

# El estudio de las cosas y las conclusiones de la tradición filosófica corresponden a la Metafísica

## Profesores:

- Aristóteles, Meditaciones Metafísicas.
- R. Descartes, Principios de Filosofía
- Wilhelm Leibnitz, Metafísica.
- Wilhelm Hege!, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.



## a la consideración de ser y entes

La Metafísica es ante todo una 'palabra' derivada de las obras de Aristóteles y de sus editores (Teofrasto, su primer sucesor en el Liceo, Pasicles, Eudemo de Rodas, Speusipo, Xenócrates, y Severino Boecio quien le puso ese nombre). Con el tiempo ha llegado a significar el tipo de especulación filosófica que responde a la pregunta última y más simple: "Qué es ?..."

Es la interrogante más vaga, indeterminada y general. Se presta a varias interpretaciones, dependiendo del contexto y de los supuestos con que esta pregunta se formula. Aristóteles la pone en relación con los filósofos que lo han precedido los Milesios, los Italianos, los Sofistas, Sócrates, y Platón. Los que él llama los "físicos" preguntaban por la causa primera del mundo y de las cosas buscándola entre los elementos de este mundo material. Después de Sócrates la pregunta se vuelve "conceptual".

Más tarde la pregunta se pone de acuerdo con intereses éticos: en el caso de estoicos y epicúreos, o místicos como en Plotino o Boecio. Con San Agustín la pregunta se refiere esencialmente a Dios. Con los filósofos árabes de la edad media la pregunta se coloca en un contexto panteístico. Santo Tomás y en general la edad media cristiana, regresan al aristotelismo sin dejar de oscilar entre el realismo tomista y el platonismo agustiniano.

En el renacimiento el "qué es ?" se dirige al hombre o se efectúa desde el hombre: mi persona individual. Con la edad moderna, y el post-cartesianismo generalmente se unifican las dos perspectivas: la del ser y la del pensar. Finalmente en el mundo contemporáneo se pregunta "sobre la pregunta". Entre ellos: Wittgenstein, la Filosofía Científica, La Filosofía del lenguaje, el Estructuralismo, La Deconstrucción.

El enfoque fenomenológico de la Metafísica consiste en "Ver el Acontecer". La Fenomenología es esencialmente una filosofía que reflexiona sobre la experiencia, la cual es un ver, sentir, gustar y palpar, olfatear y oír; y ver aún intelectualmente. En sentido metafórico el ver se aplica a toda clase de experiencia incluyendo las especulativas: como el ver la identidad, ver la diferencia, ver las relaciones.

En el "acontecer" se comprueba la unidad del ser. Se supera el dualismo tradicional demasiado rígido y artificial entre: alma y cuerpo, materia y forma, esencia y accidentes. Según la visión antigua se da un dualismo que domina toda la metafísica: todo lo accidental conjunto en la alternancia:

- a. Lo accidental se percibe con la sensación.
- b. Lo sustancial se conoce con la mente: lo inmaterial o "sustancias"

La separación entre | Experiencia = cuerpo espacio-temporal; — por ejemplo: el carro.  
| Pensamiento = alma mente. intemporal, inmaterial; por ejemplo el conductor.

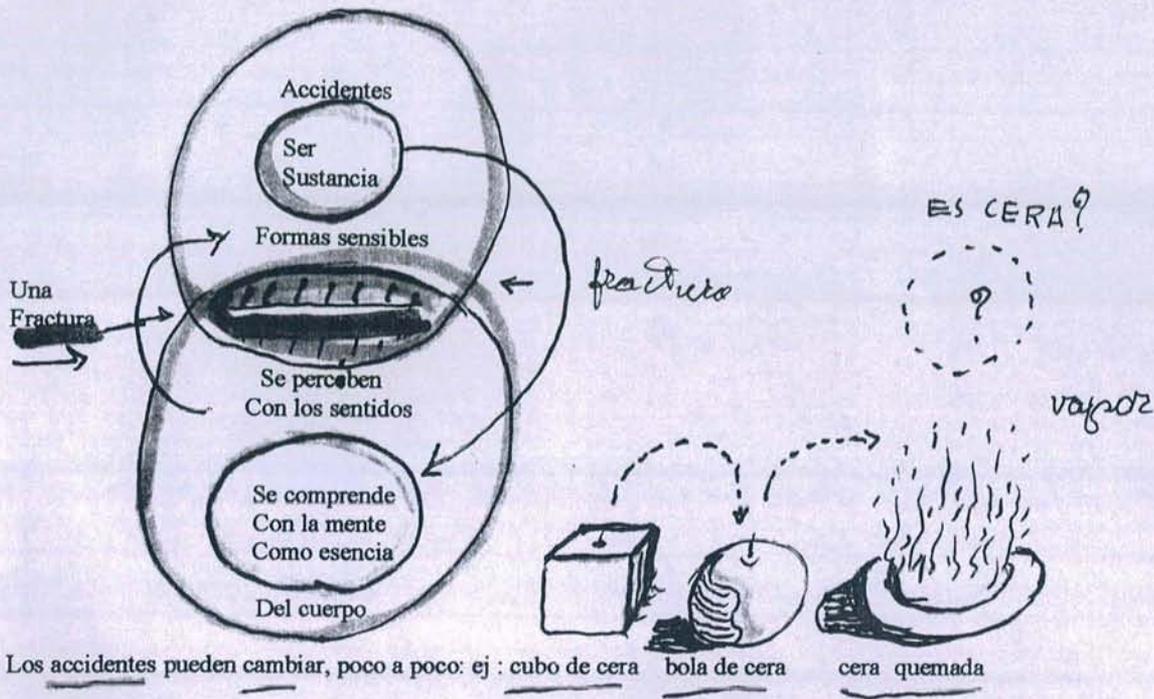
Es una separación que tiene su origen en Aristóteles quien separa: lo sensible como accidental de lo inteligible como sustancial.

- a) Accidentes: individuales, concretos, dependientes, imágenes, variables.
- b) Sustancias: abstractas, generales, universales, independientes, conceptos, contenidos nociones.

Para Aristóteles los accidentes son sensibles pero no inteligibles, las sustancias al contrario son inteligibles pero no sensibles. Si observamos las dos listas de palabras a) y b) vemos que son análogas, pero en clave diferente, y nunca podría unificarse una serie con la otra, esto significa una ruptura, una imposibilidad de comparación entre dos mundos. Como se ve en el esquema:

Un "acto" de experiencia es una "unidad" indivisible, parte del flujo continuo de la vida. Ej: veo este libro: es el producto de una separación del flujo que da lugar a un punto a examinar.





Los accidentes pueden cambiar, poco a poco: ej : cubo de cera bola de cera cera quemada

La sustancia "permanece" (...hasta cierto grado de resistencia) entonces cesa. Se cambia de sustancia. La antigua sustancia es sustituida por otra. O simplemente desaparece. Accidentes y sustancias indican dos modos de ser incompatibles. La fractura es universal, afecta a toda nuestra vida cognoscitiva.

En la Fenomenología, se reestablece la unidad, sobre la base de la experiencia continua. El "acto" experimental es punto de partida para el análisis. El "acto" es el principio que se presenta con sus propias dimensiones, tanto hacia el autor ~~ser~~, como hacia el contenido del mismo. La reflexión va en ambas direcciones.

Estas dos direcciones esenciales de la reflexión sobre el ver experimental señalan una oposición:

la dirección que parte del 'acto' experiencial y se mueve en búsqueda del autor: quién ve? Quien soy yo el que ve? Se establece entonces una reflexión para estudiar la relación de un acto del ver: se pregunta por quien soy yo el que ve? Cómo veo? Son preguntas que llevan hacia un saber epistemológico. Es indiferente que el objeto pertenezca a una especie o a otra, siempre será una "cosa", una cosa que se ha vuelto 'objeto' en el ACTO..

1. "es" palabra = arroja un ser particular que pertenece al lenguaje-signo.
2. "es" relación = nos da la experiencia de un ser de clase muy particular que vive y se alimenta de dos términos diferentes, un ser ambivalente o plurivalente.
3. "es" diferencia = nos entrega una entidad de carácter ambiguo, positivo o negativo: o) diferente = disemejante, no es el otro sino el uno; o) diferente = posee caracteres novedosos, impresionantes, es superior, es único, es mejor.
4. "es" nombre = nos da un ser particular de orden lingüístico, con su cualidad única, la de nombrar, presentar, destacar, interpelar.

En cada uno de los cuatro casos el "es" está condicionado por la situación. Si eliminamos el "es" perdemos también el sentido. Ahora se debe todavía distinguir entre la doble dimensión del "es":

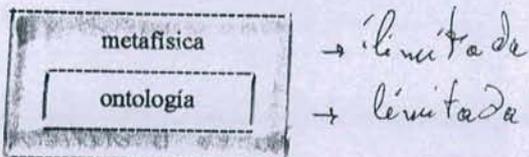
- Si se trata de un "es" existencial, es significa existe. Señala el campo ontológico.
- Si se trata de un "es" que indica únicamente su calidad de ser [ es tal, posee propiedades ] es indiferente a que exista o no. Entonces denota el campo metafísico.

*el problema no está en cuestionar la subjetividad sino el ser*

*yo ← (mi "acto" / "afecto" / "ser") (el ser se da a mi / "???" / "??")*

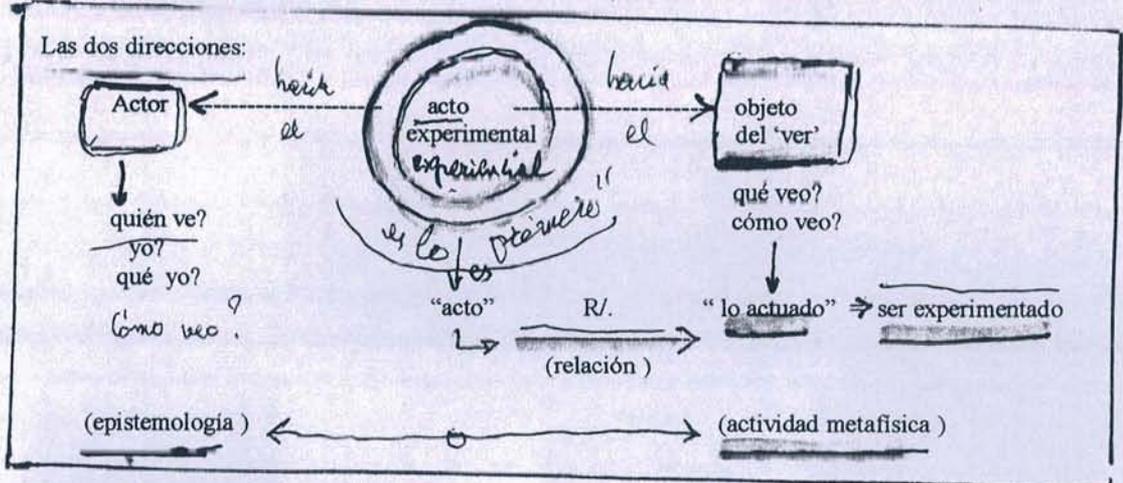
*¿Cómo aislar un acto en el que aparezca un ser individual?*

*Experiencia y "presencia."*



La pregunta sobre experiencias, que dan origen a la metafísica rebasan el campo más reducido de la ontología, cuya región de experiencias se ve limitada por el enfoque directo hacia el "ser" y el "existir". La metafísica ofrece estructuras y relaciones que no poseen la calidad de cosas y por tanto participan menos directamente del ser, es decir no son entes a los que pueda atribuirse un ser.

En sentido opuesto la reflexión que parte del mismo acto en cuanto experiencial, y pone la pregunta sobre el objeto del 'ver'. Qué es lo que yo veo? Este tipo de reflexión estudia la relación entre el 'acto' y lo actuado. Se pregunta por el ser de lo experimentado: Qué es? Esta actividad es metafísica.



Supongamos que mi 'acto' de experiencia consista en escuchar una palabra. Oigo ese nombre. Reflexiono sobre lo que es una palabra. La problematizo con una cuestión. Esta pregunta es metafísica. Es indiferente de si el filósofo quien pregunta sea Sócrates, San Agustín o Derrida. Siempre se trata de una pregunta metafísica. Por ejemplo: cuatro ejemplos

1. Qué 'es' una palabra? — el trabajo es un medio de vida.
2. Qué 'es' una relación? — perseguir un ideal es un valor personal.
3. Qué 'es' una diferencia? — la verdad es luz es la duda.
4. Qué 'es' un nombre? — el río es modelo de una vida.

Los cuatro ejemplos anteriores se componen de tres miembros. Podemos olvidarnos del término interrogante "qué?". También eliminemos las diferentes 'cosas' por las que se pregunta. Solo nos queda el verbo "es", cuatro verbos "es". Reflexionando sobre nuestras experiencias, preguntamos: -- son cuatro verbos diferentes o es un solo verbo? -- No es preciso ser mentes muy especulativas para darse cuenta de que cada uno de los "es" difiere fundamentalmente de los otros tres. Los ejemplos análogos podrían multiplicarse sin fin, a la par de nuestras experiencias que son limitadas.

Esto significa que el término "es" abre un camino, como una inmensa puerta que da hacia una región totalmente visible y luminosa: la del "ser". Cuando la pregunta sistemática sobre los tipos de "es" se concentra únicamente sobre el hecho de que un "es" puede indicar un "acontecimiento", es decir algo que "existe", como entidad, entonces el que pregunta desarrolla una "ontología". Consecuentemente la ontología anuncia una región del ser, más restringida que la metafísica. Esta última, la metafísica, está más abierta y explora 'todas' las dimensiones del "es"; las que aparezcan a la luz del que quiera preguntar sobre nuevos aspectos de la experiencia.

un "ente"

De este modo se restringe la 'ontología' a las propiedades del simple existir, y sus dimensiones, como es el caso del Ser y el Tiempo de Heidegger, o del Ser y la Nada de Sartre. La diferencia entre el "es" de

una lagartija, y el "es" de un tigre, es tan grande como entre la existencia de una "conciencia inauténtica" ( en Heidegger) y la de una "mala fe" ( en Sartre ). Cada una 'es' con su modo de ser propio y único, en la forma en que se encuentran en un individuo presente en mi experiencia.

2. Con tal de seguir preguntando sobre la experiencia, se descubren nuevas regiones del ser, que no coinciden con el "mero existir". Con esto se avanza en el campo abierto de la metafísica.

La ventaja de la fenomenología no consiste solamente en preguntarse sobre los datos de la experiencia inmediata, sino en mantener constantemente el vinculo conciente con estos datos. La pregunta debe surgir de los datos mismos experimentales. Muchos filósofos parten de la experiencia sensible, entre ellos Kant y Hegel, pero rápidamente se olvidan de la conexión experimental, sensible o no, para abandonarse a especulaciones teóricas, que producen una metafísica ajena a la realidad. Y es el tipo de metafísica que Heidegger critica y condena, en Kant, y pretende 'reconstruir': Kant y el problema de la Metafísica.

2.1 Si leemos la Fenomenología del Espíritu de Hegel podemos caer en este engaño. En el apartado A. Conciencia, de la Ciencia de la Experiencia de la Conciencia, Hegel insiste en la "certeza sensible o el esto".

--"El saber, no puede ser sino aquello que es el mismo saber inmediato, saber de lo inmediato o de lo que "es".-- Este planteamiento puede parecer pura fenomenología, en sentido moderno. --"Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente 'inmediato' o receptivo, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece, y mantener la aprehensión completamente a parte de la concepción."-- (L-c- p- 62)

Ya en este momento Hegel emprende un proceso que lo desvia totalmente de la fenomenología: el separar la aprehensión sensible, de la concepción [ intelectual ] o, del mundo de los conceptos. Aquí "separar" no significa solo "distinguir" entre dos entidades, sino crear un mundo a parte. Sin embargo insiste, aparentemente en la dirección fenomenológica.

--"El contenido concreto de la certeza sensible hace que esta se manifieste de modo inmediato como el conocimiento mas rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega."-- (l.c.) Y esto es realmente lo que acaece en la experiencia inmediata. Entrar en contacto con "esto" que interviene en nuestra vivencia, no es solo tomar conciencia de algo indefinido y ajeno, que se impone a la consideración viviente de la presencia conciente, sino abrirse a una realidad que se da, con todos sus modos y relaciones.

El mismo Hegel de algún modo lo reconoce con las palabras siguientes:

--"Este conocimiento se manifiesta, además como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud."--(Fenom.del Esp. P. 63). Pero enseguida busca una antítesis a esta posición: --"Esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es "esto": que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro 'este' y el objeto, así mismo, como puro 'esto'."--(l.c.)

No vamos a discutir aquí la legitimidad de la postura de Hegel, ni la verdad de estas afirmaciones. Solo indicamos el punto de divergencia que lleva a Hegel a contraoponer la conciencia y todo el mundo especulativo, al mundo experimental. Aquí empieza la oposición entre lo sensible y lo inteligible, siguiendo la pista de Aristóteles (Met. L. I. Cap.2.) quien considera el objeto sensible ajeno a la ciencia, por tratar únicamente de elementos individuales, y por tanto ajenos a la ciencia, que es de conceptos generales.

--"Ni la cosa tiene significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es, y es solamente por que es; ella es: he aquí lo esencial para el saber sensible, y este puro ser o esta inmediatez simple constituye la verdad de la cosa."-- ( l.c.) Hegel encuentra que esta forma de conocimiento privilegia el objeto en contra de la conciencia. --" En ella lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato, o como la esencia, es el 'objeto'; en cambio lo otro ( el yo de la conciencia ) lo está como lo no esencial y mediado, que es allí no en sí, sino por medio de otro, el yo."--( Fen. Del Esp. P. 64 ). Y de allí su análisis se transforma en análisis de la conciencia.

2.2) En contra, por citar un ejemplo podemos referir las palabras de Zubiri - " En esta aprehensión aprehendemos , impresivamente la realidad de lo real. Por esto la llamamos aprehensión primordial de realidad. En ella la formalidad de realidad está aprehendida 'directamente', no a través de representaciones o cosas semejantes" - (La Intel. Sintiente p. 64) Describe así el mero acto experimental, en que algo se da, y se da con toda su realidad.

--"Está aprehendida 'inmediatamente', no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida unitariamente , esto es lo real, pudiendo tener y teniendo como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso, por así decirlo." - (l.c.) Aquí describe lo 'dado' como lo pre-predicativo, lo que precede toda conceptualización y separación de la actividad intelectual.

--"Por ser una aprehensión, en ella 'estamos' en la realidad. Y esta aprehensión es primordial por que toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente. " - (Intelig. Sintiente. 1984, p. 65)

Hegel por otra parte, después de haber estudiado los aspectos de la Autoconciencia y de la Razón, llega a la conclusión diametralmente opuesta "La identidad de la coseidad y razón". --"En la observación de la naturaleza inorgánica desaparece ante ella el ser sensible; los momentos de su relación se presentan como puras abstracciones y como conceptos simples que debieran estar firmemente unidos con el ser allí de las cosas , pero este ser allí se pierde, de tal modo que el momento se muestra como puro movimiento y como universal....Lo uno se enfrenta como ser para sí o esencia negativa a lo universal, se sustrae a esto y permanece libre para si, de tal modo que el concepto realizado solamente en el modo de la singularización absoluta, no encuentra en la existencia orgánica su verdadera expresión de ser allí como universal, sino que permanece como algo exterior. " - (l.c. p. 204 ). Estas deducciones se nos harán más claras a lo largo de nuestra exposición, y podrán servir como punto de referencia para volver a plantear el problema del "es".

3) La fenomenología pregunta por el (ser) que se da en la experiencia, en cuanto la experiencia es la actividad abierta e ilimitada. Y no se limita a la experiencia sensible, por que incluye todo tipo de experiencia: como la emocional, la estética, la ética y las más abstractas como la matemática y lógica. Esta no tiene ni la limitación del lenguaje que es consecuencia y no condición de la experiencia, y tampoco la limitación del concepto, que es una elaboración reflexiva sobre la misma. La experiencia no es un límite sino una apertura continua.

Clavin O. Schrag, en su libro: Experiencia y Ser (1980 Evanston Ill.) reconoce las críticas que rechazan a la experiencia como fundamento. -"El reconocimiento de la genericidad inicial, ambigüedad y vaguedad del término de " experiencia" no ofrecería un fundamento suficiente para borrarlo del discurso filosófico. Pues hay una ventaja singular en el uso del lenguaje de la experiencia como punto de partida filosófico. Este término por sí establece

- unidad de visión :-
- Y de acción :-
- De percepción y de concepción,
- De conocimiento y valoración
- Teoría y práctica.

En realidad la experiencia es más que eso. No es "vaga" sino precisa; no es genérica, sino individual; no es ambigua, sino única en cada caso; a pesar de ser , mudable, dinámica y cambiante, precisamente por que 'acontece.'

La misma pregunta sobre el ser es un efecto de la experiencia. En el caso del "es" la pregunta misma debe ser liberada de todo contexto para concentrarse sobre el "es".

La pregunta completa incluye los tres elementos: que se han separado

- Qué es...el mundo....
  - " el pensar.....
  - " la verdad.....
  - " el espacio y el tiempo....
  - " el lenguaje .....
- el Valor?

Eliminado el "qué" todavía permanece la afirmación del "es". Al mismo tiempo en que se pregunta también se afirma. No habría pregunta sin la afirmación del "es", ambas son inseparables, y la afirmación es un dato de la experiencia : experiencia y conciencia se hacen inseparables y como tales habrá que

analizarlos. Por otra parte el "es" lleva consigo un contexto que constituye su amplitud y su aplicabilidad, más allá del puro ser.

Es fundamental mantener a la vista la doble función del "es". La experiencia nos da el sentido de un 'es' que significa "existir" y al mismo tiempo nos ofrece la posibilidad de entender de 'qué' se trata en este 'existir'. Esta ambigüedad entre una realidad y una posibilidad, es fuente de muchos problemas.

- a) Por otra parte la respuesta, también es ambigua. Por un lado afirma el 'es' al mismo tiempo en que pregunta. Si no supiera que existe no preguntaría. Por otro declara su ignorancia acerca del significado de tal 'es'. Afirma un 'qué', sin saber si el 'existir' es real o no.

Por esto a veces se define la metafísica como "aquella actividad filosófica que se pregunta por el "ser" (Heidegger). Para el fenomenólogo la pregunta por el ser se refiere al ser primero, el que se da de repente, y de inmediato en la experiencia. Qué es lo que se experimenta? El ser es lo que se da ahí. Es lo dado, que se ve, que se intuye, que se toca, oye, encuentra (Zubiri habla de lo "de suyo").

En este contexto el (ser) de la experiencia es: acontecer, presencia, devenir, realidad, objeto, causa. No todas estas palabras son sinónimos, y esto se debe a la complejidad del ser mismo, que no es solamente esto, o uno, sino un acontecimiento con todas sus posibles cualidades y determinaciones.

Si especificamos con mayor precisión la pregunta sobre el ser experimental de la fenomenología, y consecuentemente creamos esta clase de "metafísica" se nos hará más fácil comprender y organizar las demás preguntas que surjan en conexión con los datos experimentales.

R:/ [--'esto'] 'es' .....

La respuesta invierte los términos y coloca un nombre antes y el 'es' a continuación de su contenido. El mundo 'es', el pensar 'es', la verdad 'es', el espacio 'es', el tiempo 'es', el lenguaje 'es', el devenir 'es'. También aquí existe el riesgo de confundir el sentido de existencia con la aclaración del objeto. El 'es' tiene el valor de una cópula gramatical, una partícula que tiende a desaparecer, para dar lugar a la identificación de dos nombres. Por ejemplo: "devenir es cambio." Solo establece una equivalencia o una inclusión. Con ello se genera una serie de problemas que deberán ser contestados. Pero el 'es' no posee únicamente la función de cópula, por que al mismo tiempo afirma cierto tipo de existir.

Mundo -[es] materia

Hombre - [es] pensante

Habrà que recordar esta dualidad del "es" tanto en la pregunta como en la respuesta. Dualidad no significa necesariamente dialéctica, en el sentido de que un término sea la negación del otro. Hegel nota inmediatamente esta oposición y la interpreta enseguida como una oposición dialéctica. De allí desarrolla su teoría de la conciencia, y condena el conocimiento experimental a un nivel inferior. Si tenemos que juzgar del carácter de esta oposición y de la diferencia de contenidos, no podemos hacerlo desde principios a priori, sino desde la experiencia misma.

#### 4. INTERPRETACIONES DEL "qué?"

Los filósofos que han reflexionado sobre el "qué", han dado diversas formulaciones de su intelección del contenido de la respuesta. El "qué" no es todavía el "es".

"qué?" = devenir. Átomos en movimiento: Heráclito, Demócrito, Lucrecio. Marx (devenir de la materia). Hegel (devenir de la idea), Aristóteles (devenir del ente compuesto). Whitehead (proceso)

"qué?" = unidad, entidad, estable inmutable, Parménides, Empédocles (amor y discordia)

"qué?" = idea. Platón, S. Agustín, Espinoza.

"qué?" = razón. Humanistas, Descartes, Leibnitz, Kant.

"qué?" = dado y danto, Husserl

"qué?" = visible signo. Merleau Ponty

"qué?" = cosa y misterio. Marcel. Teilhard de Chardin

"qué?" = finitud. Heidegger

"qué?" = libertad y riesgo. Sartre. Camus.

"qué?" = lo real. Zubiri

"qué?" = lenguaje. Russell. Wittgenstein, Canap.

"qué?" = interpretación. Derrida. Lacan. Barthes.

"qué?" = orden numérico, Pitágora, Badiou.

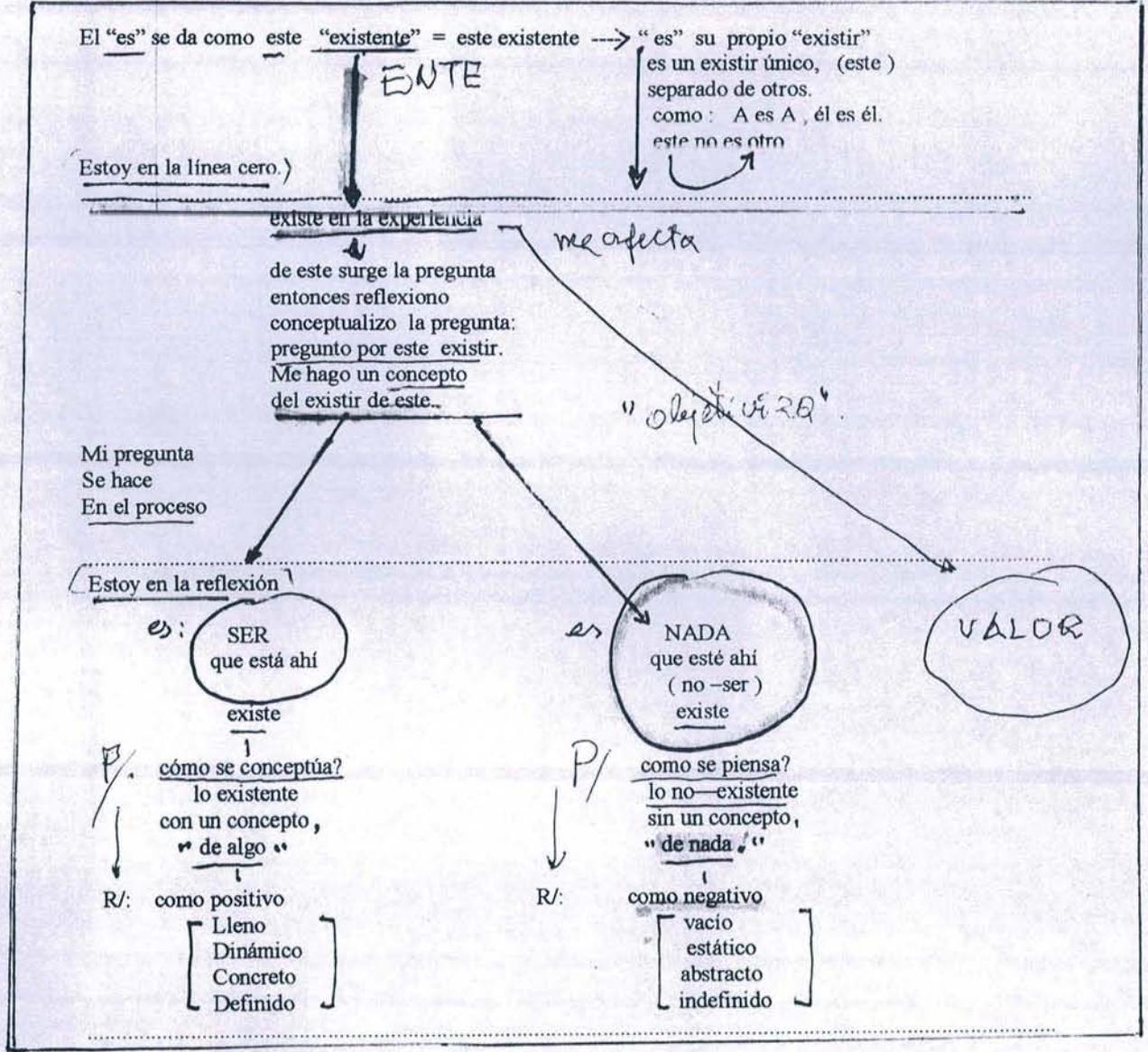
El "qué" categoriza, señala únicamente el contenido del acto, independientemente de su existencia, se interesa por la noción.

= El "es" pertenece por si a lo 'existente', es experiencia de lo existente: no importa si se trate de mundo, hombre, tierra, la pregunta va a su efectiva presencia en el ser, aunque en cada uno de estos casos la respuesta sea totalmente diferente.  
 Además hay que señalar la ambigüedad del "es", el cual puede referirse : o simplemente a que algo "existe", o bien limitarse a la función de cópula gramatical, en el cual caso solo establece la identidad de dos términos

¿ Por qué, no podríamos identificar el "qué" con el "es" ? Simplemente por que el "es" pertenece a la experiencia y posee todas las condiciones de lo existente, mientras el "qué" prescinde de lo existente, y aunque se refiera a un individuo real, no se señala esta realidad, sino nuestra capacidad de comprensión y categorización. La discusión sobre el "es" será nuestro verdadero y principal problema.

5. PRIMERAS CONSIDERACIONES. *una metáfora:*

Veo un rayo de luz, que penetra entre las cortinas a la habitación, como una espada brillante, y pregunto : "qué es"? Elimino el "qué". Por mis experiencias anteriores, no me interesa preguntar por un objeto ya conocido. Me queda el "es" en sentido exclusivo, el puro existir, de esto que está ahí. Puedo sintetizar La pregunta en el esquema siguiente.



La pregunta de Heidegger : --“ por qué más bien el ‘ser’ y no la ‘nada’ .? “ -- es una pregunta ambigua. Da la impresión de que se pregunte como reflexión inmediata sobre la experiencia. En realidad es una pregunta conceptual, sobre la oposición entre dos interpretaciones :

- a) la captación del “ser”
- b) la captación de la nada.

Son formas reflexivas esenciales , no existenciales .Son simplemente ‘formas’ no son cosas. Solo teniendo en cuenta esta reflexión se puede aceptar la pregunta de Heidegger:

“ Por qué ese: “ por qué es? “ ---  
 Por qué preguntarse por el ‘por—qué’ es?

Heidegger trata de evadir el simple juego de palabras : por qué el por qué? Y consecuentemente evadir el juego de conceptos :

qué es el “es”?  
 Qué es la nada?

Para situarse en el “ser que es “. Esta pregunta se vuelve -- “ pregunta sobre el existente en su totalidad” -- “ Esta pregunta se proyecta a la búsqueda de su propio “ por qué”, no es comparable con ninguna otra. Es la más originaria ,la más próxima a la experiencia, y a su darse como “es”.( Introd. a la Metafísica, p.12 ).—

6. COMO PENSAMIENTO FILOSOFICO.

SER

Cualquiera que sea la actitud filosófica que se adopte frente al problema del “es”, el ser y la existencia, la metafísica que se elabore da vida a un pensamiento. Aún cuando se pretende adherir a las cosas mismas, el resultado es una “frónesis” un saber intelectual. Este, a su vez, se expresa en palabras, las cuales se alejan mucho del mundo de la vida donde este saber ha nacido. En este distanciamiento entre vida y pensamiento se efectúa un cambio que responde a la actitud especulativa del filósofo. En todo caso existe un peligro que consiste en caer en un lenguaje exclusivamente epistemológico, y un condicionamiento a cierta clase de conceptos que lo expresan y le correspondan.

Por ejemplo Aristóteles habla del ser como algo que ‘se conoce’, como la ciencia primera y más perfecta.. Y este ‘conocer’ es tomado en sentido conceptual: algo que pueda ser conceptualizado, y constituya un saber conceptual: siendo su actitud polémica directamente enfrentada a la interpretación de las ideas de Platón, y a otras teorías del conocimiento. Esto puede suceder a pensadores modernos cuando se confunde o se identifica, el discurso sobre el ‘ser’ con el discurso sobre la verdad.

1. Las palabras que caracterizan este discurso, en Aristóteles son del tipo : sustancia, accidente, potencia y acto, tiempo y espacio, forma y materia, causa y efecto, finito infinito, bien y mal, uno y múltiple, estabilidad y devenir, todo y parte. Y son las mismas palabras con las que se construye la metafísica, generalmente en todo el periodo clásico de la filosofía, hasta la edad contemporánea. Y este conjunto de palabras da lugar a un discurso eminentemente “epistemológico” y conceptual, acentuado por la preocupación de elaborar conceptos claros y definibles.

2. A menudo los filósofos se esfuerzan por liberarse de la estrechez de este discurso , y esto se ve claramente ( en sentido negativo ) en Wittgenstein con su obstinada negación de “sentido” al lenguaje , o en Nietzsche, con la pretensión de la transmutación de todos los valores. Pero también existen esfuerzos ( en sentido positivo ) que buscan ampliar el discurso sobre el ser, como en la evolución creadora de H. Bergson, y el Fenómeno humano de Teilhard de Chardin, y la fenomenología.

3. La fenomenología en cambio se coloca en una actitud completamente nueva que se abre a regiones más amplias del ser, y que evaden de los esquemas epistemológicos, encontrando una ontología y una metafísica que rompen la terminología tradicional precisamente para realizar un nuevo discurso. En los autores que se han elegido para este curso desde Heidegger a Gabriel Marcel, a Merleau Pontí, a Sartre Zubiri y Lévinas surge este discurso nuevo que aún en la más elemental terminología es de inmediato reconocible.

6.1 En Heidegger aparecen : la angustia, la frustración, lo auténtico e inauténtico, el ser arrojado, el proyecto, la cura, la libertad y el aislamiento, propiedad y alienación, la nada y la muerte, el ser ahí y el horizonte, lo cotidiano,, las habladurías, la avidez y la caída; que no son términos epistemológicos, y por otra parte son apenas conceptualizables. —

6.2 En Gabriel Marcel hay otra serie de palabras que no son propiamente epistemológicas: el esfuerzo, la exigencia de trascendencia, la situación, lo vago y la inquietud, la emoción, el embarazo, lo refractario y lo condensado, el perito y el inexperto, ser bloqueado y mundo destrozado, burocracia e intimidad, esterilidad, insatisfacción, el deseo y el cansancio, el intercambio, el acceso, y el misterio.

6.3 Igualmente en Merleau Ponty <sup>utiliza expresiones como las siguientes:</sup> malhumor; acusación; el silencio, visiones, fe en la realidad, falsedad de los sueños, exploraciones concordantes, la ilusión de ver lo que no vemos, eclipse, distorsión, el milagro de una totalidad, presentimiento, el retiro de un cuerpo, la percepción resbala sobre las cosas, la paradoja de mi percepción, génesis, pensamiento salvaje, divergencia de testimonios, proposiciones compatibles, operaciones autorizadas, validez imperativa, fe perceptiva, ocultación posible, la convicción, existencia bruta, la encarnación, vivencias bastardas e impensables, a primera vista, el secreto del mundo, descentrados, ingenuo, mundo maciso y opaco. La des-ilusión, una fisura, la discordancia, inscritos en el mundo, usurpar el lugar, ausencia provisional, vínculo umbilical, desprenderse de los seres, un saber previo, sentido primitivo. la solidez de la esencia el núcleo duro del ser. imposibilidad, de vacío ontológico, situarse dentro del ser, pregunta inagotable, el ser se apaga,

6.4. Más atrevidas y desconcertantes, las perspectivas que fundamentan el enfoque de Emmanuel Lévinas. Suficiente, culto del esfuerzo, conservatorismo inquieto, defensa contra las cosas, paz interior, la brutalidad de su afirmación, más allá de la distinción entre perfecto e imperfecto, identidad del ser, insuficiencia de la condición humana, la evasión, pasar al lado de si mismo, el sabor del absoluto, restituir a las cosas su inutilidad, la inamovilidad de nuestra presencia, el horror de cierta definición, la prisión de un presente, la rigidez del ser, necesidad de excedencia, salir de si mismo, romper el encadenamiento del yo a si mismo, el malestar, el sufrimiento, la decepción, la inadecuación de la satisfacción, el ser se siente vaciar, instante fragmentado, la vergüenza, la vergüenza se funda en la solidaridad de nuestro ser, es nuestra presencia a nosotros mismos que es vergonzosa, la nausea, impotencia frente a la propia realidad, experiencia de su impotencia, la brutalidad de la existencia, el hecho anónimo de ser, la conquista del ser que recomienza perpetuamente, el ser es sin respuesta, el ser es esencialmente extraño y nos hierde, la lucha del ente con la existencia, lucha por un porvenir, el cansancio y la pereza, su realidad está hecha de rechazo. Una languidez, que es languidez de si, la languidez es un rechazo imposible, aversión al esfuerzo, la pereza esencial y desesperada, la existencia carece de simplicidad, la fatiga, poder de suspender el ser, el esfuerzo debe superar la desesperación, los instantes en la melodía no están allí más que para morir el esfuerzo es el cumplimiento del instante, el esfuerzo es condena, la fatiga crea la distancia en que se inserta el advenimiento del presente, la intención...con el estímulo del deseo que la anima, en cuanto fin de un deseo el objeto es un 'ser, destino inscrito en su revelación. la sanidad, la buena voluntad, mide lo real y lo concreto del ser humano. Lo iluminado es comprendido, por la luz los objetos son un mundo, la totalidad se refiere a una interioridad en la luz, el exotismo, la alteridad de los objetos representados, la musicalidad de la sensación, el 'hay' con su rechazo de tomar una forma personal, El incubo del 'hay' es el horror, el ser se insinúa en la misma nada, es la sombra del ser la que horroriza, el horror ejecuta la condena a la realidad perpetua, la oscuridad, en tanto que presencia de la ausencia no es un contenido puramente presente, el insomnio, esta presencia que surge detrás de la nada, la vigilia es anónima, la posición, el guiño del ojo hecho de mirada y de no-mirada, la posibilidad de descansar, la perennidad es la forma superior de la existencia. La aparición de un existente, no se puede nombrar por que es puro verbo.

Es suficiente <sup>aferrar de</sup> comparar los discursos anteriores para comprobar dos cosas. Primero, en su variedad suscitan una temática común; hasta ciertos términos están repetidos. Segundo, las palabras definen un clima espiritual, una perspectiva de acceso al ser, que no responde a los cánones establecidos o acostumbrados. Se esfuerzan por abrazar el ser en su mero existir, que en fin de cuenta es singular sin géneros ni universales. Todos parten de la experiencia y explotan alguno de los infinitos matices de la experiencia para fundamentar un encuentro real con el ser que devora el sujeto y al mismo tiempo lo fundamenta.

7. Se puede asumir que los cuatro modelos anteriores se complementen, para dar vida a una nueva temática del ser, que crece en el horizonte de la vida, y se expande en un discurso que adhiere a los innumerables momentos cambiantes de esta misma vida, con el resultado de crear no solo una ontología nueva, sino un super-conjunto de esta, una nueva metafísica elevada sobre su fundamento. Se arma así un marco trans-racional que se extiende sin barreras: de lo visible a lo invisible, de lo trascendental a lo trascendente, de lo existente al misterio.

En su conjunto:

- No se construye un "sistema" metafísico nuevo, de "conceptos ordenados racionalmente", por que la estructura de un simple sistema es desgajada en sus miembros en la misma pluralidad de situaciones engendradas por el brotar diferenciado de la vida, en las ilimitadas dimensiones del acontecer. Como lo recuerda Merleau Ponty -" El medio ontológico no es pensado como 'orden' de la 'representación humana', en contraste con un orden de lo 'en-sí'. Se trata de entender que la verdad misma no tiene ningún sentido fuera de la relación de trascendencia, fuera del Ueberstieg, hacia el horizonte; de ver que la subjetividad y el objeto forman un solo todo; que las vivencias subjetivas figuran en el mundo, forman parte de la 'Weltlichkeit' del 'espíritu', están inscritas en el registro que es el SER." - (Lo Vis. Y lo Invis. p. 227-228). Y más profundamente Lévinas -" no es que el existente se eleve a una existencia superior, sino una salida del ser y de sus categorías que lo describen: es una 'ex - cedencia' (salida hacia fuera). (De la existencia al existente, p. 9). Este ir hacia fuera, del ser, es lo que nos obliga a seguirlo, por el camino de la intuición, desde lo inmediato a lo mediato, desde lo impactante a lo invitante, desde la forma a su ausencia.

### 8) DE QUÉ CLASE DE "SER" SE HABLA?

Si el "acto" experimental en el que se muestra el ser es lo que nos interesa, y su contenido, no hay exclusión de ninguna clase de seres, de "es". Toda la gama que se presente en la actividad intuitiva humana, se convierte en objeto de la pregunta metafísica. Se abre una perspectiva hacia el ser, que no encuentra más límites que la experiencia misma, y puede ser corpórea, sensible, o emotiva e intelectual, discursiva y reflexiva.

Siendo que el ser [ o el "es" ] <sup>Termino general = concepto</sup>, en cuanto palabra, se ve aplicable a todo tipo de objetos, nos proporciona un instrumento universal de análisis, puesto en contraste con la vida material, el mundo de la naturaleza, las diferentes formas de vida, biológica, psíquica, la misma sociedad humana, y su cultura, los movimientos espirituales de la mente, la interpretación del conocimiento, del lenguaje, de la voluntad y de los proyectos humanos. Donde hay un "es" surge la pregunta metafísica.

Los autores que se han seleccionado buscan un acceso al ser, desde situaciones muy ordinarias de la vida, y a veces, particularidades insólitas, pero poseen en común lo inmediato e intuitivo de sus experiencias. De allí como desde los extremos de los puntos cardinales, en un mapa gigantesco de la vida, se mueven al encuentro del ser. No es de esperarse que los resultados sean exactamente los mismos, sin embargo hay una concordancia fundamental, propia de la fenomenología que hace de la filosofía un diálogo constructivo con etapas progresivas, y abre la esperanza de una comprensión humana y de una conquista [ del ser ] que ilumina la tarea de todo filósofo, y en particular de quienes desean construir sobre un fundamento digno del espíritu. Todos participan de aquella colaboración concordante, que Husserl esboza en la Filosofía como Ciencia Estricta: un diálogo en equipo, entre filósofos, que libera y hace madurar el espíritu humano.

Lévinas es el más avanzado en sus conquistas: -" entrever en el "existente", en el ente humano, y en lo que Heidegger llamaría la "entidad del ente", no una 'ocultación' o una 'disimulación' del ser, sino una etapa en el camino hacia el Bien, y hacia la relación con Dios" - (l.c. p. 212). Este es también, el objetivo final de nuestra investigación, caminar hacia el ser en todas sus manifestaciones, sin detenerse a las contemplaciones meramente superficiales, siguiendo los progresos con los que el ser se manifiesta, en sus posibilidades de revelación.

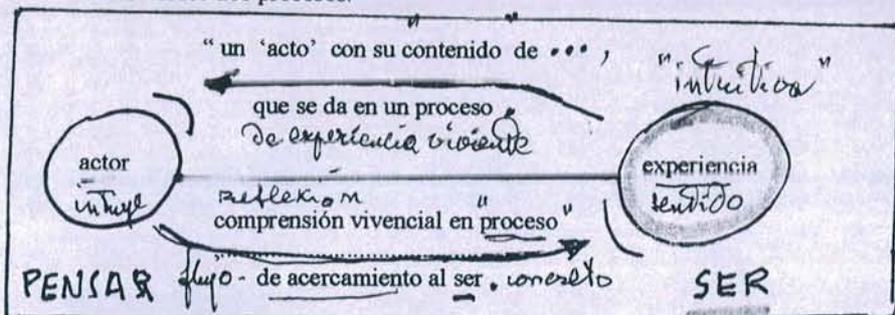
### 9) SER COMO "ACONTECER"

La experiencia en su inmediata presencia se adelanta a todas las diferencias formales que crean oposiciones entre teoría y práctica, sujeto y objeto, intelecto y deseo; por que estas oposiciones son ya por sí interpretaciones, consecuente con nuestra captación de la misma. La presencia es primitiva, originaria, y no-categorial. La variación de la misma experiencia en el tiempo, su extensión física, en el espacio, no son categorías de la mente sino interpretaciones de las propiedades del ser, más o menos críticas, según los casos.

Este darse en la experiencia, específicamente se da en el cambio, en el devenir, y en el transcurrir temporal. Al conjunto de tales dimensiones les aplicamos el nombre de "acontecer". Ser y acontecer, en la experiencia originaria, son exactamente lo mismo. Y no pueden separarse más que como conceptos

de una misma racionalidad. No son realidades, sino una misma realidad plural, Con esta noción de experiencia; en esta inmediata entrega del ser, empieza la reflexión.

Pensamos que tampoco es correcto separar el fundamento experiencial de la reflexión. Como la experiencia es un proceso en que el "acontecer" se da sin agotarse, y sigue dándose en un instante que evoluciona, también la reflexión es un proceso que se aproxima cada vez más a la complejidad del ser para comprenderlo, y con esto "se sumerge en el acontecer en acto". En el esquema siguiente se observan los dos procesos.

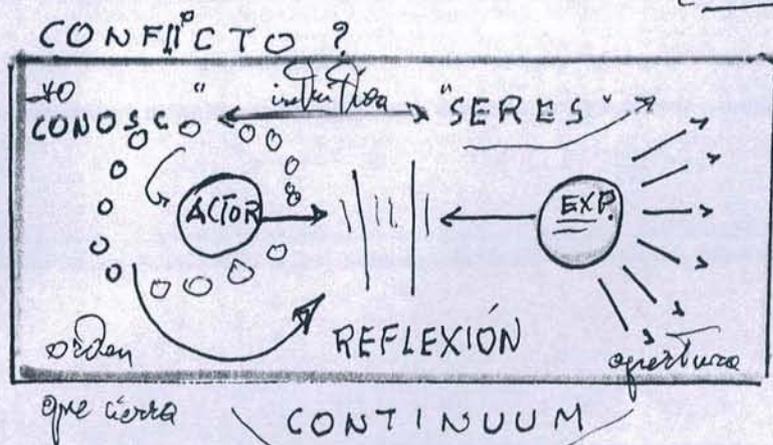


En este doble proceso la experiencia "produce" el "sentido". Este necesariamente involucra el doble proceso a partir de los diferentes actos (repetidos, continuos y entrelazados) de experiencia y de comprensión. Este doble proceso tiene un principio en el impacto de la presencia-activa (del ser) y del pensar; pero no termina nunca; quizás pueda decirse que "languidece" y se desenfoca en la memoria.

No termina, por que la reflexión, no solo brota del acontecer como de su fuente, sino que sigue desarrollándose en el doble discurso de seres y de pensamientos. Las "cosas" del lebens-welt nunca dejarán de mensajes del ser, con nuevos actos experienciales, y el actor no dejará de reaccionar con actos interpretativos, y proyectados, del ser. No será posible representar el acto de experiencia y la reflexión como extremos en conflicto y separados, más exactamente habrá que verlos como un "continuum".

De este modo la función de la filosofía, "sin más" se vuelve la elucidación de la experiencia en todos sus indefinidos niveles.

del SER



En esta presentación se busca un acceso directo al ser desde algunas lecturas forzadas como la de Platón República, del Banquete, del Tratado de Parménides y de N. Kolai Hadiman. Un nuevo acceso lo ofrece Gabriel Marcel; luego, con Merleau Ponty, Heidegger, Husserl, Levinas, se completa el discurso con más rigurosos metodológicos fenomenológicos -

Cuatro lecturas

CAPITULO I°

De Aproximación al Ser  
Una serie de lecturas

De acuerdo con el planteamiento inicial, antes de reflexionar sobre el "es" de los seres, se precisa ampliar el horizonte de la vista para entrar en contacto con sus diversas formas. Para ello un filósofo de la grandeza de Platón podrá ser importante para dar comienzo a las exploraciones. Hay dos diálogos de Platón en los que la variedad de los seres alcanza una gran amplitud, de lo cósmico y de lo humano: La República y el Simposio.

1ª) A) "Lectura del Libro VII de la República". Para Sócrates el hombre más virtuoso es más feliz. De la República nos limitaremos al Libro VII. Este libro famoso por la imagen de la caverna, no se utilizará en sus implicaciones gnoseológicas, es decir con relación a la realidad de las ideas supremas: ni en orden a la construcción de un estado en que los hombres dedicados a la justicia, según la opinión de Sócrates, vivirían felices. Únicamente nos concentramos sobre la variedad de seres que se despliegan ante nuestros ojos a lo largo de la narración.

a) La representación de los hombres encadenados y liberados ofrece la ocasión para descubrir toda una gama de entidades que poseen la calidad de seres en grados diferentes: desde las luces y sombras de la cueva, al ser de las estatuas, y al de los hombres que las transportan. Se amplía el concepto de luz: la luz del fuego, la reflejada en la superficie de las aguas, a la luz del sol que se distribuye sobre todas las cosas de la naturaleza.

b) Pero esto no es más que el comienzo. La idea de liberar a los hombres encadenados no tanto en la oscuridad física, cuanto en la ignorancia de su condición, y su miseria en comparación con la superioridad moral de los hombres liberados. Esto incluye también el "ser" de los juicios con que se califican respectivamente: el hombre justo, bueno, noble es a la vez impopular, incomprendido, en su superioridad.

El panorama se amplía a un mundo justo, regulado por leyes o un mundo en que las injusticias ocurren inevitablemente. Se establece entonces la utopía de la construcción de un mundo justo. Para ello será necesario educar hombres selectos desde la juventud y entrenados en la justicia. De allí brota la necesidad de seleccionar los contenidos para esta forma ideal de educación. El mundo nunca será gobernado justamente hasta que los gobernantes sean filósofos, es decir seres guiados por las ideas. Se encuentra entonces la idea del bueno como idea que lleva la perfección divina de la justicia, y conduce el hombre a su ser perfecto. Se desvelan entonces las entidades ideales, que nunca podrán efectuarse por completo en este mundo, pero que poseen un modelo ideal para aquello que lo quieren contemplar en su puro ser.

En la descripción hacen acto de presencia las entidades más elevadas y abstractas: las formas visibles y los discursos acerca de ellas, las geométricas y las matemáticas, las conmensurables y las inconmensurables, las cosas y sus figuras, las imágenes en el papel y en las aguas, y aquellas que pueden verse solo con la mente. En el orden inteligible se encuentran los supuestos y los principios que se asumen en la investigación, las semejanzas de las imágenes, la realidad y las apariencias, las clases superiores e inferiores, las copias y las configuraciones.

Como un sector diverso de lo inteligible se incluye el poder deductivo de la mente el proceso dialéctico, los supuestos dados por absolutos y los principios meramente hipotéticos, las contexturas y el fundamento, las derivaciones, y lo que impele a alcanzar aquello que no requiere supuestos, y es el punto de partida de todo. -" Quiere decir distinguir el aspecto de la realidad de lo inteligible, lo cual se observa por el poder de la dialéctica, como algo más verdadero y más exacto que los objetos de las llamadas artes y ciencias, cuyos supuestos son puntos de partida arbitrarios" - ( lib. VI. 511,c )

En el Lib. VII. recorre prácticamente todos los niveles del ser. Sin duda la alegoría de la cueva es un punto de referencia para situaciones análogas de la vida real, personal y colectiva. Se plantean los conflictos que nacen en el intercambio entre justos e injustos, entre sabios iluminados e ignorantes, la

incomprensión de los elegidos y la brutalidad de las masas, ignorantes y apasionadas. Después de haber recorrido los extremos, desde la invencible ilusión de las sombras hasta la contemplación de la fuente de la luz con ojos entrenados y capaces de resistirle, no se queda Platón en la especulación vacía. Enseguida la aplica a la capacidad de educarse, del ciudadano, como el supuesto hombre liberado de la caverna y obligado a observar la verdadera luz.

Una Lista objetiva de los seres encontrados a lo largo de este Libro puede ser la siguiente:

1. El discurso de los seres y de la verdad desde las sombras hasta la contemplación de la verdad. *en sus "origen"!*
2. La ignorancia que contempla sombra y la visión que descubre el ser,
3. Virtudes del alma que habitan en el cuerpo.
4. Orientación hacia el bien y hacia el mal.
5. Necesidad de educación para presidir el estado.
6. Islas de los bienaventurados. = *ideal trascendente*
7. Tarea esencial de los fundadores, para reflexionar sobre el bien y ayudar a los que permanecen en la apariencia.
8. Ver la realidad de lo justo, bueno y bello. En ciudades mal gobernadas. = *experiencia histórica*
9. Superioridad de los iluminados.
10. Un mundo más puro para los discípulos iluminados.
11. Un ideal de vida mejor.
12. Una riqueza, no de bienes de oro, sino de bienes que hagan felices.
13. Los guardianes de la ciudad.
14. Las conversaciones acerca del alma.
15. Los estudios que moldean el alma.
16. Estudios que llevan el alma desde el mundo del devenir al mundo del ser.
17. Tretas de las guerras. Estudios útiles a las guerras.
18. Las costumbres de educar en gimnasia y música no son los estudios útiles
19. La matemática, por que se encuentra en todas las ciencias.
20. Las cosas sensibles se prestan a juicios; adecuados que no suscitan dudas; o inadecuados que generan inseguridad.
21. El estudio de las contradicciones despiertan el alma. (524 a)
22. Los opuestos duro—blando, pesado—ligero, entrañan comunicación con el alma.
23. Lo uno y lo múltiple, unidos y separados (524.b) —
24. Lo sensible y lo inteligible, como realidades distintas. — !?
25. Los números como realidades deben verse "en sí" (524.d) — !?
26. La contradicción mueve el alma a buscar.
27. La percepción visual empuja el alma a contemplar el verdadero ser.
28. El uno "en sí" encierra todos los números.
29. A los gobernantes debe enseñarse la aritmética por que lleva a la contemplación de la naturaleza del número.
30. Conduce al estudio, por si mismo. *como ser-valioso*
31. En lo material tiene partes, en el pensamiento es indivisible (256 a) *por seres opuestos*
32. Hay estudios más elevados que las prácticas que necesitan instrumentos.
33. La Geometría es otro estudio necesario, no solo para los ejércitos las batallas, el conocimiento de los emplazamientos.
34. No basta su aspecto pragmático, hace conocer formas. *formas esenciales existentes*
35. La contradicción entre ciencia y lenguaje genera un puro conocimiento (527 a)
36. Se pregunta sobre lo que siempre es y sobre lo que pasa. —
37. La astronomía es ciencia necesaria
38. Pero a nivel de los cuerpos en si mismos.
39. El movimiento de los sólidos hace conocer el orden.
40. Enseña la búsqueda de las razones más que de cosas. (529 b)
41. Los efectos cósmicos aparecen ordenados por una causa.
42. En las cosas no hay verdad absoluta., a pesar de la belleza del hechor.
43. Se reconoce el hechor de los cielos en la ordenación de los días y las noches
44. La música es otra ciencia necesaria. (531)
45. Algunos tratan de la armonía y de las medidas como los pitagóricos. No es el movimiento de los instrumentos lo que vale.
46. Para conocerlo hay que interrogar hombres que saben "generalizar".
47. Estos son los que definen con precisión los conceptos, los dialécticos. (532 a)

48. En la dialéctica hay una aclaración de visión análoga a lo que se vió en la gradualidad de las cosas. (532 b) en la caverna.
49. El camino de la dialéctica se aparta de lo sensible, para encontrar el acceso a las esencias, y no se detiene hasta que no haya encontrado el bien en sí mismo.
50. Conduce a ver "lo que es mejor" para el alma, y a contemplar las realidades supremas (532 c) Con esto se alcanza la melodía "en sí".
51. Solo la dialéctica conduce a tales cosas. (533 a)
52. Hay grados en la certeza: la ciencia, el entendimiento, la creencia, la conjetura.
53. Si un hombre es incapaz de esto no posee completa la razón.
54. Caerá en un sueño eterno (534 .c.) ?
55. Los que gobiernan deben ser plenamente racionales. (534 e)
56. Con la educación se crea un nuevo tipo de hombre. La filosofía exige mentes especulativas, el alma busca la verdad y evita la mentira.
57. Las virtudes dan libertad al alma. (536 e) ~
58. Hay bienes y costumbres tradicionales dignas; otros son deseos y prácticas (538 d) -
59. Hay grados en los principios, algunos aparentes otros auténticos. (359 a)
60. El estudio de la dialéctica bien aplicado produce la verdad.
61. Quince años son suficientes para alcanzar toda forma e conocimiento que pueden aplicarse para el recto gobierno.
62. Los que hayan cumplido con lo indicado son modelos divinos y pueden irse a las islas felices.
63. El estado les ofrecerá sacrificios como a divinidades, o seres divinos.
64. Este ser ideal se alcanza educando a los pequeños. ~ *por educación. ~ excel*

Con lo anterior se ha trazado para el filósofo y para el hombre, una "panorámica" del ser. Seres no son únicamente las cosas, sino todos sus grados sus diversidades y las relaciones, los principios y las causas, las virtudes y las conductas que ennoblecen al hombre. Esta gran región del ser que Platón ha pintado, a menudo sin proponérselo expresamente, nos introduce al mundo de todos los seres que rodean al hombre, desde los más grandes a los más elevados, desde los más concretos a los más abstractos. No hay duda de que este es todavía hoy el marco en el cual se mueve la metafísica occidental.

