencia de la manifestación*, (trad. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2015) insiste en la búsqueda de la condición de tal auto-afección que, en el desarrollo de su obra, individualará en la carne y en la vida (cf. M. Henry, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, trad. de Javier Teira y Roberto Ranz, Sígueme, Salamanca, 2001; Id., *Encarnación*, trad. de Roberto Ranz, Javier Teira y Gorka Fernández, Sígueme, Salamanca, 2002).

³¹ Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, *op. cit.*, p. 163; GA 3, 189.

³² *Ibid.*, GA 3, 189.

³³ *Ibid.*, p. 169; GA 3, 196-197.

³⁴ *Ibid.*, p. 171; GA 3, 200.

te, como aquel trascenderse que es la esencia misma del Dasein. Hay una circularidad —que nos podemos limitar a citar—entre la imaginación trascendental, los modos de la síntesis pura (o sea la aprehensión pura, la reproducción pura, el reconocimiento puro de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*) y el tiempo originario mediante el cual «la imaginación trascendental [...] es raíz de la transcendencia»³⁵. Esta transcendencia finita, circularmente puesta entre los elementos susodichos, no tiene nada que ver con la temporalidad futura postulada en el *Canon*. Aún más, los tres éxtasis de la temporalidad son, en esta lectura, una totalidad en la circularidad recordada, sin otras aperturas.

Pero llegados a este punto, y siguiendo la lectura heideggeriana de Kant, la brecha con nuestro comienzo se hace patente, porque no hay referencia alguna a la temporalidad postulada. Una brecha, no obstante, que no nos asombra, como tampoco debería sembrar asombro en nosotros el hecho de que este recorrido fenomenológico hacia la «temporalidad» mantenga la afectividad temporal *sin el esperar* y que incluso se desarrolle propiamente se *passant* por la esperanza. No asombra porque la esperanza no es cuestión por la que se haya interesado Heidegger, motivo por el que este la vincula, junto a las tres preguntas del *Canon*, a la finitud del hombre, como hemos tenido ya ocasión de señalar³⁶. No debe admirarnos porque a Heidegger le interesa la ontología fundamental que se desarrolla a partir de la analítica del Dasein y que quedará como horizonte de su lectura kantiana³⁷; sobre todo, no nos asombra la ausencia de referencia al futuro postulado y a la totalidad a la que abre la esperanza. Tal totalidad, para Heidegger, está abierta *no* por el esperar (acto que —lo confirmamos incesantemente— él lee en Kant como estrechamente unido con la finitud antropológica) *sino* por la muerte³⁸, o mejor, por el «ser-para-la-muerte» como posibilidad más propia del Dasein. A la esperanza que se «distiende» temporalmente postulando el futuro, Heidegger responde con la resolución anticipadora por la que toda posibilidad queda abierta al Dasein³⁹. La esperanza (o el esperar) no falta o está ausente (para Heidegger); simplemente no sirve (tanto para ser perfectamente reconducible al horizonte antropológico y finito) exactamente por este motivo *fundamentalmente* ontológico, como se extrae de *Ser y tiempo*⁴⁰; no sirve porque la radical constitución temporal del Dasein no pide postulación alguna del futuro⁴¹. Por ello, «¿qué me es lícito esperar?» permanece como una pregunta que debe ser retomada desde la cuarta pregunta de la *Lógica*, «¿qué es el hombre?», que en el *Kantbuch* heideggeriano se interpreta como: a) fundamentación de la metafísica en la antropología; b) finitud del hombre y metafísica del Dasein; c) metafísica del Dasein y ontología fundamental⁴².

Y como no se postula el futuro, tampoco la libertad, porque las páginas de la *Crítica de la razón práctica* sobre las que se concentra la lectura de Heidegger son prevalentemente las de la *Analítica* dedicadas al tema de la causalidad⁴³, motivo discutido también en las *Antinomias* de la primera crítica; lectura en la que el filósofo observa que la moralidad kantiana se basa sobre el ser presente de un acontecimiento de naturaleza

³⁵ *Ibid.*, p. 169; GA 3, 196.

³⁶ *Ibid.*, pp. 178 ss., sobre todo pp. 186-188 ; GA 3, 207 ss.

³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 189 ss. ; GA 3, 231.

³⁸ La relación entre muerte y totalidad emerge con claridad en el texto de U. M. Ugazio *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milán, 1976, pp. 29 ss.

³⁹ Aunque el vínculo entre totalidad, muerte y temporalidad «no sea obvio», escribe Ugazio, es «a través de la anticipación de la muerte» como «la noción de totalidad se (hace) más comprensible: no se trata de algo que el tiempo, como serie de «ahoras», esté formando, que por consiguiente hasta el momento de alcanzar la muerte, como deceso físico, no sea todavía tal, sino de algo que es alcanzado dejándose hacerse a sí mismo, en el ad-venir. Con lo que también se garantiza la posibilidad del regreso sobre las posibilidades individuales y parciales» (*ibid.*, p. 40), donde ad-venir es la traducción de *Zukunft*, futuro.

⁴⁰ Cf. Los primeros tres capítulos de la segunda sección de *Essere e tempo*, (ed. it. a cargo de P. Chiodi, Longanesi, Milán, 2001), «Ser y temporalidad». [*Ser y tiempo*, trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.]

⁴¹ Porque cualquier postulación del futuro ha de darse cuando «la unidad originaria de la estructura del cuidado está constituida por la temporalidad» y «el sentido primario de la existencialidad es el futuro» (*ibid.*, pp. 388-389). En las páginas heideggerianas y en la interpretación heideggeriana de las tres preguntas kantianas ha insistido Declève (cf. *Heidegger et Kant, op. cit.*, pp. 355-370).

⁴² Donde la metafísica del ser-ahí no es tanto «una metafísica que versa sobre el ser-ahí cuanto más bien “la metafísica que sucede como ser-ahí”» (C. Esposito, *Heidegger, Il Mulino*, Bolonia, 2013, p. 99). «La metafísica que sucede como ser-ahí» es una cita heideggeriana de Kant e *il problema della metafísica, op. cit.*, p. 107.

⁴³ Cf. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, en GA 31, sobre todo II. Parte: *Kausalität und Freiheit. Transzendente und Praktische Freiheit bei Kant*.

y no «sobre la existencia del hombre»⁴⁴, y que tanto la causalidad de la naturaleza como la de la libertad atestiguan un sentido unívoco del ser del ente, el ser-simplemente-presente y la ontología de la simple-presencia-a-la-mano⁴⁵. Sea por la causalidad según las *Analogías* de la experiencia o por cualquier otra causalidad, parece de nuevo que en Kant solo puede acaecer una dimensión de la temporalidad, el presente y la contemporaneidad de la presencia. Y, de nuevo, para guiar esta lectura heideggeriana de la causalidad kantiana se tiene en cuenta el fondo ontológico, lectura cuya divergencia con la ricœuriana anteriormente propuesta es ya evidente —partiendo esta última de la libertad postulada que la esperanza distiende temporalmente—.

¿Qué hemos ganado, pues, con el espejo heideggeriano? ¿Qué nos muestra y manifiesta? Sin duda, el sentido existencial de la temporalidad afectiva, que no es simple distensión (temporal) para ser, sino por el contrario, aquello que permite volver a introducir la cuestión de la subjetividad hasta reabrir la *quaestio de homine más radicalmente de cuanto* lo haga toda antropología que demasiado rápidamente «conoce» al hombre. Al mostrar las implicaciones de una temporalidad afectiva, Heidegger ha acogido un punto irreducible en el modo de ser del hombre empujándolo hasta el fundamento originario que es el tiempo⁴⁶. Además hemos ganado el «cómo» la metafísica es posible, cuestión que, observa Heidegger, Kant no ha cesado de plantear⁴⁷, *sin* —no obstante— la esperanza y *sin* la totalidad a la cual se abre. Si el objetivo de estas páginas era poner la esperanza en cuanto «cómo» de la temporalidad afectiva, Heidegger parecería invalidar esta lectura. Desde su interpretación kantiana, de hecho, se deduce exactamente lo contrario, porque no es la esperanza la que abre la totalidad, sino que esta se abre *de otro modo* y no por la postulación de *otra* temporalidad que no sea la afectiva. Además, si escogiéramos seguir más de cerca las reflexiones heideggerianas desarrolladas en *Von Wesen der menschlichen Freiheit* veríamos *cómo para conducirnos* hacia la filosofía, o hacia la metafísica, no hay una libertad según la esperanza, sino una libertad que, en cuanto voluntad pura, es buena en la medida en que «quiere solamente querer» y que por esto es el «cómo» o el modo originario e irreducible del existir del hombre⁴⁸.

Dicho esto, la pantalla heideggeriana parecería mostrarnos no ya la posibilidad de la cuestión, que antes buscábamos investigar, sino su *no irreductibilidad*. La esperanza es perfectamente reducible, tanto es verdad que esta no sirve para que se pueda hablar del fundamento y para que una metafísica sea posible; lo que no se puede decir, en cambio, de la temporalidad, ni siquiera de la que hemos llamado afectiva. Finalmente, el primado le espera más que a la esperanza a la libertad, a la que una más fiel lectura de los textos heideggerianos conduciría. Realmente eso parecería.

Henri Declève, en las páginas conclusivas de *Heidegger et Kant*, vuelve a la libertad interpretando diversamente lo que dicho hasta aquí. Leyendo los pasajes de la primera crítica dedicados al bien supremo hasta el anuncio de la teología moral, Declève deduce que el *Urwesen* único, perfectísimo y racional no es «ente en el sentido de un *subsistens*»⁴⁹, pero este proceso

parte de la *humanitas*, de aquello por lo cual el hombre es hombre, o sea de la moralidad, y anexiona en su movimiento la *realitas* de aquello por lo que la cosa es cosa, a través de la mediación de una idea, la de la unidad de las cosas, inseparable de la moralidad. El ser originario es concebido en la realidad de finalidad total que con él divide el ser moral del hombre y el ser de los entes puestos al servicio de la moralidad. Si el ejercicio necesario de la moralidad en la naturaleza puede caracterizar al ser-en-el-mundo y la esencia de su finitud, habrá que decir, con el lenguaje de Heidegger, que en respuesta a la pregunta «¿Qué puedo esperar?» Kant no edifica solamente una teología, sino que pone la base de la correlación esencial entre el ser (no el ente) como tal y la finitud del hombre. Esta «teología» hace pedazos el concepto mismo de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁶ «El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo. La fundamentación kantiana de la metafísica parte de la *metaphysica specialis* y se convierte en la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología en general. Esta plantea el problema de la esencia de la constitución ontológica del ente, es decir, el problema del ser en general. La fundación de la metafísica se funda en el tiempo» (Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, op. cit., p. 173), pero la cuestión del fundamento nos abre a la cuestión de la finitud del ser-ahí.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 173.

⁴⁸ Cf. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit., pp. 277-282.

⁴⁹ Declève, *Heidegger et Kant*, op. cit., p. 362.

ente supremo para dejar manifestarse la originalidad del ser, no directamente, es verdad, pero en el esfuerzo de tomar lo que constituye al mismo tiempo el ente-naturaleza y el ente-hombre en sus diferencias⁵⁰.

En más ocasiones Declève señala que es de la tercera pregunta kantiana de donde surgiría una vía teológica (moral) nueva no vislumbrada por Heidegger⁵¹ y, sobre todo, no onto-teo-lógica⁵². Ignorar tal pregunta con la sola reconducción a la cuarta «¿qué es el hombre?» es coherente con la investigación metafísico-ontológica heideggeriana pero pierde la contribución ya ofrecida por Kant para la superación de la esencia onto-teo-lógica de la metafísica.

En la lectura heideggeriana de Kant no se pierde, no obstante, la conquista de la temporalidad afectiva, o sea, de aquella temporalidad que irreduciblemente desarrolla y modifica la existencia humana, imponiéndonos en este punto una elección: el espejo ha demostrado que la irreducibilidad de la existencia no está solo en la *humanitas* centrada en la moralidad sino también en el modo en que eso se recibe y se modifica porque ha sido cambiado y tocado, afectado por la temporalidad. O mantenemos entonces tal temporalidad afectiva o perdemos la esperanza, que Heidegger ha reconducido a la *quaestio de homine* perdiendo la renovación teológica que la pregunta abre.