#### LA CONSTELACIÓN DE LOS SERES. ~ *no están al mismo nivel*

La lista anterior responde de algún modo a la pregunta inicial sobre las clases de seres que Platón ha enumerado a lo largo de su discurso. En primer lugar hay una presentación simbólica de la posibilidad de elevación para el ser humano, que lo conduce a través de niveles de racionalidad.

- a) Desde los más livianos, inconsistentes, e ilusorios, como: las sombras, el fuego, el agua.
- b) Hasta los más sólidos y duraderos como: la roca, el muro, el camino, las montañas, y el mismo sol.
- c) Para transformar su propia visión en consideraciones más sutiles, de relaciones: el encadenamiento, la esclavitud, la libertad, el espacio exterior, la luz que domina el universo, la capacidad correlativa de visión que ennoblece el hombre. El proceso de crecimiento desde la confusa oscuridad de la ignorancia, hasta la elevada madurez, para escudriñar las mismas fuentes de la verdad.

El modelo alegórico se traslada entonces a la condición humana de los ciudadanos y el gobierno de la república. Los hombres elegidos, que se han liberado de la ignorancia, regresan hacia sus conciudadanos, y sienten el deber moral de comunicar a estos las luces de la verdad adquirida.

Realmente no es factible transmitir pacíficamente los nuevos conocimientos por que estos provocan a menudo un rechazo violento que llega al asesinato. Es necesario entonces educar la gran masa por medio de hombres escogidos, dotados de cualidades excepcionales, para que sean capaces de convencer, iluminar y guiar a los demás. Platón analiza entonces otra serie de seres, con el fin de transformar la sociedad por medio de la sabiduría.

También las relaciones entre la comunidad no iluminada, y los conocimientos y virtudes que deben ser adquiridos, son relaciones que participan de lo humano y lo divino, y transforman al hombre en un ser de orden superior, en el que todos los elementos del mundo se armonizan. De aquí se avanza por el camino de la ciencia, y se hacen preguntas sobre el valor de estos conocimientos que deben ser adquiridos por los hombres destinados a guiar y regir la conducta de los ciudadanos. Estas ciencias son: la matemática, la astronomía, la geometría, la música, la dialéctica, y las virtudes morales.

Platón no se limita a indicar las clases de ciencias que pueden perfeccionar al hombre o que cumplen con una función directriz. No se refiere a que el nivel empírico o pragmático de estas ciencias pueda comunicar al hombre la condición de sabio. Entonces se pregunta: por qué la matemática? Esta es sin duda un instrumento útil para el cálculo y la especulación sobre el número. Pero este aspecto es todavía insuficiente. La ciencia del número debe ser una ciencia válida por sí misma como conocimiento y no por sus aplicaciones. El uno encierra todos los números. La percepción visual de la unidad y multiplicidad mueve el alma a la contemplación del verdadero ser. La enseñanza de la matemática debe conducir al conocimiento de la naturaleza en cuanto tal.

La ciencia de la geometría también podría interpretarse de una forma material en cuanto es útil para medir, y en la guerra para organizar el ejército y la batalla; o ni siquiera en tanto nos permite conocer formas abstractas como el triángulo, el cuadrado, y otras. Sin embargo no es este el nivel de ciencia digna e un sabio. Esta nos lleva a considerar el espacio en cuanto tal y es puesta en confrontación con el lenguaje que la analiza. Las formas se estudian como puro conocimiento: el triángulo en sí, el cuadrado, o los principios y axiomas de los que estos dependen.

Otra ciencia importante es la astronomía: Esta nos lleva a la contemplación de los seres del cielo, nos hace ver el valor de los sólidos, la organización del tiempo, y hasta la consideración del orden. Pero este nivel de ciencia es todavía pragmático. Lo que interesa al sabio es hacerse las grandes preguntas sobre lo que "es siempre" y no deviene, y lo que "siempre deviene" y se va, y nunca es. La cadena de las causas nos plantea la pregunta especulativa sobre las causas en cuanto tales, sobre los principios del orden, en cuanto principios. Qué son los cuerpos en sí mismos, y el movimiento de los sólidos en cuanto tal? Se llega entonces a la búsqueda de las razones, más que de las cosas. Qué clase de verdad hay en las cosas? Dónde residiría la verdad absoluta?

La armonía de las esferas celestes hace necesaria también la música. Todos saben que la música depende de la medida, para producir sonidos agradables. Hay diversos instrumentos, y quienes tocan las liras y los plectros, las cítaras y las flautas. Conocen estas medidas. Y variaciones, y saben distinguir los tonos de los sonidos. La música es tal en cuanto las medidas producen cierta armonía. Este conocimiento es todavía de nivel inferior y pragmático, y solo sirven para efectos de descanso. La música es necesaria al sabio si este se eleva a la consideración de las armonías y de la proporción en cuanto tal. Como en la astronomía hay un orden visto por los ojos, en la música hay una armonía percibida por el oído. Pero no es la armonía de los medios técnicos la que vale. Hay que interrogar a hombres que saben "generalizar". Estos son los que definen con precisión los conceptos y los desarrollan dialécticamente.

Entonces la dialéctica es otra ciencia necesaria a hombre sabio. Y no una dialéctica elemental como la que utilizan los jóvenes que aprenden esta ciencia y la emplean como un juego, menospreciando la verdadera filosofía. En la dialéctica hay un proceso de aclaración, semejante al que se halló en la alegoría de la caverna. El camino de la dialéctica se aparte de lo sensible para encontrar el acceso a las esencias y puede elevarse de grado en grado sin detenerse, hasta que logra dirigir la mirada hacia el bien en sí mismo. Los que se descubre en esta elevación son bienes capaces de mejorar el alma, y llevarla a la contemplación de las realidades supremas.

Con esto se alcanza la melodía en sí, el bien en sí. Solamente la dialéctica racional puede elevarse hasta tales seres y realidades, y ver el Ser que Es. Naturalmente en este largo proceso de la educación del alma se señalan diferentes etapas metodológicas que corresponden a niveles de conocimiento del ser.

- El más bajo es la simple conjetura.
- La creencia es un paso más elevado en la adquisición del ser.
- Tercero es el entendimiento que nos acerca a las esencias.
- Lo más elevado que es la ciencia corona la actividad racional.

Si alguien avanza por este camino sin llegar a las ciencias, no alcanza plenamente la razón, que es la realidad humana. Su vida entonces se adormece, y él vivirá como en sueño sin despertar a la realidad del ser. Al contrario aquellos que alcanzan la visión del ser y la plenitud de la razón, y educan así a la siguiente generación, podrán irse felices a las islas afortunadas, y serán venerados como divinidades.

2a

B. Lectura del diálogo del Simposio.

Analizar el Banquete, únicamente desde la perspectiva de los seres que allí se enumeran y se discuten, puede parecer arbitrario y demolidor, cuando se lee una obra que se cuenta entre las expresiones más elevadas del pensamiento humano de todos los tiempos. Pero no es tan arbitrario como puede aparecer a la primera. Los seres que se descubren en el discurso sobre el Amor, pertenecen a un tipo de entidades más abstractas, más especulativas, más complejas y más heterogéneas que las que se encontraron en el libro séptimo de la República: el amor nace, el amor es terrestre y es celeste, es antiguo y es el más joven, es rico y es pobre, está lleno de bienes y está vacío, es un dios y no es un dios.

El grupo de invitados entre los que se discute el tema del Amor, se ha reunido para festejar la victoria de un joven poeta Agatón y su estreno exitoso de una tragedia. Entre ellos hay amigos y amantes, pensadores y filósofos. Sus intervenciones sirven de fondo y de preparación para el discurso de Sócrates, que en el relato de Aristodemos, ya se ha vuelto una expresión clásica de la filosofía socrática, que se transmite entre sus discípulos, como Apollodoro y Glaucón. Aristodemos es el narrador de los siete discursos, cuyo centro es el diálogo entre Sócrates y la mujer de Mantinea, Diotima.

Al comienzo como al final, en los recuerdos de Alcibíades, aparece Sócrates sumido en trance de meditación, absolutamente indiferente a los acontecimientos, y en la investigación de las razones profundas de los problemas. Esto le confiere a su discurso el carácter de un descubrimiento definitivo, entrelazando la ironía socrática con la definición de los conceptos y la fuerza de su especulación.

1. Abre la serie de los discursos (Fedro).

1. El amor es un Dios, grande maravilloso., Es un dios antiguo, el primero de los dioses.
2. Es la fuente de todos los bienes (178 c)
3. No es engendrado. Los poetas lo cantan como el más rico en cualidades.
4. Es émulo de todo lo bueno y desprecia las cosas deterioradas.
5. Sin él ninguna ciudad ni ciudadano realizaría obras dignas o trabajos nobles, no soportaría desprecios por el objeto amado.
6. Ni la familia ni el privilegio o las riquezas pueden prender la antorchita que el hombre debe conducirse cuando establece alcanzar una vida mejor.
7. Sin él no habría emulación entre los ciudadanos para hacer algo grande.
8. Si el ejército estuviera hecho de amantes darían lo mejor a su país.
9. Nadie abandonaría su amante en caso de peligro. Cada uno preferiría morir que abandonar su puesto.
10. La presencia del amor enciende la llama del valor.
11. De esto habla Homero cuando dice: "un dios inspira a los héroes".
12. Nada más que el Amor impulsa uno a morir por otro ( como Alceste dispuesta a dar la vida por su esposo.).
13. Por Amor se hizo posible que una alma regresara del Estigio.
14. Aquiles escogió entre matar a Hector y morir, a tener una larga vida. Se expuso por vengar a su amigo Patroclo.
15. Los dioses le tienen mayor admiración si un amigo muestra tal devoción al que ama.
16. Por la inspiración del amor está más que el amado cerca de dios.
17. En resumen es el máximo de los dioses y el mejor donante de todo bien y felicidad.

2. Pausanias se adhiere a esta visión divina del Amor y trata de ver diferencias en la tradición mitológica.

1. Hay muchos tipos de amor. Debe establecerse cuál es digno de encomio.
2. Se empezará por definir el amor que merece alabanza.
3. No hay solo una Afrodita sino dos: una celeste Urania, nacida de tal madre, otra más joven nacida de Zeus, y es terrestre. Y dos tipos de amor que les corresponden.
4. No es la actividad en sí la que tiene valor si no el como se realiza. Si está bien hecha es buena, si mal hecha es mala.
5. El amor es bueno solo si nos mueve al amor noble. (181 a)
6. El amor de la Afrodita más joven, es completamente terrestre.
7. Su obra es casual, en ella dominan las pasiones vulgares; es el amor de mujeres y niños.
8. Este amor de Afrodita participa de lo masculino y femenino; de los cuerpos más que de las almas.
9. Más el amor celeste, más antiguo, no tiene nada de mezcla, es inocente de cualquier golpe de lujuria.
10. Los que inspiran en este se inclinan a hombres que prefieren lo intelectual y el vigor.
11. Prefiere jóvenes en los que ya asoma la barba.

12. No es posible establecer una ley para regular esto; pero quien escoge el camino de la virtud posee una ley en sí mismo.
13. Para los que siguen el amor bajo, hay que establecer una ley que los obligue y que amen más bien sus mujeres e hijos.
14. Se rechaza el amor terrestre con sus agresiones y violencias, mientras no hay nada condenable en un amor sancionado por la decencia y la tradición.
15. Algunas naciones como el Egipto han legislado sobre este amor, pero otras en el Oriente y Jonia, se niegan a eso. En Atenas hay un código difícil de entender.
16. Tienen una máxima: "es mejor hacerlo abiertamente que en secreto especialmente si el objeto es noble y virtuoso."
17. Aún cuando la apariencia del amado sea modesta, siempre hay honor en el éxito y vergüenza en la derrota.
18. El que finge amor para conseguir un lugar, o dinero, y se resigna a una conducta vergonzosa de esclavo repugna no solo a los amigos sino a los enemigos.
19. Pero cuando es un amante de verdad el que se reduce a esto, es estimado digno. Con eso parece que el amor es visto como un valor.
20. Pero si un padre descubre que su hijo es objeto de amor, le pondrá un guardián, y hace lo posible para defenderlo. Y si los compañeros lo descubren lo abuchean.
21. Se piensa así que cabe pensar que los Atenenses serían agobiados por la idea de ceder a un amor.
22. De esto se deduce una visible contradicción, en el sentido que el valor de los actos no se conceptúa de modo constante.
23. Es bueno corresponder virtuosamente a un amante virtuoso. Pone su corazón en lo que es mudable, y por tanto inconstante.
25. El amante que busca bellezas morales es constante toda la vida; por que se vuelve 'uno' con lo que nunca se desvanece.
26. El objeto de las leyes de Atenas es colocarse entre los amantes que deben ser estimulados y los que deben ser castigados.
27. Deben aplicarse pruebas y criterios para distinguir entre las dos clases de amantes.
28. Por esto es inmoral según nuestras leyes rendirse demasiado pronto. El tiempo es la prueba más efectiva.
29. Ninguna ganancia material puede justificar el amor; por que no serían estos motivos correctos, ni permanentes.
30. Solo hay un camino al amor que no ofende nuestra idea de decencia, la sumisión que se haga por motivo de virtud.
32. Entonces hay que hacer una doble serie de leyes. Unas que se refieran al amor de jóvenes, otras a la búsqueda de sabiduría y de virtud.
33. La única ganancia legítima es la riqueza de sabiduría y virtud y el gusto por la educación.
34. No deben avergonzarse de perseguir estos objetos; cualquier otro objetivo sería indigno.
35. El amante puede actuar a favor de la virtud y esta es la Afrodita celeste.

3

El médico Eriximaco, toma la palabra, pretendiendo completar el discurso de Pausanias, que se quedó en un mera introducción. Su discurso conserva una continua analogía con la práctica de la medicina.

1. El amor posee otros objetivos (186 a) y nuevos sujetos. Considera el poder y la multiplicidad del amor.
2. Este se encuentra también en el reino animal y vegetal. El panorama se extiende a toda la actividad sagrada y profana.
3. El cuerpo, por ejemplo ve la lucha entre opuestos como: salud—enfermedad. En esto se encuentra la dicotomía del amor en el deseo de la sanidad.
4. Como ha dicho Pausanias de la oposición entre virtud y vicio, así el deseo del cuerpo puede ser correcto e incorrecto, dañino o conveniente.
5. La medicina consiste en conocer el cuerpo por lo que ingiere o evacúa. Quien logre distinguir entre nocivo y benéfico es un médico perfecto.
6. Debemos ser capaces de reconciliar elementos contrarios y obligarlos a adquirir el amor, los unos de los otros.
7. A los elementos más hostiles: calor—frío, dulce—amargo, húmedo—seco, si, como dicen los poetas, se le impone que se amen, se conseguirá lo de Asclepio el inventor de la medicina.
8. Así la medicina está bajo las órdenes del Dios del Amor. Igualmente sucede con la gimnasia, la agronomía; lo mismo dígame de la música.
9. Hacer recordar lo dicho por Heráclito: "el 'uno' está en conflicto consigo mismo; surge de elementos en conflicto". Es conservado unido como la armonía de la música entre notas agudas y bajas, como entre el bombo y la lira. Es absurdo hablar de conflicto.

10. Quizás armonía sea concordia y simpatía. Hasta que dura el conflicto no hay armonía.
11. No hay desarmonía que no pueda reducirse y resolverse: como entre lo lento y lo veloz.
12. Así puede describirse la música como ciencia del Amor.: armonía y ritmo. Es fácil verlo en estos movimientos rítmicos.
13. Pero cuando uno se traslada a las actividades humanas entre armonía y desarmonía, es difícil decidir y corregir.
14. Deberemos acceder al deseo de lo equitativo: moderación versus intemperancia, en el Amor celeste. Hay que adherir a Urania, musa del cielo, o a Polimnia, musa de muchos cantos.
15. Cuidar de no mezclar el mal o exceso, al placer o gozo, como en mi profesión.
16. Ambos elementos se encuentran también en las estaciones del año; unen calor y frío, húmedo y seco.
17. Generan salud para hombres, animales y plantas. Pero si este otro amor, bajo, asume el poder, se generan males, enfermedades, y epidemias.; que atacan tanto los animales como las cosechas; cuyos orígenes los astrónomos encuentran en las estrellas.
18. Lo mismo se da en los ritos y sacrificios y las adivinanzas, en la comunicación entre dios y los hombres.
19. Así en las familias con relación a los padres .El Amor entre cielo y tierra tiende al bien.

4

Aristófanes el dramaturgo de las comedias trata de evitar mezclar su discurso con chistes y se defiende de la acusación de provocar la risa.

1. No ha sido todavía reconocido el poder del amor, de otro modo habrían elevado templos y altares a ese dios. Su discurso recuerda un antiguo mito.
2. Había antes tres tipos de humanos: hombres, mujeres y hermafroditos. (hombre y mujer a la vez). Todos eran dobles y sus órganos también eran dobles.
3. Los hombres tenían su origen en el sol, las mujeres en tierra y los hermafroditos en la luna.
4. Por la molestia que los hombres les causaban, Zeus decidió separar las dos mitades. Esta operación dejó en ambas mitades un desesperado deseo de reunirse con su pareja.
5. La separación obligó a cambiar de posición los órganos de los cuerpos, así que ahora la generación es diferente.
6. Por eso surgen irregularidades en las conductas, adulterio, infidelidad en las mujeres. Las mujeres que derivan de doble mujer, buscan más bien otras mujeres, y no hombres como las lesbianas. Así los hombres buscan lo más viril.
7. Si les ofrecieran regresar a la unidad primitiva, ninguno de ellos tardaría en formar unidad con el amado.
8. Estar en amor es tender a la unidad primigenia. Por nuestras culpas Dios nos ha dispersado.
9. La felicidad consiste en alcanzar la comunicación del amor.

5

Agatón es un poeta y escritor dramático. Sus consideraciones acerca del Amor responden a su carácter poético.

1. Mi discurso será una alabanza para el dios.
2. Este es el más joven de los dioses, el más amable.
3. Es enemigo de la edad, su juventud es impecable. Oponer el Amor a la Necesidad.
4. No solo es joven sino ligero, prefiere lo que es suave a lo que es duro.
5. Habita en los corazones de los hombres y de los dioses, y agita lo más suave de toda la naturaleza, y es de lo más delicado.
6. También es el más dulce y tierno. Puede entrar y salir. Todos atestiguan su delicadeza y simetría, su elegancia y medida.
7. Su excelencia moral no molesta ni a hombres ni a dioses. Si hay amor no hay violencia. No necesita usar la fuerza, se agrega a la templanza.
8. El Amor ha capturado Marte (el dios de la guerra) y no al revés.
9. Es genial, es poeta, y todos son poetas cuando aman. Por su poder creador ha engendrado muchos vivientes.
10. Desde su existencia ha derramado cosas maravillosas sobre dioses y hombres.
11. Entre sus efectos, trae la calma, y la paz; llena las profundidades, calma el viento, nos da el sueño y descanso. (197 e)

6

La sexta intervención, la de Sócrates, constituye un cambio radical en el discurso sobre el Amor. Su enfoque es estrictamente filosófico, buscando la esencia de este fenómeno que se llama Amor.

- 6.1 Sócrates da comienzo a su investigación dirigiendo algunas preguntas a Agatón.
1. El amor es de alguien o de nadie? Es padre o madre? Es hermano o hermana?

2. El amor es de algo o de nada? Desea el objeto amado; cuando lo tiene o cuando no lo tiene? Cada uno desea lo que no tiene? Si ya lo tiene por qué buscarlo?
3. El amor busca la belleza que no tiene? Entonces no es bello, como afirmaba Agatón? Este responde que no sabía lo que decía.
4. Lo bello es también bueno? O también carece de lo que es bueno? Agatón confiesa que no puede contestar.

6.2. Sócrates recuerda su encuentro con Diotima la mujer de Mantinea. Los descubrimientos de Diotima se articulan en dos etapas. La primera tiene forma de diálogo, la segunda es una descripción. En la primera se investiga la naturaleza del amor.

1. No cree que sea un dios; por que carece de aquello que se espera de él.
2. Es un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal, un espíritu medio.
3. Se encuentra tal espíritu medio en las artes proféticas, en los sacrificios, la adivinación y hechicerías.
4. Hay muchos espíritus: el experto en artes espirituales, lo mecánico, como un experto en cosas más mundanas; el Amor es uno de ellos. (203 a)
5. Amor nació el mismo día que Afrodita y se enamoró de su belleza. El es hijo de Necesidad y de Técnica, es rico en recursos pero también sufre necesidad. No es bello ni suave; es duro y áspero, descalzo y sin casa, duerme en los atrios, en la tierra, bajo las estrellas.
6. Posee tantos recursos como su padre. Está a mitad camino entre la sabiduría y la ignorancia.
7. Los dioses no buscan el saber por que ya lo poseen. No tienen belleza ni bondad, ni bienes, ni inteligencia, y no aspiran a las virtudes que nunca tuvieron.
8. Quienes son los que buscan sabiduría? Los seres intermedios. Uno de ellos es el amor.
9. Es amante de lo amable; Es más el amado que el amante. Usted piensa en el amor como amado y no como amante, por eso cree que posee todos estos bienes.
10. Entonces que bienes trae el amor a la humanidad? El amor busca hacerse bello él mismo. Entonces que gana con esto? Si es que busca el bien, que gana con el bien?
11. Gana la felicidad. La felicidad es tal en cuanto posee el bien. Todos aman cuando buscan la felicidad. Cada uno en su arte: filósofos, atletas, negociantes. No buscan la otra mitad como se dijo, solo el bien. (205 c)
12. En general se puede afirmar: los hombres buscan el bien. —
13. En la generación hay algo divino. El amor tiende a la generación que la belleza produce.
14. Hay un elemento inmortal en nuestra mortalidad. El hombre evoluciona y cambia cada día.
15. Algo olvida; algo aprende; es siempre diferente. Así cada criatura se perpetúa. Así el cuerpo que es temporal, participa de lo eterno. (208 a)
16. Toda la creación es inspirada por este amor: la pasión por la inmortalidad. Engendrar hijos naturalmente es una forma de inmortalidad, aunque sea material.
17. Sócrates subraya que este es el razonamiento más impresionante que haya escuchado.
18. También se busca la inmortalidad en la fama; el amor a la gloria. Hay ejemplos en la historia y en las tragedias. (208 c). Cada uno busca una fama que perdure sin fin.
19. Los que engendran cuerpos esperan sobrevivir en los cuerpos, los que engendran del espíritu, producen cosas del espíritu: sabiduría, virtudes, artes.
20. Los que gobiernan las ciudades, y ordenan a la sociedad, aspiran a una inmortalidad mas noble, están más cerca de lo divino (Licurgo, Solón.)

6.3 La segunda parte de los descubrimientos de Diotima se expone en forma de relato continuo. Se trata de un proceso de elevación al que debe someterse quien busca realmente el amor.

① El proceso de iniciación se eleva por siete niveles

- De un ser concreto individual a todos los cuerpos —
- De los cuerpos a la belleza de las almas. —
- De las almas y su belleza espiritual a los discursos —
- Hasta la belleza de las leyes e instituciones. —
- A la belleza de las ciencias —
- Hasta el gran océano infinito de la belleza en general.
- A la revelación final de la belleza en sí, vista cara a cara. (211 a)

Esta subsiste por sí (211 b) por encima de los cuerpos, sobre las palabras. No existe en otra cosa sino en su unidad. De esta fuente infinita se reparten las bellezas entre las cosas, que crecen y también se desvanecen. Se llega a esta comprensión por un proceso que empieza desde los más bajo como se describe a continuación.

② La vida del hombre es digna de vivirse para alcanzar la visión de la "belleza del alma". (211.c)

- 3) Quien sea devoto de la belleza es candidato a la belleza universal, que se descubre en su mirada interior... hasta que alcance la revelación final: "subiendo la escalera celeste" (221 c)
- 4) Nunca entonces volverá a las ilusiones de los bienes materiales, como el oro, los vestidos, las bellezas inferiores.
- 5) El que haya alcanzado esta meta adquiere la posibilidad de abrirse a esta visión.; su vida será envidiable: abierta a la contemplación de lo que es uno y para siempre.
- 6) Su actitud hacia el bien será verdadera, y no únicamente una semblanza. Será llamado "un amigo de dios."

Sócrates comenta que ha sido convencido por este razonamiento, y que ha aceptado esta doctrina, por la cual: el amor ayuda a la naturaleza humana.

80  
87

El último discurso del Banquete consiste en una exaltación de la figura de Sócrates por parte de Alcibiades, político, uno de sus admiradores, que en este momento llega al banquete en estado de completa borrachera. Esto no le impide relatar una serie de episodios de valor y de moralidad de la figura de Sócrates y de ensalzar el poder de su método filosófico.

1. el elogio de Sócrates contraponen su aspecto material ( comparándolo con Marsias ) y su valor intelectual, o su belleza interior.
2. Es capaz de encantar a los oyentes con una palabra.
3. Cuando habla me siento invadido por una furia.
4. He oído grandes oradores como Péricles y no me han impresionado de ese modo.
5. Con él soy como un esclavo fugitivo: deseo de estar lejos cuanto más pueda, pero no puedo defenderme.
6. Sócrates se hace el ignorante. ,(aludiendo a la mayéutica )
7. Intentó seducirlo pero no fue posible. Describe su absoluta devoción.
8. Describe su resistencia, a las intemperies; como caminaba en el hielo, en las campañas de guerra y su moderación en los alimentos.
9. Su capacidad por abstraerse en meditación por un día entero absolutamente alejado del mundo.
10. Y pondera el valor de sus razonamientos, incomparables con toda otra autoridad intelectual.

R1

Los seres que se asoman entre líneas, (no) pertenecen a la visión intelectualista y meramente pragmática del libro VII de la República. Aquí reina una atmósfera de ensueño, tanto por el marco real del banquete, y su intención de celebrar la victoria de un poeta y dramaturgo; como por el hecho de concentrar la atención sobre el tema del Amor, un tema difícilmente ubicable entre los objetos metafísicos. El Amor es situado en el origen de la creación, entre las divinidades, a pesar de las formas muy terrenales que había asumido en la civilización griega: culto de la belleza juvenil, arte de la escultura, mitos, ambiciones literarias, políticas, etc.

2 (4)

Nada extraño que los primeros oradores se esmeren con decorar los hechos y acontecimientos del amor con vuelos líricos y recuerdos de las divinidades. Esta es la base sobre la cual se elevan dimensiones de toda clase: la moralidad de los actos del amor, las consecuencias sociales de las formas expresivas de los sentimientos de amistad, y los que acompañan formas más exclusivas de amor, hasta implicar las leyes que ordenan o castigan los desvíos de la conducta ciudadana. Se amplía así el horizonte de los seres que se producen en las relaciones interpersonales, sus efectos buenos y malos, hasta cuestionar el sentido de la vida humana en general, y la función del amor en el contexto de esta vida.

3 (2)

Surgen así los sub-temas de lo justo y de lo bello, de lo bueno y de lo conveniente, de lo ordenado y desordenado, de lo digno y vergonzoso., de las relaciones cívicas, y del servicio a la patria, de la vida familiar, y de la persona en su propio desarrollo individual, de las virtudes de paz y moderación y de las esclavitudes que humillan y destruyen el ser humano. Y como flujo constante y subterráneo, de una intención más profunda: el problema de la muerte y de la inmortalidad., de la infelicidad y de la conquista del bien.

4 (3)

El tono de las investigaciones cambia de repente cuando Sócrates da comienzo a sus preguntas, orientadas a la definición de conceptos y a una estricta lógica de los hechos. Su inquisición crítica desbarata fácilmente las frases altisonantes de los poetas. Ahí es donde fácilmente se vuelve nebulosa la elocuencia del poeta, y el mismo Sócrates se encuentra acorralado por las deducciones escuetas de la mujer Diotima. Las dos partes del discurso socrático aportan el verdadero fundamento para una especulación metafísica: La definición del concepto de espíritu con su mediación, en diferentes elevaciones del ser, termina de una vez con las frases retóricas y los mitos, para introducirnos a un

3. Quien sea devoto de la belleza es candidato a la belleza universal, que se descubre en su mirada interior, ... hasta que alcance la revelación final: "subiendo la escalera celeste" (221 c)
4. Nunca entonces volverá a las ilusiones de los bienes materiales, como el oro, los vestidos, las bellezas inferiores.
5. El que haya alcanzado esta meta adquiere la posibilidad de abrirse a esta visión; su vida será envidiable: abierta a la contemplación de lo que es uno y para siempre.
6. Su actitud hacia el bien será verdadera, y no únicamente una semblanza. Será llamado "un amigo de dios."

Sócrates comenta que ha sido convencido por este razonamiento, y que ha aceptado esta doctrina, por la cual: el amor ayuda a la naturaleza humana.

80

81

- El último discurso del Banquete consiste en una exaltación de la figura de Sócrates por parte de Alcibiades, político, uno de sus admiradores, que en este momento llega al banquete en estado de completa borrachera. Esto no le impide relatar una serie de episodios de valor y de moralidad de la figura de Sócrates y de ensalzar el poder de su método filosófico.

1. el elogio de Sócrates contrapone su aspecto material ( comparándolo con Marsias ) y su valor intelectual, o su belleza interior.
2. Es capaz de encantar a los oyentes con una palabra.
3. Cuando habla me siento invadido por una furia.
4. He oído grandes oradores como Péricles y no me han impresionado de ese modo.
5. Con él soy como un esclavo fugitivo: deseo de estar lejos cuanto más pueda, pero no puedo defenderme.
6. Sócrates se hace el ignorante. (aludiendo a la mayéutica )
7. Intentó seducirlo pero no fue posible. Describe su absoluta devoción.
8. Describe su resistencia, a las intemperies; como caminaba en el hielo, en las campañas de guerra y su moderación en los alimentos.
9. Su capacidad por abstraerse en meditación por un día entero absolutamente alejado del mundo.
10. Y pondera el valor de sus razonamientos, incomparables con toda otra autoridad intelectual.

R1

Los seres que se asoman entre líneas, no pertenecen a la visión intelectualista y meramente pragmática del libro VII de la República. Aquí reina una atmósfera de ensueño, tanto por el marco real del banquete, y su intención de celebrar la victoria de un poeta y dramaturgo; como por el hecho de concentrar la atención sobre el tema del Amor, un tema difícilmente ubicable entre los objetos metafísicos. El Amor es situado en el origen de la creación, entre las divinidades, a pesar de las formas muy terrenales que había asumido en la civilización griega: culto de la belleza juvenil, arte de la escultura, mitos, ambiciones literarias, políticas, etc.

2

4

Nada extraño que los primeros oradores se esmeren con decorar los hechos y acontecimientos del amor con vuelos líricos y recuerdos de las divinidades. Esta es la base sobre la cual se elevan dimensiones de toda clase: la moralidad de los actos del amor, las consecuencias sociales de las formas expresivas de los sentimientos de amistad, y los que acompañan formas más exclusivas de amor, hasta implicar las leyes que ordenan o castigan los desvíos de la conducta ciudadana. Se amplía así el horizonte de los seres que se producen en las relaciones interpersonales, sus efectos buenos y malos, hasta cuestionar el sentido de la vida humana en general, y la función del amor en el contexto de esta vida.

3

2

x

Surgen así los sub-temas de lo justo y de lo bello, de lo bueno y de lo conveniente, de lo ordenado y desordenado, de lo digno y vergonzoso, de las relaciones cívicas, y del servicio a la patria, de la vida familiar, y de la persona en su propio desarrollo individual, de las virtudes de paz y moderación y de las esclavitudes que humillan y destruyen el ser humano. Y como flujo constante y subterráneo, de una intención más profunda: el problema de la muerte y de la inmortalidad, de la infelicidad y de la conquista del bien.

4

3

El tono de las investigaciones cambia de repente cuando Sócrates da comienzo a sus preguntas, orientadas a la definición de conceptos y a una estricta lógica de los hechos. Su inquisición crítica desbarata fácilmente las frases altisonantes de los poetas. Ahí es donde fácilmente se vuelve nebulosa la elocuencia del poeta, y el mismo Sócrates se encuentra acorralado por las deducciones escuetas de la mujer Diotima. Las dos partes del discurso socrático aportan el verdadero fundamento para una especulación metafísica: La definición del concepto de espíritu con su mediación, en diferentes elevaciones del ser, termina de una vez con las frases retóricas y los mitos, para introducirnos a un

razonamiento especulativo que se rige sobre la más amplia experiencia humana del ser y termina en la búsqueda real de la satisfacción sin límites que llamamos felicidad. De paso se aclara otra situación dialéctica, que supera todas las demás parejas de contrarios que se han enfocado a lo largo de la velada. Ya no es lo frío y la caliente, lo sano y lo enfermo, lo pleno y la vacío, lo digno y lo vergonzoso, lo equilibrado y lo violento, lo moral y lo indecente: es la oposición entre lo temporal y lo eterno, lo mortal y la inmortalidad.

5. El descubrimiento de lo inmortal dentro de lo mortal, de lo eterno en lo temporal, es quizás la intuición más deslumbrante que Platón ofrece en el diálogo. Comprobada con los hechos de la vida misma en su esperanza de inmortalidad, ha logrado asentar la base de una plena felicidad. Los diferentes grados de ser inmortal que corresponden al diferente potencial de las acciones humanas, excavan en el fundamento, desde lo más bajo y material, para elevar al hombre a la contemplación del bien como realidad en si y como fuente eterna de felicidad.

6. No solo Sócrates se declara de acuerdo, en teoría, con el proceso de educación que debe transformar al hombre en otro ser, capaz de vislumbrar el bien en sí; sino que él mismo es propuesto como modelo, a través del discurso irriverente y crítico del Alcibiades. La escena en que Sócrates es presentado absorbo en la contemplación, ausente de la materialidad de las cosas por todo un día, confiere a esta figura un valor de signo. Se pasa fácilmente con él de lo visible a lo invisible, de lo temporal a lo eterno e inmutable.

32 C) Tercera Lectura "FILOSOFÍA DEL SER", Louis de Raeymaeker:

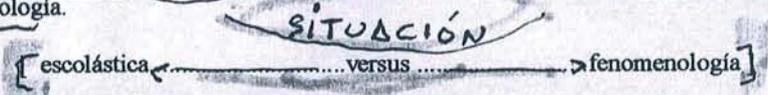
Una introducción escolástica a la metafísica.

El holandés Louis Raeymaeker en 1947 publica una Filosofía del Ser, ensayo de síntesis metafísica, seguramente influido por la fenomenología, y su centro en Bélgica por la Universidad de Lovaina, pero adherido a la tradición escolástica. En la introducción declara su intención de fundarse en la experiencia y de allí construir una metafísica, Rehaciéndose a Kant y a Cristian Wolf, piensa superar el empirismo filosófico, el cual termina generalmente en un escepticismo, con una reflexión especulativa que supere la realidad fenoménica, y alcanzar, según el modelo de los grandes filósofos, desde Platón a Hegel. Piensa que la tendencia a - "situarse en el punto de vista de las cosas" - un "principio no-empírico" de la realidad. Piensa que la tendencia a - "situarse en el punto de vista de las cosas" - nace de la naturaleza del conocimiento humano. Pero su punto de vista no es la experiencia sino el yo conciente. = la conciencia

Una revisión del primer capítulo de esta obra es suficiente para ver la diferencia entre el pensamiento escolástico y la nueva corriente fenomenológica. Este autor trata de tomar de la fenomenología el enfoque a la experiencia y a la vida misma, pero no logra una verdadera síntesis y queda encerrado en la terminología y la conceptualización tradicional. Pretende adherir a la experiencia, pero de hecho no lo hace y especula de inmediato lejos de las cosas.

- a) parte de la conciencia como referencia reflexiva, - lo cual produce un análisis subjetivista
- b) incluye la experiencia en la conciencia, y desde la conciencia. = con las consecuentes "abstracciones"
- c) analiza el 'acto' como de un Yo. - consecuentemente alejado de las cosas
- d) este acto del Yo marca un límite entre yo y no-yo. También estos dos elementos son conceptuales: se trata de un límite generalizado. = no un acto experimental, originario

De allí en adelante el análisis del ser no regresa a la experiencia sino se sirve constantemente de descripciones y divisiones entre conceptos. El resultado es una gran construcción conceptual, derivada 'lógicamente' de principios y no experimentalmente, lo cual contrapone la situación escolástica a la fenomenología.



Los dos métodos pretenden crear una metafísica; pero desde diferentes principios y fundamentos. Con resultados, consecuentemente, también diferentes. Aún cuando muchos de los términos verbales, parezcan idénticos, los significados son realmente diferentes. Los términos empleados por Raeymaeker conservan el significado derivado de la escolástica y fundamentalmente de Santo Tomás y Aristóteles. Se cita esta obra, de la mitad del siglo veinte con el objeto de establecer un punto de demarcación con otros pensadores de la segunda mitad de este siglo ya claramente situados en la perspectiva fenomenológica,

como los que se estudiarán: Marcel, Merleau Ponty, Heidegger, Lévinas, Sartre, Berdeaeff, Teilhard de Chardin, Ricoeur, Zubiri.

El autor discute la elección del punto de partida para elaborar dicha metafísica. Afirma la posibilidad teórica de tal construcción. Finalmente aterriza en la "conciencia" (p.20) Para un fenomenólogo no hay ninguna discusión posible: el punto de partida es la experiencia. En realidad no se trata de un punto, en este caso la metáfora no tiene sentido, se trata de un horizonte. (No podemos partir de "la totalidad de las cosas" o del TODO, antes de haber analizado la experiencia. Tampoco tiene sentido hablar de un "Objeto Formal" de la metafísica, mientras no se ha hablado de formas.

El autor se pierde en el esfuerzo de encontrar un "punto" en la totalidad de las cosas. Para el fenomenólogo el comienzo es "dado" en la experiencia y no hay para que buscarlo:

- 1) No es un punto ni una línea, ni una superficie; sino una región. *en un horizonte, = las cosas individuales*
- 2) No es singular ni plural = *es pre predicativo*
- 3) Pero es claramente visible y determinado. = *inducción - intencional*
- 4) En su devenir concreto. = *limitado - ilimitado = con ambas dimensiones*

Calvin O. Schrag, (Experience and Being, p.16), para darle sabor de solidez y amplitud, cita un largo párrafo de Whitehead, que por su originalidad conviene repetir aquí, como desde un vuelo de helicóptero:

--"Nada puede ser omitido, experiencia ebria y experiencia sobria, experiencia durmiendo y experiencia caminando, experiencia soñolienta, y experiencia bien-despierta, experiencia auto-conciente, y experiencia auto-distraída, experiencia intelectual y experiencia física, experiencia religiosa y experiencia escéptica, experiencia ansiosa y experiencia despreocupada, experiencia anticipativa, y experiencia retrospectiva, experiencia feliz y experiencia penosa, experiencia dominada por emoción, y experiencia auto-controlada, experiencia en la luz y experiencia en la oscuridad, experiencia normal y experiencia anormal. (Adventures of Ideas. N.Y. Macmillan 1933 p. 290)"

Con esta concentración de experiencias, queda obvio que no se trata de un punto o de un ser, o de una totalidad abstracta, sino de una realidad concreta a la cual Whitehead se refiere con la frase: "—la elucidación de la experiencia inmediata es la única justificación de cualquier pensamiento."— (Proceso y Realidad N.Y. 1962 p.6) Si es justificación significa que lo fundamenta: lo precede y lo produce. Con una expresión breve y feliz, Schrag la define: un "campo dinámico". Y justifica la palabra 'campo' por el uso que se hace de esta, en el lenguaje diario, y en la práctica técnica, así que adquiere un significado que supera toda particularidad.—"Qué puede tener en común un campo de baseball, con un campo magnético; o un campo de milpa con un campo de correlaciones sociométricas?" -- Por tanto es importante que el uso de la palabra campo, en relación con la elucidación de la experiencia, sea aclarado: con respecto a su contexto, alcance y significado.

La posibilidad de aislar y separar algunos contenidos o aspectos de la experiencia (individualizar,) es posterior y es dada por la experiencia misma. Por ejemplo: veo esta estatua, veo este monte, este joven atleta, separados de su horizonte. Estas visiones fragmentarias son resultados de operaciones derivadas y no las originarias, propias del campo dinámico experimental. Sin caer en el exceso de lo que Schrag llama "unidades granulares", como si la experiencia se diera, ya por sí, en fragmentos de seres dispersos e inconexos, puede afirmarse que la experiencia fundamenta las divisiones que el conocimiento humano posteriormente y, en apariencia, necesariamente reduce a entidades conceptuales. El descubrirlo será parte de la investigación sobre el ser.

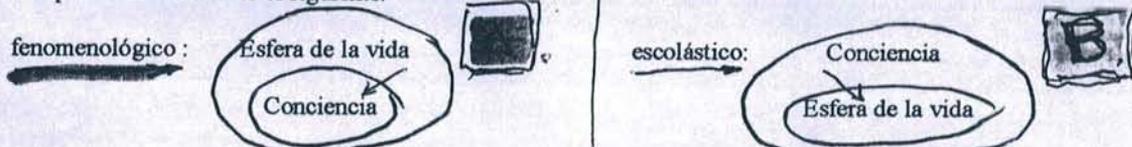
La "individualización" no es una operación arbitraria, sino algo que se da en la duración, extensión y estabilidad de una experiencia; incluso en su 'variación' del transcurso temporal. Estable no quiere decir fijo, ni inmóvil; pero sí, suficientemente claro y definido, para que sea convertido en un "acto", objeto de reflexión. Al contrario el autor, como la paloma de Noé que no encontró ningún lugar seco y regresó al arca, se establece, como en su base, en la misma conciencia; que no es ni siquiera un caso concreto de conciencia sino, un punto abstracto generalizado, que llama "mi conciencia".(p.20). De este 'punto' el escolástico deriva una serie de supuestos y principios. Piensa que este ha sido el camino de todos los grandes filósofos aunque sus itinerarios hayan sido divergentes.(p.21-22)

Entonces se traslada al "acto" (p.22) y va hacia la experiencia, como quién camina hacia atrás; pero esta especie de inducción es arbitraria y lógicamente incorrecta: no se puede argüir de la conciencia a la experiencia sino de la experiencia a la conciencia. Tampoco es factible identificar la conciencia con el ser ahí de la vida existente, a menos que se quiera identificar lo racional y lo real en sentido Hegeliano.

También Husserl utiliza la expresión: "la conciencia es conciencia de algo..." pero esto en fenomenología no es un punto de partida. El 'algo' es dado, se muestra en la vida, antes del conocimiento propiamente formulado, antes de la conciencia. La vida conserva su posición predominante sobre la conciencia. La conciencia "se despierta" ( para repetir la frase de Whitehead) dominada por el "es" el ser que se da en esta experiencia. Decir "antes" no significa necesariamente establecer un orden temporal, únicamente una prioridad. Es un error afirmar que " la conciencia implica la experiencia". Es un error de lógica por dos razones

- a) El yo puedo tener "conciencia" de muchas realidades : pensamientos, imaginaciones, ideas, proyectos, reflexiones , que no remiten a la experiencia; entonces no puede deducirse la experiencia de la conciencia.
- b) Tampoco puedo decir que yo tengo conciencia de mi mismo en primer lugar, cuando la conciencia se despierta al contacto de las cosas: aquí, esto, que veo y siento. La reflexión sobre si-mismo es muy secundaria y derivada.

El esquema inmediato es el siguiente:



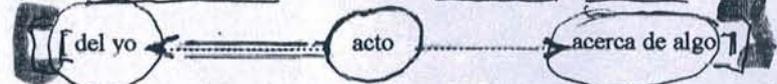
Lógicamente, un conjunto no implica su subconjunto; sino al contrario el subconjunto implica el conjunto en el que se incluye: en la fenomenología la conciencia implica la esfera de la vida. La conciencia ( mi propia conciencia, en este caso ) no es más que un subconjunto de la esfera de la vida en la experiencia fenomenológica; por que la vida despierta la conciencia. La esfera de la vida produce, o efectúa o despierta la conciencia; y a su vez la conciencia por ser un subconjunto, implica la esfera de la vida, el conjunto en que está incluida.

Mientras en el esquema <sup>idealístico</sup> escolástico: la esfera de la vida es reducida a un subconjunto de la conciencia; entonces , la conciencia no puede implicar la vida, lo cual sería lógicamente in-consecuente. Tampoco puede decirse que la conciencia produce la vida. Para el escolástico, la conciencia es la que vive, y se identifica con la vida. *≡ La conciliación precede al ser (idealismo) - racionalismo!*

Al decir "yo viviente" no significa necesariamente "yo existente en la vida real". Esta identificación denota el error que ya se ha subrayado.: identificaría otra vez conciencia con existencia. El existir de la conciencia no "implica" el existir en la vida real entre las cosas. A menos que antes se haya fundamentado el existir de la misma conciencia. En tal caso ,si la conciencia existe, también debe existir la vida, por que la vida es la que produce la conciencia. Ahora como demostrar que la conciencia "existe"? Únicamente por la intuición misma de esta conciencia? Solo entonces podría decirse que la "conciencia es una experiencia de vida real" ( l.c. p. 23 ). Aún la cita de Gabriel Marcel : ' es una creencia innata' , no sirve para afirmar la conciencia, por que la frase de Marcel está puesta en un ámbito existencial. Este apela a la "presencia total del ser" que ya es experiencia.

La otra dimensión de los actos (p.24)

Se afirma que un acto de la conciencia : es un acto de mí mismo, me pertenece.



El acto como una unidad visualizada por la conciencia es una realidad experimental; puesta en luz por la intuición. Como tal es anterior a la conciencia y la conciencia como conciencia de algo, depende del acto que se considere. Pero en este nivel primitivo no puede afirmarse de repente que se trata de un "acto de mi mismo" o que sea de mi propiedad. Es simplemente un "acto", que habrá de analizara., aún cuando se trate de un acto de experiencia intelectual.

- a) nadie me demuestra de que es "mi acto".
- b) No es conceptual, sino un dato
- c) Yo lo veo ,entra en mi campo de conciencia
- d) Es mi experiencia en cuanto despierta mi conciencia ,le da vida y ser.
- e) Se me da originariamente.

El escolástico al contrario confunde e identifica la conciencia con la experiencia..No se da cuenta que la conciencia nace de la experiencia., es fenoménica. Y esto vale también para las experiencias meramente intelectuales, siempre preceden la conciencia.

Veo que: (2 = 2), (3 < 5), (7 > 2) (400 # 401); (derecha # de izquierda) (derecha e izquierda son 'simétricas'), ( la cabeza está 'arriba' de los pies ), etc....

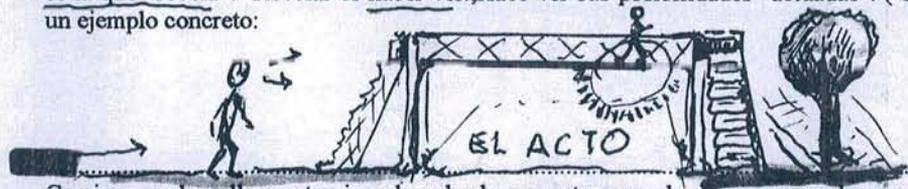
En tales actos yo me siento involucrado : en el acto mismo ; en ellos el yo se descubre y surge. El yo se define a través de actos de vida, intuitivos y vivientes, o seres.. El yo se perfila en tales actos, hay mucho camino que recorrer antes de declararlos "actos de mi mismo ". Como si el Yo estuviera ya hecho, constituido, existente, antes de sus actos, individualizado, y por tanto separado de tales actos , que se supondría ser de su propiedad. Esta "separación " inicial afecta posteriormente toda la concepción escolástica del ser.: yo y el otro, el yo y el no-yo, lo de dentro y lo de fuera, lo propio y lo extraño, como si fueran cosas independientes y bloqueadas en su ser abstracto..

Es más fácil y superficial, hablar de los "ACTOS" que se dan en la experiencia sensible, en una intuición espacio—temporal. Pero los actos que se dan en una intuición intelectual son más evidentes, más estables que las experiencias sensibles . En estos la presencia del "actor" que soy yo adquiere nuevas dimensiones mucho más poderosas y generales. La razón se encuentra en la proximidad inmediata del SER intelectual y espiritual.

No se da un "Yo conozco genérico"; sino solamente un yo conozco.. "este objeto" , indicado por este "acto". No se da una conciencia prefabricada a la cual se aplique un ser—acto. Sino que se da un 'acto', en el que se genera la conciencia—de—ser.. ( p. 24 y 25 ). Es arbitrario afirmar que algo se extiende "más allá de mi experiencia". No hay un más allá de la experiencia. La experiencia misma es la que 'viene a ser'. No hay un más allá ni un más acá, sino un "es" que crece en todas las dimensiones . Una de ellas será el yo, pero no es la única. Aquí recordamos la espléndida frase del Banquete : --" la mortalidad encierra la inmortalidad." --. Siempre se trata de experiencia. Al contrario el escolástico sigue viendo la experiencia desde la conciencia ( p. 25,26 ).

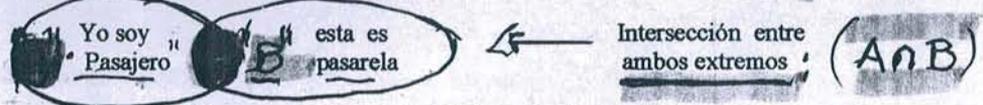
El primer ser es el de la experiencia originaria En la experiencia algo se manifiesta, "es". A qué se debe este manifestarse? Solo es la prioridad de la experiencia en ACTO, o el SER de la experiencia. Esta es la que "revela". Revelar es hacer ver.. Hace ver sus posibilidades "actuadas". ( en el acto ) Pongamos un ejemplo concreto:

*evitando = la cofran*



Camino por la calle, y atravieso la calzada por esta pasarela. Primero veo la pasarela.. una experiencia previa. Ahora la pasarela es cosa previa al pasar: la veo, la paso. = *el ser es pensado, falta el "for pensar"!*

- a.-El pasar es este acto que reúne la pasarela con el usuario.
- b. El acto es de los dos, ambos realizan ese doble acto. El Acto actúa en mi y en la cosa de manera diferente. A uno lo hace pasar, a la otra la deja ahí.
- c.-La pasarela no pasa...hace pasar al hombre. En este 'hacer pasar', actúa ( o es actuada? ) *? co-actúa!*
- d El viajero pasa ( en, con, por ) la pasarela. Ambos unidos y contrarios. Sin esta unidad no habría acto, sin la diversidad nadie pasaría. La unidad lleva en si la duplicidad.
- e.-La pasarela no hace nada....solo está ahí Pero no solo deja pasar, lo hace..
- f. El arbolito que está al lado de la pasarela, también deja pasar. Pero no actúa, ni es pasarela.
- g.-El Acto es acto del pasajero: es moverse. Dos actores.
- h. Es acto de la pasarela ( resistir, acompañar , llevar, dejar pasar ).
- i. No pueden darse separados : si hay un acto es doble ( o múltiple )
- k No son iguales, cada uno actúa a su modo. Dos vertientes contrarias, opuestas. .
- l. El Acto mismo en cuanto realización también es doble: es uno y doble [ aporía? contraste? ] La doble cara del acto ( del pasar experiencial ) tiene dos contenidos: -- yo paso -- me vuelvo pasajero --esta rige, se vuelve pasarela = "es". ( estoy en el acto — está en el acto ). El acto es :



Un mismo acto: } reúne } El yo con eso: } → Sin la pasarela no podría pasar →  
                          } separa } El yo sin eso. } → La pasarela no es yo. —

La palabra límite entre los dos no es muy apropiada. El límite, limita, a quien? Qué es el límite entre los dos? El límite en este acto no es una línea divisoria. Es un contacto, trezado de fuerzas... Colaboración. El límite debería ser, ni yo, ni pasarela. Pero esto no es posible por que es ambos. Va en contra de la línea del nihilismo: la nada. No es nada por que es ambos. Tampoco puede decirse que "se refieren uno al otro" (p. 27) no solo se refieren, interactúan, en un proceso largo y continuo, coexisten y co-actúan. El referirse sería solo un concepto, mientras interactuar, es una dinámica que evoluciona: actúan dos fuerzas dispares. Antes de llamar no-yo a uno de los dos opuestos es necesario percibir la "unidad-múltiple" una unidad de opuestos. Estos se intuyen, y pueden ser dos o más. [ La pasarela no solo rige, y resiste, también orienta, condiciona ]

3. EL ACTO y YO

Este "autor" del acto, que soy yo, comprende tres cosas:

- a. experiencia del acto = el acto se da
- b. conciencia del acto = el acto es advertido
- c. conocimiento del acto = el acto es comprendido

El primero es el conjunto mayor (a) que incluye un subconjunto (b) y este a su vez un sub-subconjunto (c), como en el esquema: ( sin confundir ' inclusión' con ' implicación', el conjunto mayor ' incluye' el siguiente; al revés el subconjunto implica el conjunto mayor, del que es miembro.)