¿Pero es verdaderamente una pérdida o no se trata más bien para nosotros de un envío y una invitación? O sea, del envío e invitación a no salir de tal *quaestio* respondiendo también a la pregunta: «¿Qué me es lícito esperar?». El espejo muestra lo que directamente no se ve; lo que ha mostrado de la temporalidad lo hemos visto, falta ahora ver lo muestra acerca de la esperanza. Esta brilla por su ausencia (heideggeriana y no ciertamente kantiana), o sea, brilla por aquello que no ha sido acogido⁵³ y que, realmente, no sería extrínseco respecto a los desarrollos (sucesivos a *Ser y tiempo*) de la *Wiederholung* heideggeriana de la metafísica porque habría abierto otra vía a la superación de la onto-teo-logía. ¿Por qué, entonces, ha sido ignorada? Una vez más no podemos responder directamente a la cuestión, so pena del cumplimiento de la *metabasis eis allo genos* que desde el inicio habíamos intentado evitar y que no evitaremos si viéramos en el mismo espejo o pantalla heideggeriano más de lo que hay. Podemos, no obstante, ver aquello que falta y que se manifiesta como vacío, como falta de algo que «habría podido o debido ser» y que, si hubiera sido, habría sido perfectamente coherente con el cuadro trazado por nuestro filósofo.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 362-363.

⁵¹ Para sostener su tesis Declève cita a Kant, en la *Crítica de la razón pura*, A 816, B 844; AK III, 528: «Hay que representarse el mundo como surgido de una idea si se quiere que concuerde con aquel uso de la razón sin el cual nosotros mismos nos comportaríamos de manera indigna de la razón, es decir, con su uso ético, que, en cuanto tal, descansa enteramente en la idea del bien supremo. Toda la investigación de la naturaleza cobra así una orientación que apunta a la forma de un sistema de fines, convirtiéndose, en su mayor amplitud, en una fisicoteología. Pero, como esta ha partido del orden moral considerado como unidad basada en la esencia de la libertad, y no establecida casualmente en virtud de mandamientos externos, enlaza lo teleológico de la naturaleza con fundamentos que tienen que estar inseparablemente unidos *a priori* a la interna posibilidad de las cosas, con lo cual nos conduce a una *teología trascendental*. Esta adopta el ideal de la suprema perfección ontológica como un principio de la unidad sistemática que enlaza todas las cosas de acuerdo con leyes naturales necesarias y universales, ya que todas esas mismas cosas proceden de un único ser primordial». Y el comentario de Declève: «El texto es claro, al menos por lo que se refiere al modo kantiano de entender la organización de la teología racional. Nos limitamos a subrayar cómo, a partir de la pregunta “¿Qué me es lícito esperar?”, las cuatro teologías declaradas nulas e inexistentes en la Dialéctica asumen un significado. Una vez tomada la finalidad propia de la libertad en el *Sollen* y el vínculo entre esta libertad y la idea del sumo bien, se hace posible volver a recorrer de modo sensato los argumentos fundados sobre la naturaleza y la libertad, sobre la causalidad de los entes, sobre la experiencia en general y sobre el concepto como tal. Del texto se deduce con gran claridad que la ciencia, la *Naturforschung*, recibe unidad sistemática solo de una finalidad arraigada en la moralidad. La convergencia de las hipótesis últimas del científico con la idea de una inteligencia o inteligibilidad absoluta tiene sentido solo en virtud de la libertad y del *Sollen*» (Declève, *Heidegger et Kant*, *op. cit.*, p. 365). También Giovanni Ferretti insiste en la tercera pregunta kantiana y lo hace sobre todo con el intento de indagar la teología moral en la cual «se reconoce “la otra fuente” de conocimientos positivos respecto a los objetos que interesan máximamente a la razón» anunciados en el *Canon* (Ferretti, *Ontología e teología in Kant*, *op. cit.*, p. 169); no obstante, después de haber puesto de relieve, como Declève, la ventaja de tal teología con respecto a la especulativa, Ferretti observa que más que al desarrollo —decimos nosotros— «positivo» de la teología moral, Kant parece interesado en mostrar cómo esta última permite resolver algunos problemas que han dejado abiertos la teología especulativa y la natural (cf. *ibid.*, p. 170). Ambos intérpretes, no obstante, acentúan el rol de la tercera pregunta antes de su superación en la cuarta, como Heidegger quería.

⁵² Es inútil precisar, pues es conocido, que el término «ontoteología» es kantiano.

⁵³ Como Declève ha aclarado.

Tampoco en *La libertad según la esperanza*, Ricœur coagula en torno a la libertad postulada cuanto Kant gana gracias a la inferencia de la esperanza. En cambio, la fallida atención a tal inferencia sustrae para Heidegger la libertad postulada pero no ciertamente la libertad *tout court*, como hemos visto. Ni lo conduce al otro gran postulado, o sea la existencia de Dios, que también se afirma —gracias a las páginas del *Canon* y después a la *Crítica de la razón práctica*— más allá de aquella onto-teo-logía que también (o justamente) Heidegger quería superar. ¿Qué falta entonces? Falta exactamente lo que habíamos llamado el futuro postulado. Que Heidegger lo ignore no es algo que nos asombra si permanecemos en el marco de su ontología, pero nos admira si volvemos al valor de *regla* de tal postulado y, sobre todo, al hecho de que aquí y ahora nosotros postulamos una vida futura. Ciertamente, en la segunda crítica este postulado opera con vistas a la santidad, pero en el *Canon*⁵⁴: 1.- Lo que se cuestiona es la unión posible de felicidad y virtud, unión solo esperable si se asume como fundamento «una razón suprema que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza» (A 810, B 838; AK III, 526); 2.- Más aún, se cuestiona el ideal del sumo bien en cuanto «idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la beatitud suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo» (A 810, B 838; AK III, 526); 3.- Finalmente, en el *Canon* leemos que «Solo en el ideal del bien supremo originario, puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea, del moral» (A 811, B 839; AK III, 526). Por ello en la *Crítica de la razón pura* Kant escribe en un pasaje que hemos ya citado y que ahora retomamos para confirmar esta diversa *tourne* argumentativa:

Ahora, como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos presenten más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y, dado que este no nos ofrece tal conexión, nos veremos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros (A 811, B 839; AK III, 526).

Ahora, no obstante, deberemos admitir un mundo futuro para nosotros, ahora debemos presuponerlo (o postularlo), en el presente. Nosotros podemos esperar solamente en el presente y según el presente, o sea según una temporalidad simple de la presencia, también cuando —como en este caso— se trata del mundo futuro. Es un futuro, el que abre y distiende la esperanza, pero a partir del presente, de modo que la esperanza no nos permite —diría Heidegger— acceder al nivel existencial y ontológico originario de la temporalidad. Sin realizar ninguna *metabasis* podemos decir que Heidegger nos permite acoger de nuevo y mejor aquello que falta no solo en su lectura de Kant sino también —in positivo— cuál sea el horizonte temporal kantiano, perfectamente inserto en el cuadro de la (metafísica de la) presencia —y esto también cuando el filósofo de Königsberg habla del futuro no-presente que él debe, precisamente, postular. El espejo heideggeriano nos muestra por tanto contemporáneamente: 1.- La autenticidad posible de la temporalidad afectiva; 2.- La falta de una apertura del esperar que no sea ya un esperar «algo» al modo de la presencia.

Con su lectura, Heidegger nos muestra entonces la falta de un sentido del futuro que despliegue la esperanza sin otras postulaciones que su hecho. Nos muestra, además, que preguntar «¿qué me es lícito esperar?» es interrogar en el horizonte de la presencia, horizonte que él entiende superar volviéndose hacia la autenticidad ontológica perdiendo a su vez lo que compartiría con Kant, la crítica onto-teo-lógica —a la que el filósofo de Königsberg habría abierto el camino—. Es aquí donde el recorrido que anunciábamos al inicio se hace no solamente posible sino efectivo: es lícito y posible no tener que escoger entre temporalidad afectiva y esperanza si por la una y la otra —y por consiguiente no solamente por la temporalidad sino por la esperanza— no se pregunta un *was/qué* pensado al modo de la simple-presencia sino se pide también el *wie/cómo* del darse de la esperanza. En el espejo heideggeriano, sin embargo, hemos visto ya todo lo que era posible ver en cuanto entregado al fondo metafísico y ontológico. Buscamos otra pantalla, otro espejo con otro fondo, que nos muestre precisamente aquello que brilla por su ausencia en la pantalla heideggeriana, o sea, el paso del *was* al *wie* de la esperanza. Este espejo será Edmund Husserl en quien, pese a las vicisitudes del conocido abandono, Heidegger ha mirado. Y lo ha mirado como editor de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia*

⁵⁴ Con el objetivo de interrogar tal falta retomamos los pasajes ya citados del *Canon*.

interna del tiempo⁵⁵, a las que ahora nos referiremos junto a otros textos, buscando «cómo» temporalmente la esperanza se desarrolla en una temporalidad que puede ser diversa de la de la simple presencia⁵⁶.

4. The future is never now, o: el futuro no postulado

Para ver lo que falta y brilla por su ausencia es necesario entonces un recorrido que sea adecuado para arrojar luz y manifestar, un recorrido fenomenológico cuya posibilidad hemos conocido *indirectamente* mostrándonos su legitimidad a fin de no perder la tercera pregunta del *Canon* kantiano al reconducirla *directamente* hacia aquella otra que plantea: «¿Qué es el hombre?». Ahora bien, para no perder tal pregunta (y por consiguiente el esperar y la esperanza) queda legitimado el paso del *was* al *wie*, del contenido a la modalidad; paso que no obstante demanda desde ya un cambio o una sustitución del verbo de la pregunta: no *dürfen* — posibilidad que indica licitud— sino *können*, verbo de «posibilidad de» que Kant emplea en la primera pregunta y que considera, por otra parte, ya resuelta⁵⁷. Pasar del «qué» al «cómo» implica el paso a las condiciones de posibilidad de «Ich kann hoffen», o a las capacidades que definen el sujeto y el yo, por así decir, en *propio* en cuanto también —ciertamente no solo— le es posible esperar. Paso que realizaremos intentando captar el sentido de la temporalidad afectiva.

A tal propósito también es conocido en Husserl el vínculo entre temporalidad y «afección» de la conciencia, unión que el fundador de la fenomenología había mencionado en las lecciones dedicadas al tiempo⁵⁸, legitimando de ese modo, y por tercera vez (después del recurso a Kant y Heidegger), nuestro lema «temporalidad afectiva». Es además en estas lecciones donde arroja luz sobre el carácter radicalmente afectivo de la conciencia, advertido por Ricoeur y Henry⁵⁹. De manera específica, son conocidos los párrafos dedicados a la conciencia de la impresión, a la retención y, sobre todo en los *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*⁶⁰, a la protención. En tales *Manuskripte* la cuestión del futuro se plantea sin (más bien prescindiendo) de toda presuposición o postulación. O también, la cuestión del futuro se plantea dentro de la vida de la conciencia en la modalidad de la espera. *The future is never now*, escribe Nicolas de Warren comentando precisamente los *Bernauer Manuskripte*⁶¹ en un texto que se inscribe perfectamente en el recorrido aquí desarrollado, porque todo evento que me sobreviene, también el de la muerte, me sobreviene «in the implicate hope that this moment is not my last»⁶², y por consiguiente en una apertura.

⁵⁵ E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002, HUA X. No haremos referencia a este texto que permanece de todos modos como fondo, ya que hemos elegido privilegiar otros Manuscritos en los que Husserl ha desarrollado de forma todavía más radical los temas de las lecciones.

⁵⁶ La posibilidad de un paso fenomenológico de Kant a Husserl a través de Fichte (y con aperturas originales a la obra del filósofo francés Michel Henry) ha sido propuesto de modo inédito por Garth Green, quien —para llevar a cabo tal cambio— interroga especialmente el sentido interno kantiano y sus aperturas mirando a un enfoque más amplio del tema en la cuestión trascendental. De este autor se pueden ver *La teoría del tiempo in Kant e Fichte: un'eredità fenomenologica*, en G. Rametta (ed.), *Metamorfosi del trascendentale: percorsi fenomenologici da Kant a Deleuze*, Cleup, Padua, 2008, pp. 15-52; *Self-consciousness and Temporality*, en V. L. Waibel, D. Breazeale, T. Rockmore (ed.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, De Gruyter, Berlín/Nueva York, 2010, pp. 167-189; *The Aporia of Inner Sense. The Self-Knowledge of Reason and the Critique of Metaphysics in Kant*, Brill, Leyden/Boston, 2010.