3.1

La experiencia efectúa el acto ( un ser ) , y provoca la conciencia, y de esta el conocimiento formal. El ACTO "es" primero. Para decirlo con exactitud: es la actividad experimental la que ilumina la conciencia = la hace brillar ,prende su luz. La actividad no implica necesariamente conocimiento. Pongámos un sonámbulo: camina de noche sin saber que camina, igual dígase de drogados y locos. Al contrario un conocimiento "implica" la conciencia. Non se puede "pensar" en algo ( conocimiento), sin darse cuenta (conciencia ).Pero se puede tener una "experiencia " antes de darse cuenta (conciencia)

La 'implicación' es simplemente un nexo lógico. Al contrario ' actuar' es un producir , realizar algo.. Producir como dice la palabra 'poner delante' es hacer ver , poner en claro. Producir no es implicar, sino efectuar. (prender la luz, físicamente ). La experiencia produce la conciencia pero no la implica. La "implicación " va en sentido contrario de la inclusión o producción. La conciencia "implica" el efecto experimental del mundo de la vida, pero no al revés. (va del subconjunto al conjunto ). La conciencia implica el horizonte de la misma. No puede decirse que el pensamiento "pone claridad en la acción" ( p. 28 ). Cuando menos, en un primer momento experimental, el que precede la reflexión , el pensamiento es proyectado por la acción, es decir que "brot" de la acción como de su fuente inmediata. Solo en segunda instancia puedo descubrir en la conciencia cierta autonomía en el pensamiento.

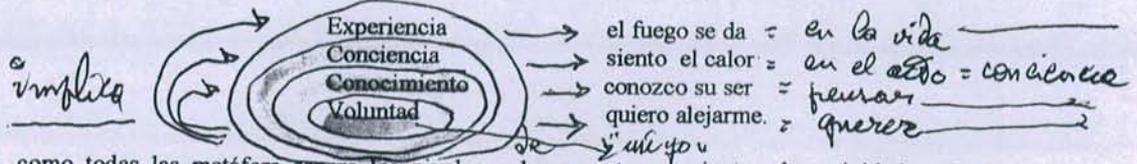
3.2

De donde nace entonces la separación entre Yo y No-yo? Muchos como nuestro autor la dan por supuesto. En realidad la oposición neta entre Yo y No-yo es efectuada conceptualmente por la mente. Se trata de dos conceptos, muy bien definidos en cuanto a conceptos ; pero no como realidades experimentales. La mente es libre de expresar a su modo cualquier concepto, sean reales o bien pseudo-conceptos. De ahí derivan las que Schrag llama "unidades granulares " , que pertenecen a la mente, no a la experiencia. No hay un punto de vista capaz de "trascender" el Yo y el no-yo (p. 29) y - "que englobe en una sola mirada el Yo y el No-yo"- La idea de "trascender" también es eso, una idea, y se logra como fruto de una reflexión posterior El Yo es trascendental ,por su capacidad de hacerse a lo 'dado' experimental, de enfrentarse al ser. Enfrentarse significa estar-con, devcnir. Y esta transcendentalidad nunca llega a ser una posibilidad completamente agotada.; por esto no significa: partir el ser, entre Yo y No-yo. Precisamente en su transcendentalidad la conciencia se aclara en la experiencia, pero nunca es "definitiva". Lo que es definitorio es el Lebens Welt. La vida es la fuente de la posible comprensión. Ella es su horizonte, aquello que se expresa en seres significados , signos que deben ser comprendidos.

La Voluntad.

En la actividad de experimentar se efectúa también el acto de la voluntad como principio de acción; pero esta actúa también en posición consecuente al conocer experimental. La voluntad no es un "impulso de la

vida" (p-29), sino una actitud del actor, ( es decir mía, en este caso ) de cara a la vida: es una respuesta, que a su vez implica un conocimiento y una conciencia, según el esquema de conjuntos incluidos:



El esquema, como todas las metáfora separa los niveles y los caracteres, mientras la actividad real experimental y conciente actúa de modo complejo y continuo. Las separaciones son meramente conceptuales. La voluntad hace su acto de presencia juntamente con el conocimiento y la conciencia, en la experiencia. La reflexión sobre el acto pretende ver cada aspecto por separado y los conceptualiza. De este modo obtengo un concepto de la voluntad, que no es representativo, por que no se trata de un conocimiento, sino de una fuerza que mueve la acción: el conocimiento como la conciencia se implican en el acto volitivo. Podría llamarse un concepto "perceptivo"?

10. El valor de las razones.

Cuanto más se analiza el ser que se da experimentalmente y su contraparte conciente, tanto más se recurre a razones e interpretaciones. El autor expone sus dudas sobre el valor de las razones, un valor a todas luces limitado y relativo, que da pie a las divergentes teorías filosóficas. (p. 30) Cuál es el remedio?

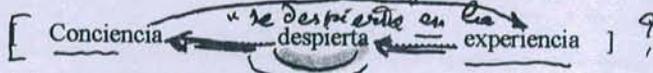
- a) No formular teorías por puras deducciones especulativas, sino siempre encarnadas en intuiciones.
- b) Fundar toda derivación racional en su base experimental.
- c) Aún en estos términos condicionados metodológicamente, se encuentran seres brillantes de luz propia, que se imponen a nuestra aceptación.
- d) Esto significa dejar abierto el campo a nuevas experiencias e intuiciones, y a una comprobación repetida y constante de nuestra construcción filosófica.
- e) La comprensión del ser no es fruto de una decisión sino de una iluminación que obliga.
- f) Hay decisiones necesarias y obligadas por el ser mismo, y esta obligación es moral e implica responsabilidad.
- g) Mi decisión no me pertenece exclusivamente a mi solo, dada la compleja situación de cosas y personas que confluyen.
- h) La fuente de mi decisión no se encuentra únicamente en mi, sino en la fuerza del ser y de su verdad en mi experiencia.
- i) La auto-determinación es un asunto que debe ser estudiado y aclarado posteriormente, para establecerla.
- j) En la experiencia, recuerda Schrag, hay enlaces, y un tejido conectival, esencial a la concepción del campo.
- k) La dicotomía de yo y no-yo es puramente un concepto escolástico que deberá ser analizado.
- l) Oposición no significa contradicción ni dicotomía y menos separación.
- m) Lo que llaman No-yo es simplemente posibilidad de ser asumido por el Yo., o dicho de otro modo "una posible experiencia". Una posibilidad de conquista de ser, de parte del yo.

10.1 Tampoco es correcto afirmar que el Yo es limitado por el no Yo. Qué clase de límite se quiere significar? (p. 31) El Yo no está limitado por un No-yo. Solo sabemos que en la experiencia el Yo se descubre, crece, se afirma, y extendiéndose ocupa cada vez nuevas dimensiones en el ser. Desde el ser que se da, prácticamente previo a la conciencia, el Yo conciente participa en este devenir experimental Poco a poco avanza y cada paso es conocido. Y es conocido como ser. El No-yo solo puede ser un concepto elaborado por la mente. Así surge una terminología abstracta como: más allá, trascendente, nada, no-ser, límite, absurdo, etc...

10.2 Lo más allá, no es más allá de uno, es el trascender activo, de uno mismo. Lo cual se relaciona con "lo exterior". Hasta qué grado las cosas son "exteriores"? Qué significa "exterior"? (p. 31). Atribuido al cuerpo humano, interior y exterior no son más que dos aspectos de la situación física. Pero qué pasa cuando se lo usa metafóricamente? En el caso del cuerpo interior y exterior se refieren a la misma realidad, pero cuando se utiliza "exterior" para hablar de las cosas y de los seres, parece que no pertenezca a la misma realidad: un ser interior y un ser exterior serían dos clases de seres separados, y no propiedades de una unidad.

El despertar de la conciencia. -

11.2 La frase del autor:--"La conciencia que es una vida intelectual y libre, se despierta en el cuadro de la experiencia sensible", es un evidente manipuléo para disfrazarse de fenomenólogo. De hecho es una frase ambigua: la conciencia se despierta, en.. Esto puede significar que la experiencia despierta la conciencia, como hemos afirmado; pero en la mente del autor es la conciencia, la que despierta la experiencia.



Es correcto decir que es despertada, iluminada, revivida, por que la experiencia se da. Esto no significa que la conciencia sea meramente "pasiva", totalmente determinada y efectuada, y que sea en si "inexistente" o inconsistente. Es más bien una posibilidad real que se actualiza y "actúa", y se nos da como objeto de investigación. Posibilidad y conquista actual de un ser, es lo que constituye lo que llamamos los "real". Lo que no podemos conocer es la "totalidad de los real" ( p. 32 ) precisamente por ser " un campo dinámico". La totalidad, aunque se la determine solo intelectualmente como concepto, nunca es un conjunto acabado: podríamos llamarlo, con término matemático, un "conjunto infinito". Y esto vale tanto para los seres que se dan como contenido del acto experimental, cuanto también para el actor ( o sea el yo) que interviene en el acto. Cuándo, podríamos determinar la 'totalidad' de la conciencia del yo?

19.1 A pesar de todo, la conciencia posee una identidad, como bien lo expresa Heidegger ( Identidad y Diferencia , Ed. It 1957. P. 9) "Yo soy yo". Citando tres personajes del diálogo, El Sofista, traduce: "Por tanto cada uno de ellos es, por cierto, otro de los otros dos; pero él mismo es, consigo mismo, (y para si) la misma cosas". Y no es solo la conciencia del yo, la que posea identidad; igualmente los seres que se dan en la experiencia, por cuanto no puedan analizarse psicológicamente, como sucede con la conciencia. --" La fórmula más apropiada para el principio de identidad es : " A es A " . ( l.c. p. 10). Lo cual significa que es ella en persona ( su ser ), pero también que es la misma consigo misma; lo cual indica una unidad dual, en la que la identidad es mediación entre ambos o, como dice Heidegger, --"surge la mediación en el ámbito de la identidad"--. Es la misma unidad, la que posee en si las raíces de la multiplicidad y de la dialéctica, en el ser del acto.

En todas estas explicaciones queda indudable que la claridad viene a la conciencia desde el acto; el cual constituye, en la experiencia, el faro de luz: en sentido completamente opuesto a la frase del autor quien se horroriza de los sentidos:--" no le es dado despojarse del conjunto de las sensaciones , y estas constituyen una franja opaca, que turba la mirada del espíritu" --( l.c. p. 33). Esta frase nos rememora la figura del caballo rebelde, que tira el carro hacia abajo, y que el cochero ( el alma ) no puede dominar ( diál. Fedro). En esto se confunden varias cosas que conviene dilucidar a propósito de la experiencia:

- 12.1 a) Las sensaciones no son 'opacas', sino luminosas ; y amplían la región del ser, aunque no sean el único medio.
- b) Las sensaciones no turban la mirada del espíritu; sino que son el sustrato que fundamenta la reflexión en la que se mueve el espíritu.
- c) Pueden surgir contrastes en la actividad del espíritu, pero las oposiciones encuentran su origen en el mero principio del acto mismo : uno—múltiple, físico—viviente, sensible—mental. Antagonismo que demanda una resolución , como lo explica Diotima en el Banquete.

12.1 Por una parte se exageran distinciones conceptuales como la que separa el 'Yo' de 'la realidad del yo mismo' --. Por otra parte se exagera en sentido contrario "la realidad que soy yo", como un "hecho", desgajado de la conciencia;-- " un 'dato' que hay que observar " -- ( l.c. p. 33). Lo cual presenta un yo totalmente pasivo, "yo no podría cambiar nada de este hecho" -- Con esto se está siempre chocando en contra de conceptos fijos y no de realidades existentes en sus contextos. Similar es el caso de la distinción entre : Libertad, y Naturaleza, como si se tratara de realidades separadas y comparables. ( l.c. p. 34 ). -- " La naturaleza de la cual procede nuestra actividad espiritual , no depende de nosotros" --. ( ? ) ( l.c. p. 34 ) Entonces no poseemos libertad? Pero luego añade que nuestro movimiento es libre. Como se conjugan ambas cosas?. Gabriel Marcel nos advierte de evitar el abuso de palabras que solo reflejan conceptos y no realidades : --" estar en guardia, contra las acechanzas del verbalismo " -- ( El misterio del ser, p. 201)

12.2 Después de haber separado, 'nuestro ser' de 'la realidad que nos rodea', se pretende establecer relaciones entre un yo y los otros hombres. Es increíble que no se vea que tales relaciones ya están establecidas , física e intelectualmente, y que nadie puede liberarse de ellas. La tendencia consiste en

querer establecer 'términos' ( cosas, objetos ) y no dejarse llevar por las relaciones mismas ( como en el caso de la empatía de Husserl, Stein, Scheler, Lévinas .

12.3 Citaremos todavía una frase de este autor , en la que la ambigüedad de expresiones es bien manifiesta. El primer período es el siguiente -"La experiencia humana, tal como acabamos de describirla, surge y se desarrolla en el seno de la realidad existente: es siempre una percepción de ser." - ( lo cual parece legítima fenomenología). Pero enseguida, a continuación , se instala el escolástico: -" En todo acto de conciencia, el yo se manifiesta a sí mismo como un yo real y existente; comprueba su propio ser , así como su contacto inmediato con el ser del no-yo."-(l.c. p.36) ( en lo cual ya no es la experiencia sino la conciencia la que manifiesta el ser ).

1 A pesar de insistir en el horizonte del mundo de la vida, como fundamento último, la fenomenología no habla de un ser "absoluto". El carácter del ser es más bien "apodíctico" ( para utilizar una expresión de Husserl ). Apodíctico significa afirmación directa y evidente. El Ser es auto-afirmado, pero no absoluto. Ningún ser de los que se evidencian en la experiencia inmediata, es absoluto ( solo Dios se da como tal, pero a un "pensar profundo" como diría Heidegger [ Carta sobre Humanismo ] ). Absoluto significaría suelto de ligas y ataduras, significa que vale por sí y no depende de ningún otro, o no reconoce más poder que el propio. Es como decir que el ser no pueda relacionarse, mientras precisamente se nos da en una intensa red de relaciones. Un ser cualquiera que conozcamos en la experiencia se relaciona con muchos otros, y también el 'acto' mismo de la experiencia se relaciona intelectualmente con infinitos otros actos. En este sentido se niega que el ser tenga algo de absoluto. Lo absoluto solo puede entenderse como un concepto de la mente, sea este positivo o negativo como pseudo-concepto.

2 Otro aspecto del ser que puede ofrecer dudas es la "presencialidad". El ser se hace presente en la experiencia con su propia fuerza. Esto no significa que esta presencia defina "lo presente" del tiempo... Este es un punto que no puede ser aclarado con pocas palabras. Solo citamos la frase ambigua del autor: - "El presente del verbo 'ser' se opone al pasado ; indica el 'momento presente del tiempo 'el momento en que actualmente tengo conciencia de existir y que se encuentra en una relación definida con los momentos anteriores y con los que aún han de venir." - ( l.c.p. 40). El "es" en cuanto verbo, evidentemente se relaciona con otros tiempos del verbo, y pertenece a la esfera lingüística, no al mundo real. La presencialidad del ser que se da en la experiencia inmediata, no pertenece al "verbo", ni presente, ni pasado, ni futuro. Cuando en fenomenología se habla de presente, se habla de la dimensión experimental del ser.

3 Proyectando nuestra atención al ser que es dado, se comprueba que él dura, se prolonga y deviene . En esta duración-que-cambia, se encuentra la raíz de la temporalidad. Esta dimensión temporal se da como una potencialidad, y no la única, del ser. Podemos especificar algunas de estas propiedades.

Este ser:

Dura .....	tiempo	<i>permanencia, permanente</i> <i>dimensión, secuencia, imitación, acción</i>
Cambia.....	devenir	
Pesa .....	fuerza	
Atrae.....	afinidad	
Resiste.....	repulsión	
Sabe.....	gusto	
Huele.....	perfume	
Suena.....	acústica	
Configura.....	imagen	
Choca.....	contraste	
Adhiere.....	compacidad	
Se extiende.....	dimensión	
Propiedades actuales	Conceptos abstractos	

"ESTE" 

- un mango  
- una bola  
- un amoneter  
- un niño

Todas estas propiedades, y muchas más, se encuentran "presentes" en el acto 'apodíctico', del 'ser' que se da de inmediato en cada una de las experiencias. No son conceptos sino acción, vida : en la unidad—multiplicidad del presente. No hay separaciones en esta unidad, solo variedad y diferencias.

Las propiedades son aspectos del acto del 'ser' que se da; los conceptos son interpretaciones , más o menos arbitrarias de la mente; que luego se transmiten al lenguaje, pero nunca son absolutas. Es necesario recordar que 'absoluto' no es lo opuesto de 'relativo'; sino de 'atado', 'dependiente'. La palabra "relativo" deberá ser explicada en otra sede. —

15

Un último punto de reflexión para terminar esta crítica introductoria, se refiere al Yo, involucrado en cada experiencia. En este momento preparatorio no podemos todavía afirmar nada del yo. Solo sabemos que lo encontramos vislumbrado en el acto experimental. Es muy atrevido llamarlo "ser", como hace el autor el cual a través de sus conceptos abstractos se atreve a afirmar: "Todos es ser, el yo y el no-yo, su realidad entera y cada una de sus partes." (l.c.p.44). Más seguramente podemos afirmar lo siguiente: El yo está entre las cosas que llamamos el mundo. O bien el mundo está dentro del yo?. Pero no sabemos qué significa dentro ni fuera. Quién está dentro de quién? Y donde está el 'fuera' y de qué? Será conveniente que empecemos por no dejaros atrapar por las palabras.

Lo más admirable de esta introducción es que nuestro autor escolástico cierra sus consideraciones preliminares con la frase siguiente: "La reflexión sobre la estructura fundamental de la experiencia humana nos ha proporcionado el punto de partida de nuestras investigaciones. De golpe hemos percibido entonces el ser. El ser revela una solidez absoluta. por tanto es el punto de apoyo más indicado para una elaboración filosófica." ( l.c. p.49) Y no dijo pues que el punto de partida era la conciencia?

Esto solamente prueba que hacia la mitad del siglo veinte, los mismos escolásticos ya percibían el atractivo del enfoque fenomenológico, aún restando atrapados en la red de conceptos tradicionales elaborados desde San Agustín y Santo Tomás, Ockham y Abelardo, para recordar solo los más famosos. Estas oscilaciones de pensamiento pueden tener varias razones. Primero, por no tener la suficiente confianza en que, sobre la base fenomenológica, se pudiera construir una verdadera metafísica, con el peligro de quedarse en un vacío de especulación aceptable. Segundo, por la dificultad de crear un mundo nuevo ,avanzando en regiones del ser previamente desconocidas y difíciles de interpretar.

Por cierto encontramos en los mejores filósofos de este siglo : Karl Jaspers , Gabriel Marcel, Merleau Ponty, Martín Heidegger, Emmanuel Lévinas, Hans G. Gadamer, Paul Ricoeur , Xavier Zubiri, y podemos agregar el último Habermas, desarrollos de la metafísica que cubren las más serias y amplias exigencias. También ya se dan verdaderos tratados de metafísica, con espíritu plenamente fenomenológico como el de Calvin O.Schrag (norteamericano, en el contexto sajón de la filosofía) de 1970, y de Paul Gilbert ( belga en la tradición husserliana de Lovaina ) de 1994. Nuestra intención es la de avanzar un poco más en la misma dirección.

H: D Cuarta Lectura: N. Hartmann , Introducción a la ONTOLOGÍA.

Nicolay Hartmann representa un tipo de fenomenología que pertenece a la primera - época de esta corriente. De hecho fue discípulo de Franz Brentano, juntamente con Meinong, Husserl y en cierto sentido Karl Jaspers. El planteamiento de la "intencionalidad" de Brentano , y la tendencia a fundamentar la especulación sobre 'las meras cosas', es un carácter común a todos estos filósofos.

— La Introducción a la Ontología puede dividirse en tres partes: la primera plantea las dificultades para desarrollar una Ontología en la época actual de la filosofía: afirma la posibilidad de crear una metafísica, rechaza el idealismo, el relativismo historicista, el escepticismo que niega la posibilidad de un ser, y consecuentemente de una verdad universal. ; y observa que en realidad estas teorías de hecho sustentan un tipo de Ontología. La segunda describe los diferentes campos de aplicación de la Ontología: el conocimiento, la ética y la libertad; la estética; los valores; la historia. La tercera Toca algunos problemas específicos de la metafísica: el marco, los elementos ontológicos de la metafísica, una filosofía primera, una filosofía última, la exposición relacionada con la división y limitación; comparación entre la nueva ontología y la antigua.

A PRIMERA PARTE: Los adversarios de una Metafísica actual.

1. Hartmann considera que los filósofos de sus tiempos permanecen en la estela del idealismo y del empirismo y no se liberan de los conceptos adquiridos tradicionalmente. -“La fuerza de unos hábitos de pensar fijados a los largo de una tradición (l.c. p. 1). Hartmann se coloca en el clima post-idealista, dispuesto a replantear el problema del SER. Cree que la incertidumbre frente a los problemas metafísicos deriva del “relativismo - historicista” que rehúsa plantear los problemas del ser, y que genera escepticismo con relación a la determinación de alguna verdad. -“El problema penetra hasta los supuestos tácitos del pensar filosófico” - (p. 2)
2. El relativismo demuestra un cansancio general que rechaza los problemas fundamentales. Las cuestiones metafísicas fundamentales son de naturaleza ontológica; mientras hoy el pensamiento se ha vuelto meramente histórico. R- “Esto hay que hacérselo conciente y mostrarlo de nuevo al pensar actual” - (p.3). El relativismo ha tenido un efecto paralizador.
3. En los sistemas idealísticos desaparece el problema del ser. Hartmann analiza el ser visto desde estos sistemas. Pero nuestro tiempo necesita plantear problemas de fondo. Los filósofos idealistas han contribuido con aportes, como Kant, Fichte, Schelling. Kant admite la realidad empírica y la declara un ideal trascendental. Se construye una metafísica sobre las preguntas por el ser pero las respuestas son muy diferentes. Se declara que el fenómeno es pura apariencia; se crea un idealismo lógico. Aún así todos deberían explicar la “apariencia del ser”, pero sus explicaciones resultan artificiosas. -“Ni siquiera el más extremado subjetivismo puede menos de explicar la “apariencia” del ser”- (p.5) Desprecian el peso de la cuestión del ser, y tienen que pagar la arrogancia, con un íntimo quebranto. El escepticismo tampoco puede escapar a tratar de lo real, justo al mostrar que es cuestionable. - “un pensar teórico que no sea ontológico no lo hay en forma alguna. Es patentemente la forma del pensar el solo “pensar algo”; no el poder pensar ‘nada’ .” - (p. 5)
4. Hartmann condena tanto el pragmatismo como el historicismo por que sus teorías se ‘anulan a sí mismas’ -“declarando imposible el sentido riguroso de lo verdadero y lo falso.” - Reducen la verdad a las condiciones de un época. Y no a la verdad misma. Siempre que hay verdad se necesita “dar exactamente en el ente”. Se admite la realidad del espíritu, pero este pertenece al mundo real del cual se afirma la relatividad. Entonces o se elimina el espíritu o se elimina la relatividad.
5. También las ciencias naturales. Siendo sus fundamentos de orden matemático, la exactitud de la ciencia tiene su raíz en lo matemático. Pero “todo lo cuantitativamente determinado es cantidad de “algo” .” - (p. 7). Hay ciertos supuestos de las medidas matemáticas que permanecen estables ---“Estos supuestos lo mismo si se trata de densidad, la presión, el trabajo, el peso, la duración, que de la longitud espacial, permanecen en cuanto tales idénticos en medio de la multiplicidad cuantitativa.” - (p. 7) Detrás de esto hay una serie de sustratos categoriales básicos, que no son apresables cuantitativamente. Lo mismo dígase del cálculo de la teoría de la relatividad. Partiendo de lo cuantitativo, tropieza con los fundamentos ónticos no cuantitativos.
6. También la vida biológica plantea problemas de metafísica. -“Desde antiguo impera en la filosofía de lo orgánico la concepción teleológica de lo viviente.” - (p 9) Cada día es más evidente que los procesos biológicos tienden hacia un fin. La interpretación mecanicística de los fenómenos de la vida choca en contra de una realidad compleja y ordenada que no puede ser explicada por causas meramente materiales. En los procesos vitales hay algo que permanece inaccesible e irracional, un resto de problema metafísico, al par irrecusable e insoluble. Hay una conciencia de lo orgánico que lo hace perfectamente comprensible: es la conciencia inmediata de la propia vitalidad, y una conciencia de la vida ajena. Si esto basta para la vida diaria, no basta para comprender sus esencias. El individuo se encuentra entre la comprensión teleológica de su propio finalismo interno y la causalidad de los objetos y movimientos que lo rodean -“Aquí se abre el gran vacío de nuestro conocer: no conocemos el tipo de determinación peculiar del proceso vital.” - (p.10).
7. Aún en el movimiento de la vida psíquica se dan problema metafísicos. La psicología científica se abandona a la engañosa certeza de un pura ciencia de ‘hechos’. Se trata de descubrir el ser de la realidad psíquica, y no las reacciones particulares de determinadas circunstancias. Lo metafísico del problema fundamental sigue en pie. No hay dudas de que existe una vida psíquica que transcurre paralela o contemporánea con la vida de los sentidos, y los sucesos del mundo, y no se confunde con la conciencia. Qué realidad presentan los actos psíquicos? Por una parte es tan real como el físico, por otra parte no posee la misma definición y es independiente de sus condiciones. Surge entonces la cuestión ontológica para apresar dicha realidad.
8. Hoy se reconoce fácilmente la realidad del espíritu. No es ningún secreto que el mundo del espíritu constituye una esfera especial superior a la vida psíquica. La vida del espíritu no está ligada al individuo sino que pertenece a la esfera espiritual dentro de la cual uno se educa, que es una esfera común: de instituciones, convicciones, valoraciones, tendencias juicios y prejuicios, saberes y errores, formas de vida y de expresión. Cuando se trata de las ciencias del espíritu este no se cife nunca a la singularidad de una sola persona. El espíritu está vinculado con la historia, pero con su evolución y cambio, su variedad

y tendencias, es algo real que surge y desaparece. No basta comprender que es un modo de la realidad espiritual, es una realidad que escapa a nuestras consideraciones históricas. Hegel habla de un espíritu objetivo, pero no da las razones profundas de su ser. A pesar de que se trata de objetos muy conocidos: el lenguaje, el derecho, las costumbres, el ethos, el arte, la religión, la ciencia, plantea la interrogante de su verdad esencial, su raíz.

9) El mismo pensamiento lógico de la mente, con sus necesarias conexiones plantea una interrogante acerca de su propio ser. En la lógica se comprende el poder reflexivo de la mente, el juicio que afirma o niega, el proceso deductivo que va de las causas a las consecuencias, los razonamientos correctos e incorrectos, Cómo se relaciona la capacidad lógica con la comprensión de otras personas? Cómo posee una validez que trasciende la conciencia? Si a esta esfera se le llama la esfera lógica, se suscita la cuestión de que clase de esfera es? Como se relaciona con la realidad de las cosas materiales y con los pensamientos de la mente? No se refiere al espíritu objetivo que es vinculado con el proceso histórico mientras la lógica es absoluta e independiente en su generalidad. La cuestión acerca de la lógica es análoga a la cuestión acerca de las demás ciencias y sus fundamentos ontológicos, solo que aquí se trata de un nuevo tipo de ser que habrá que examinar. —“Leyes como la contradicción, del tercio excluido, leyes de la subsunción, de la tabla de los juicios, de las figuras y modos del silogismo, podrían ser meras leyes del pensar sin nada análogo en el mundo real referida al cual es verdadera o falsa una conclusión.”—( l.c. p. 15 ) Pero entonces necesitan las leyes lógicas ser leyes generales del ser. Con esto se evidencia que las leyes lógicas crean un problema ontológico.

10) Eliminada la metafísica se ha empobrecido la teoría del conocimiento, este se ha puesto a la dependencia de las categorías 'a priori' eliminando de este modo la realidad del objeto. Kant todavía esperaba dar una fundamentación a la metafísica y hacerla posible. Las categorías de la experiencia serían categorías de los 'objetos', tendrían validez objetiva en una identidad que abarcaba sujeto y objeto. Esta solución señala una condición metafísica fundamental, por esto Kant conserva la relación de trascendencia implícita en los datos sensibles. Los filósofos siguientes no conservaron esta presencia del objeto en el conocimiento, eliminando así el ser, de su teoría epistemológica. Entre los filósofos que se nombran como psicólogos, se cuentan algunos que sí involucran el objeto y la trascendencia del pensamiento hacia el ser. Sostiene que como se acepta un sujeto para la conciencia ( no hay objeto del conocimiento sin un sujeto del conocimiento) debe aceptarse también un sujeto para las cosas materiales, en la medida en que existen independientemente de nuestro concebirlas. Pero esto elimina la teoría del conocimiento —“se pierde la distinción entre la posibilidad de que el todo del contenido de conciencia coincida con su objeto total el mundo del ente, y la posibilidad de que no coincida. Pero precisamente este coincidir y no coincidir es el sentido propio de la verdad y del error.”— (p.18) Sin recurso al ser se destruye por tanto el mismo conocimiento eliminando su razón de ser.

## B) SEGUNDA PARTE. El campo de la metafísica abarca la fenomenología y el conocimiento.

1) La filosofía idealista, ha reducido el concepto de "objeto" a algo que está relacionado con un sujeto. El objectum (arrojado enfrente) o "Gegenstand" solo puede serlo algo que se da frente a 'alguien': es decir solo se trata de una correlación y no de un ser. Con la fenomenología se hace necesario el análisis de los fenómenos como realidades. No se trata de analizar el pensar sino el ser del objeto para la conciencia. —“aquello a lo que se dirige efectivamente el conocimiento” — (p. 18). Aquello que se trata de aprehender y de entender progresivamente, cada vez más a fondo, es un ser. Supra-objetivo. Cualquier ente antes de convertirse en conocimiento y por tanto en 'objeto' posee su propio ser. Un conocimiento que no sea capaz de aprehender algo ante sí no podría llamarse conocimiento. La relación entre sujeto y objeto no se agota en esta correlación, o su ser de objeto. Es un error de la teoría de la conciencia haber confundido el objeto con el ente. Si el conocimiento es la conversión de un ente en objeto, vuelve a replantearse en su claridad el problema ontológico. Este cambio desplaza nuevamente el centro del conocimiento a la vida misma. La vida encierra todo lo conocido y lo conocible.

2) El ser objeto de la metafísica interesa fundamentalmente el problema del "ethos" y de la libertad humana. Tan pronto como se trata de la vida esta concierne la esencia de la persona humana. Se entra en el dominio de los problemas del ser espiritual. El estudio de las leyes de la vida arroja la diferencia entre los seres inferiores y el ser personal del hombre. Se demuestra la diferencia entre necesidad y libertad en las operaciones de la conducta humana. El hombre es capaz de fijarse a sí mismo sus propias metas y tareas. valores y objetivos peculiares de cada persona. La naturaleza le deja un espacio libre en el cual establecer las direcciones a su actividad. El ser de este ente libre es lo que se llama la persona humana. Esto implica que haya una libertad para el bien y para el mal, es decir para realizar valores morales. Consecuentemente se descubren las leyes del ser y las del deber ser, que precisamente caracterizan los seres libres.

- 3) Lo anterior conduce necesariamente a cuestionar la esencia de las cosas con relación al bien y al mal. El bien en cuanto tal cobra la importancia de un valor que el hombre debe realizar. Buscar la comprensión del problema de los valores incide directamente en la investigación metafísica. Será necesario deslindar el campo del ser como tal del campo axiológico de los valores. Hartmann critica la forma en que Kant resuelve el problema del valor reduciéndolo al campo de la pura racionalidad. Con lo cual anula prácticamente la libertad. Hartman considera este problema una aporía que no ha sido resuelta al estado actual de las investigaciones. No se trata de un problema meramente ético, y no se reduce a la sola racionalidad. Hay un en sí que pertenece al valor, pero también hay una libertad que actúa frente al valor. Este en sí puede ser tanto de carácter real como ideal. El ser ideal de los valores debe tener un carácter especial que no se identifica ni con el sujeto ni con las demás cosas. La solución de estos problemas es importante para evitar el relativismo ético en general y una ética meramente historicista. Las tendencias contrarias entre sí que tienden a reducir el ser de los valores a realidades históricas relativas, y su opuesto que defiende la inalterabilidad de una escala de valores que tendría un carácter universal. La solución deberá surgir de un planteamiento a la vez metafísico y ético.
- 4) La dimensión estética de los seres es otra dimensión a la que debe extender la metafísica sus investigaciones del ser. Su carácter se distingue tanto del problema del conocimiento y de la racionalidad, como del de la ética y libertad, aunque pueda participar a veces de ambos campos. El reino de lo estético no es un mundo aparte de lo real y del mundo natural. Este se relaciona necesariamente con el sujeto y con las condiciones psicológicas e intelectuales del medio cultural. Su objeto existe de una manera fundamentalmente distinta del mundo teórico. El fenómeno estético debe ser considerado en su propio mundo que participa del ser real y del ser ideal. La obra de arte es una realidad tangible, mientras su significado pertenece a otro nivel de realidades. Su objeto puede ser la simple materia, o el lenguaje o el color, o el sonido, en todo caso se manifiesta un significado ideal, que no pertenece a la especulación racional teórica. Hay una realidad en la creatividad del artista y otra realidad en la contemplación del espectador, y ambas se desarrollan en un mundo específico el arte.
- 5) El ser manifiesta un carácter particular en la historicidad. Todo ser espiritual fluye y posee su particular historicidad. El que se desarrolla en la historia es el espíritu objetivo, entendido como realidad humana global que perpetúa su acción en el tiempo y en la colectividad. El ser individual participa de la historicidad y del tiempo sin ser propiamente el autor de la historia. Este crea formas espirituales que caracterizan los pueblos y las épocas. Los pueblos se mueven en la dirección de una meta que cabe señalar. Por tanto el proceso de la historia se convierte en un proceso que llena un sentido. La búsqueda de sentido es el carácter histórico, tanto del individuo como de la sociedad. Pero la determinación del proceso de la historia depende de muchas condiciones que se establecen en el ser mismo del hombre y del mundo, lo cual no puede prescindir de una investigación metafísica. Dos extremos opuestos son representados en las teorías de Hegel y de Marx. El proceso histórico en su compleja realidad abarca ambos extremos del pensamiento y de la materia: ambos elementos intervienen en la determinación de las razones y de las metas.

### C) TERCERA PARTE Temas y problemas particulares de la metafísica. ≡

- 1) El marco de los problemas de la metafísica no es determinado estrictamente por un solo dominio. Al contrario se expande por todo el ámbito de la investigación filosófica y se entrelaza con muchos de los problemas específicos de la filosofía. Ya no existe un campo perfectamente deslindado como en la tradición metafísica antigua que comprendía seres como Dios, la naturaleza, el alma humana. Hoy los problemas metafísicos se encuentran en toda la gama de preguntas que se refieren al ser en cuanto "es". Han caído sus límites, pero no ha desaparecido el problema. El punto de encuentro de todos estos problemas es su fundamentación en la experiencia, que reúne tanto lo sensible como lo inteligible, lo emocional como lo histórico. —“ Penden de todo lo experimentable, acompañan a lo cognoscible en todos los dominios “ — ( p. 31 ) Tales problemas tampoco son solubles hasta el fin, dado el carácter progresivo de nuestras experiencias y conocimientos. —“ Por esta causa subsisten en medio de todos los progresos del conocimiento.” — (p.31) Se trata de los hechos fundamentales de los cuales depende nuestra vida y los que dan valor a nuestro modo de ser. Son los enigmas que nos presenta el mismo mundo en el que vivimos y que nos esforzamos por comprender. Además forman una serie de problemas relacionados entre sí, un marco que abarca las varias opciones, hacia a las que se orienta el quehacer del hombre.
- 2) La metafísica abarca constantemente problemas del ser, aunque puede orientarse a problemas específicos que no implican una existencia real. De todos modos la formulación de un problema encierra ya por sí cierto grado de racionalidad que orienta hacia su solución. —“ Siempre encontramos ligado lo

desconocido a lo conocido, lo incognoscible a lo cognoscible" - ( p. 32 ) Lo importante es encontrar los métodos apropiados para tratar estos problemas. Con esto se encuentra una justificación del esfuerzo necesario para elaborar una ontología. El fundamento mismo de la ontología, la presencia del ser en la experiencia, ya posee en si un aspecto racional y todo lo de la vida que cuestiona la racionalidad misma. Ambos aspectos deberán concurrir en la investigación metafísica: lo discursivo y reflexivo que elabora los datos experimentales, y lo intuitivo que penetra hacia lo más profundo y novedoso del ser. Esto significa el título de disciplina fundamental que se le ha dado a esta investigación.

3. Con esto se justifica la idea de una nueva "Filosofía Primera". No es que esta posea una unidad de contenido sistemático que la identifique como disciplina. Los sistemas organizados, en la filosofía moderna, se han derrumbado, y no se pretende sustituirlos con otro sistema. Esto no nos dispensa de conservar una coherencia metodológica que ofrezca credibilidad a todos los desarrollos posteriores de los descubrimientos metafísicos. -" Esto, justamente, es misión de la ontología: ir arrancando al mundo el secreto de su unidad " - (p.35 ). En cuanto a la relación entre ontología y metafísica, queda bastante claro que la ontología ha sido siempre la base de la metafísica. La metafísica encuentra su fundamento en el ser, aunque sus problemas puedan moverse en un horizonte más amplio y especulativo que el mismo ser. La unidad que aquí se busca no debe necesariamente tener la forma de un primer principio, ni mucho menos de un absoluto. Puede conservar toda la eterogeneidad , que es propia de la vida misma, que se da en forma inmediata y sorprendente en la experiencia. -" La unidad del ser del mundo puede tener también otras formas, por ejemplo, la de una conexión , de un orden, de un conjunto de leyes o de una dependencia múltiple, en sí." -

4. Comparación entre la filosofía primera y una filosofía última . Como se ha visto, el único camino es el de partir de datos inmediatos; y no de principios o supuestos teóricos. Hay que ir al encuentro de la realidad , aunque sea parcial y secundaria. Solo desde este fundamento se puede esperar poderse elevar a principios válidos generalmente, con el carácter de una valor científico. Los fenómenos dados son los encargados de revelar los principios que se buscan. Nada extraño que estos --" estén no menos encubiertos por estos últimos ,escondidos tras de ellos"-- ( p.37 ) Aquí está la razón por la cual no pueda mantenerse la antigua ontología. Aquella procedía deductivamente de principios con la pretensión de esbozar la armazón del ser del mundo, partiendo de unos pocos principios evidentes por adelantado.: por ejemplo el principio de contradicción, y el del tercer excluido, como medios de demostración. Para nosotros el conocimiento del ser avanza de lo secundario a lo primario, recordando siempre que lo secundario es el fundamento, mientras lo primario no deja de ser una expresión racional y generalmente abstracta de lo que es concreto y posiblemente no ' racionalizable'.

5. Cómo formular ,pues , los resultados del encuentro? Los conocimientos, sean estos conceptos elaborados por la mente o abstracciones de conocimientos particulares, deberán siempre ser expresados en el lenguaje corriente. Las expresiones que comunican estos resultados, serán necesariamente sintéticas y a menudo oscuras como resultan ser los conocimientos que pretenden expresar. Esto impone la necesidad de divisiones y subdivisiones que podrían dar la apariencia de un procedimiento deductivo-apriorístico. Esta apariencia no es totalmente evitable. A menudo la exposición deberá utilizar un camino accesible psicológicamente: entonces la "ratio essendi" no coincide con "la ratio cognoscendi ". Aún cuando se trata de adherir al ser - existente, deben utilizarse categorías de la mente, elaboradas genéricamente. -"Tiene pues la exposición cierta libertad frente al camino del conocimiento , no de otra forma de la que tiene este frente al orden del ser.

6. En la comparación entre la ontología nueva y la antigua, se hacen valer algunos de los antiguos temas. Sin embargo es necesario en primer lugar hacer referencia a los problemas actuales y la ciencia actual. Con esto Hartmann queda todavía anclado al orden tradicional de los Temas generales del ser y de los temas específicos, como un orden : -" arraigado inmutablemente en los fenómenos fundamentales , independientemente de las mudanzas en la manera de plantear y atacar problemas ". (p. 41) . Y esta es también la razón por la cual no podremos hoy, seguirlo en el mismo orden.



10.1

35

CAPÍTULO 2º

PRIMER ACCESO (G. MARCEL)

El encuentro con el SER.

(Gab. Marcel 201-256.) El misterio del Ser.

(INTRO) Presencia

Para un acercamiento al SER nos orientamos según el modelo de Gabriel Marcel en su obra: El misterio del Ser. La primera parte es dedicada al aspecto gnoseológico y crítico. La idea central de Marcel se expresa con la frase: "exigencia de trascendencia" por la cual el mundo y la verdad cobran sentido. La verdad se convierte en un valor a perseguir. La verdad misma como el ser se sitúan en su contexto existencial: el ser en su situación, y en la experiencia de la vida. Desde la vida se emprende el camino de análisis que profundiza hasta lo más insondable del ser que en su última etapa se convierte en misterio. Los dos capítulos ( tres y diez ) :La exigencia de trascendencia y La presencia como misterio, se colocarán al final ,como una tercera parte; como lo más elevado en la contemplación del SER.

La segunda parte es la que enfoca directamente el ser en cuanto ser. La pregunta directa y simple: qué es el ser? Exige una respuesta inmediata. Esta pregunta, dice Marcel, es siempre legítima y auténtica cuando refleja una experiencia. Lo que se experimenta en realidad es mi ser que se encuentra en mi experiencia. Ahora, reflexionando nos preguntamos: qué significa? El lenguaje de Marcel, precisamente para estar más cerca de la realidad experimental es un lenguaje discursivo, cotidiano. No busca demostraciones o razonamientos especulativos, sino que narra la experiencia como se presenta a diario ;para captarla son necesarias metáforas, ejemplos e imágenes. Las metáforas se repetirán constantemente, buscando cada vez nuevas figuras, para representar lo no-representable: que es la vida misma que se da en la experiencia. Utiliza principalmente la metáfora espacial, la musical, la de la actuación teatral, y otras, como él mismo dice "para no quedar atrapado en una metáfora, renovar constantemente una y otra. Este tipo de discurso se convierte en un instrumento metodológico para evitar la "asechanza del verbalismo"

Con ello se logra una trasposición concreta de la experiencia al pensamiento. Con ilustraciones concretas. Regresando a la publicación de la obra treinta años atrás, reconoce que los problemas no han cambiado, y que los temas metafísicos son realmente los únicos temas necesarios de la filosofía. Entonces la actividad actual, no consiste en repetición sino en desarrollar los núcleos del pensamiento primitivo. Con la metáfora musical dice: producir "un trabajo de lenta orquestación", de cierto número de 'temas dados'. Lo cual no solo indica un producto; sino un modelo de procedimiento, que se seguirá en el desarrollo de su pensamiento , y que podemos adoptar en nuestra investigación.

A RECONOCIMIENTO DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN EL SER.

- 1. Los "datos" no significan un pensamiento ya constituido, o motivos suministrados desde afuera. No se pueden representar las cosas de esta manera, como si fueran extrañas. El pensamiento personalizado descubre las "exigencias". Hoy es una exigencia de trascendencia, que es a la vez una exigencia de Dios. La exigencia de trascendencia es una exigencia que conduce a ver el rostro de Dios ,descubriendo el velo que lo esconde. Esta exigencia nos lleva a estudiar las condiciones para hacer afirmaciones sobre lo que es Dios, , lo que no es y lo que no puede ser. Con esto se plantea un problema de doble cara: un estudio del ser en cuanto tal, hasta alcanzar un valor que puede ser infinito; y una filosofía religiosa. Hay que separar los dos campos.
- 2. El ser en cuanto tal es equivalente a Dios? No se puede responder con el cálculo. Quién puede decidir? Solo el testimonio de la conciencia del creyente puede decidir.— " No vamos a postular el principio y desde ahora que el ser, en cuanto tal, si puede pensarse —lo que no es evidente a priori — se confunde necesariamente con lo que la conciencia creyente ,o el alma creyente, designa con el nombre de Dios.—(p.203 ) No es posible instaurar como Dios, algo que la conciencia creyente rehúsa. Con la pregunta sobre el ser en cuanto ser entramos al santuario de la Ontología tradicional. Pero no vamos a enfocar la metafísica como historia de un pensamiento. La cuestión va directamente a su objeto : "Qué es el Ser? La respuesta nos da el sentido que tiene para nosotros . No solo para mi sino "para nosotros." Es decir para el hombre. También para los que puedan cruzarse con este pensamiento que es el mío. Hay un sentido por el cual todos somos seres históricos, venimos después de otros, de los cuales hemos recibido mucho, y también venimos antes que otros, que se encontrarán con relación a nosotros en una situación

comparable. El filósofo trabaja para sí, hic et nunc ( actualmente ) para sí mismo; pero también para aquellos que encuentra en el camino.

3. Esta es la filosofía llamada "sub specie aeterni" ( a la luz de lo eterno ). Pero no se trata de fabricar la ilusión de un conocimiento absoluto. Hoy filosofar sub specie aeterni es tratar de comprender la vida tan completamente como sea posible - "y cuando empleo aquí la palabra vida, podría usar también el término ' experiencia ' " - (p.205). De este modo - "en la medida en que me elevo a una percepción verdaderamente concreta estoy en condición de acceder a una comprensión efectiva del otro, y de la experiencia del otro." - (p.206) La metáfora del drama, ayuda a comprender esta apertura hacia el otro. Toda representación dramática es un discurso con el otro, por esto es necesario exorcizar el espíritu egocéntrico. El egocentrismo es posible únicamente en un ser que no es realmente dueño de su experiencia. La preocupación egocéntrica actúa como una barrera entre yo y otro: la vida del otro, la experiencia del otro. Y paradójicamente, oculta mi propia experiencia, por que elimina la comunicación real de mi experiencia con la experiencia de otros.

- una propensión en la conciencia  
4. Resulta que la experiencia concreta de sí, no puede ser egocéntrica, sino más bien heterocéntrica, por que sólo a partir de otros podemos comprendernos, y situarnos en una perspectiva. En esta nace realmente el amor de sí, en cuanto adquiero un valor en la medida en que me sé amado por los seres que amo. Solo la mediación del otro puede fundar el amor de sí. Que el egocentrismo destruiría irremediamente. Al parecer esto no interesa directamente el ser, sin embargo deriva de la plenitud de la vida que se está analizando. De inmediato el ser se presenta en su relación intersubjetiva. Este es el 'ser' de la "comunicación", que Husserl desarrolla en la Meditación Quinta: el "ser" de uno con el Otro.- "La intersubjetividad, a la que hemos accedido, no sin esfuerzo, debe ser en realidad, como el terreno sobre el cual vamos a establecernos para continuar nuestras investigaciones." (p.207).

Esta posición, pone de relieve el carácter anticartesiano de esta metafísica. No basta decir que es una metafísica del ser; es una metafísica del 'somos' por oposición a la metafísica del 'yo pienso'. También se opone al Sartre de "el infierno son los otros". (huis clos). No se trata de un principio metafísico, sobre el cual se construya la ontología, en virtud de una derivación lógica. El ser de la comunicación intersubjetiva, es más bien un hecho de la vida que no puede ser formulado con una oración simple. Un hecho es algo que se me da. Ciertamente se trata de una intuición, pero la intuición de un hecho con toda la complejidad que presenta el hecho de estar en la comunidad humana en una red de interrelaciones que no pueden romperse sin disminuir el propio sujeto. Marcel habla de 'comprobación' como una posible respuesta. Pero la comprobación de un hecho es relativamente fácil cuando este hecho es extraño al sujeto.

- El comprobamiento con el ser -  
5. En este caso el hecho que determina el "nexo intersubjetivo", no es algo que pueda 'darse' en sentido propio, como se da el conocimiento de una cosa, una estrella, un libro antiguo.—"Por definición es evidente que lo que llamaré "el nexo intersubjetivo no puede dárseme", puesto que de alguna manera estoy implicado en él." - (l.c. p.208). Más bien parece que tal nexo es la condición universal y necesaria, para que algo (cualquier cosa) me sea dado, si se toma el darse en su valor completo, como el del sentir de la vida humana. Se trata pues de lo dado que habla. Y es necesario que hable para que se pueda establecer un diálogo. Es el diálogo por el cual el ser llega a la conciencia. Si no puede comprobarse con una demostración independiente, puede, sin embargo "reconocerse" como un hecho; como los demás hechos de la experiencia en la que estamos involucrados. Y este reconocimiento puede expresarse con un enunciado. Pero es un enunciado básico, por que está a la base de todas las demás enunciaciones, como algo que está en la raíz misma del lenguaje.

- Es indeterminado? o determinado?  
Marcel aclara el significado del nexo intersubjetivo, con la metáfora de una estructura, pero de una estructura vista por dentro. La estructura permite hablar de un centro, que es parte de la misma estructura, y sin embargo es un centro que tiene la posibilidad de crecer. Se ofrece la analogía con el descubrimiento de un objeto que se va calificando; no solo a través de un nombre, sino de todas las relaciones que lo establecen en el paisaje mundano. Sin embargo estas determinaciones ensanchan cada vez más el horizonte de su situación, y con ello su indeterminación, en lugar de concentrarse en la unicidad de este individuo. Lo cuál es contrario a la exigencia de la pregunta "qué es?" que apunta a la identidad individual. -"En cierto modo es una evasión, puesto que deja a un lado la singularidad" - (p. 210)

- La Relación triádica.  
6. Regresando el caso propuesto: pregunto por una flor: al compañero, o consulto un libro, o consulto mi memoria. En cada pregunta subsisten los tres elementos: Yo, la cosa, y el otro. No puedo preguntar a la flor: "quién eres?" y establecer una relación triádica (en lugar de triádica). Ella no puede hablar. En la

respuesta, del discurso, siempre nos evadimos de la región del "ser", todo lo que aprendimos es lo que puede decirse, omitiendo justamente la singularidad de "su ser". Con ello se sitúa claramente el 'elemento' intersubjetivo, en el cual el 'yo' aparentemente emerge como una isla. Este elemento que fundamenta el diálogo y el discurso, es supuestamente "designable" como los demás. Pero no puede designarse. —"Es un sobreentendido que permanece como sobreentendido aún cuando trato de dirigir mi pensamiento hacia él. Para vislumbrarlo utiliza nuevamente una metáfora: El compositor de música sentado al piano, buscando un ser que se construye en su espíritu. Se sumerge en un mundo. Un mundo en que todo comunica, todo está relacionado, y estas relaciones no son abstracciones, sino fragmentos de realidad concreta. —"El registro que ahora nos interesa debe reconocerse como "comunicación viviente"—(p 212)

7. No es que se identifique el ser con la intersubjetividad. Podríamos decir que el ser nace en la intersubjetividad. Esto se contrapone diametralmente al tipo de especulación "monádica" por la cual el ser se destaca como una unidad separada en sí. Al contrario el enfoque fenomenológico reconoce esta dimensión plural con que el ser se da en la trama de sus relaciones. —"El pensamiento que se dirige al ser, restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva; que una filosofía de inspiración monádica comienza por exorcizar de una manera arbitraria. —(p. 213). Al contrario al reconocer que el Yo es uno entre otros, y entre una infinidad de otros, se descubren las relaciones que mantiene, a menudo indescernibles. Esta multiplicidad no reduce el yo a un número, uno entre otros. La intersubjetividad —"pone el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico"—(p. 214)

## B. EL PROBLEMA ONTOLÓGICO: SER O ENTE?

Cómo se vió en nuestra introducción: se da la duplicidad de significado del "es" tanto en la pregunta como en la respuesta. (p. 7). Marcel busca la definición de otras dos palabras: el ser y el ente. En el uso corriente del español, el 'ente' se toma como nombre, y nombra un objeto concreto. Posee la ventaja de reflejar la palabra latina 'ens'. Al contrario el "ser" puede hacer el papel de verbo y de nombre (= anfibología). Por ejemplo: es un ser interesante; es un ser insostenible, es un ser adorable, etc. En este caso se usa claramente como un "ente" un nombre que nombra. Pero el uso más corriente de "ser" es el de emplearlo como verbo. Como en: ha dejado de ser; las características de su ser entre nosotros. Este sentido corresponde al "esse" latino, que generalmente significa 'existir', con sus propios modos de darse particulares.

- B.1 Tratando de ir más allá de la gramática, ir de la palabra al significado, el 'ser' se presenta con ciertos caracteres. —"La reflexión filosófica más elemental basta para mostrarnos que 'ser' no puede ser una propiedad, puesto que hace posible la existencia de una propiedad cualquiera. —(p217) se trata por tanto de una raíz, sin la cual no puede concebirse ninguna propiedad. Esto no lo coloca más allá de las propiedades, o como un desnudo ser que deba ser revestido. El origen de las confusiones no es solo la indisciplina lingüística, más bien deriva del ser mismo (ser y ente) en el cual las distinciones aunque sean reales no siempre pueden expresarse con toda fidelidad. Ser (como 'esse') dice propiamente el acto de existir individual, presente, en su unicidad particular de modo de ser; lo cual implica, es cierto, este principio particular y único; pero también sus propiedades y contenidos inteligibles, que lo acompañan sin confundirse con el mismo. La prioridad del 'ser' sobre el 'ente' no es una prioridad temporal, y tampoco gnoseológica, sino sustancial y esencial, en otras palabras existencialia.

- B.2 Ya se ha visto anteriormente el carácter del ser en cuanto "es". Y su función, cuando juega únicamente el papel de cópula, entre dos términos que se identifican, como cuando se afirma que A es B. Recordemos que en lógica, un predicado afirmativo restringe su alcance de modo particular hasta coincidir con el término argumento. Así, 'Este es Juan', (por cuanto puedan existir miles de Juanes) el término 'Juan' en esta frase (predicado afirmativo) se ajusta exclusivamente al valor de 'este'. Por tanto la cópula como se ha dicho antes, tiende a desvanecerse entre los dos términos para dar lugar a la identidad. Marcel observa: —"que debe establecerse la conexión más íntima entre el ser puro y simple, y el ser de la cópula" —(p. 217) Si digo 'este Juan es inteligente, este pozo es profundo, este canario es amarillo, está martillo es pesado, solo establezco identidades. Además la experiencia como contexto de mi habla, lleva consigo significaciones que la simple gramática ignora. Si llego al mar, y afirmo: —Este océano es inmenso! No se trata de un simple enunciado lógico, sino de una expresión de la vida que conlleva una apreciación, un sentimiento, una maravilla, y una posibilidad, todo concentrado en el 'es'!

que reúne y fusiona dos términos. Igualmente podría exclamar, en la misma circunstancia: "Dios es grande!" y tendría el mismo poder de significación múltiple. Hasta podría simplemente decir: "Dios es!" y quedarme con la visión, sin saber exactamente hasta donde llega el sentido de esta afirmación. Habrá una gran distancia entre la palabra y lo que uno pretende decir.