⁵⁷ «La primera cuestión es meramente especulativa. Hemos agotado (así lo espero) todas sus posibles respuestas y encontrado, al fin, una con la que ha de conformarse y con la que tiene incluso razones para estar satisfecha mientras no atienda a lo práctico» (A 805, B 833; AK III, 523).

⁵⁸ Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, op. cit., HUA X.

⁵⁹ Cf. sobre todo P. Ricoeur, *Tempo intuitivo o tempo invisibile? Husserl di fronte a Kant*, en *Tempo e racconto*, volume III: *Il tempo raccontato*, ed. it. a cargo de G. Grampa, Jaca Book, Milán, 1988, pp. 37-91; M. Henry, *Fenomenología material*, trad. de Roberto Ranz y Javier Teira, Encuentro, Madrid, 2009.

⁶⁰ Publicados en HUA XXXIII, a cargo de R. Bernet y D. Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, edición por la que citamos. Una valoración complexiva de la fenomenología husserliana sobre la temporalidad la ofrece Nicolas de Warren en *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009; a los Manuscritos de Bernau está dedicado el quinto capítulo, *The impossible puzzle* (*ibid.*, pp. 177-208).

⁶¹ *Ibid.*, p. 193.

⁶² *Ibid.*, p. 198.

Siguiendo finalmente la argumentación husserliana aprendemos que, puesto que la estructura fundamental de la conciencia originaria del tiempo es «la concatenación que fluye de la presentación originaria, de la retención y la protención», como se lee en el primero de los *Manuskripte*, la retención conserva la misma importancia adquirida en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* pero, quizá, aumentada por las cuestiones relacionadas con «el vínculo entre intencionalidad retencional y protencional en el curso del proceso originario»⁶³. Ahora bien, en el § 2 Husserl explica de qué modo puede suceder que una «presentación originaria [sea] una espera replecionada»⁶⁴, cosa que es verdad para todo suceso, incluso para aquellos que no son concretamente precedidos de esperas. Este caso es, a ojos de Husserl, decisivo, porque nos permite señalar por qué motivo «la protención que atraviesa de un extremo al otro todo el proceso originario no es una repleción como la de una reproducción [...]. Esta se desarrolla en modo originario»⁶⁵. Y un poco más adelante:

Podemos asumir como ley originaria de la génesis necesaria la siguiente proposición: a partir del momento en que el subseguirse originario de *data* hiléticos (y después de todas las otras vivencias originarias) es fluida, una concatenación retencional debe formarse necesariamente, pero no solo esto [...]. La conciencia permanece en su camino y anticipa lo que sigue, en esta circunstancia una protención se «dirige» con el mismo estilo hacia la prosecución de la serie [...]. Un diferencial del curso retencional afectado modifica la protención que incesantemente la acompaña y que debe ser ella misma incluida a modo de anticipo en el curso de la protención. El evento, pues, se constituye, y continuamente con un horizonte abierto a los acontecimientos que es el mismo horizonte protencional⁶⁶.

En este pasaje ganamos una apertura al futuro no postulada y que caracteriza propiamente a la conciencia; ¿basta, no obstante, este paso, o al menos es suficiente para acoger el *continuum* de la modificación en la retención y protención para pensar el «cómo» de la esperanza, el acto de esperar?

Es difícil responder sin preguntarse, finalmente, sobre el tipo de acto que el esperar es. Lo que para Heidegger era el carácter antropológico de la metafísica kantiana, para Husserl, en cambio, es un acto intencional: «A este mundo, el mundo en el que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción [...]. Asimismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y temer, resolverse y obrar»⁶⁷. También en las lecciones que se remontan a 1904/1905⁶⁸ leemos que la esperanza, como la afirmación y la negación, la conjetura, la espera y el temor, «son actos»⁶⁹. En este texto, esperanza y espera son ambas concebidas como «actos físicos caracterizados por el hecho de poseer un contenido *intencional*»⁷⁰. Ciertamente, se trata de actos complejos en los que no se distingue el acto del «estado»⁷¹, así como es necesario entender bien el sentido del acto que va asociado a la esperanza, o sea la espera. Esta, siempre en el curso de 1904-1905, viene diferenciada de la tensión en cuanto «no todo lo que llamamos espera es tensión

⁶³ Husserl, *Bernauer Manuskripte*, op. cit., § 2, p. 6.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, FCE, México, 1962, § 28, pp. 66-7; HUA III, § 28.

⁶⁸ Curso de Husserl que se remonta al curso 1904-1905, publicado en el volumen *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, HUA XXXVIII, edición de la que tomaremos las citas.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 179. Se pueden ver también el *Selbstanzeige* del 1897, donde Husserl, respecto de los actos, hace esta distinción: «(1) aquellos que son representaciones o que se fundan sobre representaciones, por consiguiente, que tienen una relación intencional con objetos; esta categoría comprende por ejemplo la afirmación, la negación, la suposición, la duda, la interrogación, el amor, la esperanza, el coraje, el deseo, la voluntad, etc.; 2) los que no pertenecen a esta esfera, por ejemplo el placer y el *displacer* sensibles (la "coloración sensorial"). Estos últimos modos de conciencia [...] son también genéticamente anteriores y primitivos» (E. Husserl, *Selbstanzeige*, p. 227 (citados de la traducción de J. English, *Articles sur la logique*, PUF, París, 1995, p. 181).

⁷⁰ Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 179.

⁷¹ «Nosotros decimos: espero que este acontecimiento se produzca, sé que sucede. Pero también: me abandono en la esperanza, estoy paralizado por el terror, el miedo me sumerge. Debemos distinguir [...] el acto y el estado» (*ibid.*, p. 181).

»⁷². Se da, no obstante, una «tensión de la espera», la cual se entiende como fenómeno de tensión del interés porque cuando se trata de un interés, no está en juego solamente la espera de *algo* del futuro; se trata también de un «interés tenso hacia lo que es futuro, un interés dirigido hacia lo que es dado, una tensión pre-dirigida hacia el futuro que se presenta a nosotros»⁷³. Aquí todavía, Husserl distingue la tensión del interés de la aspiración, la cual está dirigida solamente hacia algo ad-veniente mientras «la tensión del interés se dirige hacia algo presente»⁷⁴.

Espera cumplida, espera que es más tensión que espera, o la espera que es, como en las *Lecciones sobre la síntesis pasiva*, lo que nos permite acceder a la fuente más originaria de la modalización⁷⁵ o, siempre en las mismas *Lecciones*, la espera como anticipación que transforma un futuro todavía desconocido en conocido⁷⁶.

La esperanza tiene que ver con el futuro según la modalidad de la espera. Pero, preguntamos, ¿este pasaje husserliano, aunque decisivo, es suficiente? Ciertamente, se interroga sobre una temporalidad propia del acto de la espera sin presuponer o postular nada; si, además de esto, se debe pensar que tal pasaje sea suficiente, el acto mismo lo ha de manifestar.

5. Lo esperado previsto

Esperar es, por sí mismo sin referencia a Husserl, un acto. Acogiendo y partiendo de la definición husserliana de acto como «acto intencional», podemos preguntar qué tipo de acto sea «esperar». Ahora bien, un acto cuyo resultado es lo «esperado»: «yo espero lo esperado» o, según fórmula para nosotros equivalente, «esperar lo esperado». No «lo que espero» o «¿qué puedo esperar?», sino lo esperado en cuanto tal, como objeto intencional. Lo esperado, pues, tiene una característica que lo distingue de otros objetos intencionados, o sea su ser *esperado*; no ya la espera de algo, sino la espera (o mejor: lo esperado) *tout court*, que buscaremos en su mostrarse sobre la pantalla husserliana.

Los actos que Husserl reunía en el § 28 de *Ideas*, en las lecciones dedicadas a la voluntad, sobre todo la sección III, *A propósito de la fenomenología de la voluntad*, son distintos. Así, la voluntad es diversa del auspicio o del augurio pero también de la alegría⁷⁷, difiriendo en que esta se dirige hacia el futuro. A tal propósito, en el § 15, *Voluntad de acción y decisión voluntaria dirigidas hacia un futuro*, Husserl escribe que si la voluntad «se dirige hacia un futuro, esta lo hace en un modo que le es propio y que la distingue de los otros actos referidos al futuro»⁷⁸. Ahora bien, «la conciencia [...] no dice “lo que será/vendrá y por ello lo quiero”, sino “porque lo quiero eso será”. En otros términos, la voluntad pronuncia su *fiat!*⁷⁹ creador. La posición de voluntad es posición de realización (*Verwirklichung*). Pero realización no quiere decir aquí simplemente convertirse en algo real, operación de la realización (*Leistung der Verwirklichung*)»⁸⁰. No obstante, en el texto no encontramos todavía referencia alguna a que la esperanza sea uno de los actos de la voluntad, y eso a pesar del hecho de que el futuro sea su *éxtasis* temporal. Se podría decir que no hay alusión a la esperanza porque esta se reencontraría entre los actos de la voluntad y, por consiguiente, en una descripción más general de tales actos. Pero es precisamente la especial referencia al futuro la que nos aconseja responder en este sentido. Volvemos a la configuración intencional del esperar; «yo espero lo esperado/esperar lo esperado», leyendo primero la configuración que el futuro asume en el § 15.

«El *fiat!* creador, que constituye la esencia de la posición de la voluntad, puede ser creador en acto —la voluntad es voluntad de acción, voluntad realizadora, efectivamente agente— o puede ser solamente dirigido

⁷² *Ibid.*, p. 182.

⁷³ *Ibid.*, p. 183.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, ed. it. a cargo de P. Spinicci, trad. de V. Costa, Guerini y Associati, Milán, 1993, p. 246; HUA XI, 185-186.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 278; HUA XI, 212.

⁷⁷ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, HUA XXVIII, pp. 104-106.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁹ En el texto alemán siempre «Es werde!».

⁸⁰ Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op. cit., p. 107.

sobre un crear; sobre un crear futuro. Es necesario de hecho distinguir con precisión la referencia de la voluntad al evento futuro [*künftige Geschehen*] del *fiat!* que se refiere a este último, y la referencia de la voluntad al querer futuro o también al actuar futuro»⁸¹. Con el fin de evitar una regresión al infinito⁸², aunque concediendo que «el querer dirigido sobre el evento futuro y que no tiene ahora su inicio, implica [*schließt ein*] también, en cuanto a la conciencia, el actuar que realiza el futuro y también, entendida en sentido real [*reell verstanden*], una conciencia de certeza del actuar futuro»⁸³, Husserl precisa que

la voluntad presente, en cuanto voluntad, en cuanto posición específica de la realidad del *fiat!*, no pone la volición o las acciones futuras pero invita a través de estas [*sendet durch sie hindurch*] la tesis *fiat!*; o, como podremos aún decir: la tesis de la voluntad [*die Willenthesis*] se distiende sobre un intervalo de tiempo futuro [*künftige Zeitstrecke*] y exige un intervalo de voluntad [*Willenstrecke*] bien lleno, a través de las fases por las cuales ella se distiende, y entonces lo que la voluntad futura hace acaecer, en cada fase, a la propuesta de la voluntad, a la creación futura, es también el *positum*-de la-voluntad decisional actual; y lo que es así puesto es por consiguiente el proceso a realizar y no la voluntad o la acción⁸⁴.

Solo la reflexión, concluye Husserl, «nos enseña que el carácter creador [*das Schöpferische*] de la voluntad dirigida sobre un intervalo de tiempo futuro va necesariamente más lejos del tiempo propio de la voluntad. [...] La voluntad dirigida sobre el futuro es, en cierto sentido, una intención creadora, y esta se cumple en la acción realizadora»⁸⁵.

Sin embargo, esperar (y nuestra fórmula «esperar lo esperado») no parece tener cabida ni siquiera en este análisis del acto voluntario y del carácter creador de la voluntad. Para tenerlo, quizá indirectamente, es necesario volver al verbo que *permite* esperar y por el cual puedo esperar y no detenerme ante el *deber* o *decidir* de esperar. De hecho, aunque la temporalidad de la esperanza sea el futuro, tal futuro no es lo que hace referencia a la decisión; se trata mejor de otro tipo de futuro, o sea el futuro *de la espera*, que no obstante nos conduce más allá de Husserl.