## C. EL PODER DEL EXISTIR y sus clases

El término 'ser' viene a tomar un sentido existencial más irruente, si pensamos en algo que nos sorprende, algo que empieza a ser: un volcán que entre en erupción, es algo que llega al existir. Un gran edificio que se levanta en pocos meses y se llena de vida, una sinfonía que cobra realidad ante nuestros ojos. El 'ser' entonces se carga de un poder particular de existencia. Entonces pasa en segundo término la noción de "qué" existe, para dejar en plena luz el ser del ente. Si el ente es comprensible y conceptualizable, por ser el "qué", desaparece la duda de que la cosa, el ente, siempre lleva la significación conjunta del existir, el ser, que en tal caso es "este ser". Las esencias son conceptualizables, mientras el acto de ser (el esse) no es conceptualizable. Marcel la describe como "la misteriosa potencia de afirmación de sí, gracias a la cual se yergue frente al espectador." (p.219) Husserl lo llama pre-predicativo y no dado.

C.1 Marcel acentúa la presencia de mi propio cuerpo en la experiencia del existir. En esta percepción el cuerpo se revela más que una cosa. — "Mi cuerpo en tanto presencia, no se deja reducir a mi aparato, a mi instrumento". La cosa al contrario no es más que cosa, una especie de pseudo-existencia. Al contrario mi cuerpo tiene un centro no comparable con ninguna cosa. Las cosas dejan de existir, pueden ser hechas pedazos, pulverizadas, no así mi cuerpo en cuanto cuerpo. Aunque las cosas sean destruidas, su existir permanece, en un sentido más profundo de que "han existido" en cuanto han pertenecido a este mismo existir de mi cuerpo: mi antigua casa, mis libros viejos desaparecidos. Con mayor razón el cuerpo se resiste al no existir. Como si tuviera en sí una "existencia" diferente. Lo cual hace pensar en una ambigüedad de la palabra existencia. = pluralidad de sentidos

C.2 Ambiguo no significa aquí verdadero y falso, sino un "devenir" que existe y viene a ser otro: un existir que puede no existir, como estar en una pendiente y deslizarse hacia el abismo; pero también "irse hacia arriba." (p.222) Sin embargo al reflexionar sobre este hecho: que yo existo; existo y amo; tengo amigos y enemigos, abro caminos o me arrastro, capto otro modo de existir, que no es solo estar aquí; sino algo como trascender esencialmente: más que en el aquí y en el otro. — ¿No parece entrar al discurso de Diotima (el Banquete) en que la "mortalidad encierra la inmortalidad"? No es posible que al subir la pendiente, la existencia venga a confundirse con el ser? Hay como una continuidad entre el existir que se reduce en la memoria y el existir que surge en la experiencia. Por lo cual el hombre realiza una acción transmutadora de existencia en ser. Entonces aparece un elemento nuevo entre la existencia y el ser: es la libertad de intervenir, — "intervenir justamente en la conexión del ser y la existencia." — (p.224) Es la necesidad de un ser libre que se impone, para detener el desmoronamiento de la existencia hacia la cosa, a la mortalidad inherente a la cosa.

Con esto la existencia se perfila con "un dinamismo nuevo", que la libera de ser considerada una simple modalidad del ser. No puede pensarse la existencia como algo que puede o no acceder al ser como presencia o ausencia. — "La ausencia no puede aprehenderse como modo del ser más que por lo existente en relación con su propia existencia y como desde el fondo de ella misma" — (p. 224).

## D. APREHENSIÓN DE LA EXISTENCIA

Ahora es conveniente separar lo que es el 'ser' en cuanto "ente" (ens), del mero existir (esse) o lo existente. Se trata de experimentar el ente, no el ser del ente. Sabemos que existir (Heidegger) deriva de estar-ex (ex-sistere) como re-saltar, un emerger o surgir. Lo cual se presta a una doble vertiente, destacar hacia otros o bien recogerse uno en sí, volverse hacia lo interior. Esta doble vertiente le permite a uno realizarse en sí mismo, como un fundamento de mí como yo mismo con un acto de conversión. Que no coincide plenamente con uno mismo. Se realiza la capacidad de ser para este yo, sin anular la distancia que siempre permanece entre "mi ser" y el yo mismo que existe. Así mi ser se hace y deviene, mientras mi yo permanece

D.1 Sin duda el yo está siempre presente en la constitución de "su propio ser" en la existencia. Y este último es lo que llamamos el alma. — "El sentimiento tan misterioso de la presencia y la distancia juntas del alma en cada hora de nuestra vida" (Charles Du Bos citado por Marcel), (p. 226). Presencia y distancia

juntas: yo y mi ser: lo que me permite definir mi relación con mi ser. Mi ser es lo que se llama aquí alma. Lo cual ilumina otro problema, la pretensión de demostración de Descartes en afirmar que yo existo, yo soy. Después de todo, ese ser solo puede ser "acordado", dado en la experiencia de la vida, y no dado a sí mismo todo de una vez. Marcel concluye: "es una burda ilusión creer que puedo conferírmelo a mi mismo" - (p. 226) También en la fenomenología de Merleau Ponty, el fondo de la figura, asume un rol de primaria importancia. En el caso de William James, citado por Schrag, cada partícula indivisa de la experiencia posee sus particulares fenómenos, rodeados de franjas, que alcanzan horizontes vagos, y trasfondos indeterminados, y hacen posible la expansión del significado o sentido. (lcl.p.21) O como lo presenta Merleau Ponty: "El 'algo' perceptivo está siempre en el contexto de algo más, forma parte de una campo" - (Fil. De la Perc. p.10)

## E LA EXISTENCIA INCORPORA EL SER.

No hay que tomar la existencia como un concepto general abstracto; sino como el acontecer concreto y particular de mi vida: esta mi existencia. En este sentido "incluyente" la existencia fundamenta mi ser. No puede reducirse a otra cosa; más bien es inclusiva de todas las demás cosas a las que se le pretenda reducir: las rebasa. Tampoco puede pensarse como una "existencia para ser": no es un finalismo de algo a algo. No es un medio para algo, nunca puede llamarse la existencia un medio. Por ella 'es' mi ser. Ni es separable la existencia de mi ser. El ser implica la existencia en cuanto se fundamenta en esta, por ser su elemento. Este carácter 'inclusivo', tanto más se estrecha en cuanto la existencia se aproxima a mi ser, y se reduce el intervalo que los separa. En este proceso de acercamiento resulta claro que mi existencia no se restringe tanto como mi yo.

E 1. Al contrario le permite al yo extenderse. El Yo vive más si no se ciñe a las barreras excluyentes. Estas son las del egocentrismo. El yo egocéntrico constriñe el ámbito del ser-existente, a sí mismo, es decir a su propio yo. Al contrario, cuanto menos es yo (exclusivo y excluyente), tanto más 'es'. Es decir: existo tanto menos en cuanto más exclusivamente existe mi yo; el yo es devorador de la existencia. Y existo tanto más, en cuanto me libero de las trabas del egocentrismo, de las vallas, cercos y separadores, en mi círculo. Como la existencia no es un medio, tampoco es medio para acceder a mi ser. El mismo término de 'mi ser' se vuelve sospechoso, en este sentido. Amenaza con limitarme a mi mismo.

El ser del yo (también es llamado "mi alma", como una posesión que debe salvaguardarse, acrecentarse, desarrollarse. Lo equivocado es eso de 'posesión', lo cual corta, ciñe, separa, y excluye. - "Una perla que debo extraer de las profundidades" (p.228) - Esta separación peca contra el amor. Sería mejor llamarlo: un proyecto que debe estar a disposición (del yo y de otros) sometido a los derechos superiores de la intersubjetividad. De este modo aparece el ser de mi yo como ser particular. Será posible ampliar este enfoque hasta el ser en general? Ya el 'mi ser' al cual se ha quitado este índice privativo "mi", se ha transformado en un ser más abierto y comunicativo. Podría negarse que este ser particular abarque realmente el ser en cuanto tal? Tal negación importaría un prejuicio: de que el ser sea algo como un sujeto gramatical que pueda aplicarse a diferentes cosas indiferentemente. El ser, a pesar de su extensión no es nunca un término genérico. - "Pues cuando se procede de este modo se traiciona la 'exigencia' de ser, y todo nuestro esfuerzo consiste en tomar una conciencia cada vez más clara" - de esta exigencia. (p.230) El ser no puede ser tratado con las categorías lógicas tradicionales. Lo cual se ve en el caso de 'mi ser', "ya que es mucho más que mi ser" (l.c.). -

Con lo cual se evidencia que el 'ser' en ningún momento es un 'dato' sino mucho más, si es tomado en el sentido pleno de la palabra. Entonces esta nuestra "exigencia de ser" no es un simple deseo, sino un impulso surgido de las profundidades de la línea cero, y determinado por la "existencia" misma: es la llamada del ser. Tampoco puede considerarse una mera "función", palabra utilizada para indicar un engranaje dentro de cierto tipo de economía. Sin duda un artista con su obra ejerce una función social, pero no podría decirse: que la actividad creativa del artista es una 'función'; y con ello convertir el artista en un 'funcionario'. Mientras sabemos que su ser, implica esta libertad creadora que con su impulso, y alegría es toda la razón de su vida. Lo mismo dígame de cualquier expresión vital y cultural de la actividad humana. Reducirla a una función, es decir a un mecanismo significaría eliminar de su actividad la posibilidad de entregar su ser completo, su corazón su libertad y su valor personal. Superada la pobreza restrictiva de la palabra, se siente agudamente esta falta, la íntima profundidad experimental de esta exigencia ontológica.

E 2. Puede discutirse sobre la 'verdad de la idea' que surge de estas consideraciones. Se trata realmente de una verdad o más bien de un valor? Puede distinguirse el ser de cierta plenitud de valores

de lo verdadero? Esta plenitud no coincide con la totalidad figurada en su alcance ontológico? Y si en esta totalidad hay algo que no sea figurable? Precisamente la necesidad de plenitud se opone al vacío, de un mundo funcionalizado, a una sociedad en que los individuos se presentan como simples copias de ejemplares convenientes. Este margen de ser, entre el simple hecho y el ideal pleno, es el que responde al deseo, el que realiza el valor en el ser. El mundo funcionalizado 'es' en la medida en que es querido y aceptado. Aunque pueda ser rechazado por parte del que está implicado en él. Esto significa que la distinción entre el hecho y el ideal no corresponde a lo esencial. En realidad se descubre que el ser deja de ser indiferente frente al valor. No puede ser identificado con los 'dado' puro y simple. Lo dado no puede ser captado más que como algo que diferencia de lo que no es dado y que representa más bien el deseo y la aspiración. Al adquirir una conciencia del ser, no hay una oposición entre lo dado y la aspiración. La experiencia del ser se ve más bien como un "cumplimiento". "El ser es la espera satisfecha" — (p.236). Al contrario si el hombre se limita a una función, cae en una degradación de la que podría ser una actividad creadora.

## F LA AMPLITUD DEL CUMPLIMIENTO

El cumplimiento se refiere a una conciencia que, en la vida, encuentra con este, la realización de una exigencia profunda. Por tanto no puede considerarse aisladamente en un acto, por que esta conciencia, en este caso mi conciencia, posee una vida que se constituye y se desarrolla, y no corresponde a una simple fase, sino que supone un antes y un después, una preparación, un crecimiento y también una disolución. Y hay más: en la actividad concreta, el cumplimiento es de algo, implica una participación. No podemos afirmar que las cosas participen en el mismo modo humano. De alguna forma sus actos participan. El volcán utiliza todas las energías de la química y de las fusiones nucleares; el río participa de todo un inmenso paisaje de seres que contribuyen a su admirable vida. Los animales participan de su presencia entre lo viviente y lo no viviente, y están frecuentemente al servicio del hombre. Pero el modo de participación de la conciencia, tanto en la trayectoria de la lava, como en la corriente del río, en la amistad de un perro, cumple con un deseo muy superior.

F.1 La mediación de la conciencia adquiere una dimensión diferente apenas se entre al dominio de la intersubjetividad. El cumplimiento se torna autorrealización, pero compartida con el otro. Allí el cumplimiento del ser se encuentra con el valor. Marcel dice que se "articula", no en el sentido de asociar dos conceptos separados, no se trata de conexión. Si así fuera se trataría de la contraposición de un concepto abstracto (hablar del ser) a una realidad concreta (efectuar un valor). "No podemos impedirnos el proyectar, ante de nosotros cierto esquema abstracto, y al mismo tiempo debemos liberarnos de esta proyección y reconocer, proclamar, su carácter ilusorio." (p. 238).

F.2 En este movimiento hacia el cumplimiento, puede hablarse de 'perfección', en el sentido latino de 'perficere' (llevar a cabo). Pero habría que usar este término en sentido dinámico, y sin un punto fijo de referencia. Y se aplicaría tanto a los actos de sentido estético, la perfección de una forma, o de una empresa; como en sentido teórico, a la perfección de una demostración o de un razonamiento; o bien en sentido ético, a la perfección de un acto moral. En todo caso la perfección no podría definir el 'ser' sin convertirse en un concepto abstracto, que no sería capaz de captar el cumplimiento. Hablar de cumplimiento es siempre colocarse en una experiencia de plenitud --" como la que está ligada, por ejemplo al amor que se sabe compartido, cuando se experimenta como compartido." — (p.240).

## G EL SER EN CONTRA DE LA NADA.

La Ontología como especulación acerca del ser, debe necesariamente seguir una orientación que la guíe y establezca su legitimidad pero la pregunta por el ser es la primera que ocurre a la mente en su actividad en la vida misma. Tampoco es posible apelar a normas previas, si las normas mismas derivan de las características del ser. Queda por tanto establecido que el encuentro con el ser deberá verse en el origen mismo de la experiencia que precede toda pregunta, en la experiencia presente, de la cual surgen preguntas y conceptualizaciones --" la experiencia tomada como una sólida presencia que debe sustentar todas nuestras afirmaciones" — (p.243)

G.1. No se trata por tanto de una idea, que pueda ser aislada de las demás, como sucede con las diversas ciencias; sino de la actividad misma que se presta a una reflexión, y permite una 'aproximación'. Sin duda estos términos se usan metafóricamente. En el dominio metafísico no hay distancias que puedan ser acortadas (ni hay tiempos que puedan ser actualizados, ni hay oscuridades que puedan ser aclaradas, ni hay interioridades contrapuestas a exterioridades, ni hay unidades concretas para oponer a unidades

abstractas. Y la razón es muy simple: en la experiencia inmediata el ser se da primero, y cualquier término que se le aplique no pasa de ser una metáfora, que pretende decir lo indecible, apresar lo que controla nuestros medios de aprehensión.

6.2 La construcción de una <sup>1</sup>ontología <sup>2</sup>deberá someterse a estas limitaciones y contemplar la experiencia dejándose compenetrar por ella, dejando que el ser se configure en nosotros, sin ser nunca propiedad nuestra, para que lo podamos captar con los medios limitados que poseemos. Podremos decir que está muy cerca y muy lejos, que es finito e infinito, según lo podamos comprender. Lo importante es no negarnos a la "exigencia ontológica" y a la capacidad de hacerse a lo que 'ocurre'; y abrimos un camino hacia él. En esto no valen las alternativas ni las implicaciones, nuestros juicios no anticipan, ni definen, únicamente re-presentan, lo que allí mismo se presenta. Esto no impide que queramos ver mejor, entrar al detalle, enfocar y relacionar, con una constante actitud crítica, pero no insensible a la evidencia. En esta condición sin duda el ser se muestra primariamente en su expresión particular y concreta, en la línea entre el ser y no ser, en la línea cero.

Si se le quitara a un ser particular algo de lo que él es, significaría reducirlo a una simple función, o a una categoría. Pongamos la sensación que experimenta el universitario, cuando se acerca a la secretaría de la universidad y descubre que para esta oficina él es solamente un número, una matrícula.; que ha ganado tantos cursos o ha perdido una asignatura. Es un sentirse disminuido en su ser real. El valor del ser se encuentra suprimido. Esto sucede fácilmente en la forma en que se consideran los empleados de una empresa, los criados de una casa, o las personas de la misma familia reducidas a una función colateral de la persona de uno. Dice Marcel: "esta supresión no puede producirse sin provocas una atroz mutilación de las relaciones humanas, aún mas, sin que esas relaciones humanas pierdan su carácter específico" - (p245)

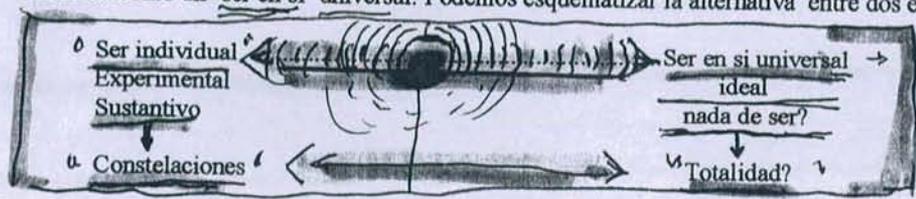
6.3 Un mérito particular es el que se le asigna al 'nombre-propio' de las personas, que parece significar una propiedad inalienable de su ser. Indica el lugar único que corresponde al individuo, es como una flecha que invita hacia una determinada dirección a descubrir. Nos señala que este ser particular es 'sustantivo', o dicho en términos aristotélicos, es una sustancia. Lo cual se establece aquí para los seres particulares. Ahora bien: podría decirse lo mismo para la universalidad, es decir que "exista un ser-en-sí"? No es admisible la pretensión de quitar la sustantividad a los seres particulares. Entonces hay la posibilidad de que haya seres particulares pero que el ser no sea? Es decir que hay un universo donde hay seres particulares pero "el ser" no es? Por supuesto que a los individuos particulares siempre se les puede reconocer un ser, como cuando se catalogan objetos, cosas, animales, y también seres humanos. Pero entonces estos objetos no son reconocidos realmente como seres, sino únicamente como cosas..

Es cierto que pueden catalogarse como objetos y se puede afirmar que "hay seres particulares"; que se pueden rechazar o aprovechar. Sin embargo, no se trata de su verdadero 'ser', sino los experimentamos en 'centros', que despiertan en nosotros una reacción de respeto, de aceptación, de temor, amor o bien aversión. Son entonces núcleos que irradian, y no se dejan catalogar como simples unidades de un todo. Despiertan entonces armonías y conflictos que luchan para afirmar variados derechos en contra el egocentrismo. A estos conjuntos Marcel los llama "constelaciones", es decir conjuntos personalizados, auténticos, y entrelazados, pero no totalidades. Entonces habrá que negar la 'sustantividad' del ser en sí? Hay muchas formas de negarlo, pero en el caso extremo se llega a un nihilismo radical: "nada es." Significaría que nada puede resistir a una verdadera crítica realizada en la experiencia..Lo que es material es perecedero, no es más que una modalidad efímera del ser, nunca es un ser en si universal.

6.4 Entonces, solo del no ser, o de la nada, puede darse una afirmación universal. Entonces nada es. Pero se ha visto que los seres individuales son sustantivos. Decir (nada) es, es negar que haya seres individuales. Por el simple hecho de que los seres individuales perecen y desaparecen, no se autoriza la deducción que ningún ser realmente es: es decir que debe afirmarse que ningún ser es indestructible o eterno. Tal negación llevaría también consigo la negación de los seres individuales, de los cuales se ha partido, y esto implica una contradicción.

7 En qué sentido podrían los seres individuales participar de la irrealidad? Simplemente por su limitación y transitoriedad?. Pero como se ha visto forman constelaciones que los relacionan estrechamente los unos con los otros. Si consideramos que la limitación de los seres individuales participa del no ser, o de la nada: como las ilusiones, las formas, los colores, los cambios, las destrucciones; entonces el ser en general, o ser en sí, crece alrededor de cada uno de ellos, hasta ocupar las dimensiones de la realidad sin límites. Esto se vio en la metáfora del rayo de luz que penetra en la habitación oscura. Lleva consigo su

límite, su transitoriedad, y su extremo final, o su nada. En el conjunto general de los seres la nada se instalaría como un 'ser en sí' universal. Podemos esquematizar la alternativa entre dos extremos visibles:



solo existen en la mente = ideas conceptuales  
 TODO y NADA son conceptos

6.3 Estaríamos entonces oscilando constantemente entre el ser y el no ser. Y la eliminación de los seres individuales terminaría con la afirmación de un "ser en sí universal", que podría también llamarse un no-ser. De todos modos la afirmación de que "nada es" nunca podría alcanzar la realidad de los sustantivos individuales, en que en cada uno 'es ser'. Habría entonces dos interpretaciones de lo mismo: la irrealidad de los seres individuales tendría su contraparte en la realidad del ser en sí. -" Lo que en un caso es tratado como ser puede también calificarse de no ser" - ( p.249)

Lo que es discutible en los seres particulares, es la palabra "perecer". Si el ser se entiende en su auténtica presencia, como amor, odio, deseo, acogida o frustración, el "perecer" dejaría de asemejarse a la nada. Seguiría existiendo en las mil vinculaciones entre yo y el otro. El simple cambio, la transformación, el eclipsarse de los seres individuales, no tiene nada que ver con el "perecer". Y mucho menos posee un valor ontológico. Y la razón es que su ser está ligado a la intersubjetividad. El hecho anterior nos obliga a cambiar sustancialmente los términos de la pregunta. Nunca podríamos alcanzar un ser en sí universal amontonando en un solo bloque los seres individuales, para alcanzar un ser en sí general. No se trata aquí de cosas, separadas idealmente una de otra. Un ser captado en su realidad es inseparable de la que se ha llamado "exigencia de ser". Es decir el ser no es separable en ningún momento de su valor. Entonces la pregunta se transforma en la siguiente: la "exigencia de duración" y de "perpetuidad", está implícita o no en la "exigencia de ser"?

La respuesta de Marcel empieza con una definición negativa que se coloca en la boca de un personaje:- "Amar a un ser, es decir: tu no morirás" ( p. 251). Reconoce que el lazo es indisoluble. La exigencia de ser es inseparable de la exigencia de inmortalidad, en cuanto el ser, aunque sea únicamente individual, implica el amor --" El amor no es algo que viene a injertarse desde afuera a la afirmación del ser " - ( l.c.). Es como encontrar en el ser algo que permite negar su destrucción. --" franquear el abismo de eso que llamo indistintamente la muerte " - ( l.c.) A través del amor al ser, es decir a través del valor que el ser posee se encuentra la necesidad de continuidad, a pesar de todas las transformaciones.

Alguien podría preguntarse si no es solamente una ilusión subjetiva. Pero no puede darse tal ilusión si el "ser se da con el otro", es decir en la intersubjetividad. La afirmación del amor se niega a sí misma en favor de aquello que es conocido y afirmado; se niega a --" tratarse a sí mismo como subjetivo, y por eso no es separable de la fe, es la fe " (l.c. ). Esto implica, por supuesto, entender la experiencia en aquella amplitud y multiplicidad de potencialidades que se ha tratado de aclarar anteriormente. Esta afirmación podría tomarse como una trasgresión a la pura racionalidad, para entrar a un mundo no racional. Sería mejor llamarlo trans-racional, en el sentido de que: quien trasgrede la racionalidad epistemológica no es la conciencia, sino la vida misma en todas sus valencias.

la fe = exigencia fundamental del 'ser', (particular); que remite al todo como conquista - amor - deseo, posibilidad real.

102.

INTRODUCCIÓN  
la Experiencia de

CAPITULO 3°  
La escala de los seres.

CAMINO de  
UN NUEVO ACCESO AL SER

43

Cuando me pregunto a mi mismo: "Qué hora es?" o bien "Donde estoy?" supongo, dice Merleau Pontí que estoy entre una serie de objetos que existen en el tiempo y en el espacio. Solo me falta determinar en qué punto de este espacio o de este tiempo nos encontramos. La pregunta significa una ausencia, algo que deberíamos saber y no sabemos, como un agujero dentro de un tejido, el contexto en el cual se mueve la experiencia. La fenomenología no toma este contexto como un dato, --"se vuelve hacia él, para indagar el origen y el sentido de las preguntas y respuestas."- (Merleau Pontí, Lo vis. y lo invis. p. 135)

1. Se empieza entonces con creer en algo del que se pregunta para saber: qué, realmente es? Esto es lo primero: este espacio, este tiempo, este movimiento, este mundo que creemos ver o sentir. Todo lo que la filosofía del siglo dieciocho ha tratado de eliminar y que el positivismo lógico sigue ignorando. Estas creencias primitivas e indefinidas, han sido destruidas. --"La destrucción de las creencias, el asesinato simbólico de los demás, la interrupción de la visión y la suspensión de lo visible, del pensamiento y del ser no nos instalan en lo negativo, como se pretende. Una vez retirado todo esto, nos instalamos en lo que queda: sensaciones, opiniones; y no se puede decir que lo que queda sea nada, ni que sea distinto de lo que hemos suprimido"-. (I. C. P.136) Es precisamente esta negación radical la que nos obliga a instalarnos en esta situación originaria para conocer la variedad de seres, que resisten a toda eliminación.

La pregunta nace a raíz de la experiencia

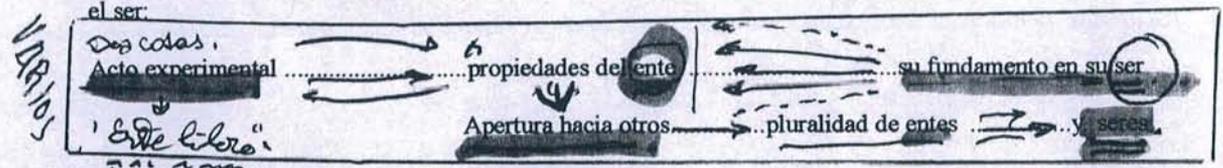
De hecho la pregunta intenta ponerse al abrigo de todo ser. Entonces quedan solamente ciertos seres como: sensaciones, representaciones, pensamientos, conciencia. Sin embargo estos mismos, si se extrema el radicalismo, conducen a enfocar lo que rige estas diferentes ramas, como el eje central de una rosa de vientos, su conexión con el ser. Un horizonte no eliminable, una iniciación previa, a la cual hay que volver, para ver el mundo y el ser, aunque se pongan entre comillas, como se hace con lo que dicen los demás, y dejar que este hable. No podemos pensar en un ser como si fuera un individuo compacto: sino solo verlo como un reflejo, que se da en nuestros pensamientos, "Ya que son pensamientos de algo, y en sí mismos son algo también, un ser por lo tanto que es sentido, y sentido de sentido" - (I.c.p.137)

- una constelación

2° Este es el primer grado de la escala de los seres. Lo que no se puede eliminar de la creencia inmediata de lo que es. La esencia de lo que se da en las dimensiones del mundo y en la presencia de los otros. --"Cuando encuentro el mundo actual, tal cual es bajo mis manos ante mis ojos o junto al cuerpo, lo que encuentro es mucho más que un objeto: un ser del que hace parte mi visión, una visibilidad más antigua que mis operaciones o mis actos. --" lo visible que yo veo, aunque no sea el Himeto o los plátanos de Delfos, y de la fuente Castalia, es numéricamente el mismo que veían y de que hablaban, Platón y Aristóteles" - (I.c. 156).

3° La experiencia es acto, o si se quiere una secuencia de actos, en que siempre junto al ser, se descubre un yo y un otro. La escala de seres viene a establecerse como escala de los actos en los que los seres particulares se efectúan, y se sustentan. Los atributos que determinan o especifican los actos individuales, indican la realidad activa de tales seres. Las propiedades más elementales, subsisten en los sujetos existentes, por que como se ha visto, el ser no subsiste más que en los entes singulares. La realidad activa de los seres individuales que se dan en la experiencia es también la que establece la jerarquía de los actos. Cada acto se da con su propia potencialidad que da la medida de la sustancia presente y su relación con los demás actos y potencialidades.

Esta apertura de un ente a otros es precisamente la mediación que fija la escala de los diferentes seres existentes. La idea de mundo no es mas que un concepto que refleja esta comunicación de los seres particulares en el horizonte de la experiencia. Es pues necesario analizar las propiedades de los seres individuales para ganar la perspectiva global de la realidad de los seres en el mundo. La actividad del ser en el ente es la fuente primaria y original. El nos descubre las propiedades que manifiestan su real potencialidad de existir. El acto del ente, es su primer "en sí" que descubrimos únicamente a través de sus potencialidades expresadas en sus propiedades particulares. Podemos esquematizar nuestro camino hacia el ser:



El existe y es esencia = ente

4 La apertura y participación de un ser con otros seres, se convierte en objeto de nuestra reflexión para descifrar la estructura del mundo. Su apertura es infinita, no en el sentido de un absoluto, sino de una potencialidad no delimitada: ni por nuestro conocimiento; ni por los seres particulares individualizados en la realidad presente. Es algo que seguirá dándose a nuestra exploración de un ente a otro, en tanto nuestro conocimiento se aplique al descubrimiento del mundo, con un poder tan grande como es la potencialidad de comunicación entre los seres.

No hay que olvidar, que en la experiencia no se ofrecen los entes con sus particulares propiedades, como separados unos de otros, sino únicamente como variantes experimentales que fundamentan nuestra capacidad intuitiva de definir las diversas individualidades sustantivas. La idea de esencia y de sustancia, no son mas que conceptos fundados en las diferencias de las unidades de los seres experimentales. Tales diferencias y particularidades, son las que originan y justifican nuestra conceptualización de la unidad y comunicabilidad de los entes.

5 Con razón podemos entonces afirmar de que hay entidades particulares con sus específicas propiedades, que el ser mismo no solo fundamenta sino expresa a través de sus múltiples capacidades de expresión. Con ellas el ser se hace presente y se da como autónomo a la conciencia al mismo tiempo que se convierte en algo para la misma: algo por lo cual la misma conciencia es atraída y asimilada; al mismo tiempo en que se opone, y se niega a una completa identidad. El camino de la integración y comunicación, no se detiene en un ser particular, sino por los enlaces y aperturas del ser se enlaza de un ser particular a otros, y de mi ser al ser de nosotros. Se extiende así la gran geografía de los seres, como de una región que se pierde en las lejanías del horizonte; hasta constituir el universo de seres que se definen como la globalidad total del mundo. Como de un ser particular a otro hay contraste, sorpresa, poder, y participaciones variables y diferentes, en un simple acto experimental; mucho más si la consideración conciente de nuestra vida, se extiende hacia un universo del que poseemos en realidad solamente una orilla.

= *existen*

Pero, esto no nos impide someter a un examen el conjunto global de los individuos sustantivos que modelan nuestros conocimientos experimentales; para separar y catalogar, según sus poderes y propiedades, las diferentes clases de entes. Así como se dan en los actos líneas divergentes de poder, también se dan estructuras concordantes, que fundamentan la organización, que las ciencias naturales, en primer lugar, ya contabilizan, clasifican y distinguen. Así, sin la necesidad de convertir el ser en un género, o predicado universal, se nos hace posible visualizar los diferentes grupos de seres y sus niveles de expresión en el ámbito de la vida real. Y tampoco impide elaborar conceptos abstractos de alcance más general: como el concepto de un ser en sí general, o un concepto general de sustancia: con tal que no lleguemos a identificar el orden de nuestros pensamientos con el orden real experimental y concreto.

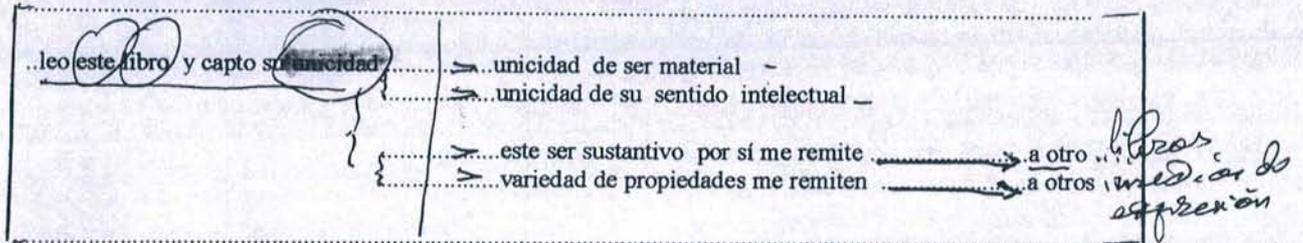
6 Al aceptar la clasificación de las ciencias físicas y naturales, no se nos impide, dirigir más reflexiones y preguntas acerca de cada una de estas clases de seres. Abrimos así un camino que arranca desde los seres más inmediatos en sus expresiones sensibles, hasta los que encierran un potencial que despierta en nuestro espíritu consideraciones más elevadas: desde lo más limitado a lo más ilimitado, o hasta infinito; aunque este no se ofrezca a nuestra experiencia, siempre limitada y progresiva; sino a reflexiones más especulativas. Afortunadamente las ciencias modernas han superado la catalogación de Linneo, y ya no consideran los diferentes reinos, como áreas separadas e incomunicadas. A pesar de conservar las divisiones clásicas, útiles a cierto nivel, hoy se estudian las entidades mundanas, como conjuntos relacionados, y se encuentra en sus estructuras más simples (átomos, partículas y radiaciones) el argumento para reconstruir la unidad global que había desaparecido en un consideración macroscópica.

Con esto no se pretende reconstruir a un nivel subatómico una unidad de ser, que absorbería en sí los entes particulares con su propia individual diferencia: volviendo a disolver en una especie de 'ápeiron' (indefinido) griego aquello que se da en su unicidad y personalidad. Hoy la disolución de la ciencia tendiente a estudiar la energía material, como un todo perdido en la niebla del principio de indeterminación, ha aterrizado en un cuádruple principio diferenciado: La fuerza gravitacional, la Energía centrífuga, la Fuerza Fuerte y la Fuerza Débil. No interesa a la filosofía entrar en análisis de lo que pertenece estrictamente a la ciencia. Se reserva entonces preguntas críticas más fundamentales que acompañan los problemas que los científicos han tratado de resolver. Siempre cabe preguntar, Qué caracteriza los entes que se experimentan como meramente físicos, y los que se dan con el dinamismo y

*ἄπειρον*

la organización de la vida. Y dentro de la vida misma, qué significan los organismos de orden semoviente y los que se comunican por el lenguaje abstracto y símbolos generales. Nada impide que se establezca una escala de seres bien diferenciados, y se separen las estructuras poseídas en común, de los privilegios que adornan las clases superiores.

7º La ciencia se mueve en dirección opuesta a la filosofía. Su análisis de los individuos tiende a agruparlos, y posiblemente someterlos a una fórmula o a un número estadístico. En la masa unificada el individuo particular se pierde. La filosofía va hacia el individuo como es en sí mismo desde la aprehensión superficial de los sentidos. No basta la presencia experimental. El 'ser' del individuo debe ser visto en profundidad. La aproximación al individuo es sucesiva. Por otra parte el ser individual se da con toda su complejidad. Y se refiere necesariamente a otros por su carácter de intersubjetividad. Podrá así representarse este 'fenómeno-dual' con el ejemplo siguiente.

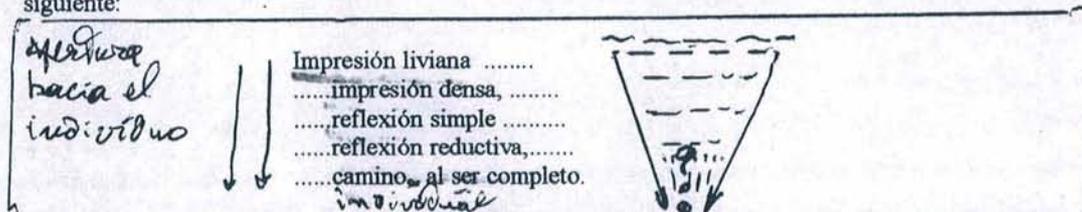


Esto sucede desde las gradas ínfimas, de los seres existentes, hasta las más elevadas. Un ser vegetal particular remite a toda la esfera de la vida, la biosfera, como la veía Teilhard de Chardin: unicidad y multiplicidad, presencia y devenir. La vida posee además una historia, un parentesco, mientras la piedra solo posee afinidad. En la historia hay una memoria, que se refleja en los genes que presiden al desarrollo. Cada uno remite a otro, y a otros, y en fin a nosotros. Es prácticamente inútil que nos dediquemos a describir la variedad de los tipos de vida, la elevación del proceso de producción, siempre particular y siempre abierto a la pluralidad, al espacio y al tiempo, y a la conciencia. Podría describirse la maravilla de cada ser vegetal y de cada ser animal. Nunca acabaríamos de extrañarnos y admirar y preguntar por su unicidad y vivacidad de expresión. Podríamos detectar la presencia de una mente escondida en el proceso de crecimiento y reproducción, la defensa de la vida y la agresividad para conquistar. Y en los animales superiores los signos de libertad, de gregariedad, de simpatía y de amor, de cálculo previsor y de adaptabilidad, de memoria del individuo y del grupo. Pero tal descripción puede encontrarse en libros de biología, de genética, de botánica y de historia natural.

**A. LA REALIDAD DE SERES MUNDANOS**

Un lugar destacado podría pensarse para 'un' ser humano, si se consideran en él los crecientes grados de la vida: desde la vida sensitiva, la psicológica, la vida locutiva, (en términos de contactos, o de palabra generalizada); la vida del simbolismo abstracto, lógico y matemático; la vida de nivel metafórico, y vida del espíritu a secas. Aquí interesa el encuentro con la escala de seres, cada cual con su irruente vitalidad unitaria, cada cual con su apertura incommensurable.

Aquella apertura que hace hablar a Teilhard de Chardin: de la esfera de la vida, de la esfera de la conciencia, de la esfera de la mente, y del Medio Divino, como si fueran entidades reales y personales, algo mas grandes de un simple individuo, pero igualmente concretas. Quizás, con esto no se llegaría a Parménides; pero sí a Plotino. Al contrario permaneciendo en los términos del ente individual podría establecerse, tomando algunos términos prestados de la antropología física, una progresión como la siguiente:



Aunque no se alcance, probablemente, la plenitud deseada, "se da lugar al ser". Se considera el viaje dantesco, como un descenso por el embudo del infierno, hacia el centro de la tierra, en la raíz del poder,

en el sentido de conquistar el ser en sí particular, en su complejidad. Y la complejidad es tal, que por las valencias de este ser, de individuo a individuo, de un yo a otros, se consigue interpretar el mundo.

B

### LA CONQUISTA DE SERES ESPIRITUALES

Un ser humano es capaz de encontrar el ser del acto experimental regresando sobre sí mismo, entonces el ser en sí particular es su propio ser, su espíritu, encontrado allí mismo, en el signo sensible de su subjetividad. Entonces la intersubjetividad del ser se hace más evidente, por entrelazar su propio yo con el yo ajeno. El ser del yo, a pesar de no descubrirse como primer ser particular inmediato, posee la misma origen en el acto experimental el cual ilumina, tanto la presencia del ser particular de las cosas, como su propia posibilidad de actuar, en contraposición con las mismas, y su capacidad de auto-expresión y reconocimiento, en el pensamiento y en el lenguaje. El pensamiento que regresa sobre sí mismo desde la pluralidad de la experiencia, se reconoce y se identifica como espíritu.

También, en el caso del espíritu de este actor, se trata de un ser en sí particular, con su apertura hacia las cosas que se dan sucesivamente en el proceso experimental, y con la apertura hacia los otros 'yo', que actúan con él en un nivel y una potencialidad más elevada de expresión. De este modo 'este-yo' particular se apodera de la historia, de la cultura y de la sociedad. El acto de 'ser' de este yo con el otro yo, ensancha su horizonte en el presente y en el pasado, y proyecta su propio futuro. Se crea así todo un mundo de 'seres' para su espíritu particular y el acceso al espíritu, igualmente particular, de otro y de otros, en una avanzada que promete llegar hasta el infinito. Se habla entonces de expresiones comunes, de lenguaje común, de cultura común y de vida comunitaria. Entidades que cesan de ser simples abstracciones para convertirse en el medio real de expansión y de historicidad de cada uno de nuestros 'yo'. Con esto puede hablarse consecuentemente, de un mundo del espíritu, como se habla de un mundo de las cosas, cada uno con su propio ser particular y su efectiva potencialidad.

C

### EL SER DEL LENGUAJE

Las expresiones, el lenguaje y la cultura, descansan ahora en esta particularidad de vida que se multiplica, más allá de lo subjetivo, y más acá de lo objetivo, por que esta terminología se ha vuelto inadecuada e inútil; y ha sido relegada al ámbito de la gramática y del discurso. No se va a negar el mundo del lenguaje y del discurso, ni el mundo del arte, ni el de la política y de la sociedad, pero se determinan en un horizonte diferente del reinado del ser particular. De hecho toda expresión de esta clase, puede fraguarse como una realidad concreta: el signo, la palabra, los símbolos, las estructuras, las organizaciones. Y entrando a esta dimensión, se incorporan al campo del 'acontecer': los mundos reales del arte, de la moral, de la vida civil. Pero su valor principal, su sentido, responde a generalizaciones conceptuales, que no pretenden nunca agotar la conquista del ser en sí, que es particular, y mucho menos hacerse a su individualidad. En este contexto se habla de la ciencia de la cultura, de la ciencia del lenguaje, de la ciencia de la sociedad y de la vida política; con todo el valor y el límite de la ciencia en cuanto tal.

D

### EL SER DE LAS COSAS.

En otro campo de realidades, el individuo en su identidad, es la unidad límite, hacia la cual tienden, y en la cual se encuentran, las propiedades que se experimentan. Y por ser un límite (análogo al signo de infinito que se utiliza en el álgebra) señala una dirección real, hacia un punto real al que nos acercamos sin realizar por completo su conquista. Por esto el ser particular, en sí, que se ilumina y brilla en la experiencia, es ciertamente real y concreto, pero nunca acabado y perfecto.

E

### EL SER DEL YO

Al dirigir ahora la atención hacia el actor de la experiencia, el 'yo', ocurre el mismo fenómeno de aproximación a un "ser en sí" de otra clase. Se descubre el ser particular de mi yo. El ser del yo se vuelve evidente por lo que es: un particular 'ser en sí'. Las propiedades: de la reflexión, del entendimiento, de la penetración transparente del espíritu, lo vuelven concebible; con una visión evidente, pero nunca completa. Nunca podemos decir que vemos nuestro espíritu, en cuanto constituye el 'ser del yo'. Sin embargo podemos afirmar su realidad evidente, que nunca se realiza cumplidamente, sino que permanece ahí, como un límite inalcanzable. Y no falla, este cumplimiento, por una deficiencia de este ser, que 'es-en-sí', sino por constituir él mismo, un proceso en el dominio de la vida.

Merleau Pontí considera esta imposibilidad. --"El vidente que soy está siempre algo más allá del sitio que miro o que mira el otro -- Posado en lo visible, como un pájaro agarrado a lo visible, no en lo visible. Y con todo, formando un quiasmo con ello -- (l.c. p. 314). Hay una separación entre el yo quien actúa y

el 'ser del yo' que deviene en esta actividad. No llega nunca a coincidir el vidente con lo visible, aunque esto sea mi yo mismo.—“Cada uno toma algo del otro, se le superpone, está en quiasmo con él “ — (l.c.p.314 ).Esta imposibilidad decepciona el pensador contemporáneo quien no logra entender la unidad hacia la cual se armonizan las diferentes funciones. —“ El individuo puede parecer tanto a si mismo como a otros, como un conglomerato de funciones. Como resultado de causas históricas internas, que pueden ser entendidas solo parcialmente ,ha sido inducido a verse a sí mismo cada vez mas como un simple compuesto de funciones , cuyas interrelaciones jerarquizadas le parecen cuestionables o al menos sujetas a interpretaciones conflictivas.” ( Marcel, Sobre el misterio ontológico , p.10)

E.1

Al contrario es necesario admitir que todas estas actividades del yo o actuaciones, se realizan en el ser en sí, que es nuestro mismo yo. No pueden reducirse a un juego de manifestaciones sucesivas inconsistentes entre si mismas, como un laberinto diseñado por un ciego. —“Yo aspiro a participar en este ser, en esta realidad, -- y quizás esta aspiración es ya un grado de participación ,aunque sea elemental .” — ( l.c. p.14 ). Este yo, como ser en sí, ya no es 'preguntable' como un dato de la experiencia, Marcel lo considera algo que supera un simple problema : es un 'meta-problema',es decir que está más allá del reino de los problemas. Afirmar esta 'meta-problemática' es afirmar la primacía del ser sobre el conocer. La superación del problema es la que nos encara al misterio. Es como reconocer que un conocimiento, cuando existe está rodeado de ser: tiene ser en su interior. Por ejemplo se puede llamar misterio y no problema la unión del alma y del cuerpo. Por que la pregunta trasciende los datos del problema. De hecho el alma que pregunta sobre su unión con el cuerpo ya está involucrada en él. Cuando se dice: tengo cuerpo, siento mi cuerpo, hago uso de mi cuerpo, se utilizan expresiones inadecuadas, por que ,la realidad está muy lejos de la expresión., el ser particular al que uno se refiere, queda fuera del alcance de las expresiones.

E.2

Marcel llama misterio a la superación del problema. Un misterio es un problema que revienta, que se desborda por encima de sí mismo, en el cual los datos quedan invadidos, y por tanto desvirtúan y trascienden el valor de la pregunta. Esto sucede en el caso concreto de preguntarme yo mismo: por mi unidad de alma y cuerpo; o por mi ser particular de inteligencia y voluntad.: los datos de la pregunta están involucrados en la realidad del ser particular que quiero encontrar. No es posible extrañarse del problema para realizar las preguntas desde una perspectiva neutra. El meta-problema nos arrastra. —“es el más dramático momento en el ritmo de la conciencia, que intenta ser conciente de sí misma .”- ( l.c. p. 16 )

Precisamente para evitar el misterio, en la historia de la filosofía ha prevalecido la tendencia a marcar una división , entre sustancia y accidente, entre alma y cuerpo, entre sensibilidad e inteligencia. El mundo entonces se convierte en una realidad extraña y los seres mundanos pierden contacto con el ser particular del yo. Entonces “el mundo experimentado” ya no es el ser particular que se experimenta y está en comunicación como mi yo y con los otros yos. Entonces o se cae en un realismo mecanicista, como el de los empiristas, o un realismo ajeno estático , como el de los escolásticos; o bien en un idealismo que absorbe la totalidad en la esfera meramente racional. La división puede ser aceptable a nivel categorial, de la pura razón, pero entonces se rompe el nexo con la experiencia: esta continuidad de lo físico y lo corpóreo, sensible y mental, del ser en si particular, y de la pluralidad de los seres; que constituyen la unidad de la vida.

E.3

En cambio, hablando del 'mundo experimentado' en contacto, con esto se abarca la pluralidad existente, de los seres más inmediatos hasta los más distantes, en nuestra posibilidad experiencial. No se reduce el mundo a un objeto de referencia, en esta realidad, concreta y progresiva; se incluyen los individuos y los grupos, las estructuras particulares y universales, los conjuntos incluidos e incluyentes..De este modo queda dividido en regiones muy definidas, en aconteceres reconocibles. Puede haber diferentes versiones del mundo, pero su sentido de mundo como presente en la experiencia, nunca se agota , ni es definido por el conjunto de todas estas versiones. Es aceptable tal representación en cuanto incluye la interrelación existente, entre el proceso real y la configuración mental. Con esto se indica la interconexión del despliegue experimental como un campo que muestra el hecho de un proceso dinámico, pero también el efecto concreto de esta acción interrelacionada con un compromiso del experimentador. Nada impide que a esta aparentemente--increíble continuidad se le llame misterio.

Este mundo experimentado ,es percibido , no solo como un espacio viviente y un tiempo que dura y se transforma, sino también con su relación de afinidad, o disformidad, el peso o la esperanza, lo apetecible y lo repulsivo, y con las innumerables propiedades de la materia y de la vida: incorporadas por un experimentador. Para Merleau Pontí permanece como un negocio inacabado, una tarea existencial ,un

manejo de proyectos a asumir, más que un estado de cosas establecidas. Es un horizonte en el que el puente entre el experimentador y los contenidos, precede la objetivación del pensamiento categorial. Hay formas familiares de expresión que tratan de conservar este aspecto experimental: "Este maestro ha sido recibido en el gremio de los literatos", "Este joven pertenece al mundo de los artistas", "Este doctor encuentra muy difícil tomar una decisión, en el mundo del cáncer". En cada expresión semejante, una experiencia está incluida, y una porción del mundo está relacionada con ella, poseyendo una misma realidad.

F.

Analizada así, la experiencia en su aspecto figurativo y dinámico, se encuentra en las diferentes versiones del mundo, y es contenida por el lenguaje de la vida corriente; este pone en luz el doble carácter de su aprehensión: por una parte el carácter prerreflexivo y reflexivo (lo pre-predicativo y lo predicativo, de Husserl) el sentido no-temático y el sentido temático; es decir tanto lo prerreflexivo-no-temático, como lo reflexivo-temático. Dice C. Schrag: la reflexión acerca de o sobre la experiencia es un movimiento que procede de dentro de la experiencia. (l.c. p. 45). Es necesario conservar como esencial el nexo entre reflexión y experiencia. Si existiera un puro pensamiento se cortaría tal conexión. Entonces la vida y la experiencia de un actor concreto, se volvería indiferente a los proyectos de un puro pensamiento. El pensador particular, al contrario reflexiona sobre la experiencia desde el interior de la misma.

F<sub>1</sub>

Para entender el sentido de esta conexión que va desde el nivel más bajo de la materia experimentada, al nivel más alto de la especulación conciente, sin ruptura ni discontinuidad, será quizás oportuno recordar la visión de un científico filósofo, Pierre Teilhard de Chardin (Activación de la Energía). Su enfoque a la continuidad de la vida desde la materia abarca la evolución material y humana en su conjunto cósmico desde el fenómeno: —"toda la realidad se ha iluminado y transfigurado ante mis ojos a partir de las capas tangibles del Universo" (l.c. p.321) — Se trata pues de seres experimentales que para el científico se extienden desde el hoy presente e inmediato, hasta las épocas más primitivas de la transformación de los seres materiales. —"Ante la mirada del físico, y en primera aproximación, la Trama elemental del mundo se presenta como un flujo de Energía física medible, más o menos corpuscularizada en 'materia'." — (l.c.) El científico ha intuido que al interior de esta estructura del fenómeno se extendía "otro campo" cuyo movimiento no era de dispersión sino de concentración (nuclearización alrededor de un centro), —"en que una segunda clase de energía (que no es ya electromagnética, sino espiritual) irradiaba a partir de la primera"—(l.c. p.322).

En contra de la impresión generalizada de la degradación de la energía material en el mundo cósmico, el científico aceptaba la evidencia de una solución que no era la disipación entrópica de la energía ni una simple multiplicación de los números atómicos en crecimiento rítmico, sino una 'deriva' de la Energía corpuscularizada, hacia estados cada vez 'más elevados' de 'complejidad-conciencia'. Teilhard constata dos cosas. Una: la tendencia a agruparse y apretarse sobre sí en sistemas tan complicados y centrados como sea posible, de la energía granulada. Otra; que esta 'centro-complejidad', que muy pronto resulta enorme, coincide con la aparición de focos de conciencia cada vez más luminosos" — (l.c. p.323).

F<sub>2</sub>

Esta deducción, no solo es un hecho experimental ('comprobable' inagotablemente), sino como afirma Teilhard: es una 'fórmula fundamental' —"Entonces no solamente se descubre inmediatamente una singular identidad entre los mecanismos que engendran:

$\left[ \begin{array}{l} \text{Aquí, en un extremo de las cosas, al átomo de hidrógeno;} \\ \text{Y allí, en el otro extremo a la molécula humana.} \end{array} \right]$

Sino que también en el paso de una a otra de esas dos formas de corpúsculos, resulta claro que se realiza un refuerzo de la vinculaciones cósmicas puesto que de uno a otro de los dos extremos considerados, el núcleo radial de conciencia, no cesa de individualizarse, en el interior de su envoltura, (que es tangencial) hasta hacerse reflexiva sobre sí." — (l.c. p.324) El esquema, puede simbolizarse en este modo

$\left[ \text{Átomo físico} \leftarrow \dots \left( \left( \left( \text{moléculas concientes} \right) \right) \right) \dots \rightarrow \text{molécula humana} \right]$

Ahora ha entendido que por todo su ser, y en todos sus puntos, la Weltstoff, tendía a hacerse reflexiva sobre sí misma. Consecuentemente un ser humano es un producto extremo de una 'deriva' que cubre la amplitud misma de las propiedades de los seres, de toda clase. En esta continuidad evolutiva, encuentra que el "espíritu" de los filósofos y de los teólogos, es una prolongación del fisicoquimismo universal.

Esta perspectiva del paleontólogo filósofo, establece una analogía a nivel general cósmico de un hecho cotidiano, de comprobación inmediata, que es la continuidad entre la experiencia material de un fenómeno particular y la acción reflexiva en su conciencia. Por lo cual la reflexión nace y se desarrolla al interior mismo del acto experimental. Reconociendo que este fenómeno en los seres humanos, no se ha detenido, sino que continúa su curva de expansión, se comprueba que el parámetro general de 'complejidad—conciencia' sigue siendo un instrumento de verificación.

6. Se pasa de los seres meramente materiales a las expresiones del espíritu sin solución de continuidad en la escala de los seres en sí. Y se encuentra en el espíritu de un hombre en cuanto tal el resorte de la energía que lo mueve hacia etapas más complejas de su desarrollo. —“Por energía humana consideraré aquí la suma de las energías físico-químicas, bien simplemente incorporadas, o bien cerebralizadas, en el seno de la masa planetaria” — (l.c. p.331). El ser humano es visto aquí, experimentalmente, vinculado con los constituyentes biológicos, y también con toda la masa de tecnologías y realizaciones científicas y prácticas. Considerada cualitativamente esta masa —“es capaz, gracias a su enorme complejidad estructural, de crear en el interior del universo, un foco constantemente profundizado y ensanchado de indeterminación y de información.”— (l.c.)

Por lo cual lo humano aparece como un campo singular del mundo en el que la energía cósmica, se coordina y se entreteje diferenciándose y elevándose sobre sí. A esto lo llama un proceso de hominización de la Energía. Tanto para cada individuo, como para la unidad general y masiva, se prolonga el hecho de este movimiento en nuevas realizaciones. La evolución humana impulsada por el espíritu, plantea con claridad el problema de su destino biológico, con un ritmo de crecimiento mucho más rápido que el fenómeno de los cambios en el horizonte meramente físico y astronómico. Sin duda la capacidad humana se aplica ahora a la producción de nuevas fuentes de energías para resolver los problemas materiales de crecimiento. Pero no solamente la energía física y biológica son necesarias para su crecimiento, también el espíritu y el corazón. De este modo la cooperación de las fuerzas espirituales con las materiales constituye una estructura general de la vida humana en una unidad, y comunidad entre seres, que nunca se había experimentado tan claramente. En el proceso de la evolución la energía determinante es ahora la del espíritu. De este depende que finalmente se desemboque en una 'más-vida' o bien que se caiga hacia atrás.

61 Pero no puede pensarse que la energía se cierre sobre sí misma y se autodestruya. En la medida en que se hominiza, la energía tiende a expandirse, no en un mundo cerrado sino abierto hacia delante. La socialización humana produce un efecto de co-reflexión, que expresa sus progresos. El hombre no puede pensar sin que su pensamiento se entremezcle y se combine con el resultado de todos los demás que también piensan. Según Teilhard, el co-reflexionar, no es que produzca una uniformidad, una igualación y naturalización de las conciencias, con el peligro de que esta caiga en una indiferencia o un mecanicismo. Sino que al evolucionar, “converge” y se “intensifica” la energía. Esto significa que no cesa de diferenciarse según los individuos. El ‘converger’ no elimina las diferencias sino que las armoniza. De tal modo la hominización con su fuerza de cohesión adquiere una actividad nueva que orienta las fuerzas físicas: su crecimiento estalla en un punto crítico de evasión: la libertad. Permite a un hombre tomar el mando en el proceso evolutivo, y entrar al mundo de la libertad y de la responsabilidad ética.

Esto se opone a la opinión corriente que sigue mirando a lo físico como si constituyese el ‘verdadero’ fenómeno, y a lo psíquico en cambio como si fuera únicamente un epi-fenómeno (fenómeno dependiente). —“Como sospechan espíritus tan fríamente objetivos como Louis de Broglie, y León Brillouin, cabría, si verdaderamente deseamos unificar lo real, invertir uno a uno los valores, es decir considerar el conjunto de lo termodinámico como un sub-efecto inestable y momentáneo de la agrupación ‘sobre sí’ de lo que llamamos conciencia o espíritu.” — (l.c.p. 337). Se cuenta entonces con dos niveles de energías: una interna de unificación, y la otra superficial de difusión; reconocibles en una ordenación común, pero no intercambiables entre sí: dos posiciones extremas, pero que no constituyen un dualismo sino una unidad múltiple; que no contraponen dos polos sino una pluralidad de energías en las variadas direcciones de seres divergentes.

62 En este estilo de pensamiento, el análisis nunca se abandona a especulaciones meramente lógicas o conceptuales, para conservar el inmediato contacto con los seres particulares y concretos que rodean el quehacer diario de un ser humano en su individualidad. En este contexto muy específico y circunstancial, se descubre alrededor un horizonte, lo que Jaspers llama lo ‘envolvente.’ —“En lugar de colocarnos en un punto de vista totalizador (recordando Kierkegaard y Nietzsche) sobre la situación física y cultural,

más bien hacemos filosofía con la conciencia de una situación particular, que nos conduce hacia el límite final y las bases de la realidad humana.”—(Razón y Existencia, p.48). A partir de estos seres particulares, y para reconocer qué es verdad y qué real, debemos buscar aquello que ya no está atado a cosas particulares, o sumido en alguna atmósfera particular. Tenemos que movernos hacia perspectivas que sean las más amplias posibles. Las vemos así, la una con la otra, la una incluida en la otra, sin llegar al final. El horizonte que encierra lo que ya hemos conquistado, camina más allá y nos obliga a borrar cualquier tope final. —“Siempre vivimos y pensamos dentro de un horizonte. Pero por el simple hecho de que es un horizonte, indica algo más adelante, que nuevamente rodea el horizonte dado.”—(l.c. p.52) En tal situación surge el fenómeno de lo “envolvente”. El envolvente no es un horizonte en el que emergen cosas del ser determinado, sino más bien aquello en el cual se contienen cada uno de los horizontes particulares: es algo tan abarcador que ya no es visible como un horizonte.

H. Como puede comprobarse esta presentación viene a corroborar la progresión biológica evolutiva hacia el espíritu, que se ha visto en Teilhard. El Envolvente aparece y desaparece ante nosotros en dos perspectivas diferentes: o como un Ser él mismo, en el cual y por el cual nosotros existimos; o bien como el envolvente en el cual nosotros estamos y en el cual todo tipo de ser se nos da. Este sería el fundamento último por el cual se nos hace posible que cada ser particular se manifieste a nosotros como un ser. Es algo más profundo que cualquier ser particular aprehendido experimentalmente en un nivel superficial. Se necesita una reflexión profunda y reductiva, (ver: p. 45), camino al ser completo. Con esto Jaspers, con la típica indeterminación de sus pensamientos, intenta coronar y justificar aquello que realmente se da en la actividad experimental. El Envolvente es algo que nunca se podrá experimentar por sí, pero que en cierta medida es experimentado en cada uno de los seres particulares, y complementa su conocimiento.

El conocimiento de un ser [ de uno a otro ] llevado a la multiplicidad, aunque se trate de seres particulares, trae consigo una ruptura, hacia la dispersión general. Nos conduce necesariamente hacia lo infinito, a menos que alguien le fije arbitrariamente un límite. El reconocimiento de lo envolvente sitúa cada ser conocido y además experimentable, como ‘un todo’ sometido a las mismas condiciones. La búsqueda de este ser, más allá de una serie sin fin de seres particulares, es precisamente la nueva forma de investigar de la fenomenología: el envolvente está a la base tanto del ser de las cosas, o ser natural, como del ser de uno mismo, o ser espiritual.: en todo caso no se nos da como ‘algo’ sino más bien como ‘un límite’, aunque nos esforcemos de vernos con un conocimiento claro y objetivo, parecido a nuestro modo de ver las cosas, distinta la una de la otra, como si estuviéramos fuera de nosotros mismos, en este punto de observación supuesto, siempre nos encontraríamos dentro de aquello que pretendemos observar. Sin embargo, entender el carácter del envolvente, posee el sentido de crear una posibilidad; establece un espacio abierto. Impide que uno se pierda en algo que es meramente conocido; condenaría a uno a estar separado de la trascendencia.

Sin duda, el envolvente posee una realidad análoga a la de la energía de la “complejidad-conciencia” en Teilhard, y al misterio del ser en Marcel. Para entenderlo es necesario no dejarse arrastrar del orden real al orden conceptual, precisamente por que está presente en la realidad de cada ser individual existente; aunque no pueda ser definido por un concepto sin ser destruido en su realidad. Con ello subrayamos la actitud de todos los fenomenólogos, que quieren mover su exploración del ser, desde lo inmediato experimental particular hasta su fundamento que abarque la generalidad de los seres, y hasta las raíces de su capacidad existencial.—“El espacio abierto de tal modo de filosofar, se vuelve un peligro a menos que uno mantenga firmemente la conciencia de su propio potencial de existencia” —(l.c. p. 76) .

H/1 Análogamente E. Lévinas encuentra en el infinito, este soporte del ser que lo rige y justifica. —“Lo infinito en lo finito, lo más en lo menos”— (Totalidad e Infinito p. 74). Hay una continuidad entre los dos, debido al deseo que se impone en la realidad, sin que se convierta el infinito en un puro objeto mental. —“Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño no es pues pensar un objeto. Pero pensar lo que no tiene los lineamientos del objeto, es hacer en realidad mejor y más que pensar.” (l.c.) Y esto se debe a la trascendencia. Se produce la distancia entre yo y Dios, en el mismo ser. La distancia se mide en la trascendencia de lo infinito con respecto al yo, que está separado de este, y que lo piensa y mide en su infinitud. Se descubre entonces el infinito por la trascendencia del ser, como propiedad de este.—“Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro.” (l.c. p.73). No se trata pues de una idea, está infinitamente alejado de su idea por que es infinito. La distancia de la trascendencia no tiene el valor de una oposición como la que media entre un pensamiento y su objeto, en nuestras representaciones conceptuales; o bien entre el acto y su objeto. Por

que la distancia en que se produce el objeto, no excluye, sino más bien implica que este objeto sea poseído, es decir intervenido en su ser. No es como un deseo corriente, que se satisface al conseguir lo deseado; en el deseo de lo infinito, la posesión de lo deseado lo suscita en lugar de apaciguarlo.—“El deseo metafísico desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo” — (l.c. p. 58). Este tipo de relación supera la simple idea del otro en mí: es decir, se vuelve perfectamente desinteresada, y detiene la negatividad, por la cual el Yo ejerce en el ‘mismo’, el poder y el dominio. Se produce positivamente la posesión de un mundo en el cual el Yo puede ejercer la bondad, dando al Otro. Este se vuelve como la presencia frente a un ‘rostro’. Lévinas llama un ‘rostro’ a lo que desborda la imagen de mi idea, de la idea a mi medida; —“ pues la presencia frente a un rostro, mi orientación hacia el Otro, no puede perder la avidez de la mirada, más que mudándose en generosidad: incapaz de abordar el Otro con las manos vacías “ — ( l.c. p. 74 ).

H2

Esta transformación es efecto del infinito, el cuál revela en el Yo este poder y descubre su libertad y responsabilidad. —“Lo infinito que desborda la ‘idea-de-lo-infinito’, acusa la libertad espontánea en nosotros “—(l.c. p. 75 ). Frente al rostro del Otro no hay indiferencia, la expresión del Otro se recibe en el discurso, que supera las generalidades del ser, para exponer la totalidad de su contenido. —“ Es pues recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente : tener la idea de lo infinito ( l.c. ). Un filósofo de la fenomenología, sea Marcel con la necesidad de trascendencia y el misterio, sea Merleau Ponty, con lo invisible en lo visible, sea Lévinas con el infinito en lo finito, alcanza recorrer toda la escala de los seres particulares, y elevarse a la realidad que desborda los simples problemas teóricos ; y dejarse transformar por la presencia de lo trascendente.▲



## CAPÍTULO 4°

## Ontología en pleno sol

Los Filósofos que nos han precedido y han desarrollado temas de ontología, encuentran en un ser sensible las dos clásicas dimensiones: una extensión en el tiempo y una en el espacio. Basta con recordar las formas a priori de la sensibilidad en Kant. Y de allí hasta nuestros días. Llamaremos a este tipo de filósofos, ontólogos 'en pleno sol'. Esto significa que o se olvidan la necesaria conexión con el ser individual de la experiencia, o ni siquiera se refieren a una experiencia concreta y hablan del ser material (recordando a Descartes, y la 'res extensa') en general como de un concepto universal con las dos dimensiones también generalizadas. Esto significa colocarse como Zaratustra, en pleno mediodía, cuando todo está en completa visibilidad, las sombras son más transparentes, y cualquier ser particular aparece rodeado de una luz esplendorosa, en el centro del espacio que se prolonga en todas las direcciones; y es netamente alcanzable hasta muy lejos, hasta el horizonte. También se coloca en el centro del tiempo, no solo de la jornada, entre mañana y tarde, sino también en el centro de su prolongación hacia el pasado y el futuro, aunque estos sean menos visibles. En estas condiciones es corriente crear una teoría del tiempo y del espacio, como si los dos elementos fueran únicos y suficientes para decir lo que el ser es.

Pero el verdadero fenomenólogo no se contenta con estas generalizaciones. El medio día, es decir la plena luz, no es sino una condición transitoria y muy limitada de un ser, cualquiera que este sea: un libro para leer, un paisaje para contemplar, un árbol frutal, un niño jugando, un campesino en la milpa, una casa sobre la colina. Cualquiera de estos objetos o seres particulares está como por encantamiento en el centro de un espacio y un tiempo que pueden ampliarse en todas las direcciones, casi hasta el infinito. Pero entonces no se está hablando de este espacio ni de este tiempo, y mucho menos de este ser particular con todas sus particularidades. Nosotros sugerimos cambiar el reconocimiento del ser a otras horas y momentos. Podríamos observar estas mismas cosas, al amanecer? o bien en la puesta del sol, o en el crepúsculo, o bien en la noche? No hace falta notar que este nuevo enfoque es tan válido como el del mediodía, y si se detectan otras dimensiones y condiciones, este 'ser' no acabará por verse más limitadamente que en la perspectiva anterior.



## AURORA DEL SER

Haremos entonces una ontología auroral, contemplando este ser que amanece, entre noche y día, cuando las sombras todavía sumergen los valles, y no hay separación entre oscuridad y luz, ni hay formas definidas en el espacio, este ser ya nos cuestiona y nos penetra, pero suavemente, no es exterior, ni interno, pero es nuestro y es compartido; y nos despierta en el alma una esperanza, nos abre caminos para andar, aún en la incertidumbre del alba. Entonces este ser, es emoción, deseo de vida, proyección hacia el futuro, suscitador de sueños, frescura y respiro. No hace falta preguntarle al ser, por sus propiedades, por que todas están allí, no como objetos definidos, sino como virtualidades que flotan como en un mar. En este, el tiempo no ha nacido todavía, ni el espacio posee extensión, Marcel lo llama "intersubjetivo" y Lévinas "un perpetuo nacimiento", no es visible ni invisible. En este instante, nuestros huesos son como las piedras de la montaña, y nuestra carne es como la pulpa de la fruta, y nuestra sangre fluye como la corriente escondida entre las colinas. Solo más tarde, en un acto tras otro, habrá una posibilidad de conceptualización, para separar una idea de otra, para recortar las imágenes en figuras artificiales. Por ahora estamos en el mismo ser, luz de sombras, conciencia sumergida en la niebla anónima, sensaciones que colindan y se funden con el sentimiento.

Y esto no es todo. Encontramos este ser, en el atardecer, cuando la vida sigue el curso del sol, y parece irse con él, en la profundidad. El crepúsculo vuelve a disolver aquello que habíamos arbitrariamente congelado en cubitos de cristal, la línea del horizonte ha sido borrada, y el cielo ha recuperado la consistencia del suelo, y el aire denso nos rodea y estrecha como una muralla que obstruye la expansión de nuestros deseos. Es esto un ser de la muerte? Es la angustia de una separación, las personas se hacen diáfanos como los caminos, la voz se pierde en el vacío. No hay resonancias, ni respuestas. Son las nuevas 'propiedades' de este ser individual y fugaz. Es un ser heraclíteo. El espacio se cerró, el tiempo se ha desvanecido, ni siquiera permanece en el recuerdo: solo queda este presente, sin dirección, sin futuro, sin ubicación en un lugar estable. Aquí fallan las diez categorías aristotélicas. Este ser nos devora poco a poco, calmadamente, dulcemente, dejándonos el sabor amargo de las despedidas. Deberíamos afirmar que este es menos ser que el del mediodía a pleno sol? Quizás lo podríamos olvidar, si fuera un caso único. Pero está presente cada día, igualmente como la aurora, como la media mañana, como la media

tarde. Entonces si pretendemos analizar el ser limitado que se nos da en la experiencia debemos dar lugar a cada uno de estos seres, para comprenderlos.

Y nos queda todavía este ser en la noche. La noche posee vida propia. A veces natural y a veces artificial. Es la tierra de ensueños y pesadillas. Aún en la noche este ser refleja alguna luz parcial. A pesar de todas nuestras luces artificiales, no se logra espantar la oscuridad. Los faros apenas logran señalar la pista de la calle. Sus colores deben ser exagerados para que sean visibles. Aún así se pierden en el trasfondo negro común. Las sombras proyectadas en la noche son más densas y esconden el peligro. Es el ser de la noche, no es la nada. Quienes aprovechan de la noche para dormir, la niegan como ser, solo desean liberarse del peso de este ser diurno que los agobia, con sus trabajos, emociones, y preocupaciones. Todas estas son realidades nocturnas, muy claras, que la tiniebla periódica es incapaz de desvanecer. Hay que invocar el sueño, la píldora., como una defensa frente a este ser, demasiado concreto que se nos da y se nos impone. Y quienes desean convertir la noche en día, solo se agarran a un archipiélago de islotes flotantes entre la materia líquida sin iluminación. Es un ser engaño, un ser ilusión que ni siquiera pretende ser verdad. Tales son las propiedades de este ser, tan repetitivas y generales como el llamado tiempo o espacio, sustancia y accidente, materia y forma, especies y géneros. Y también más verdaderas, por que propician la generación y la corrupción. Los niños nacen generalmente de noche, los viejos mueren en su mayoría de noche. Gritos de alegría, y llantos desesperados, son como los frutos contradictorios de esta clase de seres.

Aún no hemos agotado las miles de situaciones en las que este ser particular fragmenta la existencia. No existen solo los extremos del día y de la noche, de la aurora y del crepúsculo. Cada día es diferente, y cada sentimiento nos asalta con nuevos ímpetus, y cada persona nos desafía con su insondable profundidad. Veamos la casa sobre la colina, parece sólida, inmóvil, con sus paredes como espejos de marfil, nada hay más real. Pero con tal que se acerque un día de viento, y haga temblar los vidrios, que se condense un temporal y una descarga de lluvia la esconda detrás de una cortina, toda su realidad se precipita hacia una distancia inalcanzable, o será que recupera su verdadero ser de inexistencia. Y ojalá no se le arrime un temblor fuerte. La colina zozobra, se infla y vibra como un vientre enfermo, las paredes se bandean y caen, y se llevan en su ruina y entre los escombros toda una historia. La casa ya no protege, la familia está desamparada, y se desespera buscando un cabo al que atar la existencia en el vacío de sus recuerdos. No es el horror más duradero que el tiempo? No es la herida más extendida que el espacio? No es la pena compartida con la bondad, más fuerte que el pensamiento? No es el cariño más sólido que una caricia? Si algo es, este ser particular, suma todas estas propiedades, que no son cualidades, no son adjetivos, solo son sustantivos.

Será necesario revisar cada una de nuestras palabras, para ver si alguna resiste a la irrupción del ser: del ser que acontece día tras día, movimiento por movimiento, en la secuencia de los actos de nuestra experiencia Husserl insiste en el 'horizonte', como la palabra que refleja tanto lo concreto como la apertura, sin establecer parámetros previos al acontecer. Es horizonte tanto lo más inmediato y nítido, como lo lejano e indeterminado. Jaspers encuentra que el 'envolvente' abre mayores posibilidades por que llega hasta el espíritu. El problema de las palabras consiste en que estas siempre tienden a expresar una totalidad, mientras el ser particular ignora la 'totalidad' en cambio de la 'diferencia.' Las cosas mismas establecen sus diferencias. No existe el ser indiferenciado, cada ser llama a su propia existencia, incluyendo el ser que soy yo mismo. Esto no impide que un ser particular, al mismo tiempo en que establece diferencias, continúe con otro ser particular. Su relación no es de contigüedad, sino de continuidad Este ser no está cerca del otro sino con el otro. Y de puente en puente se llega a los borde del universo, a lo que llamamos 'el mundo'.

Emmanuel Lévinas ( De la Existencia al existente , p. 25 ) encuentra difícil reconocer la unidad en esta pluralidad de seres que constituyen el mundo. El problema deriva de la oposición entre los que son los acontecimientos que comunican entre sí, y el orden racional que más bien divide . Los espíritus son opacos y no comunican directamente. Todo 'yo' se encuentra en la imposibilidad de encontrar un 'Tu'. Esto nos hace dudar de la capacidad de la inteligencia para cumplir con su función unificadora. Más bien se descubre el 'ser', allá donde esta termina, o se interrumpe el juego de nuestras relaciones con el mundo. Lo racional se da entonces como un límite del ser. En esta ruptura de lo racional, no es que se encuentre la muerte, o el puro yo, sino el ser sin nombre. Merleau Pontí lo llamaría "el ser bruto". Lo que está más allá de la racionalidad que relaciona con el mundo. Esta relación no es la 'existencia' misma, por que la precede, por que la existencia es anterior al mundo. En donde se termina lo que significa la palabra mundo, allí nace la situación primera que nos vincula con el ser. No se puede negar el hecho de que 'es'; el hecho de que 'hay' un ser. Allí es donde el ser se da como 'evento' o acontecer.

Por esto Lévinas habla de un 'nacimiento'; el acontecer es este nacimiento. El nacimiento contrapone la existencia al existente. Esta oposición parece paradójica: imposible sostenerla. Un ser no puede recibir existencia a menos que ya exista. --" este asume la existencia , existiendo ya" - ( l.c. p. 26) . Sin embargo en el proceso de nuestra experiencia se afirma esta dualidad. En mi existencia conciente hay ' momentos' en que esta 'adhesión' o identidad, de la existencia al existente, se ve como una 'separación.' --"Es la 'conquista' del ser que recomienza perpetuamente" - (l.c.p. 27)

**ESTE SER Y LA PEREZA**

El planteamiento de Lévinas consiste en tender hacia el ser existente, como una meta a descubrir, a partir de lo inmediato de la experiencia. La meta es el existente particular en relación con el existir. Para lograrlo se sitúa en algunos 'momentos' originarios previos a la relación con el ser. Se contraponen dos elementos: la necesidad de ser, por una parte, y la pereza como dificultad por otra.

La necesidad, es una especie de dato fatal, una fuerza que obliga a existir, como un destino humano.

La pereza es la incertidumbre que detiene la realización del acto, la detiene pero no la anula. El acto es el resultado ,el que nos relaciona con este ser: hace visible el comienzo del ser.

Lo primero es la simple sensación, o la intuición inmediata. Es la que establece la correlación natural entre nosotros y el mundo por que en su interior se afianza el asombro que es el resorte de nuestro entender. --" El contacto de la luz, el acto de abrir los ojos, la iluminación de la simple sensación, están aparentemente fuera de la relación , no se articulan como respuestas a preguntas"--( l.c. ) Esto produce nuestra extrañeza de cara al ser. Lo que asombra es la posibilidad misma de lo inteligible: se da lo inteligible en su existencia. Frente al ser no hay preguntas. La pregunta: qué es el ser? No tiene respuesta. Sería como preguntar: qué es lo inteligible del ser? Es uno de los problemas que como se ha visto en Marcel, estalla por su propio poder, implica la respuesta en la pregunta.: en el 'es' ya está el ser. Deja de ser problema para volverse misterio.

Lévinas se cuestiona: qué hay detrás de esta pregunta? Y responde : ya no hay verdad, solo hay el bien. Por esto es posible analizar nuestra 'adhesión' al ser, ahí donde se ve su separación. Un hombre se propone conquistar la existencia por que esta va a satisfacer su necesidad: es la lucha por la conquista de la vida. La vida es la que establece la relación con el ser. Pero no es solamente la lucha por la vida la que explica la existencia. Hay algo más: en la economía de la situación en la que aparece la vida, se descubre como una lucha por el porvenir --"como la cura que el ser toma de su duración y conservación."--(l.c. p.30). El fenómeno de este nacimiento precede la vida misma: lo que ya existe, pretende prolongar su existencia. Esto conduce a Lévinas a considerar la pereza, y la fatiga, como elementos ontológicos previos a toda reflexión. Aunque solamente la reflexión es la que da forma a los acontecimientos de nuestra historia. Pero la pereza y la fatiga, cumplen con una tarea: la de rechazar la negatividad y la impotencia. Psíquicamente hablando dan la impresión de una actitud negativa, pero ontológicamente , no son un retroceso frente a la existencia, sino su arranque. Hay una debilidad, una flojedad frente al ser, pero es una debilidad de si, un abandonar el yo para que exista el ser. Es necesario realizar algo, es preciso iniciar, aspirar a algo nuevo , superar el yo: la existencia se hace esencial. Es como el recuerdo de un compromiso.: es la obligación de un contrato, es inevitable; el rechazo se vuelve imposible. No es posible una evasión, sería sin sentido y sin dirección. Esta flojedad no se determina como un juicio, es solo una debilidad: es el "mal de ser ": es la percepción , no de una verdad, sino de un bien atractivo pero pesado; abandonarse sería 'abdicar a la existencia' .

El análisis de la pereza pone en luz el comienzo de este nacimiento: es el comienzo antes del comienzo. La pereza no es un rechazo a la existencia, no es ocio ni reposo, más se parece al cansancio. La pereza no discute la necesidad de la acción, solo la hace más lenta, crea un instante de espera. El rechazo es interno a la debilidad. --" La flojedad, por todo su ser, lleva a cabo este rechazo de existir"-- ( l.c. p. 32)-. Se coloca después de la intención, como un instante entre la necesidad y la acción; posee un carácter propio y específico. La pereza está esencialmente atada al comienzo del acto : - " Se refiere al comenzar como si la existencia no le permitiera el acceso; sino la "pre--viviese" en una inhibición "--(l.c.p.33). Más bien parece que la inhibición de la pereza, ilumine cada instante, en la revelación del comienzo, lo que cada instante es en virtud de ser instante, por que es inherente al acto de comenzar. Claro está que con ella la ejecución se hace más difícil, como correr sobre un pavimento mal empedrado, sacudida por los instantes, de los que cada uno es un re-comenzar.

Por esto se remonta a la idea de juego, el juego de una representación. La realidad del juego es inferior, es esencialmente hecho de irrealidad. La representación escénica ha sido siempre interpretada como un juego. Es una realidad pasajera, que no deja rastro. El juego no tiene historia, no deja nada después de haberse apagado; puede terminar espléndidamente por que nunca ha empezado realmente. Esto se realiza en el instante de la pereza. El comienzo del acto no es libre, simplemente se da, el impulso está presente de una vez: es como un incendio donde el fuego ardiendo consume su propio ser. --"En el comienzo ya hay algo de pérdida, y algo que es ya poseído ." - (l.c. p. 35 ). En el comienzo no hay solo partida, de una vez hay regreso sobre sí mismo. Hay una necesidad de curarse de sí mismo. La cura no es como un acto al borde de la nada, ( Heidegger ), --" es impuesta por la solidez del ser que comienza y que desde ya es preñado por el exceso de plenitud de si mismo " - ( l.c. p. 36) Esta posesión es inalienable, no hay marcha atrás. La pereza no hace más que poner de relieve la plenitud del acto. Aunque se quiera detener el acto y se frustra, solo sería un fracaso en la aventura de la existencia. El acto ya es, por sí, una inscripción en el ser. --"La pereza en cuanto pereza si retrocede delante del acto , demuestra una hesitación de cara a la existencia: es una pereza de existir." (l.c.p. 37)-- Entonces la pereza acaba con la alegría de vivir. Entonces el hecho de existir implica establecer un nexo entre el ser y la existencia: es dualidad. La existencia abarca los términos integrantes de este nexo. Como se opone a un 'mi' un 'si'; en la dualidad se integra la unidad: como que la existencia lleva consigo su sombra. La degeneración de la pereza, no puede liberarse de la sombra. La pena del acto por el cual el perezoso se abstiene, no es algo psicológico, sino un rechazo al actuar, a poseer, a intentar: el miedo de vivir.

Pero lo esencial de la pereza 'es' su 'lugar—originario', en el comienzo del acto; y en algún modo 'es' su orientación hacia el porvenir. Pero si esta se desborda , y se extrema, entonces se 'abstiene' del porvenir: es el cansancio del porvenir. Entonces el acto no la arrastra hasta el comienzo del renacer; o bien solamente anuncia: que para un "sujeto" solo, separado, sería imposible un porvenir, un momento nuevo.

**G** ESTE SER Y EL ESFUERZO

La pereza nos ha colocado frente a la 'necesidad de ser' y la 'necesidad de actuar'. Y ha descubierto este ser, en su perpetuo comienzo. Por que el comienzo del acto revela el nacimiento del ser., como estructura fundamental de la existencia, con su doble aspecto de ser y de haber; agobiada bajo el peso de su plenitud de haber. Y esto es lo que produce la fatiga. Una fatiga que se da en el acontecer, en el instante en que se descubre el evento. Y realmente no hay fatiga más que en el esfuerzo y el trabajo: cuando el actuante se encuentra en la imposibilidad de continuar. En esta rendición es donde acontece la fatiga: es esta rendición misma. Esta tiende a neutralizar el esfuerzo que produce la actividad, y realiza un trabajo. Ahora se apunta al conocimiento del ser existente, desde un nuevo momento fenomenológico: el objetivo del trabajo. La situación del trabajo es fruto de un esfuerzo, pero implica también la fatiga.

El esfuerzo es acción, es el que impulsa el acto .

La fatiga establece un límite, en que el esfuerzo se termina. Es cansancio. Frena el acto y lo dificulta.

El trabajo es realización del esfuerzo. En el acto se define tanto el yo como el evento.

La fatiga, destaca el esfuerzo en su instante. Con el instante se hace 'presente'. Se descubre entonces la relación 'esfuerzo—fatiga' en la acción. Por supuesto la fatiga física produce cansancio, agotamiento , debilidad: una dualidad en el yo. En el esfuerzo y la producción del trabajo, se hace visible el yo, en el instante. El filósofo debe colocarse en el instante de la fatiga y detectar el acontecer: la dimensión ontológica del instante. La fatiga se encuentra en el esfuerzo del trabajo, en la imposibilidad de continuar. Es característico el entorpecimiento de la fatiga. Este decaimiento del ser ,con relación a sí mismo, que se descubre en la fatiga, constituye el advenimiento de la conciencia, --" es decir de un poder neutralizador, que suspende el ser, con el sueño o con la inconciencia. " - ( l.c. p. 43 ) Está en nuestro poder interrumpir y de hecho se hace y se vuelve un acto de la rutina diaria. Pero no impide que los objetivos de nuestra voluntad impongan una obligación y una servidumbre al esfuerzo. Además hay una dependencia más grande: el trabajo y el esfuerzo humano suponen un compromiso en el cual se les va su ser como tarea. Estamos atados a esta tarea. --"Hay humildad y abandono en la entrega del hombre a su incumbencia" - ( l.c. p. 44) La fatiga no es solo un fenómeno concomitante, el esfuerzo recae sobre la fatiga . Por su misma tensión se combina el impulso del esfuerzo con la fatiga; para producir el esfuerzo debe superar la fatiga. La creación del trabajo humano para ser efectiva debe triunfar de la desesperación y de la fatiga. Tendremos así una oposición:

Esfuerzo ..... versus .....Fatiga.

Una dualidad de dos vectores de sentido opuesto, pero inseparables, el esfuerzo que se aventura con su impulso, y la fatiga que lo frena por su peso. El esfuerzo no es un conocimiento si no un acontecer, es acción que se realiza en el presente. La fatiga al contrario retrae el presente. El dinamismo del impulso se compone de estos dos elementos al mismo tiempo. El esfuerzo es un esfuerzo en el presente y el retraso es retraso sobre el presente. Resulta entonces que la fatiga es una condena? Siempre que se considere que el esfuerzo es electivo, es una lucha en contra de la materia. La verdadera condena sería la desesperación, en la que un ser finito se encuentra impotente de cara a sus ambiciones. Pero el esfuerzo puede ser victorioso.

Se debe partir del instante del esfuerzo y de su dialéctica interna para captar filosóficamente la noción de actividad y su papel en la existencia. Aparecerá el sentido de condena que el esfuerzo lleva dentro de sí, al descubrirse su relación con el instante. No es un acto de magia que es indiferente al instante. El esfuerzo del trabajo humano es continuo hasta el cumplimiento de la obra. En una poesía los instantes mueren en la continuidad del poema, como en un cuadro los rasgos particulares se funden en la expresión de la visión y del sentimiento; el arte está libre del instante, no está en el presente. En el juego también los momentos se pierden en la representación del juego. Pero el trabajo no es juego. El esfuerzo excluye el juego, es fatiga. Aún la mística del trabajo y sus valores sociales, se colocan en otro plano, por encima del esfuerzo. El valor del sacrificio, la alegría del deber cumplido, la libertad, están fuera del instante.

Al contrario la duración del esfuerzo se hace con interrupciones, a cada instante se sigue la obra, paso a paso, según se efectúa. En esta duración se asume el instante, este vive, y rompe la continuidad del tiempo. La fatiga es comprometida con el presente. El esfuerzo está en lucha con el instante en cuanto presente. Se entrega al presente, una entrega inevitable, sin regreso. El devenir anónimo y continuo del tiempo es negado por el esfuerzo, se opera un corte, el ser toma posición: el esfuerzo es la realización del instante. Por este se sitúa la actividad en la existencia del hombre, se vuelve presente. Es el presente originario. Desde este evento presente se derivan las nociones del "acto", cortado por el instante, y de la resistencia de la materia. Es un momento de la aventura ontológica. Por tanto 'actuar' es asumir el presente. En el fluir anónimo de la existencia, el presente propicia la aparición del sujeto. El esfuerzo que se efectúa en el acto afirma el sujeto en lucha con esta existencia. El acto es la asunción del presente. Pero el acto como incorporado, es esencialmente servidumbre, sujeción a un sujeto. Pero es también la primera constitución del existente, de cualquiera que sea.

Por la fatiga la relación esfuerzo—trabajo, se articula con el retraso del presente. El presente se constituye con el tomar a cargo su presente. También el esfuerzo es condena en tanto asume el instante, como un presente inevitable. Es condena en tanto asume plenamente el instante. Y por que se estrella en contra del instante, y choca con la eternidad, por ser evento indestructible. En el trabajo hay el evento, de un compromiso sin rescate. No es la pena que implica el esfuerzo la que determina la esclavitud. El esfuerzo implica esta pena por que es, en el instante, un evento de servidumbre. Es la maldición antigua del trabajo. Esta se encuentra entera en el "instante" del esfuerzo. La esclavitud no se encuentra en la relación del hombre con la materia. Este es el sentido del esfuerzo: viene del instante (instante del ser) en que el esfuerzo se realiza. Y la fatiga pesa. La fatiga viene de esta condena al presente. La fatiga es condena 'a ser'. Es también un empobrecimiento, una lejanía de las fuentes, una ruptura con las fuerzas vivas. Cansarse es eso: 'cansarse de ser' por la fatiga. La fatiga causa un retraso aportado para el existente; revela la existencia. Y este retraso constituye la 'presencialidad' del presente, la servidumbre del presente.

No es que con el retraso se abandone el mundo, no es que se caiga en una soledad, pero se percibe la contrariedad del peso, la incomunicación, como una marcha trabada, de un ser que no continúa, como desarticulado en sí mismo, que no se reconstituye en el instante, a pesar de estarle entregado irremisiblemente. Es una existencia; pero con hesitación. Este decaimiento de la fatiga, crea la distancia en que se inserta el acontecer del presente. Es un evento que propicia el surgimiento de la existencia. Así entonces la existencia del existente se muestra como esencialmente "un acto". Aún cuando se llegue a un descanso, no es un abandono del ser, el descanso no es pura negación del presente, es todavía una tensión en la que se da cumplimiento al "aquí". Por tanto también la esencia del descanso sigue siendo relación con el ser. Se ve claramente que la presencia no significa temporalidad sino fuerza, es presencia de ser. En el momento activo del acto, lo que constituye su actualidad, es la asunción del presente.

Esta es la máxima presencia del acto: el presente adquirido en esta asunción posee un destino: el mundo en la aventura ontológica, que expresa la función ontológica del acto. Lo que se asume es el mundo. Es como personalizar el mundo.



**EXISTENTE EN EL MUNDO**

Puede observarse el mundo desde otra perspectiva, y organizar una nueva terminología que permita acercarnos al ser particular en el mundo, y buscar su significado. El ser particular recibe su existencia en el mundo. El mundo aparece aquí como la región de seres, donde la apertura hacia las cosas se hace efectiva. Consecuentemente el término mundo deberá cobrar sentido desde mi presente: desde el instante debe descubrirse el "ser-en-el-mundo". Mundo no es únicamente un conjunto de cosas particulares que se ofrecen en la experiencia, al yo existente. Ser en el mundo implica nuestra relación con las cosas, las cosas no se nos dan como indiferente, o meramente allí en el mundo. Al asumir el instante se nos compromete con el ser, con el mero existir de las cosas, en la aventura de la acción de ser. Ser el mundo para nosotros es estar pegado a las cosas, y consecuentemente seguir la suerte y las mutaciones de su ser.

**D. (1) DESEO DEL EXISTENTE.** Lévinas nota que hay una transformación: ya no es el ser como verbo, en su devenir, sino un sustantivo que reemplaza al verbo. Sustantivos caracterizados por adjetivos, seres dotados no solo de cualidades cognoscibles, sino de valores, que atraen o repelen. No hay cosas indiferentes, en el mundo; por que las cosas se ofrecen a nuestras intenciones. Los atractivos de las cosas rigen el ser del mundo. A esta relación que integra nuestro ser en el mundo se le denomina la "intención". Tal intención puede ser conciente o inconciente, en cada caso determina nuestra relación con el valor de las cosas, y se expresa como "deseo". Estar ahí entre las cosas suscita el deseo y la pasión, lo cual es diferente de la simple "cura" del existir de recuerdo heideggeriano. Por que el deseo está vinculado con los "deseable": el valor de la cosa se da como deseable, se establece como un objetivo, lo cual encuentra su expresión en el 'acto' como término final. La fuerza del deseo caracteriza nuestro ser entre las cosas. Y no solamente el deseo nos transporta hacia las cosas, sino que a menudo va más allá de las cosas, de una a otra sin límites: el objeto deseable entonces es superado y trascendido.

Este es otro modo de entender el ser. No el puro ser seco y esquelétrico, pegado a la existencia de los objetos, la pura conciencia de que estos objetos existen. Hay algo más que esta conciencia, y que el mero objeto conciente. Es notorio el enfoque que los psicólogos han dado al inconciente. Ya que este descubrimiento ha sido realizado y admitido, es necesario que el filósofo reflexione sobre esta realidad. No se trata de un tipo de conciencia, una conciencia además, y paralela a lo conciente, que se denomina "inconciente." Desde la fenomenología la función del inconciente debe situarse, en su relación con la iluminación conciente del ser. Son dos formas de iluminación del ser., ambas se encuentran en el mundo y le dan sentido. En ambos casos el mundo se da como intención, lo cual se desarrolla como historia del ser humano y como cultura de sus formas de vida.. Entonces de cara a la actuación en el mundo el inconciente posee su propia dimensión y un nuevo rol.

De esta forma el mundo se configura como el campo de actividad de una conciencia, una conciencia que posea su propia estructura. En la amplitud de su campo, da lugar a la penetración del inconciente. En este proceso de penetración se va desde el deseo, que responde a la intención de las cosas, y que establece un fin, como un bien que debe ser alcanzado. El proceso avanza desde las cosas hasta su límite, para alcanzar lo "último", el cual deja de estar presente a lo conciente, para confiarse al 'inconciente', en forma análoga a lo que Marcel llama "el misterio". El deseo de existir, se expande en esto con plena libertad, con una sinceridad esencial de intención, lo que Lévinas llama - "buena voluntad" - ( l.c. p. 57).

**D. (2) LA CARRERA HACIA UN FIN.** Esta es la voluntad del bien, de alcanzar un fin. En la historia de la filosofía y la cultura lo deseable se presenta como ser y como fin. De hecho no hay inconciliabilidad entre el ser y el valor. Hasta el amor es concebido como lo deseable. En Aristóteles el ser sustantivo se convierte en bien absoluto que mueve todas las cosas; el fin último. De este modo todas las cosas del mundo se colocan como fin de alguna 'intención'. La realidad de las cosas incluye esta finalidad.; como objetivos del deseo, algo que descansa en sí, posee su límite. Así surge como ser particular, un ser que posee su 'en-sí'. Este existir en el mundo florece sobre la intencionalidad de las cosas, un movimiento que va hacia su límite. Recordando un esquema anterior (p. 29): este ser viene a nosotros cargado de todas las dimensiones existenciales, no solo es visto: sino sentido, deseado, evaluado, encontrado, y querido como un objetivo, una conquista que dirige la actividad del acto. En cada caso este es el centro al

que converge la actividad: la existencia posee un centro, que determina y polariza una intención. No hay que tomarla como una ley de gravitación universal, el ser no solo dirige nuestra intención, o satisface un deseo, también se da como algo que está a nuestra disposición, que es deseable en sí, y nos deja nuestra libertad. Esta es la dimensión de diálogo de las cosas: estar en el mundo es estar en este diálogo que es muy diferente de una 'necesidad': es una oferta gratuita de las cosas, dadas con extrema abundancia; es el gran mundo de los deseos y de los sueños, de las creaciones artísticas, y de las formas de vida, el mundo de las intenciones.

D, 3. CERCANÍA DEL SER Y DISTANCIA. La 'intención' no es una cualidad suplementaria, añadida a este ser; el mismo ser lleva en sí una destinación, inscrita en su revelación de ser. Es el mero ser de las cosas que establece esta cercanía. Pero al mismo tiempo el 'deseo' en cuanto tal expresa una "distancia", establece un proceso de acercamiento que viene del 'antes' y va hacia el 'después.' Implica que algo sea conocido ya, pero no poseído totalmente, --" una posesión anterior al deseo " (l.c. p. 59). El mundo se construye con estos deseos que están en mi antes y después de ser deseados; y por el hecho de que es deseados. Este proceso acontece, es el acontecer de este ser. Este diálogo construye los grandes capítulos de la historia humana y de su cultura englobados, totalizados y fragmentados en el proceso. Es el encuentro de unos con otros, precisamente como otros., y son dados por la fuerza del deseo.

~~ab~~ TAMBIÉN LOS OTROS SON DADOS. En este proceso son dados también los otros como nosotros. No es que se confundan con las cosas pero son dados entre las cosas en el proceso y el diálogo. Cualquier otro nos es dado, no solo a través de la mediación social de nuestra situación, sino por muchas otras mediaciones: el amor, la cortesía, el respeto, el deber, el parentesco, el grupo, los intereses comunes, las diferencias, el trabajo, el culto sacro y profano. Todas son formas que asume la civilización, como la propiedad, las obligaciones, el estilo, el vestido, el género: la forma viste. Tenemos que tratar con gentes vestidas, con costumbres: con lo exterior de los otros, lo superficial. Hay que mirarse al espejo para saber lo que gusta, qué clase de vestido usar, que actitud tomar en cierta circunstancia. Hay que asumir determinadas "formas" sociales; quien las rechaza será eliminado del mundo. No debe enseñarse lo que produce escándalo, se esconde en las familias, dentro de las casas, en el hogar; podría romper las formas. Las apariencias dan la impresión de sinceridad.

D, 4 LAS FORMAS PROTECTORAS DEL YO. Lo contrario de las formas es la desnudez del cuerpo: esta se puede encontrar, pero no quita la universalidad del vestido. Toda la gente es tratada como un "material humano" algo que es usable, revestido de formas. La belleza es la forma por excelencia; se busca la belleza para tener una cara. Por la forma uno entra al esplendor, tiene una cara, esconde la desnudez. En este esconderse es como si el "ser" desnudo se retirara del mundo, --"como si su existencia estuviera en otra parte"-- (l.c. p. 61) Por esto la experiencia de verdad es una relación con el ser desnudo. Como de algo que va más allá del mundo, más allá de la otredad del 'otro' La vida social en el mundo trata de eliminar la pura otredad, la que produce escándalo, e inquietud. En la sociabilidad no hay pena, no hay sorpresa por el ser del otro. Un ser delante del ser del otro implica inseguridad, a veces cólera, indignación, odio, amores que se insertan en la sustancia del otro. La alteridad del otro es desconocida, eliminada del mundo. La timidez, e inseguridad frente a otro es eliminada por el interés social, y las formas de comunicación.

El eclipsarse y escurrirse detrás de las formas es como confesar que no tenemos nada en común. El contacto se establece mediante un acto social, una conversación, una invitación. Y el prójimo es cómplice de la convención. Entonces mi propio yo no pierde nada de sí, conserva intacta su ipseidad. La civilización como una relación entre los hombres, es la presentación de formas, convenientes, decentes.: no alcanza al mero individuo; aquel permanece fuera, es plenamente "ego". Cada persona mantiene su contacto con los demás hombres a través de un punto común de referencia: las formas de conducta, los signos de la cultura; una estructura de actos superficiales, puramente convencionales, insinceros. Al contrario cuando nos referimos a un hombre como de verdad, de carácter, alguien muy especial, apelamos a un criterio más profundo, algo sólido, una sanidad esencial. Apuntamos a una autenticidad de relación entre él y lo que se propone, a ese movimiento sincero hacia lo deseable.: a la buena voluntad, que es --"la medida de lo real y de lo concreto del ser humano " -- ( l.c. p. 62)

Entonces el yo es la sede de esta buena voluntad, y sus actos no esconden un ser incapaz de mostrarse al desnudo, no necesitan camuflarse detrás de las formas comunes. Solo entonces se nos da un ser en el mundo, hecho de sinceridad y de intención. No podemos pensar el mundo como Aristóteles, un mundo hecho de formas que visten un contenido, como una superficie iluminada por una luz, que pone de relieve sus perfiles y define sus contornos. Objetos demarcados por una forma estable y definida : lo

finito que es también definido, y así se convierte en el contenido de una aprehensión. La filosofía contemporánea en cambio, ve el acontecer debajo de la capa de formas superficiales, detrás de una expresión negativa como es el inconsciente, descubre lo esencial que rechaza la hipocresía y rescata la intención que revela simplemente el destino del mundo. Entonces el hombre se abandona a la aventura 'ontológica'. Y busca esta aventura en el interior del hombre mismo. Husserl con la epojé ha separado netamente este destino del hombre en el mundo, en el cual siempre se encuentran objetos que se dan como seres, y obras a realizar; de la posibilidad de superar esta actitud natural, con una reflexión en que esta actitud en sí misma, es decir el sentido de mundo, ha sido recuperada. --" No se puede decir 'mundo', permaneciendo dentro del mundo" - ( l.c. p. 64) La noción profunda de 'mundo' ha sido separada de la noción de un 'conjunto de cosas'. Pero la filosofía alemana, ha puesto el acento en una 'finalidad ontológica' del ser, a la cual los objetos del mundo están sometidos. Las cosas incorporadas a la 'preocupación' por el existir, son instrumentalizadas para el problema ontológico. Sin embargo con esto se tergiversa el sentido del 'ser en el mundo' y la sinceridad de la intención.

No todo lo que se da en el mundo es simplemente un ser-útil: como un ladrillo, un martillo, un carro, una cocina, un puente. Hay cosas que no son utilizables, sino que simplemente son, como partes integrantes de este-mundo: no se 'usan' en vista de un fin, sino que son ellas mismas fines.: el respirar, el alimento, el vestido, el movimiento, el crecimiento, el gesto, la voz, no son medios útiles, son nuestro mundo. Son lo que constituye el ser en el mundo. El comer por comer, el vestir por vestir, el estar en el hogar en cuanto hogar, son nuestro estar en el mundo; son lo que establece la relación auténtica del deseo y la satisfacción. El deseo sabe exactamente lo que quiere: el deseo de comer tiene su satisfacción, al haber comido está satisfecho, al estar vestido ya está seguro, al estar en su casa se siente protegido. se ha realizado la intención.

- D 5. LA NADA DEL AMOR Hay analogía entre el comer y el amar. El segundo sobresale de la actividad económica. El amor es caracterizado por un hambre inextinguible, esencial. Dar un beso a una persona amada es hacer un acto incompleto; es decirle más de lo que se expresa; es decirle que el amor no es solo eso, va más allá --" La positividad del amor está en su negatividad" --(l.c.p.66) El amor no se consume en un acto de amor. Una rama que alimenta una llama, no se extingue en el fuego, no se consume --"La emoción en el amor no precede la posesión, está en ella" ( l.c.). En la comparación con el deseo de comer, el alimento es el fin; el amor no es deseo de nada. El amor a otro es la dimensión sin objeto. La voluptad, se tira a un porvenir ilimitado, vacío. Desea algo sin límites, es un hambre que nace de todo el ser. Si se alcanza la satisfacción no es un ir más allá, sino un regreso sobre sí mismo.: cae en el presente. No tiene nada que ver con la caída en la saciedad, como cuando se coloca el amor en la categoría de lo económico, del apetito, de las necesidades. Al contrario, la estructura del objeto concuerda con el deseo, con esto caracteriza nuestro ser en el mundo. La nada del amor es ser en el mundo, es vivir con sinceridad. Y se opone a lo que no es mundo: a la forma, a la convención, a lo sobrepuesto.

El descubrimiento de lo que es vivir en el mundo, reúne las formas más simples de cumplir con el deseo, con las actividades humanas e intelectuales. El mundo en que vivimos, nos movemos, nos expresamos, de la vida diaria, y de las grandes empresas. Vivir en el mundo es precisamente liberarse de las implicaciones del simple instinto de existir; de todos los instintos del yo, que nunca se quita su careta, y cuyas posturas son simples poses. Y solo puede ser liberado por el inconsciente que hace brotar la sinceridad. Vivir en el mundo es ir simplemente a lo deseable, y tomarlo por sí mismo, en cuanto ofrece la posibilidad del deseo y de la sinceridad. Este regreso a las cosas del mundo nos abre la totalidad de la existencia: en cuanto con los actos hemos recorrido los estadios intermedios, que separan este 'acto' de la simple preocupación del existir. Es el eterno retorno de lo mismo, donde puede haber satisfacción y también confesión. --" Este círculo es "el mundo" -- ( l.c. p. 68).

- D 6. LA CLARIDAD DEL MUNDO. Es cierto que en épocas extremas de necesidad y de miseria, aparece, detrás del mundo la sombra de una finalidad ulterior que obscurece el mundo. La guerra, la violencia, los trabajos esclavizantes, las injusticias extremas, condenan al hombre a una existencia en el mundo, dominada por la necesidad de no morir. Entonces también el mundo se invierte, se va de cabeza abajo, absurdo, la historia sale de sus cuadros, y el ser va a su fin. En estos casos el deseo ya no se basta a sí mismo. Puede acercarse al disgusto de la saciedad, o bien a la mera necesidad. Pero en la aventura ontológica, el mundo es un modo de ser, que no puede definirse como caída. Posee su propio equilibrio, su armonía y su función ontológica positiva.: la posibilidad de separarse de un 'ser anónimo' y personalizarse. Todavía hay posibilidad de realizar gestos racionales: como, ofrecer un manta en el terremoto, conservar amistad en el desastre, asistir al que está desesperado, acompañar al emigrante desterrado, dar empleo al que sale de la cárcel. Tales gestos en el lenguaje cotidiano se reputan inútiles o

inauténticos: lo cual significaría ignorar la voz de las cosas. Según Lévinas el éxito de las doctrinas marxistas se explica por evitar la hipocresía del discurso. Se sitúan, dice, en la sinceridad de la intención, en la buena voluntad, el hambre y la sed, el ideal de lucha y de sacrificio. La cultura, a la cual se llama, es solo la prolongación de estas 'intenciones'. Esta adhesión a la existencia respeta la esencial capacidad de estar en el mundo.

No es que el mundo sea mera existencia. La vida en el mundo es también conciencia en la medida en que ofrece la posibilidad de "existir"; tomando uno su distancia con relación a la existencia..



## El ser oculto.

Hemos emprendido el camino hacia el ser, como quien busca un tesoro. El tesoro está a la vista, como una montaña, como un bosque. Pero esto no significa que hayamos descubierto sus verdaderos secretos. El bosque oculta su estructura y encierra su vida; la montaña despliega toda su fuerza y se resiste a ser dominada. En los capítulos anteriores, se ha analizado la intersubjetividad de este ser particular al que nos referimos en cualquier ocasión, un ser que siempre remite a otros; desde la pereza, como hesitación en la acción que realiza el encuentro, se ha detectado su presencia en el instante y sus límites; desde el deseo, como fuerza natural se ha acentuado la fuerza del ser, se ha descubierto lo que es vivir en el mundo. Hasta qué punto hemos penetrado en la pregunta acerca del "es"? Es este un ser fragmentado en pequeñas unidades cotidianas, o es un ser general que alcanza los confines del universo?

Con Maurice Merleau-Ponti (Lo visible y lo invisible) se replantea la pregunta desde un nuevo punto de partida, que es una nueva dimensión de la experiencia. Se quiera o no el camino que conduce al ser sigue dando vuelta y acaba por andar en redondo, por que no puede desprenderse de un punto, una especie de centro alrededor del cual gira la pregunta, y es nuestro mismo ser, el ser del yo. Se pregunta por el ser de otros, y la pregunta rebota sobre uno mismo. Preguntamos por el "es", y al mismo tiempo preguntamos por mi propio "es". Tratamos de eliminar la duda, y estamos involucrados en algo de que se duda y que se pretende aclarar. Como si el "es" se extendiera alrededor nuestro con sus múltiples experiencias, que ninguna duda puede eliminar, y ninguna categoría es suficiente puede abarcar. -" Al extenderse a todo, la pregunta común cambia de sentido " - (Lo visible y lo invisible, p. 137)

No es suficiente con analizar las experiencias del mundo material, lo que se da a través de los sentidos, lo que proyectamos en nuestras representaciones, lo que se ve y se imagina con la fantasía, aquello que se abstrae en los niveles más especulativos de la razón, lo que se consigna al mundo ilimitado de la conciencia. Como si con ello se agotara la pregunta sobre este "es" que brilla delante de nosotros y al aproximarnos se desvanece: como las nubes que se atraviesan al subir las altas montañas. Uno se adentra en la nube y en este momento cesa de ser una nube por ser simplemente atmósfera húmeda que se le pega a uno y respira con uno mismo. No se podrá preguntar adecuadamente por el "es" a menos que se considere al mismo tiempo esta capacidad de extensión y de relación que transforma el ser en algo único de nuestra conciencia -" este vínculo umbilical, que sigue uniéndola al Ser, ese horizonte inalienable que la está asediando ya, esa inclinación previa, a la que trata en vano de volver, ." - (l.c.)

## 1 ENTRE HECHOS Y ESENCIAS

La pregunta se transforma entonces en búsqueda de esencia. Pero puede hablarse de "esencia del ser"? La esencia del ser es su sentido: es aquello que el ser "es". Y en este caso la pregunta va más allá de una simple cosa, que también tenga sentido, entonces la pregunta se hará acerca del "sentido del sentido" con la esperanza de alcanzar el ser en su estado originario. Solo entonces sabremos qué es el mundo de la vida, qué es la verdad, qué es esta relación que hace de cada uno de nosotros un miembro de este ser que es, una conspiración común en algo que tiene sentido. Se encuentra entonces un sentido que traspasa todos nuestros actos, y se sitúa en toda clase de operaciones, desde lo superficial de una cosa, a la región lingüística y de los razonamientos, a las conexiones lógicas internas y a la vida de la imaginación y de la actividad teórica, como si se tratara de un solo sentido general abierto a todos los sentidos particulares. -"Será aquello sin lo cual no habría mundo, ni lenguaje, ni nada " (l.c.) Esta sería la esencia del ser, el sentido del sentido, lo que hace que el ser sea, algo que no tenga límites, que brille por su propia luz, -" lo que hace que el mundo sea mundo, una gramática imperativa del ser, núcleos indiscomponibles de sentido, haces de propiedades inseparables; estas necesidades básicas, independientes de las realidades con las que se mezclan y revuelven, el único ser legítimo y auténtico, el único que tiene derecho a serlo, que es afirmación de sí mismo " - (l.c. p. 138) Tales declaraciones de Merleau Pontí nos llevan de una vez hacia horizontes demasiado lejanos para que los podamos contemplar en este momento. Dejaremos estos horizontes para reflexiones últimas y definitivas.

Lo interesante aquí es haber descubierto el "sentido", que es a la vez unitario y al mismo tiempo diferenciado, admitiendo todo género de seres. Cada ser se efectúa en la historia y se realiza como un

hecho. Los hechos son comprobables, pero no dan razón del sentido si no pertenecen a una esencia común que les de sentido. Es muy importante observar esta oposición entre " los hechos y los sentidos ". La búsqueda del ser se transforma : será la determinación del sentido en los hechos. Los hechos se definen por parámetros históricos y científicos, por relaciones y cálculos, medidas y estadísticas; mientras el sentido deberá verse con una presencia total --" El contacto total de quien ,viviendo en el mundo y en el ser, quiere ver plenamente su vida, y en particular su vida cognoscitiva, y como habitante del mundo que es, trata de pensarse a sí mismo en el mundo, aspira a pensar al mundo en sí mismo , a poner en claro sus esencias embrolladas y a formar , por último la significación 'Ser' " - ( l.c. p. 139) Esto es contraponer al hecho el sentido.

2. MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA.

Al parecer, al examinar los hechos llegamos a apoderarnos de su esencia, como su realidad última. Veo este niño jugando con los cubitos coloreados, haciendo casitas, puentes; y me digo a mi mismo : ' cómo demuestra ya su inteligencia'!; capto una esencia. Una esencia es seguramente real si es lo que se da en la experiencia. Sin embargo es una realidad sometida a la formulación conceptual , una esencia ya es una interpretación, es la elaboración de una entidad mental que nos aleja de la experiencia misma, y nos aparta del ser. Si la estudiamos con atención vemos que a pesar de alejarnos ,viéndola en si misma, por otra parte nos regresa hacia algo más primitivo: es esencia de esto que está ahí. Nos separa y al mismo tiempo nos demuestra la necesidad de acercarnos más. Nos esconde y también nos revela. El ser nos da la esencia, pero la esencia depende necesariamente del ser. Lo que entendemos se funda en lo que todavía no entendemos. Hay una conexión necesaria que está sin explorar. La esencia es necesariamente genérica, mientras el ser en el que la encontramos es único y particular. Hay esencias particulares? Si por esencia se entiende la mera estructura del ser que hemos captado, parece que las esencias nos transmiten estructuras generales. Esto no impide que haya conceptos que van más allá de las esencias específicas y se proyectan hacia la totalidad del ser en el acto mismo del conocer directo. En este caso poseemos conceptos con carácter individual y único, determinados por el ser de la experiencia. Pero tampoco en este caso poseemos realmente el ser, aún nuestro concepto particularizado no alcanza todavía la realidad en todas sus dimensiones. Y la prueba más evidente consiste en que este mismo concepto único y extraordinariamente rico de las propiedades del ser, no es nunca completo ni agota las posibilidades de este. Es el mismo, pero es renovable, expandible, según la profundización de los actos experimentales. En todo caso sigue habiendo un divario, una ruptura limitante, entre nuestra adquisición actual y la perfección de la misma.

Sin estos conceptos particulares que están en la mente pero que se ajustan lo más posible ( en un devenir sin limitaciones ni términos) a la particularidad de 'este ser' que vemos y observamos; y por otra parte, sin la inmediata generalización de las 'esencias' que abarcan este y otros seres en el mundo, no existiría ni siquiera el mundo, no habría cosas, por la imposibilidad de unir, relacionar, expandir nuestros conocimientos y racionalizarlos; es decir, cubrir ambas dimensiones, la unicidad y la multiplicidad de un mismo ser: identidad y relación. De este modo, los 'hechos' se expresan en las 'esencias', estas se configuran desde los 'conceptos-particulares', y estos nos refieren indefectiblemente a las experiencias y al devenir de las cosas. Solo así alcanzamos un mundo que en el diálogo intersubjetivo adquiere nueva luz como "nuestro" mundo, el mundo común de todos nosotros.--"En definitiva todo pensante, y toda esencia posible se refieren a una única experiencia y a un mismo mundo. " - ( l.c. p.140 )

Aunque las esencias ( así generalizadas ) sean necesarias para pensar con apertura a todo ser posible, no dejan de ser propiedades exclusivas de mi propio pensamiento y no son comunicables ni imponibles a otros, o a todos los demás, precisamente por pertenecer a los actos de mi propia mente. Toda su fuerza deriva de la conexión con la experiencia compartida con otros. En primer lugar cada esencia está ligada a su propia experiencia y demás experiencias del mismo yo en continuidad y coherencia; en segundo lugar, está relacionada y en dependencia de las experiencias de los demás por estar abiertas a un mismo mundo. De allí que desde la conquista de un 'ser-particular' la mente elabora el conocimiento de un Ser, el mero Ser Universal, en todas las cosas y para todos. Merleau Pontí concluye:- " A la experiencia pertenece pues el poder ontológico último; y las esencias, las necesidades de esencia, la posibilidad interna o lógica, por sólidas e indiscutibles que sean para la mirada del espíritu ,solo tienen fuerza y elocuencia por que todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás están sacados del tejido de un solo Ser. " - ( l.c.p. 141)

De este modo la palabra ser adquiere una dimensión muy extendida, que va desde la abstracción generalizada de las esencias que nos presentan un Ser único y total, a través de los conceptos

particulares hasta el ser único y variable de la experiencia sin agotar nunca el proceso de identificación. Y esta es la cruz de la experiencia, no poder llegar nunca a un punto definitivo y total, allí mismo donde el ser se genera, en el acto, el ser actual, en el que arraiga el "ser predicativo". A este Merleau Pontí lo llama "El ser bruto. Y en él hay que encontrar, en estado salvaje, los correlatos de nuestras esencias y significaciones." - (l.c.). Esta es sin duda una aspiración, que no está nunca totalmente satisfecha, pero es el fundamento en que descansa toda nuestra construcción racional de los seres y del ser en general. El peligro para nosotros consiste en detenerse en la contemplación de las esencias, como significaciones perfectamente racionales y organizadas en la mente misma sin exponerse a las incertidumbres y aporías que nos depara el ser mismo existente en su particularidad. "Detrás de la idea, está la unidad, la simultaneidad, de todas las duraciones reales y posibles, la cohesión ininterrumpida de un solo Ser. Bajo la solidez de la esencia y de la idea, está el tejido de la experiencia, esa carne del tiempo, y por eso no estoy seguro de haber llegado al núcleo duro del ser" - (l.c. p. 142)

Con esto no se debilita el valor de las esencias, ni de los conceptos, ni de las imaginaciones y rememoraciones, ni de las meras sensaciones, solo se eliminan prejuicios, acerca de alguna de estos momentos del proceso, absolutizándolos. Se rescata en cambio la realidad, el dinamismo, la credibilidad, de la correlación ser—yo, que traspasa el "hecho" en cuanto tal, y el mismo 'acto' experimental. La oposición entre 'esencias y hechos' también se desvanece en la unidad variable del proceso de adquisición de la potencialidad de 'este' ser, en todas sus dimensiones. Desaparece la ilusión de una cosa al estado puro o de una idea de valor absoluto para restituir a la realidad toda su complejidad. "lo que nos hacía soñar en una variación de la 'cosa' que eliminara de ella todo lo inauténtico y nos la mostrase enteramente desnuda, cuando siempre aparece vestida" - (l.c. p. 143). Como si la 'facticidad' de la experiencia fuera algo que debiera ser purificado, y la esencia como recortada a parte del ser experimental. Quien lo viera de este modo solo observaría el 'ser' desde fuera, mientras la esencia está en el corazón mismo del proceso.

La contraposición entre hechos y esencias (el ser en sí versus el ser en mí) el ser real versus el puro pensar, conduce a colocar el enfoque sobre la esencia, como nada-de-ser, o lo que Merleau Pontí, siguiendo a Heidegger, llama "el punto cero del ser": "Es como desconectar todas las relaciones reales y fijarse solo en la abstracción de la esencia, pura significación despojada de ser." "Sé muy bien que está unido por lazos misteriosos a la 'localidad' y a la 'temporalidad' y al 'sabor' y al 'peso' y al 'valor' y otros. - Mañana, dentro de un instante, esta visión vertical, con todo lo que envuelve, coincidirá con una fecha del calendario, le asignaré un punto de aparición en la tierra, y en mi vida. Es de creer que abajo ha seguido corriendo el tiempo y la tierra ha seguido existiendo. Y como, no obstante yo me había pasado al otro lado, en vez de decir que estoy en el tiempo y en el espacio, o que no estoy en parte alguna, ¿por qué no decir, más bien, que, estando aquí y en este momento estoy en todas partes y siempre?" - (l.c. p. 144). Porque el punto cero está en la intuición y es inseparable tanto de este ser como de su esencia: todo con-fluye en, o si se prefiere, de-fluye de, este ser del instante.

Por que el ser presente en la intuición del instante, es lo más claro, lo más visible; pero no está en el tiempo ni en el espacio, ni está fuera de ellos: este es el 'eterno retorno de lo mismo'; no está solo, ni es todo. Si me concentro en alguna de sus propiedades ya me desví. Como si estas me impidieran ver. Pongamos un ejemplo corriente, que cualquiera puede comprobar: esta rosa que yo presento delante de otro. Es el instante, y es perfectamente visible. Pero en qué está la rosa? Cuál es su ser? Su color? Su tamaño? Su vida?. Todo el mundo la ve: ve el color, el tamaño, percibe su perfume que es único de ella. Puede decirse que conoce el ser de esta rosa? Seguramente no. El color es únicamente aproximado, el tamaño difícil de medir, el perfume es algo que inspira pero no se mide, Puedo conocer más su ser? Ciertamente. Puedo captar el significado de la rosa con tan solo el nombre.

Explico el nombre con la variedad única, la especie, el valor genético la historia. Pero estas explicaciones no son más que aclaraciones del significado de un nombre, son detalles que amplían la significación de la esencia, una esencia intelectual, en el punto cero. No nos acercan ni un milímetro más a este ser. Hay otra forma de ver el ser? Solo me queda entrar al hecho, observar con mayor atención, reenfocar el instante desde la intuición. Me acerco, veo las nervaduras, los matices del rosado, siento su frescura aterciopelada, abro los pétalos, uno a uno, penetro en su interior, veo los órganos internos, llego hasta el núcleo central del que irradian todas sus propiedades. Estoy en el ser de esta rosa: el punto cero coincide con el propio ser: he olvidado el tiempo y el espacio, el perfume y el color, el tamaño y el peso: la fuerza de su vida brota allí delante de mí, en mí. Pero no puedo eliminar ni la dimensión en el espacio ni el punto en este tiempo, ni el tono del color, ni la resistencia de los pétalos. Todas estas propiedades obstruyen mi vista, la distraen hacia variadas direcciones: me muestran el ser y me lo ocultan. En tanto

que yo estoy en ello , me acerco y me alejo. En tanto que se hace visible, también me hace visible a mí. —“ Porque yo que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada, sino desde su propio centro , yo el vidente , soy también visible “ — ( l.c. p. 145 ).

El yo queda integrado con su propio ser, que se intercambia con las cosas. Quien percibe la rosa , a través de cada rayo de luz, de cada figura imaginada en ella, a cada ráfaga de perfume, a cada vibración de vitalidad, siente que: materia, espacio, tiempo, y color, son un río en cuya corriente flota y es transportado , sumergido y sustentado al mismo tiempo. Son carne de su carne y expresión de sus propios deseos y esperanzas, marcando los horizontes que llenan sus posibilidades presentes y futuras y encarnan las rememoraciones del pasado. —“ Lo que existe es toda una arquitectura , todo un escalonamiento de fenómenos, toda una serie de niveles de ser, que se diferencian por ese enrollarse de lo visible y lo universal en cierta realidad visible en la que se duplica y se inscribe” ( l.c. p. 145 ). En la experiencia del yo se mezclan los hechos con las esencias mediados por la presencia corporal. A través de esta mediación se entra en la historia, y la visión del ser ya no es extraña, sino que adopta el devenir del ser desde su centro en el cuál se sitúa el yo como conciencia sintiente que se prolonga en este devenir.

Esto significa crecer en la superficie , correr sobre el espejo como lo haría Alicia, de un ser a otro ser, sin discontinuidad, preguntándonos cómo se llegaría en profundidad, al otro lado del espejo. Y significa también recorrer la historia entre el pasado y el futuro descubriendo e interpretando , de un sentido a otro, buscando la significación que traspasa el tiempo, el cambio , y las cadenas de nexos lógicos: según la idea de un Ser que abarca todos los seres; en una totalidad que deja de ser simplemente ideal, para correr sobre el hilo de cada ser particular. Es un ámbito que mide y fusiona tanto los hechos como las esencias. Los hechos y las esencias como entidades opuestas son simples abstracciones de la mente, mientras lo que existe de verdad son seres mundanos, un solo mundo y una totalidad de Ser. El punto cero debería ser un punto de vacío ontológico, mientras resulta ser el punto de apertura a la totalidad de ser., en donde este ser se desdobra entre mi cuerpo y el extraño, mi yo y el yo de los otros.

El punto cero es el punto de encuentro entre el “acto” del yo que percibe , y el ‘ser mismo’ que se da, o se revela. El acto percibe la esencia y la interpreta y con esto se aleja del ser. Es el ser particular y concreto pero que continúa con todos los demás seres, y consecuentemente se percibe como una gran unidad. Al contrario el ser único que pertenece a cada acto presente, se destaca sobre esta totalidad, únicamente como las olas se destacan de la superficie del mar, sin solución de continuidad. Esto nos permite hablar del ser-total en el que se encuentra ‘este’ ser específico que está presente en el ‘acto’. El ser está más allá de la “esencia” y la “existencia” como abstracciones, y hace comprensible su relación. Pero la ‘esencia’ se encarna al introducirse el ‘ser’ en la trama de nuestra vida, con todas sus relaciones. Es una encarnación real, que sin embargo solo se da a través del discurso que se nos autoriza en la descripción del acto.

### 3. REALIDAD LINGÜÍSTICA

También el lenguaje a través del cual amarramos a nosotros mismos la realidad del ser, constituye a su vez una prolongación del ser mismo. El ser contenido por las mil relaciones ideales de la lengua, viene a constituir una nueva región de ser, determinada dentro del universo de las significaciones. Nos encontramos entonces en la imposibilidad de separar el ser mismo del lenguaje que habla del ser. En cierto sentido se traiciona el ser, que pretende darse a conocer “en sí”; y sin embargo solo se da como lenguaje. Pero este a su vez da lugar y abre esta nueva región de ser, en cuanto órgano de resonancia del ser individual, en el sentido de una coexistencia de la palabra con lo pensado y la realidad presente. La palabra es parte de la totalidad de la significación de cualquier ser en el acto experimental del mismo. Es pues la carne real de lo visible, y a través de ella se relaciona un ser particular con la totalidad del ser que se piensa.

Con esto se desarrolla la nueva dimensión del ser desde el mero hecho, a la esencia del acto y su significación, hasta la palabra. Según la imaginación de F. Bacon, como red de pescar atrae y recoge en sí las demás significaciones. Así como el cuerpo siente el mundo y al mismo tiempo se siente a sí mismo, la palabra es autónoma, se conoce a sí misma pero al mismo tiempo pertenece a la significación de este ser actual. Encontramos aquí la misma ambivalencia: hacia el ser de la palabra y hacia el ser de la significación del hecho. La palabra más que poseer la significación, es poseída por ella. No es que hable de esta, sino que la habla, o habla según ella; deja que ella hable en mí. Rompe mi presente en las dos dimensiones, del ser del hecho y del ser de mi conciencia. De este modo el ser singular irrumpe en mí

pensamiento, -"rompe mi espacio de conciencia" - ( l.c. p. 150). Entra en mi como devenir, como posibilidad de ser, algo viviente, impregnado en el tejido de las palabras. A través del habla se constituye realmente este ser en uno, llega a formar parte del "ser del yo". No es que realmente el diálogo constituya un ser común que se comunique entre varios, sino que en la discusión, el ser de uno se hace en el habla, tanto en las respuestas como en las proposiciones. Cada cual habla con todo su ser, no solo expresa sus ideas, que son una dimensión del ser actual, sino que expone y elabora sus ideas, que no están solas sino enredadas en el tejido de sus preocupaciones diarias, y penetran en profundidad en sus más recónditos deseos, y las raíces más secretas. De este modo la vida se transforma en ideas, y las ideas regresan a la vida a través de las palabras. El ser experimentado se enreda en las palabras que intercorren de uno a otro como una superestructura del ser: todos hablan y todo vive en el habla.

Con esto no nos hemos acercado más al ser, pero hemos establecido el flujo por el cual este ser llega a la vida, o mejor dicho parte de la vida y regresa a la vida. Al mismo tiempo de que se construye el ser en nosotros, también se nos aleja el ser que se da. La esencia viva y operante es siempre también una 'huida' un punto indicado por la disposición de las palabras; es la 'otra cara' inaccesible ' a no ser que se elija esta presencia como la condición de la existencia. En la experiencia también actúan las ideas, como un andamio fundamental de la comprensión. Merleau Ponty las compara con las nervaduras secretas de una hoja que soportan el flujo de la vida: no son visibles pero están presentes. No están separadas, sino que entran en composición con las cosas, lo mudo de las cosas se entrelaza con el sentido del habla y la claridad de las esencias ideales. Es imposible restituir cada elemento a su estado puro, por el hecho de que son interdependientes e intercambiables

#### 4. LA PREGUNTA POR ESTE SER.

La indagación sobre el ser en su vecindad, presenta ambos frentes: esta busca el estado de cosas en la coincidencia con el ser; pero a la vez pregunta por sí misma en tanto pregunta. Por una parte desea ver la significación del ser, y por otra se cuestiona sobre el lugar que ocupa esta significación en el ser: la primera crea cercanía y tiende a la identidad, la segunda crea distancias y oculta el ser. Al preguntarse sobre el mero 'preguntar' desarrolla el punto de vista crítico, y pone una pregunta que ya no puede borrarse. Solo podría darse su olvido si la pregunta buscara la ausencia de sentido, con un retroceso hacia la nada, es decir hacia sí mismo en cuanto no es ser. El que pregunta precisamente por su vacío de ser, no es nada. Es nada que pregunta por algo. Con ello se cae de inmediato sobre el ser. Le es imposible distanciarse del ser para preguntar, precisamente por su no ser. Se llega entonces a un momento imposible: pretender alcanzar un ser que sea totalmente dado, totalmente ser, un ser absoluto. Pero esto supondría, por parte de uno, ser realmente nada: "yo soy nada". (pero soy únicamente nada-de-este ser que experimento)

IMPOSIBLE IDENTIDAD. El mero hecho de preguntar, sin embargo, ya es un regreso al ser, desde el ser. De el ser conocido al ser desconocido que se hace conocer. Es como estar ya de vuelta. La pregunta se vuelve la imposible ruptura con este ser: por que implica la presencia del ideal. Será imposible entonces que la pregunta no tenga respuesta: el vacío de ser, ya es garantía del ser que se da. Pero también se hace imposible que la respuesta sea inmanente a uno, la respuesta lo lleva hacia el ser del otro, lo introduce a este ser particular. A pesar de estar oculto, sin embargo está allí mismo. La pregunta sobre la pregunta descubre las infinitas relaciones de este ser con otros en el horizonte del mundo. - "Estando totalmente aislados del ser, no tenemos positividad suficiente para formular ninguna pregunta, sea por que presos ya en él, estamos ya más allá de cualquier pregunta" - ( l.c. p. 152)

IMPOSIBLE SEPARACIÓN. En el preguntar ya hay un conocimiento del preguntar, en la ausencia de ser ya hay un presencia de ser. Nuestra vinculación con el ser dado hace imposible esta ruptura: como un vínculo indestructible por el cual este ser ya está presente. - "Nos ata a las horas y a los lugares [y a las sensaciones y a las emociones, a las memorias y a las previsiones] ese continuo instalarnos entre ellas, que hace que tenga que estar ante todo en un tiempo y en un lugar, [en una atmósfera y en un horizonte] cualesquiera que sean." - ( l.c. p. 153 ). Nuestras preguntas descubren que detrás del preguntar ya tenemos la presencia de un horizonte pleno de ser, una presencia ontológica. La respuesta ya está situada, por una parte más lejos que los simples hechos, y más cerca que las esencias ideales; más lejos que la fuerza del acto, y más lejos que toda nuestra comprensión del mundo, de nuestras costumbres, nuestras culturas y nuestros sistemas de conceptualización. No se propone realizar una fusión con el ser, que anulara las preguntas y todo lenguaje: para ser únicamente "esto" un ser definitivo.

Está obstruido el ir más allá. No hay camino que lleve al "ser mismo". Nunca llegamos a apoderarnos de un "ser en sí". Por que, al parecer, el "estar oculto" es un rasgo de este ser al que aspiramos. El intento de descubrimiento lleva, en sí, su propia negación. Cada descubrimiento ya es "algo nuestro". Su ser natural desaparece: por involucrarse en lo "percibido" por nosotros: es un ocultarse en la luz de nuestra visión. Cuánto más intensa es la pura percepción tanto más el ser se apaga. Por un fenómeno correlativo, en la medida en que me acerco a la cosa, esta deja de ser. La hago mía en la medida en que soy, y entonces ya no hay cosa: solamente su sombra. Alain Badiou diría: un remanente.

IMPOSIBLE PASADO. De forma semejante sucede con el pasado vivido. Si el pasado pierde su contacto, se transforma en invisible; si se reconstruye en el presente se cierra el camino hacia el pasado. Se oculta el pasado experimentado, como se oculta el presente actuado. Si es un ser pasado se desconecta del presente, solo es un ser a distancia. Se hace imposible la coincidencia de la cosa con la conciencia de la misma. El ser entonces se esconde: es una ocultación de ser. Puedo recordar hoy un episodio de mi infancia, pero deja de ser pasado y se hace presente, es decir no-ser-pasado, únicamente memoria; recuerdo actual de un acontecimiento histórico de este pueblo. Todo el mundo lo festeja o lo conmemora. Pero es la fiesta de hoy, la alegría de hoy, una fiesta comunitaria del presente: el pasado muere en el presente, en cuanto ser. Queda solamente su imagen, un fantasma presente; que es parcialmente nuestro de los vivientes. Cuanto más nuestro tanto menos ser del pasado. Aunque la desconexión no sea total. Siempre queda la continuidad de mi cuerpo, de mi mente, y la continuidad sensible de las cosas, que duran siglos y son testigos presentes del pasado. La desconexión no es todavía total, como la presencia es solo parcialmente coincidencia.

INCOMPLETO PRESENTE. Aún en las percepciones actuales, el impacto experimental precede la conciencia, el ser se impone y la conciencia lo percibe. Nunca hay una coincidencia total de la conciencia y los hechos. Un hecho no se da todo de una vez; la conciencia no percibe la totalidad de un solo, siempre le queda un lado oscuro o posible de los hechos, que esconde el ser: impide la identidad, aumenta la distancia. Aquello que se da en la experiencia, se le quita al ser; en cuanto se da al ser, evade de la experiencia. No puede hablarse de parcial o total, por que no hay partes en un horizonte, más bien un devenir que no niega ninguno de los extremos: ambos reivindican sus derechos y su modo de ser. La naturaleza, la vida, el pensamiento son componentes de este mundo lleno de seres, lleno de ser. La conciencia se interroga acerca de este ser particular que veo en este preciso momento: la página abierta de mi libro: es lo que yo conozco de él. Hasta qué punto lo comprendo realmente? Pero lo inmediato está en el horizonte grande de otros seres, y debe ser colocado en este. Con esto se aleja; para ser debe 'ser' a distancia, libre de mi propia experiencia. Primero lo veo, es un puro objeto blanco, indeterminado, luego se da como libro, y por último como filosofía de un autor. Se da una experiencia de lo visible, que precede mi experiencia conciente, pre-existe. Aún así no es nunca completa coincidencia, un apresamiento inseguro, puro deseo, conquista inacabada, como las tablas de las presencias y de las ausencias de F. Bacon. La coincidencia es solamente un puro futuro; o bien ya ha sido rebasada, es un pasado, aunque sea un pasado inmediato. Tal vez esta sea la condición de nuestro cuerpo: nunca ser realmente él, y siempre estar presente.

MI SER, MI MUNDO. El cuerpo posee esta discontinuidad y continuidad, esta identidad y diferencia: veo esta cara de esta mujer, percibo su perfume y su sonrisa. Es perfume o es sonrisa, es de verdad o es una máscara engañosa? No hay más que un ser. Las manos tocan lo tocable, los ojos ven lo visible, pero hay unidad de un ser: los ojos lo tocan, las manos lo ven, los oídos escuchan el perfume, y el perfume es música de mujer. La corporeidad abarca, como una piel se deposita sobre todo lo visible y tangible, con un poder avasallador; por otra parte el mundo redobla su baterías, envuelve: el yo-y-mundo están uno dentro del otro. Es muy sencillo contemplar la ciudad desde el mirador. A cada rato se detiene un carro y los pasajeros bajan a ver. Miles de personas han visto lo que yo veo y lo ven con otros ojos. Lo visible mío está cargado de miles de otras visiones que no son mías. Este ser está ahí y en mí: no son fragmentos perdidos en la nada, sino materia viviente del mundo. Este ser visible que se me da a mí es común a otros, y dura largo tiempo, está en el tiempo, y es parte de mi visión.

La intuición ya es una especie de reflexión, como las cosas pasan a nosotros, nosotros nos trasladamos a las cosas, pero esto no significa una 'fusión'. Mi cuerpo se abre en ambas direcciones, al ser de las cosas y a mi propio ser; pero la integración de ambos está más allá de nuestra visión. No percibimos esta doble referencia: la de salir de sí mismo, y la de reconocerse como idéntico. El ir hacia las cosas y el reflexionar, se oponen a un simple conocimiento natural. Solo vemos la aporía entre pasado y presente, entre esencias y hechos, entre espacio y tiempo, entre presencia y ausencia. Cuando nos acercamos al empalme originarios, lo vivido se nos da con sus diferencias, es como un paisaje abrupto,

aparentemente homogéneo, pero en realidad quebrado por profundas rupturas. No hay punto cero, por que está invadido por ambos lados. Por este ser que es, y por mi ser que se da, aunque nunca puedan estar los dos en armonía.

Es difícil considerar al mismo tiempo la complejidad de los diversos aspectos de esta interacción: lo visible del ser se me da a mi, es mío, pero al mismo tiempo es de infinitos otros; también dura más que yo mismo, hasta por siglos, y paradójicamente depende de mi 'visión' de ahora. El ser 'originario' es visible e invisible en esta no-coincidencia y no-diferenciación. Es la imperfección que nos perfecciona: una verdad no-totalmente verdadera. Cada una de estas instancias condena la otra, pero no la borra, y bien la deja en la libertad de ser ella misma. Es nuestra posesión la idea, con la que nos separamos de la cosa, y en frente los hechos que nos acercan las cosas pero no nos pertenecen. Entre ambas debe haber una correlación. Sin la distancia se destruiría la cosa de la experiencia; sin los hechos estaríamos en el vacío de la nada. Aunque sea incompleta, la 'distancia' es apertura de la cosa, por que la deja ser para nosotros; y es apertura hacia la cosa, al pasado; por que los deja ser.. Por esto "lo dado" no es nunca la cosa desnuda, sino la cosa dispuesta a ser vista a distancia.

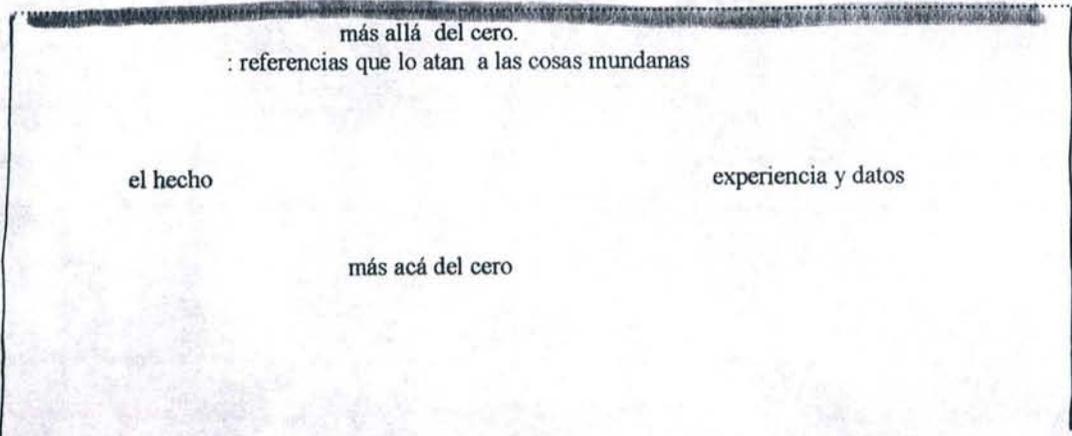
5. ONTOLOGÍA DE LA PALABRA.

La cosa siempre es pasado, solo lo dado es realmente presente. Del pasado no hay reconstrucción, está alterado en la distancia; solo hay rememoración que salva la distancia y no la anula. Pero hay un regreso a las cosas, en un mundo igualmente físico que es la palabra. La palabra nace entre la idea y el hecho, entre el presente y el pasado. Desde la idea regresa al mundo físico como sonido y signo. Desde los hechos se comunica al yo y a infinitos otros yos. En este sentido la palabra posee una valor ontológico, por que arrastra a la idea el significado del ser. -"Hablar es distanciarse" dice Merleau Pontí ( l.c. p. 157). Entonces callar es coincidir. El ser se da entonces en el silencio. El hombre debe hablar para salvar la distancia; pero debe callar para eliminarla. Al callar se podría encontrar un ser más cerca; pero es preciso hablar para dar voz al silencio: para que aparezca lo que está allí. Las cosas son mudas pero no totalmente; la palabra engaña pero deja ver más allá. Un 'nombre' lleva siempre un ser colgado por hilos invisibles.

Hay una diferencia entre la percepción y el lenguaje: es que veo las cosas percibidas mientras que las significaciones son invisibles. Es una prueba más de que el lenguaje es originario, se genera allí mismo en el ser invisible. El ser del lenguaje conserva algo de la invisibilidad del ser natural. -"Pero el ser natural descansa en sí mismo, mi mirada puede detenerse en él. El ser que tiene por morada el lenguaje no puede fijarse, no podemos mirarlo, solo es a lo lejos" - ( l.c. p. 259)

Al parecer la palabra ocupa un lugar más elevado en la construcción abstracta de las ideas, más extraño a la realidad. Pero la palabra hablada está más cerca del ser y del cuerpo en que se juega el intercambio con la cosa. El sonido de la palabra amarra un yo a otro yo y ambos a la cosa existente. Suena como el viento, como el huracán como el agua del río. La palabra también posee su propio 'ser', parecido al del cuerpo y su sentido parecido a la idea y su referencia que salva la distancia de la cosa. De ordinario se contraponen lenguaje, que suena, versus experiencia, que es muda, silencio. Si la experiencia es verdad el lenguaje es lo contrario a la verdad. Pero el lenguaje no es solamente lo contrario a la verdad, o de la coincidencia con el ser. Cuando el lenguaje se hace palabra adquiere una transparencia análoga a la de las cosas. Su ser comunica con el ser de las cosas. El sentido de la palabra no es la idea, sino ese estar junto a la cosa, salvar la distancia. -" la palabra dispone de cierto número de signos fundamentales arbitrariamente ligados a ciertas significaciones clave: es capaz de recomponer cualquier nueva significación"- ( La Prosa del mundo p. 26)

Podría darse una representación aproximada con el esquema siguiente



se constituye el mundo de las cosas dichas

El lenguaje en su estructura básica debe adherir a lo vivo, a lo naciente, a lo originario de las cosas con sus posibles referencias. Debe constituirse como una vida intermedia entre nuestra vida y la de las cosas. Esto lo proyecta más allá del simple hecho lingüístico, no encerrado en los términos gramaticales, ni en la sintaxis lógica. No solo se dan cosas dichas, sino reales. Sería vacío de ser, un lenguaje que solo hable de sí mismo. El 'sentido' del lenguaje no nos pertenece a nosotros. Lo que se expresa en la palabra llena el vacío entre las cosas y los datos de nuestra experiencia, pertenece a aquel mundo 'mudo', que siempre nos acompaña, a pesar de la distancia. Tomada así existencialmente, la palabra es una dimensión del ser vivido: vivido-hablado; que no oculta el ser, sino que es su testigo. En el mismo mundo, mudo y ciego y anónimo, nace también la visión y el pensamiento como la aparición de algo donde no había nada. En esta fase germinal se funde lo visible con la palabra, en el paisaje mudo pre-lingüístico, y hacen aparecer todas las relaciones de la vida. Entonces tanto la vida como el acto del conocer son 'logos' y se apoyan recíprocamente en la palabra. Nuestro ideal es aparentemente el de destruir el lenguaje para que aparezca la cosa. -"veneramos secretamente este ideal de un lenguaje que, en último análisis nos libraría de sí mismo, dejándonos a la merced de las cosas" - (La Prosa del mundo l.c.)

En el lenguaje originario se deja ver, por la acción pre-lingüística el mundo silencioso y se abre un acceso a las cosas, como interpretación de las voces del silencio. Pero sigue el divario entre las palabras y cosas, así como la distancia entre las esencias arrancadas a su existir en el mundo, y las cosas mismas en el instante de su existir. No se habla aquí de una distancia infinita, cuando nos encontramos en el plano de la idealidad; como tampoco de una proximidad absoluta cuando estamos en el plano de la existencia. En ambos casos la cuasi-distancia y la cuasi-coincidencia, caracterizan la misma relación con las cosas. La 'palabra' es el tercer componente de la experiencia del ser entre lo 'dado' y las 'cosas'; como el 'sentido' de la palabra se inserta entre la 'esencia' y el 'hecho'. El problema de la palabra es el problema del acceso al ser: entre lo que es mi-ser y lo que es su-ser; la palabra es lo intersubjetivo del ser. Nuestra propia acción mediadora [ el acto] no puede limitarse: o simplemente al plano de la existencia, o solo al de la idealidad.

UN SABER SILENCIOSO. El ser oculto, solo se entrega en la lejanía. Pero la distancia no es suficientemente grande para obscurecer la mirada, ni para despojarla de su horizonte. El límite es la imposibilidad de abandonar nuestro propio ser para asumir el ser del mundo, por el hecho de que este mi propio ser ya es uno del mundo. Esto no impide que mi propio ser sea mera carencia de los seres del mundo, o nada del mundo y aspire a apoderarse de la totalidad de estos seres. Aún así, para no perderse, mi ser toma siempre su distancia en la cercanía del ser que es mundo. Mi palabra busca romper la distancia, con todo el acopio de sentido que hace hablar al ser 'mudo' del mundo. Es mi ser objetivo el que lleva siempre consigo esta 'negatividad': que rehúsa el ser del otro, o la nada de sí en el otro; una negatividad que intenta llenarse con el 'sentido' de la palabra. La apertura es algo más que un contacto con lo dado, y con el sentido de la palabra, es un proceso de conquista del ser. La interrogación es el medio para apuntar a algo que va más allá de lo dado: es pregunta y saber al mismo tiempo, y no puede llenarse con una simple respuesta. El interrogar sea tal vez nuestro modo de relacionarnos con el ser, para aceptarlo como un interlocutor mudo. Las palabras no nos presentan cosas dichas; sino, como el gesto y el sonido, son exhibición de un ser que no es lo dado, por que no necesita darse, y tácitamente ya se da en todas nuestras afirmaciones y preguntas. Con nuestra reflexión se convierte el silencio en palabra y la palabra en silencio.

6. LO INVISIBLE EN LO VISIBLE

En este regreso al momento, previo a la reflexión, y a la intuición, no se encuentra distinción entre sujeto y objeto, existencia y esencia, todo está mezclado. Entre el ver, el tocar, el hablar y el pensar, lo percibido sensiblemente se mezcla con lo significado, se encuentra una presencia, que delata el ser mientras excluye la posibilidad del abrazo y de la posesión, mientras esconde las fuentes en su origen: Hemos deshojado la margarita, hemos desparramado los pétalos de la rosa, ya no hay flor, su fundamento no tiene luz, el ser se apagó. Hay un intercambio entre nosotros y lo visible, como entre la sonrisa y el rostro, entre el gesto y la mano, el pastel y su molde. La sonrisa se muere en un rostro impassible, la mano se abandona inerte en la ausencia de un gesto, el pastel se olvida del molde. No se le permite a uno hundirse en lo visible, ni que lo visible se transmita a uno: desaparecería la visión: sería como pretender que el pastel tenga forma sin molde. Si separamos el 'vidente' o 'lo-visto', tendríamos el molde sin pastel, la rosa sin pétalos. La figura no pasa del molde al pastel, la alegría no pasa del rostro a la sonrisa,

la señal no pasa de la mano al gesto. Ahora bien: la figura del pastel no es la del molde, la alegría de la sonrisa no es prerrogativa del rostro, la señal del gesto no pertenece al movimiento de la mano. Lo invisible no pertenece a lo visible, pero lo visible no sería nada sin lo invisible. Contemplo la flor en cuanto flor inexistente, el pastel en cuanto forma de él, recibo la sonrisa en cuanto no-sensible, interpreto el gesto en cuanto no-dado. En cada caso lo invisible sustenta lo visible, y lo visible 'deja-ser' lo invisible

LA PLENITUD DEL NO-MUNDO O MUNDO INVISIBLE Como se expresa Merleau Pontí, - "Con mayor razón el vestido rojo está atado con todas sus fibras al tejido de lo visible, y con este a un tejido de ser invisible"- ( l.c.p. 165 ); que es su simbología o su fuerza física que excita el toro, o el recuerdo de una empresa, en un desfile de aniversario.

*Puntuación en el campo de las cosas rojas, que comprende las tejas de los tejados, la bandera de los guardabarreras y la de la Revolución, ciertos suelos de alrededor de Aix y de Madagascar, lo es también en el campo de las prendas rojas que, además de los vestidos femeninos, comprende las vestiduras de los obispos y las togas de los profesores y los fiscales, y en el de los adornos y los uniformes. Y este rojo del vestido es literalmente distinto según aparezca en una u otra constelación, según se arrastre a sí la pura esencia de la revolución de 1917, la del eterno femenino, la del ministerio fiscal, o la de los ziganes, vestidos como húsares, que reinaban veinticinco años atrás en un restaurante de los Campos eliseos." ( l.c.)*

No hay ruptura entre lo visible y lo invisible de las cosas. Lo visible de las cosas, que se extiende a toda la gama de lo sensible, incluyendo el lenguaje, es precisamente el medio con el cual se muestra el ser, con su dinámica silenciosa; es el único medio que posee el ser para manifestarse, sin dejar de ser plurivalente y trascendente.—" Lo sensible es esto: esta posibilidad de ser evidente en el silencio, de estar sobreentendido, y la presunta positividad del mundo sensible resulta precisamente algo 'inaprensible', solo se ve finalmente en sentido pleno, la totalidad en que se recortan las realidades sensibles. "- ( l.c. p. 260) El pensamiento solo se da un poco más lejos pero a continuación. El 'quiasmo' actúa entre estos dos extremos: " lo que se anuncia a mí como ser, aparece a otros como mero estado de conciencia " ( l.c. ). El simple ser sensible por la presencia en lo visible se revela como ser invisible. Encuentro un amigo y me agrada, leo este libro y me enseña verdades insospechadas, contemplo este Van Gog, y descubro una alma. Lo visible muestra lo invisible, lo invisible nace en lo visible.

-" El quiasmo no es solo intercambio yo-otro, es también intercambio entre yo y el mundo: lo que empieza como cosa, acaba como conciencia de la cosa, lo que empieza como estado de conciencia acaba como cosa." - ( l. C. P. 261) Siempre que se da lo visible, o todo lo que interesa lo corpóreo en cuanto tal, y se expresa en la percepción sensible, nos acarrea una o más dimensiones de lo invisible, cuyo ser es igualmente mundano e integrado en las cosas. Para abarcar este hecho general tenemos una palabra: la cultura. Cultura significa a la vez lo visible y lo invisible, el lenguaje y su significado, es una palabra que pretende abarcar lo que el ser expresa más allá del quiasmo.

**7. VISIBILIDAD Y CULTURA.**

La percepción de lo invisible es una percepción moldeada por la cultura. Se contrapone a la percepción bruta y salvaje de lo visible. Ambas se dan simultáneamente, aunque las clases de seres puedan variar ampliamente. De lo visible se accede a lo invisible y de lo invisible se desciende a lo visible. No es pues que lo invisible sea la negación de lo visible, simplemente lo trasciende. Se trata de una negación-referencia, o distancia en el ser —" El sentido es 'invisible' pero lo invisible no es lo contrario de lo visible: lo visible tiene una contextura invisible y lo invisible es la contrapartida secreta de lo visible."- (l.c.).

La relación que va del mundo al ser, es la relación que va de lo visible a lo invisible ( a un ser positivo solo que ausente ). Lo invisible no es simplemente no-visible. Solo es ausente como visible pero es presente como invisible. Y su ausencia cuenta en el mundo ( visibilidad inminente o eminente ); está detrás de lo visible, como otra dimensión. —"Esta realidad negativa es la que hace posible el 'mundo vertical': la unión de lo incompromisible, el ser de la trascendencia, el espacio topológico y el tiempo de la juntura y contextura: de dis-yunción y des-membramiento. Y lo posible como pretendiente a la existencia, el distanciamiento; y la totalidad por encima de los distanciamientos."- (l.c.)

VISIBILIDAD Y TOTALIDAD. No hay que -"considerar lo invisible como otro visible 'posible', o como posible visible para otro. Sería destruir la contextura que nos une a lo invisible. Por lo demás como es otro el que lo vería, o ese otro mundo que constituiría, estaría necesariamente unido al nuestro; reaparecería la posibilidad verdadera, necesariamente en esta unión, lo invisible está ahí sin ser objeto, es la trascendencia pura sin máscara óptica. Y las mismas realidades visibles están centradas a fin de cuentas únicamente en un núcleo de ausencia." (l.c. p. 277). Tampoco hay que conceptualizar lo invisible como si se tratara de un universal, un concepto genérico aplicable de modo uniforme, como el concepto de árbol se aplica a toda clase de árboles. Lo invisible es tan rico, complejo y variable como este ser visible que yo conozco en sus ilimitadas diferencias particulares. No puedo pensar en lo invisible como un ser global, una totalidad no visible. Deberá descubrirse poco a poco cada ser invisible así como se experimentan los diferentes seres visibles particulares.

Si se quiere captar el panorama del ser sin restricciones más que hablar de totalidad del ser, que sería una pura idea, es necesario extenderse a: -"la vida invisible, la comunidad invisible, el 'otro' invisible, la cultura invisible" (l.c.). Solo entonces nuestra conquista del ser, aplicada a las diversas dimensiones de la vida, tanto personal como colectiva, de su destino y de sus conocimientos y creaciones humanas en el mundo, alcanzaría una perfección deseada, y un 'cumplimiento' digno de nuestras posibilidades humanas. Tendríamos entonces -"una fenomenología del no-mundo", como límite de una fenomenología de lo imaginario y lo oculto"- (p. 277)



## CAPITULO 6°

## El ser en el devenir

Una de las dimensiones del ser que la metafísica debe explorar es seguramente la del 'cambio'. Todo acto humano, toda experiencia concreta está condicionada por el cambio. Aún las experiencias que calificamos como instantáneas, duran algún tiempo, y en esta duración también cambian. Me despierto al amanecer y contemplo la aurora, con su progresión de luces y colores. Miro mi reloj y pienso en mi oficina que me espera. El reloj cambia, segundo por segundo. La prisa me aprieta, con las preocupaciones del día y sus quehaceres. La esperanza de realizar un proyecto en el día de hoy, me emociona intimamente y pone en actividad todos mis recursos mentales. El 'cambio' es puramente una palabra, pero una de estas que suenan como el rugido de una catarata. Es una palabra que nace entre el punto cero y lo dado de las cosas. Será necesario analizarla, no en cuanto idea, que puedo formar en mi mente, sino en cuanto realidad del ser particular que se transforma.

Hay palabras aparentemente abstractas, es decir alejadas de la realidad y relegadas al interior de nuestra conciencia, como infinitas otras de nuestra actividad pensante, pero que en realidad no son abstractas, sino muy concretas y particulares. Ya se vió la realidad radical de la 'existencia': la existencia es de este ser particular que existe, limitada e identificada con este ser individual. No hay una existencia general, sino la existencia que fundamenta este ser particular que experimento. Hay otras como: esperanza, temor, paciencia, desdén, ira, identidad, repudio, entusiasmo, amor, y muchas más. Son palabras especificadas por un acto muy concreto y resaltado, inconfundible con cualquier otro individuo; una actividad que se desarrolla en el mundo acerca de un ser especial de la experiencia. Una de estas es el 'cambio'. Nunca hay cambio sin una cosa particular que cambie y su horizonte de relaciones.

## I° EL DEVENIR EXPERIMENTAL

Sin duda, ha sido uno de los fenómenos que más impactaron a los filósofos presocráticos al contemplar el conjunto de los seres mundanos como una totalidad. Es ser, o es devenir? Aristóteles toma su distancia entre Parménides y Heráclitos, entre Empédocles y Pitágoras. La solución de Aristóteles se ha convertido en un patrón clásico, con su terminología: de sustancia y accidentes, materia y forma, potencia y acto. Es ciertamente uno de los esfuerzos más brillantes de la humanidad pensante, y ha sido la bandera de los escolásticos hasta nuestros días. Sin embargo Aristóteles no se dedica realmente a analizar la experiencia del cambio. Su terminología abarca los momentos extremos del cambio: el antes y el después. Los cuasi-entes que se conceptualizan: la materia y la forma, son instrumentos metafísicos muy eficaces en explicar lo que sucedió en cualquier cambio; con la permanencia de uno y la sustitución del otro: la materia permanece, y la forma se renueva; la sustancia dura, y los accidentes caen. Aristóteles contempla la cosa en el momento que precede el cambio (sustancia con sus accidentes) y en el punto de llegada después del cambio (la misma sustancia con diferentes accidentes). Con estos términos, se poseen los conceptos claros y esenciales para resolver el problema de todas las transformaciones: queda explicado el devenir. Pero a pesar de ser conceptos novedosos y sutiles: materia y forma, sustancia y accidente no dejan de ser precisamente esto: conceptos, es decir recursos mentales generales. Este es el llamado sistema hilemórfico.

La fenomenología, por su propio método, pretende analizar el 'cambio' en la experiencia misma, anteriormente a cualquier conceptualización con el fin de captar este 'cambio' particular en su instante prerreflexivo y pre-lingüístico, y consecuentemente pre-conceptual. El análisis del fenómeno del cambio, si pretende adherirse a la realidad debe explicar cómo, en el cambio, permanece la identidad y se introduce la diferencia. Sabemos que una cosa existe, por su presencia experimental, y toda experiencia nos da la identidad de la cosa vista o sentida: a esta identidad la llamamos ser. A pesar de que esta identidad o mismidad posea ya, en sí, una componente temporal, por que dura, aunque sea un instante no medible, se nos da como un individuo particular que destaca sobre el trasfondo de su contexto real, es decir, de la existencia en la vida misma. El hecho particular de existir, con todas las acciones reales de este mismo ser, con su breve o larga duración, ya nos dice que el existir no se contrapone al cambio, sino que existe en el cambio: como el cambio se da en el existir. La duración que es una dimensión del ser, solo se percibe en el devenir, aunque sea lento y apenas perceptible. Esto nos dice que el mismo ser, en

su mismidad, ya es un ser que deviene: un devenir. Si el cambio significa volverse diferente, es preciso analizar cómo la diferencia se combina con la identidad.

### 6.1.1 IDENTIDAD EN EL CAMBIO

La identidad surge en el ser por sus relaciones reales con las dimensiones y propiedades de la existencia misma. Identidad es unidad consigo mismo, es reconocimiento de esta unidad, no solo en el instante sino a través de las transformaciones es decir en el devenir. Soy yo, no solamente por que me percibo uno, sino por que tengo una historia, y ciertas relaciones de espacio o de fuerzas que me vinculan con otros. Desde esta perspectiva la identidad ya es una dimensión muy compleja del mismo ser. Por ejemplo la identidad del yo ( de mi yo en particular ) surge de la coherencia del yo consigo mismo, en la duración y en las diferencias con otros, cosas o personas. Lo cual nos dice de inmediato que la identidad remite a la diferencia y no solamente a la igualdad consigo mismo. Soy yo no solamente por mi unidad conciente, sino también por mi oposición a otros: poseo mi carácter, mis cualidades, mi forma de pensar, mis simpatías y mis desconfianzas, pero también un recorrido de mi infancia y de mi juventud, de los trabajos realizados y de los estudios hechos, de los actos llevados a cabo, y de las dificultades encontradas. Ambos términos , yo y otros , estamos incorporados en el ser que deviene: en el proceso de unidad y diferencias.

Pero la identidad de mi ser, no es la primera que se descubre en mi experiencia, es más bien secundaria. Lo primero es el acto, con que percibo el ser experimental en el instante. Y este instante de ser ya posee una identidad, inconfundible con otros actos. Ya es él mismo , comparable con otros y diferenciable de otros. En el acto se da, este joven simpático, esta mujer atractiva, este gesto execrable, este canto aburrido, este libro difícil, este algoritmo complejo, esta distancia precisa. Cada acto con su identidad, que yo puedo convertir en una idea , objeto mental, separado de otros, distante de otros; pero que en la realidad experimental se me da en relación con un horizonte cargado de significaciones y enlaces físicos y éticos, estéticos y culturales. Esta multiplicidad de líneas de fuerza, no es fruto de imaginación ni es condición de lo dado, sino que brota desde la raíz misma del ser trascendente.

Esta ambivalencia de la mismidad, tanto mía como del ser de mi vida, es la condición del ser en la presencia, y explica como lo presente es y no es presente; por que es idéntico y diferente, tanto en sí como en sus relaciones. La duración del acto se convierte entonces en devenir del mismo: 'es' en devenir. No hay acto, por cuanto instantáneo que no se despliegue en una duración que nos remite a la diferencia en la identidad. El tiempo ha sido convertido en objeto de especulación por muchos filósofos, se ha creado una teoría del tiempo, como puede crearse una teoría estética, o una teoría política. Cada cual puede desarrollar sus propias teorías, pero la realidad habla por sí. El tiempo es una energía del ser en su mismidad diferente. Se puede calcular por instantes por horas, o por siglos; pero el tiempo de verdad es el que transcurre en el acto del ser , que dura y cambia. El permanecer y el cambiar no son más que dos líneas energéticas del acto: mismidad y diferencia, que destacan la presencia de un ser particular. La diferencia puede medirse con un traslado de relaciones espaciales: el objeto cambia de lugar., y se crea una diferencia; el objeto es calentado o enfriado, y se crea otra diferencia que no es espacial ni temporal, el objeto permanece aparentemente fijo e inmóvil, pero mi vida transcurre ahí mismo en el acto y la puedo medir con el reloj, con el cambio de la luz solar, con el flujo de rayos y radiaciones que lo atraviesan. Este pequeño cambio en el instante del acto es la raíz de todas las transformaciones: de tiempo, de espacio, de energía vital, de simpatía , de atractivo y de repulsión.

Los demás cambios, los de nivel macro, no son mas que una extensión en todas las direcciones posibles de las líneas de transformación; hasta distancias ilimitadas en el cosmos. Llegamos entonces a la cera que se derrite, permanece y cambia, al árbol que crece, hecha raíces y tronco y ramas; el volcán que entra en erupción y desarrolla fusiones nucleares, la capa de ozono con sus agujeros planetarios que dejan caer sobre nosotros sus rayos ultravioletas; los cambios políticos que inquietan la paz internacional, las revoluciones religiosas que desencadenan guerras ideológicas. Donde está la sustancia y donde los accidentes, de recuerdo aristotélico? Donde la materia y donde las formas? Seguramente Son ideas que pueden aplicarse a ciertos aspectos del movimiento y de la duración o del cambio, pero no encuentran aplicación universal.

### 6.1.2 IDENTIDAD VERSUS IGUALDAD

Identidad, significa algo más que igualdad. Hay cosas iguales, pero en la realidad concreta este tipo de igualdad es muy imperfecta. Dos cosas por el mero hecho de ocupar dos lugares distintos, poseer dos aspectos distintos, dos capacidades de resistencia distintas, pueden llamarse iguales desde cierto punto

de vista, pero de un modo poco exacto. Pongamos el ejemplo de entidades numéricas, en este caso se trata de igualdad de ideas, esta igualdad nos parece exacta : el número dos es igual a otro número dos, el cuatro igual a otro cuatro y así en adelante. Si en cambio aplicamos los números a las cosas, dejan de ser igualdades exactas. En todo caso igualdad se opone a mismidad, dos cosas iguales nunca son lo mismo, por la razón dicha arriba: por que son distintas. Entonces hablamos de distinción, para negar la identidad. La distinción es real experimental, y se demuestra generalmente con la separabilidad, dos cosas distintas son generalmente separable, aunque no siempre. Hay cosas realmente distintas pero que no son separables. Pongamos dos tablas apoyadas en el suelo ,algo separadas entre si y que se unen en la parte superior como un techo. Cada una impide que la otra se caiga: son dos fuerzas distintas pero no separables . La distinción marca un límite, que puede observarse como dimensión espacial o bien temporal o de fuerza o de otras propiedades. Véase la figura

Hay distinción entre el color y la forma de un cubo, entre la dureza y el peso, entre el impulso y la masa en movimiento. De este modo se ve claro que la 'distinción' se aplica tanto a las cosas consideradas estáticamente, como en nuestras impresiones; y también como consideradas en su transformación real en el cambio. Muy diferente sería una distinción puramente mental, que se refiere a un punto de vista , un concepto. Tal serían tres bolas en un escudo, que pueden verse simplemente como objetos, o como el signo de una familia: la distinción sería entonces simplemente racional. Si se habla de un objeto en movimiento, sucede algo semejante: puedo ver una caída de agua como una fuerza natural, o como una fuente de energía eléctrica. La distinción en el cambio sería siempre y solo racional.. En todos estos casos 'distinción' se opone a 'identidad': sea real o simplemente racional.

### 6.1.3 DISTINCIÓN Y DIFERENCIA

Más interesante es considerar la oposición entre las dos palabras: 'distinción' y 'diferencia'. Podrían tomarse en el mismo sentido real. La distinción es señal de diferencia y recíprocamente la diferencia hace ver la distinción. Sin embargo a menudo se usa la palabra 'diferencia' para indicar un aspecto particular que hace ver la 'distinción'. Así la diferencia de carácter entre dos personas nos hace ver la distinción. Es también un hecho de que las diferencias no se perciben en las cosas, si estas no actúan. Veo dos pequeños bultos inmóviles en la oscuridad. Me parecen iguales, no noto la diferencia hasta que uno se mueve rápidamente y el otro queda inmóvil.. Este es simplemente un guante peludo; mientras el otro era un ratón. El tiempo de la transformación, juntamente con el lugar y demás dimensiones activas, hace la diferencia del ser. Resulta pues incongruente contraponer el ser: al devenir, al cambio, al movimiento y al tiempo. Mientras ser es devenir, es cambio, es movimiento espacial, es acto , de un sin número de clases. Cuando percibimos el ser que está ahí, nos fijamos únicamente en algo que: sí, es ser, pero su cambio es tan lento que nos permite descansar en él con seguridad , sin sobresaltos, ni ansiedades, hasta nos hace pensar en lo eterno. Tomo en mis manos esta concha de nautilus, es sólida, estable, lleva en su caracol las huellas de siglos pasados, pero aparentemente no se mueve, no vibra, no cambia, solo varía la iridescencia metálica de sus curvas plateadas. A pesar de todo, también se mueve, aunque despacio, actúa, hace sentir el peso ligero, las escamas lisas, filtra los rayos a través de sus paredes translúcidas. Durará por unos cuantos siglos más en este museo.

.Si al contrario experimentamos algo en rápida transformación, no desaparece el ser en el devenir; sino que muestra toda su potencialidad activa; que nos sorprende, se nos escapa, y denuncia nuestra torpeza en percibirlo con la rapidez adecuada. Entonces experimentamos angustia, abandono, impenetrabilidad, distancia, confusión. Quién podría comprender el 'ser' de la conciencia de una asamblea nacional durante una discusión tan áspere, cono cuando se trata de encontrar: los 'remedios' contra la pobreza? Cada diputado posee, por supuesto, su conciencia; es un ser particular. Y este clima que se genera es también un 'ser' particular: que se crea en la discusión, se establece y cambia rapidísimo, de acuerdo con las intervenciones y las razones aportadas. Posiblemente no existe este 'ser' colectivo, que podría llamarse, Conciencia de este Congreso, pero sí, los seres particulares, y este clima psicológico, trenzado por las palabras, las voces, las exclamaciones, las súplicas., los testimonios. La temperatura de la discusión sube al instante, se expresa a veces con ira y desesperación., astucia, y agresividad. De este ser fluctuante dependen los resultados concretos y prácticos de las votaciones, y la forma de la ley escrita. Es un devenir inestable y a veces imprevisible, pero es un ser fuerte que se estampa en la conciencia de los ciudadanos.,

que alivia o deprime el corazón de un pueblo, que ha puesto su confianza en los Representantes. Es innegable la realidad de este ser, pero su devenir incierto repercute en la opinión pública. Entonces el 'devenir' es el rostro de este 'ser' indefinible: se hablará de un acontecimiento histórico, de un voto que cambiará la suerte de este país; o al contrario de una ocasión perdida, de una oportunidad sepultada por las pasiones políticas, según el punto de vista del comentarista.