«La voluntad dirigida sobre el futuro es, en cierto sentido, una intención creadora, y esta se cumple en la acción realizadora», hemos dicho; por la esperanza, sin embargo, ¿podemos expresarnos en el mismo sentido, hablando de intención creadora cumplida por una acción realizadora? Probablemente no, y el «cómo» del «esperar lo esperado» es menos el de la voluntad que decide que el de la espera; el «cómo» de lo esperado, dicho de otra manera, es lo previsto. Pero no la espera cumplida (o también, la espera de la que Husserl habla en los *Bernaer Manuskripte*), sino lo esperado insospechado, inaudito, nuevo. No el objeto esperado que cumple la espera, sino aquella particular espera por la cual no se cesa nunca de esperar. La no saciedad de lo esperado.

6. «¿Cómo puedo esperar?»: la hilética de lo esperado previsto

El futuro postulado es el futuro presupuesto abierto a la pregunta del *Canon* y desarrollado en la segunda crítica kantiana. El futuro esperado —*no el futuro decidido!*— es el futuro en cuanto futuro *de la* esperanza (en el sentido del genitivo subjetivo), porque lo esperado no tiene la forma del «qué» y menos puede tener la del «qué decidido»; al contrario, este se da y se manifiesta *como* esperado. Ahora bien, la característica de lo esperado —y no ya de la espera, la cual ya de por sí es un acto definido y determinado— es la apertura continua, tanto es verdad que ningún «qué» lo colma ni lo llena. Así las cosas, de hecho, lo esperado se da (o, lo que es lo mismo, *se manifiesta*) sin repleción, es pura y siempre posible apertura hacia cuanto no se logra prever, proyectar. Más aún, es lo incolmable lo que desborda las experiencias que esperamos. Queda abierto incluso cuando «algo» ha ido según las expectativas.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁸² De hecho «aquel que quiere algo que tiene que ver con el futuro, más precisamente algo cuyo devenir no tiene inicio en el presente, no podría quererlo si no deseara realizar una acción futura. El discurso es equívoco, pero no obstante nos dice que el querer excluye al no-querer, el rechazo de la acción futura» (*ibid.*, p. 108).

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 109.

¿Cómo es posible no obstante que el futuro no sea presupuesto, postulado ni ya por siempre colmado? ¿Cómo es posible, dicho de otra manera, que haya un futuro esperado sin ser ya «espera de esperas»? Esto puede darse si su condición de posibilidad y, por tanto, su «cómo», forma parte de la materia de la conciencia misma y, por consiguiente, si lo esperado es materia de la conciencia. ¿Cómo puede darse, realmente? ¿Cómo es posible que lo esperado sea no ya la realización de un acto sino la misma materia de la conciencia, y, por consiguiente, el «cómo» de la espera que hace de la espera la «materia» de la conciencia? ¿Cómo es posible, todavía, que lo esperado sea la «materia» de la conciencia? Esto es posible si en lo esperado nos colocamos contemporáneamente más allá del *was* y el *wie* encontrando un modo que esté entre ellos.

El futuro esperado es ciertamente el «cómo» de la esperanza en cuanto esta se protiende temporalmente, pero eso no es simplemente fenómeno de la espera que la protención realiza, o quizá suprime, o que sobreviene asociándose a un pasado. También las *Lecciones sobre la síntesis pasiva* dan testimonio de esta característica que, en cambio, queremos superar:

Por la clarificación de los fenómenos de la espera, independientemente del hecho que se enlace a las formaciones sintéticas de la coexistencia o de la sucesión, están presupuestos todos los análisis que hemos realizado. La formación de la estructura hilética del presente vivo que toma cuerpo en el curso de las impresiones y de las retenciones en virtud de las condiciones esenciales que le son propias —la fusión, la separación, la unión a distancia [*Distanzverbindung*]— debe ser presupuesta para que la espera pueda constituir los propios trazados en esta estructura y pueda seguidamente suceder, como ulterior fenómeno, la espera cumplida o suspendida. Y con esto es claro que con la espera accedemos a la fuente genéticamente *más originaria de la modalización*⁶⁶.

Ahora bien, la espera, entendida en este modo husserliano, es ciertamente una modalidad del «cómo», pero ¿responde al motivo por el cual ha sido investigada, o sea, responde a la espera? Dice, ciertamente, de un rasgo, pero la temporalidad afectiva de «esperar lo esperado» que en cuanto esperado es previsto, es —según el texto husserliano— una temporalidad en la cual la espera es retomada, actualizada, etc.; dicho esto, ¿es adecuada a la espera? Esto último no es un esperar siempre intencionadamente realizado o en espera de realización. Es, lo hemos dicho ya, un previsto (una espera) en cuanto apertura⁶⁷, «sin por qué», *ohne warum*⁶⁸. Si lo previsto es el «cómo» de la espera, también la espera será «sin por qué», o sea será más que el simple acto de decidir, de esperar; además, el «sin por qué» de lo previsto diferenciará el esperar de la espera (como acto posible de realización) *manifestándonos* un rasgo específico, a diferencia de cuanto Husserl pone a la luz. El fundador de la fenomenología nos conduce allá donde el fenómeno de la espera se radica en la conciencia para agotársenos, sin conseguir no obstante alcanzar la radicalidad del «sin por qué». Ahora bien, ciertamente un acto modifica, cambia y, por consiguiente, se da al modo de la afección, o sea de una modificación del yo. Más precisamente, Husserl define la afección como «*vivacidad mutable de una vivencia, de un dato de la conciencia, de cuya relativa intensidad depende el hecho de que el dato sea advertible en sentido específico y que sea después eventualmente objeto de atención y afectivamente aferrado*»; además de esto, la afección es «este mismo ser advertible. Aquí la afección tiene el significado particular de afección específica del yo, y precisamente de afección que toca el yo, lo excita, lo invita a la acción, lo provoca (*weckt*) y eventualmente despierta (*aufweckt*) efectivamente»⁶⁹. Todavía, «la fuente originaria de cualquier afección se encuentra y puede encontrarse solamente en la impresión originaria y en su mayor o menor afectividad»⁷⁰. Afección que, como reza el título del parágrafo, es un fenómeno.

Si volvemos a la espera, vemos que esta puede ser entendida como un fenómeno reducido de la afección. «Sin por qué», de esto diremos —a diferencia de Husserl— que «se acusa el golpe» en cuanto apertura de la

⁶⁶ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 246; HUA XI 185-186.