6.1.4 UNIVERSALIDAD DE LA TRANSFORMACIÓN

El primer caso solo es aplicable a las cosas materiales, a los acontecimientos de la naturaleza cósmica, mientras el segundo es la condición actual de la vida social humana y ciudadana. En ambos casos la unidad entre ser y devenir es palpable: el 'devenir' marca el proceso, el fenómeno en su duración y variabilidad; mientras el 'ser' acentúa el contenido, el significado, algo fácilmente identificable con una idea. Cambio y ser en lugar de excluirse mutuamente, son complementarios; no como 'potencia y acto', sino ambos como actualidades integradas en la complejidad del existir: el ser permanece en el devenir. Lo mismo es aplicable a la conciencia personal de uno. El Yo está conciente de esta identidad en el cambio. La conciencia de unidad que caracteriza el ser de la persona humana, la mismidad de mi propio ser, [ de hoy y de ayer, de calmado y de activo, de apasionado y de calculador, de estar con unos o bien con otros ] no excluye en ningún momento la realidad del devenir en su propio ser. Al contrario la reconoce, la acepta, y la considera como condición constante de su propia existencia. Hay una perfecta unidad entre ambas dimensiones. Las demás distinciones : de sujeto y objeto, de permanente y mudable, de sustancia y accidentes, de potencia y acto, corresponden a nuestra actividad mental, la cual percibe y fija los límites de visiones particulares y de distinciones en la globalidad del proceso.

6.1.5 EL SER DEL YO EN EL DEVENIR

Son instrumentos ideales que subrayan la actividad de la mente y su particular autonomía con relación a aquello que se experimenta: no solo hacen visible ( intelectualmente ) lo invisible ( de lo sensible ); sino que además desarrollan una actividad que es específica del ser pensante. Por esta razón puedo perfectamente distinguir el color de la forma del color, en esta bandera, el tigre de la ferocidad del tigre, el golpe de martillo de la fuerza del golpe, la intensidad de la corriente eléctrica de su voltaje, la pena de una separación de la amargura de no haberla evitado. Entonces no tendré mayor dificultad en reconocer la constancia del ser en la realidad del devenir. Si un gato con el tiempo evoluciona en un tigre, no tendré ningún obstáculo en reconocer ese nuevo modo de aparecer del ser. Siempre es posible que se agreguen nuevas energías y potencialidades a un ser, o disminuyan. El cambio puede resultar muy obvio o bien extremadamente chocante. Así las larvas evolucionan en mariposas, y los virus resultan ser mutantes, las células madres pueden reconstruir tejidos que habían desaparecido por completo, un hombre calmado se transforma en hombre furioso . Esto es posible siempre que se consideren las relaciones globales de cada ser en el trasfondo de sus conexiones con los demás seres mundanos. Lo importante en esta visión es conservar claramente la distinción entre las diferencias reales del proceso del ser (óptico) con su devenir, que se nos da, y la actividad especulativa de la razón con todas sus posibles distinciones: que serán siempre "distinciones de razón" , aún cuando se trate de las mismas 'diferencias' que hay en la realidad.

Y cuando nos referimos a las actividades autónomas de la mente, a las distinciones de razón, tampoco afirmamos que estas sean caprichosas o arbitrarias y no posean su origen en la realidad experimental; simplemente reconocemos la oposición entre ambos extremos y la dimensión espiritual de lo material.. La mente no solo crea sus propias ideas sino que también posee su propia memoria. Para la mente cualquier experiencia es presente en el proceso de cambio del ser. Esta se transforma rápidamente, para ella, en pasado y es consignado a la memoria. Entonces el devenir del ser es catalogado como un tiempo. Por esto lo que en la experiencia es duración y transformación se convierte en la mente en presente y pasado; y en cuanto pertenece a la espera, también en futuro. Con esto no negamos la realidad del devenir del ser, sino que descubrimos las dimensiones del tiempo , que se nos da como medida de 'sucesión.'. Como las fases del proceso no pueden darse simultáneamente, sino en una progresión, esta permite separar los diferentes momentos en "sucesión" por la memoria. Las medidas del devenir que se graban en nuestra memoria permiten hablar de la sucesión y del tiempo: con la distinción entre el antes y el después. La relación de antes y después que denota las sucesión, puede darse en una sucesión inmediata, de instante en instante, o periodos más largos del tiempo, en que la sucesión se realiza en la distancia de años o siglos. Todo esto no presenta particular dificultad si no se olvida su doble origen, real y mental. No hay 'antes y después' en las cosas, sino un proceso de devenir real, mientras hay un antes y después en la

sucesión de la memoria y del tiempo. Las ruinas de los templos griegos envejecen ; pero solo las podemos percibir en el tiempo: por que son pasado que dura en el presente y va hacia el futuro.

6.1.6 TAMBIEN EL PRESENTE DEVIENE

Todo lo referido al ser ,deberá en algún momento ser calificado como presente pasado o futuro. Y cualquiera de estos tres términos de algún modo incluye los otros dos. Podemos calificarlos entonces como tres modos de existencia del ser que se da en la experiencia, es decir del ser particular. Sería un error disociar uno de estos momentos de los otros dos, incapaces de sostenerse aisladamente, por que sería como limitar nuestro conocimiento del ser. No podemos pensar en el ser como un punto que defina el presente , un punto no posee contenidos. Al contrario el ser real que se nos da ,aunque despacio, pasa y dura, es decir nos permite captar su extensión que en parte se vuelve pasada, y por otra parte tiende hacia el futuro. Solo así el ser toma cuerpo y se nos hace verdad, es decir revela todo su significado. Siempre hay continuidad de las tres vertientes, por lo cual no solo conocemos el ser sino que coexistimos con el ser y con su evolución en el cambio. Sería absurdo colocar el presente entre la nada del pasado y la nada del futuro .Entonces también el presente sería nada, por ser solo un punto entre el pasado y el futuro .El contraste entre los momentos del ser que deviene, no se da entre un ser y una nada, sino entre diferentes modos del ser. En lo 'dado' son modos reales, pero en nuestra 'conciencia' son modos racionales. El mismo ser crea el pasado y nos obliga a esperar el futuro.; ambos prolongados indefinidamente hasta la extremidad del horizonte, y cada uno no se realiza más que en la unidad con los otros dos, es decir en el contexto de sus relaciones. En mi conciencia el tiempo no establece una relación entre una presencia y una no-presencia, sino entre dos tipos de presencia: una presencia actual del ser y una presencia del recuerdo del ser. La segunda es una sustitución de una presencia actual experimental ( que desapareció) por una presencia actual del recuerdo (que evoca aquella). Esto se hace posible por la continuidad de la mismidad del Yo y de su ser racional.

6. II° EL DEVENIR CÓSMICO.

El ser que se ha analizado hasta aquí, en la experiencia, es sin duda un ser individual particular y a nuestro alcance cotidiano. Consecuentemente un ser limitado en el número de las variedades accesibles a mi propia experiencia. Aún incluyendo la enorme apertura del ser intersubjetivo que es inherente a la búsqueda del ser, nos quedamos en un ámbito muy estrecho , si lo comparamos con las posibilidades que ofrece el conocimiento de otras personas con sus ilimitadas experiencias y actividades vitales e intelectuales.. Es imposible definir con precisión aquello que con una palabra abarcamos con el término de "ser cósmico"; en cambio podemos aceptar, aunque sea de forma hipotética, los resultados de las ciencias físicas, geológicas y paleo-antropológicas , como punto de partida para una reflexión sobre el "ser cósmico", y sustituto de nuestra carente experiencia.

Pierre Teilhard de Chardin ,después de Henry Bergson, , de Alexis Carrel y de North Whitehead, y como estos filósofos, parte de la base científica, para reflexionar sobre las posibilidades del ser , no solo a nivel humano y planetario, sino del universo: físico ,viviente y psíquico, en el mejor espíritu de la fenomenología , o como él se expresa: "Solo el Fenómeno, pero también todo el Fenómeno " (El Fen. Humano p. 39 ).El enfoque al ser cósmico es análogo al de la experiencia inmediata, multiplicada y extendida un sin número de veces, con la misma exigencia de un contacto :” ver: es decir, desarrollar una perspectiva homogénea y coherente de nuestra experiencia general” – ( l.c. p.47). La originalidad de su enfoque consiste en presentar en primer lugar la vida, esta capa verde en el suelo y azul en el mar, que como una piel de escasa profundidad, envuelve la esfera física de la tierra: la bio-esfera. Es la capa viviente, el mundo de la vida, el tejido vital vegetal y animal que cubre toda la superficie expuesta al sol. Es un tejido unitario en el cual la materia se mezcla con la conciencia, la inteligencia con las fuerzas ciegas naturales: lo cual representa una imagen compacta, que nos hace pensar en un ser continuo, también individual, pero globalizador. Esto nos obliga pensar en un ser de la vida, no como una generalización sino con un sentido concreto y definido: la Vida, un ser que está diseminado en todos los seres vivientes. De la ciencia viene la idea de la vida como unidad, comunicación, hecho, que responde a las mismas leyes, y se construye con los mismos materiales mecanismos y sistemas.

6.2.1 LA ESFERA DE LA VIDA

Desde esta realidad sensible, ( y comprobada en sus ilimitados detalles por la gran masa de análisis de las investigaciones científicas,) Teilhard penetra en las capas interiores de la tierra, con su martillo de geólogo, y fuera de la tierra en las esferas luminosas del conjunto estelar, de nebulosas estelares y de rayos cósmicos. A esta inmensidad de seres particulares , pero reunidos y conectados por vibraciones

moleculares y atómicas y radiaciones nucleares, la ve como otro conjunto continuo que llama la Pre-vida. En otra dirección como una segunda capa de vida, superior a la biosfera, ve otra esfera, igualmente continua y global ,que rodea la tierra, es la esfera de la cultura en la que el ser humano está involucrado con toda su potencialidad, el Pensamiento. Esta triple forma de ser corresponde al Pasado, Presente y Futuro del ser individual que se ha analizado; pero situado en la globalidad de sus relaciones. Esta globalidad a su vez se proyecta a lo largo de una única trayectoria y se dirige a la Sobre-vida. A esta conduce la curva, es decir la evolución del Fenómeno humano. Si el ser es devenir en la escala micro de la experiencia individual,, también es 'devenir' en la escala macro científica, de las dimensiones totalitarias.: si a escala micro, es y se llama 'cambio', a escala macro es y se llama 'evolución'.

LA PREVIDA

Hasta aquí la analogía nos parece clara; sin embargo no elimina la dificultad de observar el ser del Pasado, de la Vida o la Previda, como vistos en el presente por un espectador -"desde la cima avanzada en la que nos ha colocado la Evolución"- (Ic.p. 48). El análisis de la materia que sustenta el mundo de la Previda nos conduce a tres aspectos fundamentales y comunes a la totalidad del ser en el universo: la pluralidad, la unidad y la energía. La Pluralidad está en la superficie, en la compleja variedad de formas de los elementos minerales y metales, cristalinos y amorfos. Pero ultrapasando cierto grado de profundidad y de dilución, las propiedades más familiares de nuestros objetos ( luz, color, calor, impenetrabilidad...) pierden sentido. —"Cuanto más fisuramos y pulverizamos artificialmente la materia tanto más deja ver ante nosotros su fundamental unidad. "—(I.c. p. 55) Esta unidad como reconoce la ciencia se compone de moléculas átomos, electrones y radiaciones, de asombrosa similitud , una perfecta identidad de masa y de comportamiento y en sus operaciones calibradas y monótonas." Como si la trama de toda trama se resolviera en una única y simple forma." - (I.c.).La unidad consta más por la interacción de cada una de estos principios microscópicos ,por que "cada uno de ellos no es definible más que en función de su influjo en los demás"—(I.c.). Esta capacidad de acción expresa la tercera de las caras de la materia: la energía.

6.2.2 LA UNIDAD DEL PROCESO

Los tres aspectos se encuentran en cada objeto que ocupe un lugar en el universo: con sus características especiales de cada individuo, formando diferentes sistemas organizados, en el espacio. El espacio, otra dimensión del cambio, llega aquí a poseer un poder determinante para la configuración de los cuerpos., más que en el mundo micro. No es suficiente la energía, ni la pluralidad ,para determinar las unidades de los cuerpos, sin la componente espacial y temporal. Tiempo y espacio en el cosmos son también componentes del ser del universo material. Pero entonces serán tiempo cósmico y espacio cósmico, como dimensiones del ser cósmico. No se trata de la idea de un ser universal, sino la adhesión a la realidad concreta y finita, del ser de este universo. Por esto Teilhard habla de la Materia como de un solo bloque o conjunto.

Sin embargo esta totalidad es variada de un punto a otro, y nunca repite los mismos patrones. Los motivos se engloban unos en otros sin repetirse, creando variedades siempre nuevas. Esto sucede en la escala de los átomos, de las moléculas, de las sustancias físicas, de las formas de vida y de las grandes constelaciones astronómicas. La totalidad no solo es variada en sus estructuras, sino que en cuanto se cambia, como se vió a niveles micro. El 'cambio' , que a niveles macro es 'evolución', da lugar a la historia del universo. La 'duración' del ser en el cambio, que nos ha permitido explorar y reconocer el ser material en el encuentro de objetos particulares, ahora es la 'duración cósmica', que nos hace ver el ser-cósmico en su proceso de 'evolución'.No es suficiente considerar esta multiplicidad ordenada como una construcción de diferentes niveles, elaborada a partir de un módulo inicial. De hecho se admite que todo los cuerpos derivan por ordenación de un solo tipo inicial corpuscular (como un compuesto de núcleos y electrones ),desde los más simples hasta los más complejos. Y esta no es una figura esquemática abstracta, sino que en su realidad temporal se distribuye con una sucesión progresiva que realiza la historia del cosmos. Esto significa un progreso evolutivo que procede hacia metas cada vez más complejas. Es la ley cósmica que Teilhard llama de la "complejificación"; con esto se da un nombre al fenómeno de la complejidad-creciente, a través de los años y siglos, que se observa en el proceso evolutivo del ser de la Previda.

6.2.3 RITMOS DEL DEVENIR.

De es modo el proceso no de da como una transformación normalizada que mantenga la misma duración en las diferentes etapas, sino como una serie de fenómenos del cambio claramente diferenciados que establecen ciclos de cambio en el simple ser fisico de la naturaleza. Entonces más que fijar nuestra atención en la oposición entre ser ( como estar constante ) y devenir ( como transformación constante) será útil advertir las grandes diversidades en el proceso de transformación que dan lugar a los

individuos. Pongamos un ejemplo muy simple. Si se hace estallar una chispa eléctrica entre dos gases hidrógeno y oxígeno, se produce agua. Todos conocemos las fórmulas correspondientes. Pero analicemos los tiempos del cambio es decir las duraciones. Tanto el hidrógeno como el oxígeno son gases estables, que en ciertas condiciones pueden durar largo tiempo sin cambiar aparentemente. Pero en el contacto entre los dos con la mediación de la corriente eléctrica se produce un nuevo compuesto físico igualmente estable. Veamos los tres tiempos: un tiempo anterior muy estable, un tiempo posterior también estable, y un tiempo intermedio muy breve, en el que el cambio se realiza con un devenir acelerado. Casos como este pueden multiplicarse infinitas veces en los acontecimientos del ser físico, y también en medidas similares en los seres vivientes. Esto significa que el proceso del devenir se desarrolla según ritmos variables desde un extremo de gran lentitud a otro extremo de suma velocidad. Estos momentos críticos o liminales, señalan un crecimiento, y la constitución de un nuevo individuo, o al revés un desmoronamiento o una dispersión ( como en el caso de un incendio que destruye repentinamente una habitación ). Whitehead llama a estos dos movimientos contrarios : "concrecencia", la que da origen a un individuo particular; la contraria es el "perecer perpetuo". Estos dos términos derivados de Locke, son transformados por Whitehead en : concrecencia y transición , dando a este último el significado de transición hacia el presente; por la potencia del pasado. Lo interesante es ese doble movimiento de hacer y deshacer , de la actividad cósmica: el primero construye y diversifica, el segundo aparentemente descompone y homogeneiza. Hay cierta analogía entre el proceso de 'concrecencia' señalado por Whitehead, y aplicado a las cosas, con el proceso de complejificación indicado por Teilhard. Sin embargo el segundo nos parece más amplio y general ,constituyendo una ley unitaria del proceso, aplicable tanto a lo físico como a lo viviente y a lo humano.

6.2.4 EL PODER DE UN CENTRO

Esta misma ley, de la complejidad creciente, o 'complejificación', entonces se encuentra en la esfera de la Vida, con lo añadido de una 'centreadad' o convergencia centralizada , que caracteriza la "conciencia". De hecho todos los seres vivientes, no solo presentan una mayor complejidad molecular, y los sistemas orgánicos, ( de sensibilidad, alimentación y comunicación) según la ley general de la complejificación. Además añaden una nueva dimensión que es la cohesión de cada organismo alrededor de un 'centro'. Por este, todos sus miembros y sus actividades responden a una coordinación central, para el crecimiento, la reproducción y la defensa del individuo. Para Teilhard la palabra 'conciencia' adquiere un significado muy preciso y "ontológico". Es una dimensión del ser de la Vida, juntamente con el movimiento, el espacio, el tiempo la resistencia, el poder de crecimiento y de reproducción. Consecuentemente hay conciencia en organismos vivientes unicelulares, como en animales superiores , hasta el hombre: lo que varía de un ser a otro no es la conciencia sino su nivel de potencialidad y de desarrollo. Hay una evolución de la conciencia , en el horizonte de la complejificación, como hay una evolución celular y orgánica. Ambos fenómenos evolutivos están íntimamente entrelazados y señalan una fundamental diferencia entre la Previda y la Vida. Para ser concretos podemos observar un cristal de cuarzo ( de la Previda) que obedece a una ley quimicofísica muy precisa, pero crece por agregados y no presenta ningún centro. Al contrario una ameba, por cuanto simple, se alimenta y se multiplica por su organización central. Posee 'una conciencia', a un nivel muy elemental. Muy diversamente, un jaguar, un perro , un elefante, un mono, un caballo: además de una admirable estructura de sistemas orgánicos, poseen 'conciencia' a un nivel más elevado en la escala de la evolución. Por ello se distingue entre animales simplemente 'entrenables' y animales 'domesticables', teniendo en cuenta el diferente nivel de conciencia.

6.2.5 LA EVOLUCIÓN PENSANTE

La tercera grada en la elevación del proceso evolutivo cósmico es la del Pensamiento. Si la simple complejificación, y condensación de los núcleos organizativos de la materia fuera suficiente para explicar la diferencia de seres entre la Previda, la Vida y el Pensamiento, se iluminaría con claridad el misterio de la 'energía'. Pero hay que reconocer, en los diferentes grados de conciencia una clase de energía inexistente en cada etapa anterior, con solo examinar los "actos" que caracterizan cada uno de estos niveles del ser cósmico. Cuanto más se eleva el ser en el orden de la vida, más se especifica la potencialidad de la conciencia. A ciertos niveles mínimos, la conciencia puede identificarse con un psiquismo elemental; pero en los niveles altos, conciencia y psiquismo asumen características propias y más diferenciadas, hasta llegar en los animales que llamamos Primates, a un psiquismo muy semejante al humano. Es la 'energía' misma la que se va diferenciando en las más elevadas etapas de la evolución: tanto que habrá necesidad de hablar de energía física, química, biológica, psíquica e intelectual, como expresión de diferentes potenciales de actividad comprobable experimentalmente en la globalidad del ser cósmico. Hasta qué punto podrá hablarse de unidad de ser, cuando las calidades de las energías que ser revelan en el proceso son tan diferentes entre sí? Hay realmente saltos en la evolución general que

rompen la unidad del proceso? O tendremos que admitir la existencia de una alma del mundo, ( de rememoración árabe o medieval ) o de una materia cósmica oscura o blanca , que presida a la inyección de nuevas clases de energías en el proceso?

Si hablamos del cosmos como totalidad, ignoramos cuáles pueden ser los límites profundos de esta totalidad y de este ser. Lo que se ve con evidencia es que todas las etapas están vinculadas entre si, y que todas las clases de energías confluyen armónicamente hacia una unidad del universo; pero con sus inexplicadas complejidades de relaciones. Entonces tenemos que confesar nuestras limitaciones para comprobar y diferenciar todas estas clases de energías, visibles e invisibles, y nuestra actual ignorancia. Sin duda la que más nos interesa en esta inmensa variedad y duración de la evolución es la etapa del Pensamiento, la que Teilhard llama la "hominización". La diferencia de energía se establece a través de los "actos", de la conducta que caracteriza el ser humano, frente a todas las demostraciones de conciencia de los demás animales. Esta se manifiesta sustancialmente en la capacidad crítica del ser humano , que lo lleva a corregir sus puntos de vista, a modificar su conducta gracias al diálogo y a la discusión sobre la conveniencia y la libertad de sus actos .El ser humano es el único animal capaz de establecer un diálogo con otros, y plantear los problemas críticamente consigo mismo ( lo cual solo se prueba con una introspección) y un diálogo con otros hombres, lo cual se demuestra en el intercambio experimental con otros y la vida social y cultural. Esta capacidad crítica implica necesariamente una visión interior de sí mismos y una reflexión intelectual capaz de generalizar, es decir de ver más allá de los simples datos singulares. El carácter exclusivo del ser humano consiste entonces: en su capacidad especulativa, en su libertad, en su responsabilidad personal psicológica y moral, en su creatividad estética y política. Tales actividades se construyen a partir de la independencia del pensamiento, capaz de reflexión crítica.

Teilhard lo describe como un nuevo comienzo , un nuevo flujo de energía que se eleva en el proceso evolutivo. --" En realidad es otro mundo el que nace. Abstracción, lógica, elección e invenciones razonadas, matemáticas, artes, percepción calculada del espacio y de la duración, ansiedades y sueños..." (l.c. p. 201). De allí nace la idea de que la totalidad de la energía que da vida al Pensamiento crea también una nueva capa de producción de la vida en el pensamiento; una capa difícil de medir y delimitar que es la esfera del Pensamiento o la Noo-sfera., o esfera de la mente y del conocimiento. Con el pensamiento la "centralización" de la conciencia alcanza nuevas dimensiones. No se expande únicamente la unidad personal de cada ser humano, cada uno se comunica con los demás. Se forma una unidad global del pensamiento del hombre, como una inmensa molécula de la vida intelectual a nivel planetario: lo máximo en complejidad biológica, lo máximo en conciencia, lo máximo numéricamente en la composición molecular. (La Activación de la Energía , p. 34 ). Pero este no es un estadio final. --" En la humanidad y a través de ella el cosmos sigue derivando laboriosamente hacia estados de complicación, y por consiguiente de centración, y por ello de conciencia, crecientes " -- (l.c. p.36). La actividad humana en la industria, en el comercio, en la ciencia, en la arquitectura, en la educación: es cada vez más una actividad compartida que exige la presencia de especialistas que colaboran en el mismo proyecto.

6.2.5 LA UNIDAD CÓSMICA

Las comunicaciones globalizadas de nuestros días, los movimientos mundiales de las mercancías, las migraciones de enormes masas de individuos desplazándose de un continente a otro, determinan la interdependencias de ideas de trabajos y de formas sociales. --" Too lo que se piensa, todo lo que se trabaja, por el hombre y por encima del hombre es también una humanidad. Y es inconcebible ,por el mismo juego del fenómeno, que el movimiento iniciado no vaya en el mismo sentido, mañana como hoy , afirmándose y acelerándose.. en la dirección de un pensamiento de los pensamientos"- ( l.c.p.38). El verdadero cambio en este proceso de globalización consiste en que: en la humanidad considerada como un todo, la cantidad de actividad y de conciencia supera, en alcance, la simple suma de cada actividad individual. Se logra entonces una nueva 'síntesis'. Será encaminarse a una transformación, en la cual cada grano de pensamiento será la expresión de un acuerdo en la conciencia común: y esto significa crear un espíritu de la tierra: un espíritu que proteja la libertad de los individuos y los grupos, y recoja las experiencias particulares para servicio de todos. Cuál será el resultado? Es imposible prever que toda la humanidad acepte una homogeneización, que asfixie la libertad e iniciativa personales en un horizonte común y predeterminado. El espíritu de la tierra deberá actuar como conciliador entre la necesidad de unificación y la diferencia de las libertades. Lo más previsible parece un reflorecimiento de las culturas en la armonía general de la comunicación. Nunca en el pasado las culturas se generaron sobre otras culturas. La civilización aquea vivió en la herencia de Troya, la Helénica heredó la decadencia de Egipto, la Romana asumió la herencia de la griega, la Renacentista la herencia romana, y la Moderna la herencia renacentista. Siempre ha habido una decadencia reemplazada por una vida diferente. Hoy se presenta un factor completamente nuevo. Las culturas no van a vivir sobre la decadencia de las antiguas,

sino que deberán florecer sobre la base común del intercambio , de una economía y de una tecnología globalizadas.

Unidad y diferencias pueden entrar en conflicto, pero la capacidad de una super-conciencia en expansión deberá resolver las fuentes de conflictos. No se trata de eliminar las iniciativas originales, sino de armonizarlas. El ser cósmico nos lleva hacia un momento inacabado del proceso, conservando los caracteres fundamentales de su evolución: la novedad y la complejidad. Esta proyección dentro de un "orden" es también la que trata de explicar Alfred North Whitehead, en *Proceso y Realidad*. El orden implica un ser dado, pero lo supera, por su orientación: --"al producirse una adaptación para el logro de un fin" (*Proceso y Realidad* . p. 122). Y esta es la tarea de una conciencia capaz de abarcar la totalidad: realizar el fin en el orden regulando las gradaciones de intensidad en las satisfacciones de los miembros del nexo que entran en competencia. Pero en el orden la multiplicidad de los componentes del nexo - "pueden aparecer explícitamente en el sentir como 'contrastes'; sin ser relegados a aprehensiones negativas como 'incompatibilidades' ".-(l.c p. 123.).Lo cual significa precisamente la realización de las diferencias en un conjunto ordenado y generalizado

## 6.2.6 LA UNIDAD SUPERIOR

No existe un ideal que fije un solo tipo de orden, que sea necesario realizar por parte de cualquier realidad humana existente. Cada entidad humana puede desarrollar su propio ideal de orden particular, que es una parte del orden general que es un ideal dominante. De este modo el ser cósmico establece un orden sin limitar los ideales a las entidades actuales. --"La noción de 'orden' está enlazada con la noción de 'entidad actual', como comprensiva de un logro que es una satisfacción específica ( l.c. )" -- de este modo se concilian las aspiraciones individuales con un orden unitario perseguido por la totalidad del proceso de la evolución. El ser cósmico no se contraponen al ser individual pero indica una dirección, hacia la cual confluyen infinitos seres particulares en el proceso. La satisfacción de individuos y grupos es actual, mientras el orden es invisible. De este modo se nos hace inmediato ver la diferencia entre el orden cósmico y el orden humano. Ambos se contraponen pero poseen un elemento común : el proceso.

## 6.2.7 CARÁCTER GENERAL DEL PROCESO

El proceso es el fluir de las cosas. El proceso implica una permanencia, pero la permanencia se coloca dentro del ineluctable fluir. En realidad las dos caras no pueden separarse: no podemos pensar en un mundo espiritual estático, de un mundo fuente de experiencia superficial. Esto sucede con los que interpretan el ser en términos de sustancia y accidentes. Según ellos: la mente humana es sustancia, y su actividad es estática, mientras el mundo de los accidentes fluye y no se puede fijar. Esta concepción lleva a la separación entre el cuerpo y el alma: uno es material y el otro es inmaterial, uno deviene y el otro es inmutable. Esta separación no nos ayuda al entendimiento del mundo y del hombre mismo. Igual como no hay separación entre la base física de un simple virus y su actividad biológica ; o como no hay ruptura entre lo material de un viviente vegetal, como el trigo, el olivo, la vid, y su actividad vegetal con todos sus ciclos de crecimiento , florecimiento, producción de frutos y semillas, y sus relaciones con los períodos astronómicos y climáticos de las estaciones; así tampoco debemos imaginar una ruptura entre el extremo físico, y el extremo sintiente y pensante, del ser humano espiritual. Se trata de una dimensión del fluir del proceso, el cual no suprime las unidades individuales ,como entidades actuales.

Whitehead lo expresa con los términos :vectorial y escalar, como subconjuntos incluidos en conjuntos , siendo sus elementos --" En el lenguaje de la ciencia física, la forma 'escalar' avasalla la forma 'vectorial' original; los orígenes pasan a subordinarse a la experiencia individual. La forma vectorial no se pierde, pero queda sumergida como fundamento de la superestructura escalar "--(l.c. p. 290) Claro está que el puro sentir en el psiquismo se convierte en emoción y a nivel especulativo en concepto, sin que el siguiente destruya el anterior haciéndolo su propiedad, es decir privatizándolo. --" La razón de que los orígenes no se pierdan en la emoción privada, es que en el universo no hay ningún elemento capaz de privatez pura. "--( l.c.) Solamente se establece una jerarquía de actividades a diferentes niveles de potencialidad y de creatividad..--" El sentir emocional sigue supeditado al principio metafísico de que ser 'algo' es 'tener potencialidad para lograr unidad real con otras entidades'. De ahí que ser un componente real de una 'entidad-actual' es de alguna manera realizar esta potencialidad. "--(l.c.)

Theilhard proyecta ulteriormente este potencial general hacia una meta, en que el hombre mismo se hace en cierta medida dueño del proceso y se orienta en el mismo sentido de una superior creatividad. --"En todos los campos la simple reunión organizada de varios elementos hace inevitablemente que emerja algo totalmente nuevo en la naturaleza."--( La activación de la Energía,p.120) A partir del hombre, la comunicación que organiza los individuos en agrupaciones concientes de orden general ,se

entra en una nueva fase de complejidad; y una nueva forma de energía hace su aparición en la naturaleza. Pero este nuevo tipo de energía —“en vez de ser la conservación en la degradación, es, por el contrario la intensificación creciente, hasta la organización total de la ‘fracción centrificada’ del mundo en la unidad del ‘foco Omega’ “—.( l.c. p.126) No puede determinarse en qué consista esta nueva clase de organización superior , pero se indica la dirección hacia la cual la humanidad avanza : las realizaciones de sus ideales más elevados.

En sentido metafísico puede entenderse, siguiendo a Gabriel Marcel un crecimiento, en la exigencia de trascendencia, y en palabra de Teilhard, la ‘opción crucial’. Partiendo del valor orgánico del hecho social , se piensa en una prolongación ultra-humana de la evolución. Esta haría necesario un punto de convergencia, la fase trascendente del punto Omega, que justificara la ‘unificación’, a este nivel, de todo lo múltiple; es decir que le proporcionara un sentido definitivo. En esta fase podría verse una meta y una apertura intelectual, en el infinito, es decir en Dios. En este modo Dios no sería solo un principio, sino la atracción final, lo cual daría sentido a todo el proceso, no solo virtual, sino eminentemente actual. Como lo pone Edith Stein ( Ser Finito y ser Eterno p. 458 ) —“ En el fondo de toda exigencia plena de sentido , que se presenta al alma con una fuerza de obligación, hay una palabra de Dios “ -- Esto supone un ‘logos’ como iluminación que orienta un hombre en la superación de su ser finito: aquello que determina su ‘opción crucial’.

6.2.8 EL FACTOR : NATURALEZA

El proceso, visto en sus detalles individuales actuales es lo que denominamos un ‘acontecer.’ Un acontecer como hecho de la naturaleza está en nuestra percepción, pero necesita ser ‘reconocido’. Lo reconocemos en la percepción. El reconocimiento es un acto que no precisa de la ayuda de la memoria, ya que el hecho reconocido , no solo está presente en el instante, a la vez dura, y se extiende hacia el pasado y hacia la expectativa del futuro. No es esta la sola dimensión reconocida en el acto, muchas otras se ‘reconocen’ al mismo tiempo, como el volumen, la forma, el peso, la conveniencia. Ninguna de estas propiedades pertenece estrictamente al acontecer el cual cambia. Las propiedades permanecen: es grande, es blanco, es agradable etc.. Estos aspectos se distinguen del mero reconocer del ‘acontecer’, que cambia: estos, simplemente ‘se reconocen’ y no cambian. Qué es entonces el ‘reconocer’? El reconocimiento es la capacidad de proponer factores de la naturaleza que perseveran: el color es el verdadero color que vemos, la figura es estable, la actividad que captamos se da como un modo de ser verdadero, la vida de este animal doméstico, se da como algo de él reconocible. En la simple percepción se da el acontecimiento, en su duración y cambio, pero también se dan las propiedades que no cambian. En qué sentido, estas pertenecen al acontecer? El reconocimiento ,dice Whitehead —“no es primariamente un acto intelectual de comparación; en su esencia no es más que la toma de conciencia sensorial “ — ( El concepto de naturaleza, p.140 ). Pero al reconocer la figura, actividad, vida, frutos, condiciones, identidad, estamos captando el acontecimiento en su dimensión de “estar ante nosotros”. En este momento se convierte en el “estado de cosas” , la situación real. La figura, el peso, la consistencia, lo bello, son entidades idénticas a si mismas, que prescinden de la actividad de paso del acontecer; es decir, ya son entidades intelectuales.

Esto las convierte en ‘objetos’ de nuestra percepción. El ‘objeto’ es unitario, idéntico, y no pasa, como pasa el acontecer. Con esto la simple percepción sensorial de un ser cósmico se convierte en algo de nuestro intelecto , permite al intelecto establecer comparaciones y reconocer la identidad. Se puede entonces comparar un objeto con otro, mis objetos con los objetos de los demás. La naturaleza es entonces esta realidad que vemos como objeto, o como un conjunto de objetos. Solo así la comparación de los objetos , y de las relaciones entre objetos, alcanza la realidad de los acontecimientos de la naturaleza. Cada acontecimiento es único, irrepetible en su ser, pero los objetos y sus relaciones situadas en los acontecimientos son comparables y reconocibles. Al cambiarse el acontecimiento en objeto ,pierde su calidad de devenir, para ser únicamente una abstracción intelectual. De este modo la naturaleza en su acontecer deviene, pero en cuanto objeto es reconocida por el intelecto. Por esta razón en la toma de conciencia sensorial el acontecimiento nunca se revela por completo. Por esto pueden considerarse los objetos como los elementos de la naturaleza que no pasan. Y no hay de hecho reconocimiento de objetos sin que éste sea acompañado por juicios y comparaciones del intelecto.

Con esto se ve claramente la participación de la naturaleza en nuestro ser intelectual, y el compromiso de la mente en la interpretación de los acontecimientos. El ser que deviene y el ser de la mente actúan como un proceso continuado.

## CAPÍTULO 7º

## Ser y Misterio

Con el capítulo anterior sobre ser y devenir, adquirimos una visión 'progresiva' y evolutiva de los seres y sus dimensiones. No es solo cuestión de la multiplicidad de seres que se interrelacionan y remiten de un ser particular a otro ser particular sin discontinuidad. Lo cual nos da una globalidad cósmica de los seres en una continuidad diferenciada; como se ha considerado en la Escala de los seres. Es también el proceso evolutivo, de un ser a otro, el que abre un nuevo acceso a través del tiempo, a la contemplación de la potencialidad efectiva realizada por las relaciones y los contactos entre identidades y diferencias.

Uniendo ambas propiedades, la multiplicidad variada de las diferencias con la sorprendente dinámica del proceso cósmico, se ha ganado un conocimiento del ser, sin generalizar, en las ilimitadas situaciones reales en las que el ser a nuestro alcance se manifiesta. Ahora el ser se nos revela como esencia y existencia, en unidades puntuales que hemos conceptualizado ordenadamente en la mente como hechos. Sin pretender nunca convertirnos a nosotros mismos en ninguno de estos seres que siguen aconteciendo alrededor nuestro. Esta distancia ha modelado para nuestra mente un conocimiento objetivo del ser experimental, ha producido la idea de ser más válida racionalmente, por que la más cercana al mundo real en el dominio de la mente. Pero esta misma distancia nos ha alejado del ser como es en sí, de su condición existencial; el conocimiento se ha quedado más acá del cumplimiento, más acá de la línea cero. Lo cual sigue atormentando al investigador, no con la duda, sino con la imprecisión y nebulosidad de sus contornos y valores. No se han alcanzado los límites del universo, pero se ha tocado sensiblemente la superficie de tantos seres que desde las lejanías astronómicas siguen enviando sus mensajes de luz y de sombra hacia la tierra. En el mundo de la vida, se han comparado los fenómenos orgánicos de los crecimientos, de los sistemas, y de las ocultas y rítmicas comunicaciones de los miembros de diferentes organismos. Se puede afirmar que se conocen mejor los seres, de todos los niveles de las entidades mundanas, desde las piedras a las mentes humanas. Esto puede ser suficiente, para que un científico sienta apaciguarse la inquietud de su conciencia. Pero un filósofo siente que a penas ha descubierto las cumbres de las montañas flotando sobre las nubes de los valles.

Ahora le falta saber si un sol benigno puede disipar estas nubes y descubrir las raíces abismales de los fundamentos. Se encuentra como frente a una gran pared, piénsese en la muralla de China, obra maravillosa de inteligencia y energía. Y en esta pared se abre un brecha que invita a ver más allá: más allá en el espacio; más allá en el tiempo, más allá en la energía; más allá en la inteligencia, más allá en el peso, en la variedad, en la belleza, en el amor? Los seres que se han conocido, en lugar de cerrar el horizonte, lo abren, y la pregunta inicial, regresa con toda su fuerza: no solo qué es? Sino qué significa preguntar por el ser? Ninguno, de los filósofos que se han citado, se detiene ante esta pregunta. A pesar de que todos han fundado sus reflexiones sobre hechos particulares como el ser intersubjetivo de Marcel; el ser visible de Merleau Pontí; la pereza, la fatiga, el deseo, de Lévinas; el ser existente de Jaspers; el ser ahí de Heidegger; el existir de Sartre. Pero este es únicamente el punto de arranque experimental. El ser se da desde un punto cualquiera del universo y del sujeto pensante; y se da como existente particular y único. Sin embargo esta unicidad encierra en sí la potencialidad de otros físicamente vinculados con el primero; y de otros más., como se ha visto. Los filósofos de la fenomenología siguen el hilo conductor de estos innumerables 'únicos' que a la vez se comunican. Y forman una red, una esfera, un sistema cuya cara presente es indubitable y cuya cara escondida sigue cuestionando al investigador. Todos han dejado un puente inconcluso al aire, lanzado más allá de lo conocido, hacia lo que no es lo totalmente desconocido, sino lo oculto y que pretende hacerse conocer. Marcel habla de 'misterio', Merleau Pontí de lo 'invisible', Lévinas de lo 'infinito', Heidegger de la 'gracia', Sartre del 'imposible' ser, 'causa de sí'.

Ahora, nuestra pregunta es: -- se trata del mismo ser? Es posible que todos apunten a una realidad ilimitada, indefinible, indescriptible, no-experimentable; pero presente, de una presencialidad totalmente nueva e incomparable? Para un fenomenólogo tal posibilidad no es sorprendente. Cada uno sabe que el encuentro con el ser particular necesita un cumplimiento que nunca se da totalmente: una distancia que no es anulable, como sería en una identificación con el ser; a condición de cesar de ser una conciencia. Y no se trata solo de fenomenólogos; el mismo Whitehead, nos habló del proceso de

acercamiento a lo real, y la distancia entre los hechos, o el acontecer del ser, y los objetos de la mente que identifican estos hechos. La dificultad consistirá entonces en dirigir la mirada hacia este diferente tipo de ser; y previamente, reflexionar críticamente sobre los propios medios de análisis y su capacidad crítica. Lo más simple será seguir paso a paso el procedimiento de alguno de ellos en el camino hacia esta nueva etapa más profunda del descubrimiento del ser; en la hipótesis de que los caminos desde diferentes perspectivas puedan converger hacia un punto, que no es el punto cero, ni la línea, ni es el punto omega de Teilhard, sino más bien aquello que tanto Platón como Aristóteles llamarían "TÓ TEYON" (lo divino). No se trata aquí de realizar un salto desde lo metafísico a una fe religiosa, sino de mover la razón humana hacia los límites de sí misma en el camino de su propia potencialidad de autorrealización y de conquista. Si esto coincide o no con un objeto de fe religiosa será un problema de otra naturaleza.

La exigencia de trascendencia es un aspecto fundamental de la experiencia. Esta rompe el cerco creado arbitrariamente por un prejuicio de immanencia, que tiende a aislar la mónada humana y la condena a ser únicamente sí misma. El hambre insaciable de ser que caracteriza al hombre, lo proyecta necesariamente hacia la trascendencia, hacia la expansión y el dominio de otros seres, que en lugar de entorpecer sus posibilidades las despiertan y las hacen revivir. Así reviven el cuerpo y la mente en contacto con otros cuerpos y con otras mentes; con una vida que solo encuentra su agotamiento en los confines mismos del universo.

7.1

### LA FASCINACIÓN DEL MISTERIO.

Hasta ahora se ha enfocado únicamente un ser particular e individual a la vez, viendo que cada uno acontece con su propia individualidad. Y no deja ninguna duda sobre ser él mismo, a pesar de múltiples indeterminaciones. La interconexión existente de un ser a otro en el acontecer real, permite ver grupos de seres, cadenas y sistemas de seres, que se pierden, por su inmensidad, en la lejanía de la visión y de la experiencia. Pero esto no cambia la naturaleza de todos ellos y no transforma un ser particular en un ser universal. Los diferentes grupos de seres, cuando se organizan entre sí, adquieren por cierto nuevas propiedades y relaciones, que nos facilitan la comparación entre grupo y grupo, entre núcleos y núcleos, entre sistemas y sistemas, tanto en el orden atómico o molecular, como en el orden de células y de organismos vivientes y (por qué no?) entre sistemas de imágenes y de pensamientos. Se habla entonces de aguas, de rocas, de metales, de plantas, de animales, de hombres; y también de espectáculos, de dioramas, de estudios y de novelas, de teatros y de prosas, de poesías y de artes, de descripciones y de razonamientos. Clases de seres que se implican y se contraponen, que derivan su ser unos de otros, que se armonizan en conjuntos y secuencias

Por cuanto se sumen y se combinen, no se ha alcanzado todavía un solo ser universal. Y ni siquiera una idea universal del ser. Aunque por ahora no se pregunta por un universal ideal sino por un ser real que trascienda a todos: un ser fuente, radical, total: holístico. Se empieza a dudar de si por este camino de las comparaciones, aglutinamientos y combinaciones de seres particulares, pueda llegarse algún día al ser total o radical. Para cada uno de los seres individuales, se ha hecho la distinción entre el mero existir, y aquello que existe, es decir entre existencia y esencia. Pero en el acontecer real de cada ser no es posible tal distinción: un ser particular, un pino, una ardilla, un toro, como un mono y un ciudadano, simplemente existen. Y no solo existen con su esencia, sino con todos los que desde Aristóteles se llaman sus accidentes, o propiedades variables, además de sus particulares relaciones. Todo ello pertenece al acontecer de este ser individual.

No por ello es necesario rechazar los términos de esencia y existencia, de accidentes, y sustancias, propiedades y relaciones; sin embargo tales distinciones tienen únicamente un valor de interpretación, cada ser existe como unidad y evidencia, como un acontecer definido, en que todo es uno, como un absoluto a pesar de su relatividad. Y es precisamente esta necesidad de existencia, este remitir actual de una esencia a otra, de un accidente a otro, de una cualidad a sus complementos; esta innegable necesidad de presencia y de conexiones que acontecen, la dirección que nos abre un camino nuevo hacia la apertura de este ser con otros y de un conjunto con otros, hasta alcanzar la plenitud. Es un camino que nos transporta de lo físico a lo metafísico, de lo finito al infinito, de lo visible al invisible.

El ser único y total (considerando que los demás son únicos y parciales) se encuentra aquí en esta plenitud de existencia, en esta necesidad absoluta de vida, lo cual acontece ya por sí más allá de lo físico y de lo mental, es otro acontecer que no es árbol ni hombre, no es roca ni pensamiento, por que rige el acontecer de la roca y del hombre, del pensamiento y del devenir, de la historia y de la imaginación. Pero hay que advertir que para contactarlo es necesaria una revolución metodológica. Este

se encuentra en la misma línea del existir, pero no en la misma línea del ser. Su esencia, su naturaleza y sus propiedades no pertenecen al orden de las existencias limitadas. A pesar de ello se encuentra en la misma condición de realidad como los demás seres mundanos. Se encuentra en el mismo orden "óptico". Se trata de un proceso de lo existente a lo existente, sin cuestionar de si se establezca una continuidad unívoca o simplemente análoga. El cambio de metodología exige ganar un nuevo grado del ser partiendo de los seres experimentados, en todos sus niveles.

Ya se posee una experiencia de esta elevación en el mundo sensible que rodea al hombre, y en el hombre mismo. Entre esta roca y este árbol hay un ascenso indudable, el proceso de elevación. Esta roca va con la tierra y la tierra con el árbol. Hay una continuidad discontinua: ambos son extremos: roca—árbol. Son extremos opuestos de una continuidad; pero su oposición global aparece discontinua: vida contra no vida. La roca se disuelve en la tierra y en el árbol. El árbol se aleja de la continuidad con la roca; sus propiedades de vida, crecimiento y regeneración son absolutamente nuevas y sorprendentes. Sabemos que no hay un salto brusco, sino pequeños saltos: desde lo químico a los microorganismos, a los unicelulares, a lo orgánico superior. Los dos extremos están vinculados por una cadena invisible, de pequeñas discontinuidades continuas. Ambos se experimentan como entidades existentes: son seres, visibles y tangibles, en su continuidad discontinua. No se trata de conceptualizarlos, sino de percibirlos ópticamente: el paso de uno a otro no es ontológico sino óptico, no abandona la existencia.

Un segundo escalón se trepa en la cercanía de este pájaro a este árbol. El pájaro vive con el árbol, come de sus frutos, anida entre sus ramas. Hay una continuidad de vida entre ambos, y hay una discontinuidad de propiedades esenciales. El pájaro no solo se alimenta del árbol, sino que establece un sin fin de relaciones con la vida de otros animales y del hombre. El pájaro es un artista del nido y del canto; es un navegante del espacio, emigra a países lejanos. En este caso también hay gradas intermedias, entre la semilla, el huevo, la oruga, la mariposa y el ave. Entre las gradas la discontinuidad es más visible que la continuidad, pero los naturalistas opinan lo contrario. En todo caso es necesario ver el ascenso, el colibrí nos depara sorpresa, el águila tiene algo de Júpiter. Los dos extremos parecen muy lejanos, pero los intermedios establecen la cadena de transformaciones, la continuidad discontinua. La existencia de cada ser viviente es inseparable de su constitución íntima de su diferente potencialidad.

No solo el ave vuela, sino también el hombre, aunque con diferente metodología e instrumentos. La diferencia está en la variedad de planeamientos y de proyecciones. El hombre vuela en la poesía, en la historia, en la música, en su organización social y económica. La diferencia entre el ave y este hombre, es tan grande que nos tienta olvidar el elemento común que es el hueso y la sangre, y confiarnos únicamente en el pensamiento y la imaginación. Pero si reflexionamos, rápidamente se nos revelan las conexiones, y los pequeños saltos intermedios. De viviente a viviente, los existentes poseen hilos invisibles, cables de alta tensión. Lo discontinuo deja atrás lo continuo, pero no lo borra ni lo destruye. La metodología que nos acompaña, en dar el salto de uno a otro, es totalmente nueva. Ahora leemos libros de historia, de biología, de arte, establecemos un diálogo entre humanos, en que los animales no están ausentes, ni las rocas. Las distancias han crecido, el ascenso es ahora vertiginoso: el ser de este hombre se aleja del simple pájaro, o caballo o mono, pero sigue siendo un ser de inmediato perceptible: de existente a existente; una alternativa óptica.

9.2

## LA PLENITUD ONTICA

Los seres del mundo aunque opuestos y graduales se nos dan sin embargo como una continuidad. La pregunta es: holística? Nos gustaría contestar sí. Y estaríamos felices. Pero holístico no significa simplemente 'total? Sino completo y perfecto. Al contrario, a pesar de la continuidad se han observado seres cada vez más lejanos y dispersos. La difusión de la variedad nos ha proyectado hacia el caos más que hacia la totalidad. Diríamos: "un caos bien organizado." Pero no es suficiente para justificar las existencias limitadas y contradictorias: una suma de ceros no da más que ceros; una suma de existencias limitadas no da más que posibilidades no actuales. De donde entonces la existencia real de lo limitado? Aquí se inserta la 'exigencia' de 'trascendencia'. Trascendente no es lo ausente, tampoco es lo invisible. Es simplemente un ser "de otro modo". De la piedra al árbol es de otro modo, del árbol al pájaro es de otro modo, del ave al hombre es también de otro modo. Otro modo es algo, como se ha visto, que exige una diferente metodología, para verlo y experimentarlo. No se experimenta una emoción, un valor humano, un pensamiento sutil y difícil?

Ahora nos toca experimentar el ser de la raíz, el fundamento del fundamento. Debe ser uno, para poseer identidad, conciencia y voluntad, pero no puede ser uno de tantos. No puede ser uno finito, y ni siquiera ubicado en la cadena de los seres finitos, por que no posee las mismas características. Por supuesto es existente, en la línea óptica: pero no en el mismo orden de continuidad discontinua. Nuestra metodología debe elevarse un grado más. Una especulación que siga el impulso de la necesidad. Necesidad de qué? De plenitud, de horizontes ilimitados, de un poder que llene el deseo, el amor. No puede estar fuera de lo existente, por que esta necesidad deriva de los existentes mundanos, esta unidad es impuesta por la dispersión real de las cosas. No puede estar lejos, por que nada está lejos de lo existente. No puede parecerse a lo continuo discontinuo, a lo ilimitado limitado. Podemos llamarlo Dios, o Principio, o Absoluto, o bien la Nada? Seguramente la nada de lo existente individual de la naturaleza; la nada de la contradicción de opuestos, la nada de la gradualidad evolutiva, la nada de las metodologías experimentales.

La trascendencia es la nueva relación, el hilo de los seres dispersos hacia su razón de ser unitaria. En este sentido está en ellos. Los hace existir. Para captar la íntima conexión de los seres "objetos" con el ser que los fundamenta, es necesario superar esta fractura metodológica que da acceso a este nuevo tipo de ser, es un más allá de todo, que solo se observa desde su interior. Es un tipo de realidad totalmente diferente a la manera de existir en el mundo de los entes particulares. Es otra clase de existir de ese "más allá" que es también un "ser otro" o ser de otro modo: desde la razón de ser de la roca, del árbol, del ave y del hombre, y de infinitos otros entes de otras posibles gradas intermedias en la escala metodológica.

No puede darse como una ausencia, ni como un vacío; simplemente por estar "más allá" de esta exigencia necesaria de trascendencia. El más allá posee un empalme en el presente actual de cada uno. Es un más allá que arranca de un más acá de la necesidad inherente a cada objeto particular, a cada ser disperso por el mundo; a cualquier nivel se encuentre en la escala de dispersión y de conexión. Nos surge entonces la duda de si esta realidad fundamental se da todavía en la posibilidad de comprensión o bien la supera. O si es simplemente un objetivo del deseo, de la voluntad, o del amor, como diría Lévinas. Un deseo tan óptico como la existencia de las cosas. Nace la duda de si 'el más allá' es todavía un camino de búsqueda, o bien, al revés, es un encuentro con lo que viene hacia el ser del mundo, hacia acá; y que él establezca las conexiones buscadas. A esta nueva forma de ser Marcel la llama "presencia", una presencia que irradia, como un faro intermitente, que solo se puede "entrever", y "que únicamente puede aceptarse o rechazarse." (p. 188). Su naturaleza es tal que no tiene comparación ni con lo visible ni con lo invisible de nuestro entorno; pero que da una respuesta a la llamada de los seres particulares en su conexión-dispersión.

Marcel insiste en la diferencia entre presencia y objeto. El objeto se da como conocible, mientras la presencia irrumpe en uno y lo transforma.; el objeto se comprende mientras la presencia se evoca. La evocación hace 'presente' lo conocido, lo imaginado, le agrega un ser diferente. En la presencia está el misterio. El objeto solo se experimenta, mientras la presencia comunica. Cuando Aristóteles habla de la capacidad de maravillarse que da origen a la filosofía, no se refiere al descubrimiento de objetos, o de seres particulares, sino a la 'presencia' que despierta el interés; a la maravilla que evoca, más allá del objeto. "La presencia me hace ser plenamente, lo que yo no sería sin ella" (l.c. p. 186). En este contexto es "reveladora". El objeto se conoce a través de un conjunto de técnicas que determinan la experiencia, que la condicionan, por las que la experiencia nunca es completa. El acto por el cual se aprehende la presencia es diferente del acto con el cual se conocen las cosas. La 'presencia' es otra clase de experiencia, por su carácter irrecusable. La presencia en el sentido de Marcel es siempre presencia de "alguien". Por esto Marcel encuentra el sentido de la experiencia en el ámbito familiar, en la responsabilidad, en la fidelidad y en la amistad. Pero la 'presencia' del ser fundamental posee una fuerza cósmica y ultra-cósmica, que se da a la vez como conocimiento y como evocación. Por que transforma la totalidad de los seres., los unifica sin anular su dispersión.

7.3

EL SER FUNDANTE NO ES HOLÍSTICO

El ser que fundamenta los seres particulares no es una totalidad holística. El holismo es una hipótesis según la cual el Todo es mas que la simple suma de las partes. Consecuentemente esta Totalidad en cuestión posee características que no se pueden explicar únicamente en términos de las propiedades y las relaciones, entre los elementos constituyentes. Se trata pues de un organismo totalizador. Los simples organismos biológicos constituyen un modelo particular de holismo, y sujetan la analogía de los grandes sistemas entre si. En ellos las partes pierden sus características de partes, su función y su significación y también la existencia, cuando están separadas de su interconexión 'orgánica' con el resto del organismo

El holismo revela su importancia cuando se estudian las relaciones entre un individuo y una colectividad; en las relaciones sociales y en una teoría del estado. Y de otras instituciones. En las teorías del conocimiento puede proyectar luz en las relaciones entre las oraciones y sus significaciones. En el caso de las obras de artes estudia la especial integridad entre la unidad estética y sus componentes. En una teoría de las ciencias con relación a sus campos de aplicación y los principios que las rigen; como en el caso de W. Quine.

Según Quine la ciencia no es simplemente un ensamblaje de piezas diferentes, aisladas, como un conjunto de opiniones o creencias. Forman todo un sistema interconectado de elementos integrados y dependientes respectivamente. El sistema, como un 'todo' se recompone a través de las diferentes entregas de la experiencia. Por tanto el holismo rechaza el método simplemente 'analítico' como una técnica filosófica: la filosofía analítica divide, fragmenta como si las partes fuesen en sí suficientes. Su alcance es limitado y reductivo, falsifica consecuentemente y mutila la realidad a la que se aplica, sobre todo en contextos humanos. Se opone a un individualismo metodológico como enfoque metodológico de las ciencias sociales y le contrapone un holismo metodológico. Según el holismo es necesario postular una 'Totalidad Social', que posee sus propias funciones y necesidades, cuando se intenta describir o explicar fenómenos tanto sociales como políticos y económicos. La Totalidad Social por sus propias funciones causa el acontecer de eventos que determinan las actitudes de los individuos.