⁶⁷ Deliberadamente evitamos —porque nos conduciría demasiado lejos de nuestro propósito— toda referencia a Heidegger y a los textos dedicados a la lectura de Pablo, donde también la temporalidad es la espera pero de la *parousia* (cf. M. Heidegger, *Fenomenología della vita religiosa*, ed. it. a cargo de F. Volpi, trad. de G. Gurisatti, Adelphi, Milán, 2003, parte segunda: *Esplicazione fenomenologica di fenomeni religiosi sulla scorta delle lettere dell'apostolo Paolo*, pp. 105-167; GA 60, 67-114).

⁶⁸ Lo ejemplificaba eficazmente Cesare Pavese preguntando, *Il mestiere di vivere*, Turín, Einaudi, 2006, en la nota del 27 noviembre 1945: «¿Quizá alguien nos ha prometido algo? Y, por consiguiente, ¿por qué esperamos?».

⁶⁹ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, op. cit., p. 224; HUA XI, 166.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 226; HUA XI, 168.

conciencia que no se motiva ni se puede tomar. Ninguno, incluso sin esperar nada y antes de que el presente que está viviendo se hunda en un proceso retencional, puede decir que ha acusado el golpe del instante como si fuera el último. Y viceversa, hay una «apertura hacia» que no es solamente flujo o sucesión, pero que, en sí e inmediatamente, es fenómeno afectivo de una apertura no decidida. No, sin embargo, apertura al modo de la retención o protención. Esto es más bien un *datum* hylético que se auto-da al modo de la apertura recibida en la afección «sin por qué» de lo previsto. No se decide a esperar, si es auto-afecto de lo previsto que auto-da el estado de la espera. O lo previsto no es acto, sino materia originaria que encontramos en nosotros sin poderla determinar o individuar en el caso de un *was*. Es la característica misma de nuestra conciencia como *apertura hacia lo que «aparece»*, o que se declara y revela, se da auto-modificándonos y auto-afectándonos con el abrirse-inesantemente-hacia sin que esta apertura sea elegida. En un cierto sentido, lo previsto es fenómeno de aquel «no qué-cosa» que Kant postulaba preguntando «¿qué me es lícito esperar?» y que el recorrido fenomenológico en la esperanza hace aparecer en su condición *afectiva* de posibilidad. Es lo previsto, lo señalamos de nuevo, el futuro no postulado pero ni siquiera «resuelto» o retomado en los modos diversos de la conciencia. Es apertura dada originariamente en la afección, y es en esta apertura en la que proponemos individuar el «cómo» de la esperanza.

Lo previsto o esperado es más bien un «no-previsto», o sea lo que se limita a ser el modo de una «apertura hacia» tomada porque y en el medida en que se da auto-afectando, modificando o tocando, «sin por qué». Se objetará, justamente, que precisamente el previsto «no previsto», no sensible y, por consiguiente, «no algo», no puede ser tomado como *datum hylético*. A lo que respondemos que tal *datum* puede ser entendido en modo diverso de Husserl, como también otros motivos fenomenológicos han sido pensados a partir del fundador de la fenomenología para ser repetidos más allá de su dictado. Es el caso de la hylética husserliana releída, desarrollada y superada por Michel Henry en su *Fenomenología material*, especialmente en el capítulo *Fenomenología hylética y fenomenología material*⁹¹, páginas que constituyen una *Wiederholung* original de la hylética husserliana conducida, diremos, por debajo o más acá de sí misma y hacia una fenomenología material, o sea hacia la raíz misma de la fenomenicidad. Es necesario conceder que, siguiendo el análisis de Michel Henry, la materia de la «fenomenología material» debe ser entendida «en su oposición decisiva a la hylética» de Husserl⁹². Pero es precisamente el motivo abordado en estas páginas, la esperanza, el que nos provoca a repensar con Henry la raíz material de la *hylé*, o también de todo *datum hylético*, buscándolo en la esencia de la vida.

Interrogándose sobre la etimología del término esperanza (*elpis* en griego y *spes* en latín), Virgilio Melchiorre subraya la raíz *vel* que nos permite colocarla tanto en el orden de la espera cuanto en el orden de la tensión que pide escoger. Sobre todo, escribe Melchiorre, el hecho de esperar, «lejos de ser una espera ilusoria, es un abrirse a la paciencia y a la confianza gracias a un sentido que se enraíza»⁹³. *¿Esta raíz no podría ser justamente lo que hace que el datum hylético sea lo que es y se dé en lo que este es? ¿Y esto no es, quizá, la vida misma, materia de todo viviente y conditio sine qua non de la conciencia?*

Lo previsto, lo esperado, como lo hemos descrito, no es espera ilusoria ni espera ya cumplida: es apertura posible para una raíz que permanece en esto sin identificársenos totalmente; o también: sin agotar jamás el auto-darse y reabriéndolo incesantemente.

A la pregunta: «¿Cómo puedo esperar?» podemos finalmente responder que el «cómo» de la esperanza es la vida en cuanto raíz de aquel especial *datum hylético* que es lo previsto: modificando y tocando, por consiguiente, volviéndonos «afectos» auto-dados «sin porqué», he aquí lo que señala esa apertura originaria por la cual se está siempre «hacia». No obstante, se debe cumplir un último paso al que nos obliga una cuestión posible: ¿hay una originalidad que caracteriza propiamente el esperar? El «cómo» es, quizá, la vida que se auto-da en la afección del *datum hylético*, pero ¿esperar no es algo de más o para más? Sí, ciertamente, pero si elegimos detenernos en este punto es para mostrar que el futuro de que se trata cuando está en cuestión la espera, no es la hipótesis sugestiva de un «sujeto» que se cuida del propio futuro sino que es un acto que radica en la conciencia misma y cuya condición afectiva de posibilidad es la vida que, temporalmente, en ella habita. Es, finalmente, este rasgo impresivo el que caracteriza lo esperado previsto para modificar el verbo

⁹¹ M. Henry, *Fenomenología material*, op. cit., cap. I: *Fenomenología hylética y fenomenología material*, pp. 41-95.

⁹² *Ibid.*, p. 78.

⁹³ *Ibid.*, p. 42.

potere/können, manifestando no solamente su carácter potente sino también su raíz *pasiva*. «Se puede» porque se es al mismo tiempo «*potentes e im-potentes*», o sea, «se puede» por aquella pasibilidad mediante la cual lo esperado traspasa y abre incensantemente todo instante haciéndolo siempre recomenzar. De comienzo en comienzo, según comienzos que no tendrán fin jamás.