El 'holismo' se mueve también en otra dimensión: hacia más allá de el Todo Experimental. El Todo Experimental no abarca solamente los ámbitos de las ciencias avanzadas, (Quine); sino que abre la posibilidad de proyectarse hacia ámbitos desconocidos. Esto significaría que la experiencia supera la totalidad. Hay pues diferentes clases de experiencias que sintetizan todas las múltiples ramas de las ciencias experimentales: físicas, biológicas, psicológicas, económicas, matemáticas. Y además encuentran nuevas dimensiones que ensanchan los límites de la Totalidad.

Un ejemplo sugestivo puede ser el de las palabras del diccionario. Es diferente el significado de una palabra aislada, y de la misma palabra en el conjunto de un discurso. El organismo del discurso determina el significado actual. Por ejemplo en una poesía, las palabras crean un contexto propio y original, sin dejar de ser las palabras de uso corriente. A esto se refiere la "totalidad" considerada por el "holismo". Este fenómeno se repite a escala lingüística, social, económica, y cósmica. De este modo surgen 'totalidades' a nivel biológico, psicológico, político, que abren significados nuevos y situaciones existenciales creativas, cada cual con su propio grado y valor. En cada caso se descubre la importancia del todo: la metodología "holística" tiende a rebajar la influencia de los componentes individuales dentro de la unidad global.

Sin embargo el "holismo" no es una aplicación de la fenomenología. El método filosófico de la fenomenología va mucho más allá de la simple repetición de esquemas globales contrapuestos a unidades individuales. Además de la descripción fenomenológica, es necesaria la reflexión que implica una epojé o reducción fenomenológica. Con esto se supera la simple repetición de globalidades, para abrirse al poder existencial del ser y a sus posibilidades intrínsecas. Es el mismo ser individual y particular el que remite, hacia un fundamento que lo complementa, por su necesidad o estructura óntica. Tal estructura pertenece tanto a los individuos aislados como a las totalidades. No existe una totalidad de seres limitados y concretos, que no reclamen cada cual por su propia cuenta, ni en conjunto, la superación de su existencia limitada: un complemento de ser. Ni los seres particulares, ni la totalidad de estos seres particulares es suficiente, por sí, a producir y consolidar su propia existencia. A esta llamaremos: 'insuficiencia óntica.'

La ciencia podría demostrar que de la simple combinación casual y armónica de unidades ( una organización ciega ) con la colaboración de átomos y de un laser, se lograra producir un embrión viviente, desde una simple tira de DNA. Todos estos sistemas están abiertos y permiten que la energía fluya hacia adentro y hacia fuera. Tampoco son lineares, sino redes. Esto permite que pueda suceder una acción caótica, impredecible. Según Paul Davis tal acción puede ser creativa, casi como si poseyera una voluntad. El neo-Darwinismo, combinado con los principios matemáticos, que derivan de la teoría de las redes, y sus consecuencias, podría explicar 'satisfactoriamente' el milagro de la vida. (Davis, The creative Cosmos. New Scientist, Dec. 17, 1987) Pero siempre sería una vida en el ámbito de los seres mundano particulares. No se adelantaría ni un paso hacia el ser complemento.

El "holismo" por cuanto pretenda superar la totalidad de totalidades, en un TODO abierto y superior por su ser y significado, sigue moviéndose en la esfera de los seres mundanos y consecuentemente individuales y limitados. Un ser limitado—ilimitado, finito-infinito, sería realmente y onticamente contradictorio y existencialmente imposible; aún teniendo en cuenta todas las clases de experiencias humanas: materiales o intelectuales. Por esta razón el análisis del holismo puede resultar positivo y conveniente, sin absolutizarlo, para crecer en el significado de las totalidades mundanas y aún de la totalidad cósmica. Pero no es capaz de superar el ámbito de este mundo de cosas, para alcanzar el complemento óntico de todos los seres particulares. El holismo no supera su propia metodología.

En cambio la fenomenología, por la escala de los diferentes niveles de seres, se abre hacia un supremo grado de metodología, para dejarse poseer y seguirle el rumbo a la necesidad de trascendencia. Siempre se trata de un nuevo tipo de experiencia, pero la experiencia de un ser que se niega a sí mismo como perfecto, y suficiente y se abre hacia lo diverso de sí, al ser que sea "otro modo de ser" como se ha esbozado anteriormente. Esta experiencia "totalmente nueva" de lo que Marcel llama la "presencia" o "misterio" no abandona el modo de ser particular que llena la naturaleza mundana, es decir el 'tón' existente; solo pone en luz su exigencia óntica: de ser más y de otro modo. Por este increíble número de pequeñas puertas reales, se asoma la presencia del complemento y fundamento óntico: el ser. Un ser que ya no es un ser particular en el sentido mundano, pero que tampoco es un ser universal en sentido ontológico. Es un ser de una increíble potencialidad. Tan increíble que no pertenece a la 'dóxa' holística, por que de él no se posee una opinión, ni una imagen, ni un concepto preciso. Sino una presencia transformadora.

La insuficiencia óntica de los seres particulares, no es fruto de especulación, sino un hecho experimental. Se encuentra en la conexión, que cada entidad individual concreta posee, con otras entidades individuales concretas. El árbol depende de la semilla y de las condiciones atmosféricas y del suelo; el ave es solo un elemento del contexto ecológico al cual remite por naturaleza propia; el hombre a su vez depende de la biología y de la cultura. Las redes que conectan un individuo con otro no son solamente las del sistema nervioso, o del cerebro, sino del sistema de alimentación, de respiración, de circulación y de comunicación, de la gravedad, y del movimiento de los astros. Con el escueto itinerario de una cualquiera de estas redes se hace patente la 'insuficiencia óntica'. Y este hecho es válido a pesar de que se admita un margen de creatividad para la naturaleza misma y para la mente humana. Cualquiera crecimiento, perfeccionamiento, invento científico, creación estética o simplemente especulativa, caben dentro del ámbito de las entidades concretas y limitadas, y sufren de la "insuficiencia óntica". Esta es la que Marcel llama "exigencia de trascendencia" y Merleau-Ponti, el "ser bruto", y Lévinas llama 'cansancio' y 'fatiga'. Es posible que esta sea realmente la "línea cero" que Heidegger denuncia en la "Cuestión sobre el Ser", Sartre llama "el imposible ser por sí". En todo caso no se trata de un punto final, sino de un comienzo.

La insuficiencia óntica se hace dramática si los seres se enfocan diacrónicamente. Una montaña se desmorona lenta pero ineluctablemente, las plantaciones están siendo devoradas por el desierto, el aire se contamina en las ciudades, los árboles mueren por la lluvia ácida, los yacimientos de petróleo se agotan, muchas especies animales se encuentran en alto riesgo de desaparecer. Cada pequeño ser se enfrenta pronto o tarde con esta insuficiencia de su propio ser. No hablemos de la segunda ley de la termodinámica ni de los hoyos negros en el espacio exterior. A pesar de ello la totalidad se transforma y se conserva, pero este hecho no agrega nada ni consuela los seres que mueren. El simple estar en pie de la totalidad, no es prueba de suficiencia ni de perfección. Aún la totalidad en su ser concreto denuncia sus límites y la incapacidad por superarlos. Aunque las exploraciones se acercaran al Big Bang, no se ensancharía la esperanza. Este mundo está abierto solo por que no logramos ver sus límites extremos. Y aunque estos límites se perdieran en un infinito matemático, no cambiaría la naturaleza finita de sus componentes concretos.

El hombre crea cultura como expresión de vitalidad intelectual y estética. Pero tales culturas maduran y se marchitan y denuncian la insatisfacción de sus límites. Revelan el esfuerzo, y crean fatiga y cansancio. Es cierto que se renuevan, pero vuelven a decaer. La repetición con todas sus variantes no es prueba de perfección o suficiencia. Las personas se enferman y de repente descubren la insuficiencia de su ser privado. Las creaciones clásicas de la inteligencia humana y de su genio, exigen un esfuerzo para que sean apreciadas hoy. Deben ser aplicadas, interpretadas, revividas, para que hablen a otros tiempos. En el interior del ser humano es demostrable, más que en los entes mundanos, la insuficiencia de su ser. El deseo de gloria y de inmortalidad, el afán por dominar a otros, la crueldad de las venganzas, las frustraciones de los débiles desembocan frontalmente en la vacuidad de un ser más allá. Una vacuidad

que no es una nada, sino un vacío de estómago que pide alimento, un hambre de ser, del 'otro ser'. En este sentido, para Marcel, también la muerte es misterio por que más que toda otra circunstancia es reveladora de esta transformación y vacío, que sugiere la presencia. Qué nos hace pensar de que la muerte sea un déficit, una carencia de algo que se le debía, una vida truncada a la que le falta lo mejor? Muerte pide inmortalidad, como imperfección pide su complemento; como construcción, organismo, sistema, edificación, piden su fundamento.

Pero la "insuficiencia óptica" se extiende mucho más allá de los incontables seres concretos de la esfera natural. Se extiende también a la relación de cada ser particular con la experiencia que los lleva al conocimiento. No se trata entonces ya del orden óptico, sino 'ontológico': el ser que se adhiere al conocer. En la experiencia inmediata de un volcán que amenaza, de un río que fecunda, de una persona que demuestra amistad, es relativamente fácil objetivizar el ser concreto, dejarse ir hacia él, a su poder óptico; y olvidar lo más importante: el "acto" de experiencia y su doble cara hacia el ser y hacia el yo.

7.4 LA INSUFICIENCIA ONTOLÓGICA

En un acto experimental de supremo nivel, que pretenda abarcar el sentido último del ser conocido, arriesgándose a una metodología reflexiva más especulativa y crítica, será necesario no contestar únicamente a la pregunta: Qué es el ser? Sino también a la "Qué pregunta, la pregunta del ser". Un positivista lógico hablaría aquí, de una "doble función" del pensamiento para las dos preguntas respectivamente. Por ejemplo, una función realizaría la pregunta: Qué es la Globalización? Y una segunda función preguntaría: Qué es una pregunta sobre Globalización? En cualquier caso nos referimos al acto personal del conocimiento del ser, partiendo siempre de la experiencia inmediata y concreta de este ser particular, que es 'mi acto' experimental.

La pregunta, qué es 'el' ser? denota de inmediato una abstracción y una generalización. 'El' ser puede atribuirse a cualquiera. En cambio, si la pregunta se formaliza frente a un ser particular que caiga en la experiencia, debería ser la siguiente: qué es 'este' ser? Y sería una pregunta particular y concreta, destinada a descifrar el objeto de un acto particular y concreto. En este caso se contestaría con un análisis descriptivo pormenorizado, o bien científico. Y seguiría un método inductivo, comparando este ser con otros semejantes: qué es este metal? este mármol?, esta madera?, esta victoria? esta enfermedad? etc... Además trataría de descomponer este ente en sus secciones más simples. Pero no es este el caso de nuestra pregunta. Tal actividad conduciría simplemente de un ser a otros seres, de un ente a otro ente, de algo grande a otro más pequeño, de una parte a sus elementos, de una propiedad a otra, de una relación a otra, de un organismo a otro: todos ellos particulares y concretos. Sería como descomponer un carro en los sistemas que lo integran: de motor, carrocería y electricidad, y seguidamente en las piezas que se ajustan en cada sistema, y de allí a las sustancias o materiales con los que está construido. Se podría llegar hasta los componentes moleculares, atómicos y electrónicos hasta que alguien se declare agotado o satisfecho, pero no se contestaría a la pregunta sobre el ser. Cada pieza, aun las más mínimas serían siempre un ser. Lo mismo sucedería si el proceso fuera de comparaciones con otros entes semejantes. Con este simple objeto podría llegarse, comparando y relacionando, de ente a ente, por simple analogía o semejanza, hasta el borde mismo del universo, encontrando cada vez nuevos entes, cada uno con su propio ser. Pero no se contestaría a la pregunta.

El discurso que se ha realizado en el apartado anterior acerca de las propiedades ópticas ha llevado a resultados reales. Pero se trataba de dejar que el ser hablara por sí, se manifestara con sus propios poderes y relaciones, se declarara sin hacerle preguntas: "¿tú de, tó on ésti?". Solo se han recogido las vibraciones de cada ente existente, su hambre de ser. En la pregunta ontológica, al contrario, la operación de acercamiento al ser, ya está abierta desde un comienzo, es la pregunta que se dirige a todos estos infinitos seres que se multiplican en nuestras manos; sin soltar el secreto de su identidad. "El ser" no es este ni aquello; sino el que está en todos. La pregunta sobre el ser parte de un acto de experiencia particular pero no pregunta por lo particular, de este, sino por lo general. Por que involucra el yo. Es mi pregunta, y pregunta por algo que está allí en mi experiencia empírica, pero no por su carácter empírico; sino por aquello que lo hace ser empíricamente. Por esto la pregunta es ontológica, relaciona mi mente con el ser. Pregunto por lo que yo entiendo del ser. Los seres son ilimitados pero mi pregunta es una sola.

Puede ser efectivo este tipo de pregunta? En esto, también nos socorre la fenomenología. El método de reducción abarca en su visión tanto el ente que está frente a uno como el yo que realiza la pregunta. Sin duda la razón del preguntar por el ser de una entidad cualquiera, es por que ya poseo en mi mente un conocimiento del ser, aunque sea intuitivo y particular. Mi actividad cognoscitiva se ha adelantado a la

pregunta, como la experiencia se adelanta a la intuición. Ya tengo en mi mente la visión de innumerables entes particulares que existen; y esta visión reside en mi memoria ( no solo está localizada en mi cerebro ). La mente actúa, compara, ordena en series y conjuntos, agrupa, jerarquiza unifica. A cada nivel de actividad le señala una imagen, la mente imagina. No se trata de crear figuras sensibles localizables, sino imágenes abstractas, con la fuerza imaginativa del intelecto. La mente trabaja a sus anchas en el gran mundo intelectual que es su vida y su poder de creación. Las representaciones dispersas y diversas de los entes particulares se ordenan en unidades cada vez más complejas hasta alcanzar una generalidad que incorpore el mayor número de experiencias: es simplemente aprehensión y comprensión intelectual. Es un mundo lógicamente organizado, que por supuesto responde a estructuras internas de la mente, y obedece a principios inherentes al ser mismo de este maravilloso poder de comprensión.

De un extremo experimental concreto y particular, a otro extremo mental general y abstracto, no hay discontinuidad ni ruptura, por que se trata del mismo yo con sus poderes intelectivos y sensibles. En el medio está la compleja gama de los procesos del conocimiento. Solo una reflexión crítica como la epojé puede analizar con paciencia y sutileza los momentos progresivos que pertenecen a los diversos niveles de la actividad vital del ser humano. Ambos extremos están abiertos: por una parte hacia el mundo y sus múltiples entidades, y por otra parte hacia la ilimitada posibilidad intelectual. Esto sucede con todas las que llamamos esencias. Se captan como naturalezas particulares situados en el espacio y en el tiempo concreto e individual, y se conocen no solo en el contexto mundano y colectivo, sino en la complejidad de las asociaciones y correlaciones de la mente.

La mente se traslada pues de un simple individuo particular a las complejas entidades lógicas de su propia ordenación y creación. La esencia no es más que la captación de una constante, en la percepción experimental de una entidad. Esta percepción es sometida a la abstracción y generalización, pero su valor depende únicamente de la base experimental actual y posible. Las esencias que pertenecen a la naturaleza existente, se consignan en la mente como conceptos e ideas tanto particulares como generales. Por haber visto una rosa capto la esencia de su significado y la aplico a cuantas entidades presenten las mismas características. A esto se le llama una idea universal. No importa si no logro medir la extensión de esta universalidad, lo importante es que tal esencia se aplique con razonable precisión a todos los individuos que posean este mismo significado. De este modo podré hablar de esencias vivientes o materiales, racionales o estéticas, sociales o jurídicas. Diré: el árbol, la flor, la hortaliza, el poema, o la tragedia, el amor y la desesperación. En campos tan eterogéneos se encuentran esencias e ideas universales.

Las observaciones anteriores, y las alusiones a las operaciones de la mente, que propiamente pertenecen a la epistemología o se si quiere a una psicología experimental o racional, han sido necesarias para situar en un contexto inmediato la pregunta por el ser. Es el ser una esencia o una idea universal? Por supuesto no se trata solo de una idea, por que la pregunta se dirige a la experiencia actual. Pero es realmente una idea? No puede negarse que en las diferentes experiencias la mente elabora un concepto unitario que fundamenta la pregunta. Pero qué clase de unidad puede sustentar algo que se encuentra en modo diferente en cualquiera de los seres que estén a nuestro alcance? Los escolásticos, siguiendo la tradición aristotélica habla de algo "análogo", es decir algo que no posee la unidad coherente de la especie. Se trata pues de una unidad borrosa, que aparece con ciertas semejanzas en diferentes entes?

Con la analogía del ser los escolásticos se lavan las manos y por su descontado realismo se desentienden de la realidad ontológica. De hecho la analogía del ente es un fenómeno lógico que se expresa en la predicación. Esta es la conclusión de uno de los escolásticos preclaros de nuestros tiempos Paolo Dezza ( *Metaphisica Generalis* p. 56 ) " Debe mantenerse la opinión aristotélico-tomista que demuestra una doctrina clara y coherente, y resuelve el problema de lo uno y de lo múltiple bajo el aspecto lógico." Lo cual no resolvería el aspecto ontológico. Pero agrega : " Cum vero aspectus logicus problematis in aspectu ontologico fundatur, etiam doctrina de praedicatione entis, in doctrina de constitutione entis fundatur." ( Como el aspecto lógico del problema se fundamenta en el aspecto ontológico, también la doctrina de la predicación del ente se funda en la doctrina de la constitución del ente. ). Con lo cual se ahorran el problema de analizar ontológicamente el ser, y evitan dar una respuesta a la pregunta: qué es el ser? No es suficiente una explicación lógica de la coherencia entre conceptos, para evitar la contradicción de una unidad que es al mismo tiempo múltiple, cuando el problema debería resolverse en la realidad ontológica, en la que cada ser es realmente único, mientras la unidad análoga conceptual de las multiplicidad de seres, solo resuelve el problema lógico. En el orden ontológico, todo ser es compuesto de potencia y acto, ( esencia y existencia) pero es precisamente ese acto de existir el que los hace diferentes, en cuanto seres, de uno a otro. Y sobre esto no tienen opinión los escolásticos.

Regresando pues a la unidad y multiplicidad del ser, nos queda el problema de determinar qué sentido posee 'el ser' en cuanto es "este ser particular". No podemos argüir de el orden lógico al orden ontológico y ni siquiera en sentido inverso. Sin embargo podemos conservar la unidad de visión crítica que observa la continuidad del proceso experiencial y mental. Por el lado de la mente percibimos netamente el aspecto de unicidad de este ser particular experimentado, y al mismo tiempo su parentesco, aunque sea borroso, con los demás seres particulares de la experiencia. El problema de la unicidad y multiplicidad se resuelve en modo relativamente simple en cuanto problema lógico. Pero del lado del ser actual que se presenta únicamente la unicidad como entidad real, mientras la multiplicidad es anulada por el hecho de que todos los seres están conectados y son interdependientes entre sí y forman una totalidad en cierto modo indiferenciada. El problema difícil está del lado de la realidad ontológica y no de la coherencia lógica. Qué significa esta compacidad del ser en su realidad ontológica?

No será que hay una contradicción ontológica en un ser individual: que es 'él' y no es 'él' a la vez? O más bien existe realmente un solo ser y las diferencia de espacio y tiempo son algo así como una ilusión? Entonces el mismo ser existe en todas las cosas esencialmente del mismo modo? Entonces poseería en sí todas las potencialidades del universo y ocasionalmente solo mostraría algunas? No nos conduce esto a la concepción árabe de ver el mundo como un gran organismo que hasta posee su propia alma? O reducimos la propiedad del ser a su poder formador y su potencialidad del existir actual? Entonces el ser es la pura energía existencial que es la misma en todas las cosas?. Y solo por el hecho de que no posea alma deja que alguna de las cosas posea su propia alma o cuasi-alma? Estas consideraciones nos llevan muy lejos de la claridad estática de los escolásticos, del racionalismo sustancial de Descartes, o de la corriente de Razón de Kant.

Aunque nos quedáramos con estas deducciones aproximadas, todavía nos faltaría resolver otro aspecto de la pregunta. Cuál sería la fuente de esta energía mágica y múltiple en su unidad? Como es inevitable, desde el enfoque ontológico se desemboca en la pista grande de la necesidad de fundamento. Nuevamente se hace transparente la acción del misterio. El ser no actúa como cosa o como pensamiento sino como misterio.

El ser es querido, deseado, posee una voluntad como afirman ciertos científicos? Ya no es un hecho epistemológico sino un problema moral? Como explica Marcel, es propio del misterio involucrarme personalmente. Los problemas se resuelven objetivamente según que los términos dan de sí. Al contrario, el misterio es algo que --"solo puede pensarse como una esfera donde la distinción entre lo que está a en mí, y lo de ante mí, pierde su significado y su valor" (l.c. p. 191) -- Por esta razón el enfoque ontológico ofrece una nueva plataforma para la búsqueda del fundamento. La pregunta por el ser es también la pregunta por mi propio ser: qué soy yo?. No es preciso repetir la pregunta, por que la interrogación acerca del "este ser de la experiencia" alcanza hasta el individuo; quien a la vez 'es' y pregunta.

Misterio (etimológicamente: 'mũo = yo oculto) no significa aquí lo incomprensible, sino algo comprensible, pero de otro modo; algo que supera un simple problema, que pueda ser resuelto objetivamente, científicamente y lógicamente. La intervención del sujeto cambia las bases del problema, lo hace desbordar de sí mismo, y lo transforma en otra clase de cuestión: una pregunta sobre 'algo', que es una pregunta sobre mí mismo. En este orden, la palabra misterio puede referirse a la unión entre materia e inteligencia, entre palabra y significado, entre voluntad y conocimiento, entre pensamiento y acción. En todos estos actos hay una evidencia, pero no objetiva, una intuición pero no expresable: la clave es siempre la intervención del yo y de su conciencia.

En lugar de misterio podría usarse la palabra abismo, laberinto, paradoja, o simplemente una 'cumbre', en que dos vertientes se encuentran y se elevan: un vértice. Vértice no dice por sí cuán alto sea, puede ser una simple altura, o el pico una cordillera, o la elevación de una parábola, o la expresión de un genio. En todo caso es abismal, laberíntico, misterioso. Pero en el ser hay un elemento divergente errático, inasible, que desborda el problema. Es un poder no poseído, que está ahí, y en uno mismo, pero sin ser dominado. No se da más que como necesidad, extrañeza, razón de ser. Cada ser particular se encuentra con su propia razón de ser que lo legitima. Qué es el ser de esta cúpula de Miguel Ángel? --Lo que la cúpula no es; pero hace que la cúpula sea. Qué es el ser de este Museo de Arte Moderno de Nueva York? --Lo que el museo no es; pero hace que el museo sea. Qué es el ser de Las Naciones Unidas? --Lo que las naciones unidas no son; pero hace que las Naciones Unidas sean. Evidentemente se trata de algo conectado, encarnado, pero opuesto, y de naturaleza diferente. Será esto lo último, lo absoluto? Aparentemente no: una razón suficiente que es una energía y una mente suficiente; pero siempre en el ámbito de la razón y de la energía mundana.

Más claramente, en el yo pensante, que es razón, se encuentra su propia razón de ser, que no es él mismo. Explorar esta razón de ser es adentrarse en el misterio y en el abismo, en el cual todos los seres particulares se tocan, todo lo disperso se une. Entonces el ser particular abre un nuevo horizonte ( el abarcador de Jaspers? ) hacia la totalidad del ser, guiado por la fuerza de la racionalidad , y más allá de esta totalidad, hacia la presencia de una razón que la respalde (que no es la razón que conocemos,) y solo es la que intuimos, sospechamos y deseamos, como un nuevo vértice, un nuevo misterio, el que llena el deseo y satisface; la otra cara de la vida y del amor. Es esta todavía una razón mundana? Se vislumbra que también la razón de ser posee una doble cara, la primera vuelta hacia este ente particular, hacia mi razón particular y la segunda en la dirección opuesta, hacia donde?

Aquí se ve clara la aporía de la razón de ser y de la energía de ser. Estamos 'viendo' que la otra cara de la aporía, la dimensión errática, remite hacia lo infinito y lo absoluto? Otro Ser que no sea ninguno de estos seres: ni contingente, ni limitado , ni pasivo, ni conceptualizable? Más allá del poder, más allá del pensar, de las ideas, de los sentimientos, del querer, más allá del límite, más allá de la totalidad de estos seres? Sería el ser perfecto, el complemento que falta, el fundamento? Seguramente es imposible determinarlo. Aristóteles lo llama el principio. Como el cero es el principio de los números?. Como la nada es el principio de la creación? También lo llama "motor inmóvil" en el sentido de que mueve todas las demás cosas, pero él mismo no es condicionado por el movimiento. Qué hay entre ambos? Puede haber un nexo causal sin nexo? Pues, no es contradictoria la frase de: 'motor inmóvil'? Qué clase de inmovilidad puede conservar aquel que se involucra en el movimiento de los seres particulares? Si no posee movimiento cómo puede comunicar movimiento? Donde está el contacto? Qué clase de flujo puede haber entre el si y el no? Lo infinito con lo finito? Cómo puede ser tan extraño, y conservar una continuidad ? Es la razón de ser de "este" argumento ontológico capaz de iluminar la presencia de El Ser? Es El Ser otra clase o es lo mismo? La pregunta por "este" ser se ha extendido hasta abarcar " El Ser " ? Entonces El Ser no pertenece a la serie de los seres aunque la pregunta pregunte por El ? Todas estas preguntas son como golpes sobre un puerta que se resiste a abrirse. La puerta es un espejo en que nos vemos a nosotros mismos. Alicia quisiera saber qué hay del otro lado del espejo. La Dióptrica de Descartes no la va a ayudar . Y aún cuando la puerta se abra, la visibilidad es cero. Nuestras luces no llegan hasta más allá del espejo. ¿ Es El Ser el espejo, donde todas las cosas se encuentran al revés?

Las imágenes en el espejo, aunque cambiadas, e invertidas de la derecha a la izquierda son todavía imágenes mundanas. Su escasa liberación del objeto es todavía un efecto de las cosas, no una exigencia de algo diferente. En lugar de un espejo, se puede pensar en una representación teatral, en una obra de pintura, en una escultura, en una novela, en un libro de historia. La autonomía de lo reflejado, en estos casos, es mucho mayor. Todavía se conserva un valor efectual, pero ya aflora una dimensión creativa, la necesidad de algo opuesto, diferente y radical. Todas las obras del ingenio abren esta perspectiva nueva que hace trizas un horizonte cerrado. Sin duda la mente es la dimensión más cercana a las posibilidades del Ser, y a la necesidad de trascendencia. Homero, Dante, Shakespeare, no pintan escenarios acabados, sino que trepan alturas, desde donde explorar más allá, alrededor y en el interior de hombre y de su destino.

La palabra destino, como la palabra objetivo, proyecto. fin, no siempre rebasan la superficie del espejo: y van hacia el complemento; pero indican una dirección y cuestionan nuestra imagen del Ser. El Ser es precisamente lo plenamente autónomo, lo que rebasa, pero también lo que es completamente diferente, lo que es especular en todas las dimensiones de la inversión. Como las líneas de fuga que van de la persona hacia el espejo, y siguen más allá del espejo, se concentran en un punto virtual; así estos seres particulares que observamos, nos envían a una virtualidad originaria que llamamos El Ser, de la cual dependen. Tal dependencia en su ser, de las cosas del mundo, no se limita a una causa eficiente , o efectiva; la necesidad de justificar, o dar razón de un existir real, que supera la insuficiencia óptica. Implica también el destino, o la causa final, que justifica y da razón de esta insuficiencia. Por qué, este ser particular va hacia la muerte o hacia la destrucción? Este " ir hacia", que se traduce para los seres no vivientes, en la segunda ley de la termodinámica ; y por los seres vivientes, en decaer hacia la muerte; no es un efecto del hecho de existir, sino de una llamada, o si se quiere de una función. Existir en función de la muerte no tiene nada de negativo: es tener una finalidad, un destino, que determina la función.

Y este destino está en el espejo, más allá del espejo, en el punto virtual de sus raíces. Lo cual significa que no solamente existe un ser (que es "El Ser"), que les proporciona un 'ser' a las entidades existentes, sino que existe El Ser que es el destino de la función de la muerte. Lo vemos fácilmente en el

devenir cósmico. No solo el decaimiento de los seres físicos abre posibilidades de construcciones nuevas y más complejas, que se nutren, por decirlo así de los desechos de la destrucción. En el movimiento de una máquina, siempre hay una inevitable producción de calor, no utilizable, un decaimiento; pero al mismo tiempo hay una energía nueva que se hace efectiva ( por ejemplo en el carro ) un nuevo valor, un trabajo, una realización. Piénsese en los chips de la computadora, o más modestamente, en los materiales reciclados.

También el decaimiento de los vivientes, abre nuevas posibilidades de organización. Los grandes se alimentan con la carne de los más pequeños, o de los más lentos, o de los menos dotados; y los microorganismos establecen sus colonias en los desechos de los animales grandes. En el campo de la genética vegetal y animal, se operan, natural o artificialmente, maravillas para crear nuevas especies, lograr cualidades o prestaciones superiores, siempre a costa del sacrificio y del decaimiento de otros vivientes y de los elementos físicos o químicos. Los nuevos seres viven gracias a la función creativa de la naturaleza cuya tarea es ir más allá de la muerte y a través de la muerte.

Tal es, entonces, la función del decaimiento y del destino. Y si esto es válido en los niveles más bajos de la vida, cuál es el caso del hombre? Con su capacidad especulativa, ética, estética y social, la conciencia de una finalidad también lo lanza hacia El Ser, a través de la muerte. No hay duda de que su actividad generativa, debe pagar el precio de una degeneración, siendo únicamente de nivel biológico y psicológico. ¿Pero, qué sucede a nivel intelectual, de las creaciones de la mente, del pensamiento, de la cultura, de la educación, y de la ciencia? También en esto hay desgaste y superación, variedad e innovación que definen la dimensión terrestre del hombre, y su permanencia más allá de la muerte.

Ahora bien, la función de la muerte se vuelve general para establecer una continuidad y una progresión entre los seres particulares del mundo; y es inseparable de la función finalista y del destino, es muerte para el destino. Ambas establecen la permanencia y el devenir de El Ser entre las cosas del mundo. Si es realmente general en su apertura deberá comprender también el mundo espiritual de la conciencia humana. También para la conciencia, la muerte es final y principio: este ser que termina abre el horizonte hacia la nueva organización de la conciencia. Un nuevo tipo de permanencia que sea congénito con la naturaleza del espíritu, en El Ser. Ontológicamente hablando, este ser mío particular en su doble función, de destrucción y de creación, alcanza la muerte y va más allá de la muerte, y a través de la muerte, hacia El Ser y su destino.

Va hacia esta plenitud que podemos llamar, el infinito, o el absoluto o Dios. Este no es un término fijo, o acabado. Es ambas cosas. Es 'El Ser' en la dimensión nuestra de complemento y de destino; pero es también 'El ser' en la plenitud de su propio poder y libertad. Queda todavía como incógnita, la distancia entre estos dos extremos de 'El Ser': lo simplemente "ilimitado", que es la mente en el espíritu, más acá y más allá de la muerte; y lo realmente "Infinito", más allá de la muerte y de nosotros mismos. Solo conocemos claramente y abarcamos con el deseo, nuestra propia capacidad, y la necesidad de alcanzar El Ser, más allá de la muerte. El ser infinito, más allá de la muerte y de nosotros, está en nosotros únicamente, ontológicamente hablando, como una intuición o una prolongación necesaria de nuestro particular ser, o fundamento. Pero en cuanto es infinito y en cuanto es "El Ser", más lo captamos con el deseo que con la inteligencia; más como destino que como creador. Esto significa que se hace presente a nosotros más como "El Valor" que como "El Ser". La mente humana, por su apertura espiritual, encuentra en si la necesidad de apoderarse del ser infinito de conocer el infinito y absoluto: pero mucho más profunda y arraigada es la necesidad de conquistar su propio destino, como valor supremo. Ahora bien, se ha encontrado que "El Ser" y "El Valor" son dos dimensiones de una sola realidad, que es: razón de ser, como fundamento; y destino último como amor.

Este no es el punto final, pero es el punto de agotamiento de nuestra capacidad de entender "El Ser". El proceso evolutivo de decaimiento y de renovación de las entidades mundanas particulares y concretas, nos ha empujado hasta este extremo, hasta la visión deslumbrante del "Ser que Es", de la Energía que actúa como principio y como fin, como Inteligible y como Valor. Un ser que no es simplemente una idea de ser, y un valor que no es ni mucho menos una idea de valor.

Capítulo 80

El ser idéntico de los

No será una forma de alienación, pretender, para un individuo humano, perpetuar su propio 'ser' más allá de la muerte? Solo si se entiende la muerte como una ruptura y no como una transformación. Transformarse implica un devenir del ser sin perder la identidad. En los existentes inferiores, no se pone el problema de la identidad, por que no hay modo de reconocer en ellos un estado de conciencia. La sola identidad que estos seres poseen es la que los hombres les atribuyen desde elementos y relaciones mundanas, ellos por si no dan signos reconocibles de conciencia de identidad. Cuando Heidegger (en Identidad y Diferencia) pone el ejemplo "la planta es planta"—juega con las palabras. Ni la planta es planta, (por que son dos términos en lugar de uno: un sujeto y un predicado), ni la planta es idéntica a sí misma (por que no tiene conciencia de sí misma.). Así que no es suficiente que sea una sola cosa, debe tener conciencia de sí misma para que haya identidad. La afirmación de Heidegger es simplemente una atribución lingüística de alguien que afirma la mismidad de la planta, no la identidad. Heidegger cita el latín "idem", pero idem en latín significa simplemente lo mismo-que-antes (la continuidad en la duración o en el espacio); mientras el latín usa la palabra "ipse," para detectar la identidad personal; y no puede atribuirse el 'ipse' ni a la planta, ni al animal, (sino en sentido personalizado, es decir metafórico).

Bien diferente es la caso citado de El Sofista (254 d), por que se trata de tres personas., para quienes - "Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo ( idéntico ) para sí mismo"- Se olvida Heidegger que "cada uno de ellos es otro que los otros", precisamente por que ellos también son idénticos (poseen identidad) a sí mismos. ( por ser personas ). Precisamente por que la identidad y la otredad son correlativos. No se trata aquí de la citada 'stasis' ( ) de Platón, la 'quietud' de permite no cambiar, es decir el ser-sí-mismo; por que la stasis solo permite la mismidad en el sentido del 'idem' (latino), o lo-mismo-que-antes., no la identidad, (si esta no se da de antemano). Y la kinesis, (= el movimiento) permite 'ser-otro', solo en tanto no afecta la identidad. ( es decir la conciencia de continuidad y de unidad. ). Si no se salva la identidad habrá destrucción en sentido de aniquilamiento, no de muerte.

En el ser humano la conciencia individual es la que permite establecer la identidad. En este pueden haber múltiples transformaciones sin que cambie, o se destruya la identidad del individuo: el crecimiento temporal y físico, el enriquecimiento intelectual, las decisiones que orientan una vida. Heidegger por fin descubre una "mediación" en el ámbito de la identidad de la A consigo misma, atribuyendo a la A una "ipseidad" con si fuera una persona, mientras no se trata mas que de una afirmación convencional y abstracta, acerca de una letra del alfabeto. En el caso de la identidad personal, es casi imposible, sino muy equívocamente, poder hablar de una mediación entre el Yo y Sí mismo. La interpretación del griego "ékaston eautoó tautoón" ( cada cual para si mismo lo mismo) - como una 'mediación' es también arbitraria. Toda mediación supone una distancia, (en el espacio o en el tiempo) que debe ser superada. En el reconocimiento de la identidad de uno mismo no hay distancia, simplemente una reflexión intelectual que podría con mayor precisión explicarse como transparencia espiritual, o visión de sí mismo, que llamamos conciencia. La conciencia no es un ser agregado a otro ser, sino una dimensión de se hombre. Como acto de conciencia personal se reconoce a sí misma en su particular ser y existir. Ser y reconocerse, en la persona, son un solo y un mismo acto. Tampoco se trata de una "estructura sintética de la identidad", ( por el hecho de que abarca todas las propiedades, capacidades y relaciones de un mismo yo ), sino más bien de la unidad de potencialidades concretas y únicas del Yo mismo, en su autoafirmación y transparencia. Es una unidad que al mismo tiempo se reconoce como unicidad. La identidad no solo se afirma, sino que se separa. No hay tampoco síntesis. Síntesis supone la unión de elementos extraños, mientras todos los elementos del yo son propiedades de él. El problema difícil de explicar no está en la 'identidad', sino en la unidad y pluralidad del ser, del cual la identidad es conciencia.

Por supuesto desde los tiempos en que se escribió la "Identidad y Diferencia" al día de hoy, han pasado casi cincuenta años. Ha estallado el fenómeno étnico en todo el mundo y la 'conciencia-de-identidad' se da y se analiza, tanto a nivel de grupos y culturas, como a nivel de personas. Por tanto "identidad" hoy posee un sentido mucho más específico y preciso, que no es el de Heidegger. Consecuentemente no todos los seres ( materiales o vivientes ) poseen identidad. Entonces tampoco es correcta la frase de Heidegger-

“ la identidad pensada posteriormente en la metafísica ,es representada como un rasgo del ser” – No se sabe a qué clase de metafísica se refiere Heidegger, con una sentencia tan general. Sin embargo la identidad, como se ha indicado no puede ser un rasgo del ser, por que entonces debería estar en todos los seres. Al contrario solamente se encuentra en la conciencia , la cual es un rasgo específico del individuo pensante y pertenece únicamente a aquel nivel que se ha explorado anteriormente como misterio; y es tan originaria o más de la que Heidegger pretende atribuir a Parménides. Mucho más si se piensa que la “unión de ser y pensar “ forma una “mismidad”, ( integración en la duración , y en la sucesión ) y no una identidad ( de conciencia ).

Y es precisamente la identidad conciente del ser humano la que lo hace independiente de ‘este ser’ particular, y de cualesquiera de ellos, y le abre el camino hacia posibilidades trascendentes. La identidad es general, en todas las personas; y se conoce, por la autoconciencia de cada uno, y por la empatía con la conciencia de los demás. Puede haber un ser sin autoconciencia, pero no puede darse una autoconciencia sin su ser. La identidad, consecuentemente es algo que rebasa cualquiera de los que se han llamado, en cada caso, “ un ser” o “este ser”. La identidad añade a este ser, la conciencia de si, es decir un poder que capta, coordina, dirige, todas las propiedades de “este ser” en si y para sí, y de los otros como otros. Entonces, para un ser conciente quien no solo se reconoce como unitario y “diferente”; sino como único, por su ‘identidad’, se pone la pregunta sobre el sentido de la muerte, y su propia permanencia a través de esta.

No solo se hace necesaria una continuación en el ser, más allá de la muerte, es preciso que ser conserve la identidad. Lo contrario no sería muerte, como la de todos los demás seres ( que se transforman), sino un “aniquilamiento”. Para todos los demás seres inferiores, la muerte es siempre una transformación, como ya se ha visto , y posee una continuidad transformada. Qué puede suceder a un ser superior, que posee “ identidad”? Un aniquilamiento o destrucción total no encuentra respaldo en ninguna experiencia mundana. Es pues necesario pensar en una transformación de un ser en que permanezca su identidad; una transformación coherente con la naturaleza espiritual del pensamiento y del espíritu humano, con su autonomía y libertad. Y esto no se encuentra más que en su pervivencia, o inmortalidad. Considerada en esta luz la identidad humana con sus dimensiones esenciales rebasa las fronteras cósmicas para abrir un horizonte nuevo , una exigencia indeclinable, hacia El Ser. Así como la mente y la voluntad del hombre transgreden las leyes naturales de limitación espacio-temporal de la materia y de todo género de vida, esta misma superioridad se muestra de cara a la muerte y al encuentro con El Ser. Y cómo se hace efectiva esta superioridad?

La identidad actúa en todas las dimensiones de la persona humana, en cuanto a conocimientos, proyectos, recuerdos, creaciones, y relaciones; todas estas dimensiones se ajustan , dependen y se modelan en la identidad. Por esto, un ser idéntico reacciona: tanto a las diversas motivaciones que le proponen los seres naturales , como a la necesidad de sí mismo, en cuanto apertura superior a la experiencia de sí y de los otros hombres. En las experiencias mundanas no encuentra más que seres particulares, caracterizados por la insuficiencia óptica. Pero en las experiencias de los otros seres humanos, y las experiencias intelectuales y espirituales de si misma, la identidad, encuentra razones y objetivos que se proponen como causas y finalidades, motivos y valores. Consecuentemente no puede permanecer estática e indiferente. Todo su ser es cuestionado desde el mundo y hasta desde más allá del mundo. Por ambos lados, por la razón de ser, que lo hace existir; y por la necesidad de destino, que lo determina, se encuentra con El Ser. Su relación esencial entonces, por ser conciencia, ya no es con un ser o con estos seres particulares del mundo, sino simplemente con El Ser. En esto descubre su fundamento y su realidad: la doble dimensión La primera se dirige a El Ser en cuanto hace existir los seres.; la segunda a El Ser en cuanto objetivo, bien, destino y valor. Ambos polos encauzan la corriente de la inteligencia humana: el primer polo causal, dirige razonamiento reflexivo; el segundo polo, final, orienta el pensamiento creativo y el deseo humano.

Una separación de su fundamento como causa necesaria del existir, no solo es impensable sino imposible. Todo el mundo acepta y reconoce su propia dependencia en el ser, en cuanto a existir y actuar. Pero esta relación se reduce a justificar su existencia actual en el espacio y en el tiempo, además de su actividad mental y voluntad independiente del espacio y del tiempo. Posee un efecto limitado en la conciencia, que puede ser: de agradecimiento, o de fatalismo, de aceptación o de rebeldía, de admiración o de crítica. No se niega la importancia de estas actitudes hacia la causa eficiente, aunque hay que admitir que su incidencia en la conducta del hombre es generalmente escasa.. Qué hay pues de la otra dirección, hacia el fin y el destino? Será posible una fractura que la separe de un destino deseado y amado desde lo más esencial de una identidad? Puede ,una conciencia de identidad, negar su ilimitada potencialidad de

ser y de actuar? Se detendrá delante de la muerte? Ser idéntico es ser conciente de El Ser, en su calidad de destino. Las raíces de la pervivencia están en la identidad

No se ha resuelto el problema del ser, con solo afirmar o explicar que es una energía potencial capaz de hacerse efectiva en diferentes seres, según las circunstancias del tiempo y del espacio. Hay algo más cuando se habla de un ser. Y es el acto último de esta potencialidad, lo que lo hace existir tal cual es: su identidad. Es difícil atribuir una identidad a un ser simplemente material o de vida animal. En estos casos la identidad se atribuye desde el contexto: se reconoce que es la misma joya, el mismo diamante, la misma flor y el mismo perro o loro o conejo. En este caso 'mismidad' no posee el mismo sentido de 'identidad'. Entonces se trata de una identidad aplicada a un ser concreto sin ninguna ilusión de que este se reconozca a si mismo como tal.

Por ejemplo en el caso de una joya ( los diamantes son para siempre) se les atribuye cierta inmutabilidad. Aunque se diga: es idéntica, es ella misma, la palabra identidad sería usada muy metafóricamente en este caso. No se refiere a una conciencia de mismidad. Sería más correcto decir: es lo mismo que se vio en otra circunstancia: la referencia es siempre un contexto local o temporal externo.

Al contrario en el hombre la identidad es un fenómeno esencial y diferencial. No solo es reconocido por sus relaciones contextuales, sino que se declara a si mismo como idéntico. De este modo la identidad está estrictamente vinculada con el existir. Hay existencias que se identifican por si mismas y otras que deben ser identificadas. Se trata pues de dos tipos de existencias diferentes. Un existente racional y otro que no lo es. Un existente que se identifica por si mismo, y como tal se comunica a otros, mientras los demás existentes, ni se identifican, ni comunican su conciencia de ser. En ambos seres actúa El Ser con su potencialidad y los determina como existentes. Pero no se pueden diferenciar, realmente, los seres particulares más que por su existir. Consecuentemente podemos distinguir con seguridad un existente humano de un existente no racional. Y por tanto cambia el problema de la conciencia de la muerte y de la continuidad de ser más allá de la muerte. Y surge un problema nuevo: es indestructible la identidad? O lo que significaría lo mismo: Dura, la identidad, más allá de la muerte? O bien esta otra pregunta: Si la identidad permanece a pesar de los cambios y las transformaciones, permanecerá también en la muerte?

Esta última formulación de la pregunta nos reconduce fácilmente al camino ya trazado de la búsqueda del Ser. Tratándose de personas humanas, se mezcla la experiencia de los extraños con la experiencia personal de cada uno de nosotros. Esto nos autoriza a extender el conocimiento particular de uno mismo, a los demás hombres, por la intuición físico psíquica, y la intuición intelectual: por el fenómeno de la empatía, o de la relación interpersonal del ser. Tendremos, pues, que apelar necesariamente a la experiencia particular, de uno mismo y de los otros, para determinar la exigencia de perpetuidad de la identidad personal.

Como lo recuerda E. Lévinas (La teoría de la Intuición en la Fenomenología de Husserl . p. [3] )- " la concepción de la ontología de Husserl posee el particular rasgo, de que la estructura del ser que es objeto de la ontología, no es la misma en todos los lugares: diversas regiones del ser (Seinsregionen) poseen diversas constituciones; y no pueden ser pensadas con las mismas categorías"- . Y es precisamente el conocimiento de su-mismo-ser, que el hombre posee, aquello que lo coloca en una región muy particular de ser, y por tanto exige nuevos esquemas del pensar.. No hay otro ser, a nuestro alcance, que se le parezca, en todo el universo. La forma de ser que puede atribuirse a todos los seres, no es un género, como se habla de géneros vegetales o animales. Lo único en común entre los seres es una "Forma" general, abstracta, no es una esencia común.

Por tanto es necesario distinguir entre Género y Forma " por que la universalidad de la Formas, trasciende toda otra generalidad." ( l.c. p. 4). La estructura expresada por este concepto es común a todas las regiones del ser y es puramente formal, es como la idea de 'objeto' en general. Mientras el Género, es un universal del cual las especies son únicamente subdivisiones particulares. La Forma no es un Género, no denota una esencia definida; es más bien un nombre colectivo, que agrupa entidades completamente heterogéneas. Por esta razón se aplica a diferentes regiones del ser, sin que esto induzca a confundir una región con otra. -"Estos materiales-ontológicos, en el sentido propio de categorías, son diferentes en cada dominio del ser" ( l.c. p.4 ) - Son materiales existentes, y la existencia determina el ser de cada región. Estas distintas regiones del ser, son más que formas, sino -"algo específico en cada caso". Estas difieren entre si, no solo por sus esencias, y por las categorías que delimitan sus esencias, sino también y principalmente por sus existencias.

Si recordamos los conceptos de Aristóteles, (Metaf. Lib. I c. ) vemos que las existencias siempre son "particulares"; por que cada ser es definido por sus "actos accidentales" (que en este caso pueden ser las actividades propias y reales de cada región del ser) ..Esta presencia particular existencial del ser es también "única". El ser humano se define por sus actuaciones y potencialidades particulares que lo hacen un existente único e incomparable con cualquiera otra región del ser, viviente y no viviente.. Por esto la existencia puede volverse objeto de una investigación filosófica. El conocimiento se origina en estos datos y su existencia " llega a nosotros" únicamente a través del conocimiento de lo que esta existencia significa para nosotros.: es decir en una región superior de existencia. Experimento mi propio ser existente en un nuevo nivel ontológico. Entonces el 'existir' no tiene el mismo significado en cada región. En el hombre es un existir conciente ilimitado, y su alcance existencial es también ilimitado.

A este nivel se desarrollan muchos procesos que pertenecen solo a la conciencia humana y conservan sus caracteres de necesidad y de perdurabilidad. Pongamos el caso de los principios y de los teoremas matemáticos. Los objetos son específicamente matemáticos y las leyes fundadas en estos objetos igualmente matemáticas ,es decir pertenecientes al mundo del espíritu. La deducción de los teoremas de geometría fundados en las esencias de objetos, como el triángulo o el cuadrado, ( por ejemplo el teorema de Euclides , o el de Pitágora) poseen un valor necesario e ilimitado, siguiendo la misma lógica con la cual de varias premisas, en el silogismo, se deduce una conclusión. Se trata de procesos paralelos que establecen el valor de la región humana del ser, y se multiplican en otros campos como la creación estética, la vida social, y la organización política. Aunque las deducciones matemáticas pertenezcan a la vida especulativa, tienen su aplicación existencial en la vida de cada día. Igualmente los procesos necesarios del razonamiento, son esencialmente lógicos; pero también, a diario, intervienen en nuestro discurso y en la acción de la sociedad. Se trata pues de procesos existenciales; y su validez universal es también existencial.

La validez y universalidad de estos procesos posee la calidad existencial particular de cada individuo humano que participa de esta universalidad. Tales principios que poseen la naturaleza y la existencia de la mente y de cada individuo, no mueren, ni esconden en sí la posibilidad de morir. E instituyen en la conciencia reflexiva de la mente su derecho a la inmortalidad. No es simplemente una proyección metafórica la que se está estableciendo; sino una realidad existencial de cada ser humano. Frente a esta universalidad, de valor y de duración, desaparecen las rupturas entre pasado y presente; y entre el presente y el futuro ilimitado: es decir eterno. De este modo se comprueba que algo eterno ya existe en el ser humano con su conciencia y su inteligencia, algo que es totalmente personal y a la vez pertenece a los demás individuos humanos existentes en este mundo, por el mero hecho de ser humanos.

Para llegar al mismo fin arguye Diotima en su discusión con Sócrates ( Platón el Banquete, 206 d y ss.).Partiendo del deseo universal del amor, y de su efecto vital que es la generación, tanto al nivel físico de la paternidad y maternidad, como a nivel espiritual de la creación de obras estéticas e intelectuales, insiste en que "el Amor no es exactamente la espera de la belleza; sino de la concepción y generación, que la Belleza produce." Y la razón es que "- este es el único elemento inmortal y eterno en nuestra mortalidad"—(l.c. 207 ). Y no significa solo la inmortalidad de la especie, por la reproducción, que establece cierta continuidad de padres a hijos. Ni es solo la inmortalidad de las obras culturales que se transmiten. La idea que desarrolla Diotima, es la de la transformación, que produce la inmortalidad: "El Amor es espera de la Inmortalidad." (l.c.)

Continuando con las razones de la existencia del Amor ,que es universal tanto en seres racionales como en animales ,se pregunta: "- por qué el Amor produce tales efectos en el hombre y en los animales?"-. Se descubre la respuesta, con tal de " llamar a la mente cuál es objeto del amor". El principio es válido aquí como en todas partes: "-el mortal hace todo lo que puede para alcanzar la inmortalidad."- Pero no es suficiente continuar existiendo en otra persona, en la nueva generación que sustituye la antigua. La misma persona por sí está en constante cambio y evolución.—"Cada día él se vuelve un nuevo hombre, mientras el hombre viejo deja de existir."- Es una continuada transformación, en lo físico y en lo mental: cabellos, huesos, carne y sangre, y en todo el cuerpo; y lo mismo le sucede en el alma.-" Y nunca sus maneras, sus actitudes, sus pensamientos ,deseos, placeres, sufrimientos; ni sus miedos, son los mismos a lo largo de su vida; algunos crecen otros desaparecen " - ( l.c. 207.e)

Al aplicar este principio al conocimiento humano, resulta más evidente todavía: algunas cosas crecen en nuestros pensamientos, otras se pierden,- " nosotros no somos siempre los mismos"- Es así como todo ser humano se perpetúa a través de todas sus transformaciones. Él no puede, como lo divino, permanecer inmóvil , y lo mismo, a través de la eternidad ,de este modo también el cuerpo participa de lo eterno. Por

ello no es de extrañar que toda criatura estime su modo de ser, desde el momento en que la totalidad del mundo es inspirada por este amor:” esta pasión por la inmortalidad”—(l.c. 208.e). Aún solo para conseguir fama, que dure, el hombre está dispuesto a sacrificar su vida. Pero si hablamos de la generación de las obras del Espíritu, como la Sabiduría y demás virtudes que la acompañan, la justicia y moderación que dirigen la sociedad, entonces el hombre está tan estrechamente vinculado con lo divino que resulta evidente la creación de algo mucho menos mortal que la misma humanidad.

Esto, dice Diotima, implica la revelación final de los misterios del Amor.—“esta es una amabilidad eterna, que nunca va o viene, que nunca florece o se desvanece,” —( l.c. 211.a) La conclusión de Diotima va mucho más allá de nuestra exigencia fenomenológica de perpetuidad, y alcanza aquella: “ que subsiste en sí y por sí,”- en una eterna unicidad, mientras todo ser amable participa de ella, de tal modo que no sea ni más ni menos, -“ sino siempre la misma, inviolable Totalidad. “ - La evolución y transformación humana a través de la muerte, establece una permanencia, y no es más que la continuidad de las transformaciones temporales realizadas en el tiempo, que salvan la identidad y modifican la mismidad del individuo. Lo cual solo puede acaecer en una entidad conciente e idéntica como el yo humano. Cuando el hombre, prosigue Diotima, haya llevado a cabo las transformaciones que exige la escala de las virtudes, desde el amor más bajo hasta la virtud perfecta:—“ deberá ser llamado amigo de dios, y si nunca es dado al hombre alcanzar la inmortalidad, entonces esta se le debe dar.” (l.c.(212.a).

Desde un nuevo punto de vista la fenomenología es capaz de mostrar el rol único y excepcional del ser humano y la infinita apertura de su existencia irreducible a las categorías naturalísticas. El carácter espiritual de la conciencia nos da la medida de la actividad de la existencia humana de cara a los diferentes seres del mundo físico. Sin duda en la experiencia se hace patente el aspecto subjetivo de la conciencia. No se trata aquí de oponer la conciencia de una persona como actividad subjetiva a los datos que se hacen presentes, en un fenómeno, el cual opone una existencia objetiva y mundana a la percepción de la conciencia. En esta ‘presencia’ se hace visible la oposición de los datos experimentales del fenómeno con su naturaleza y diversidad, ante la existencia propia de la conciencia. Por lo cual no solo se reconocen los seres mundanos como existentes y trascendentes, sino como dotados de una existencia diferente de la de la conciencia.

Es cierto que los conocimientos de las cosas naturales cambian al variar el punto de vista del observador, y que por tanto el mundo trascendente, necesariamente depende de (ist angewiesen an) la conciencia y tienen un componente de subjetividad. La subjetividad se plasma en el yo por la percepción intencional de su conciencia. Pero la esencia de la experiencia no es la subjetividad, sino el aporte de los datos, que el encuentro con este ser particular transmite con su propia acción al acto de la conciencia. De este modo se realiza el fenómeno, en cierto sentido ajeno a la conciencia, y sorprendente para la conciencia. Ajeno no significa separado, sino simplemente diferente, porque el fenómeno se da en el encuentro del acto experimental. Un acto no intentado por la conciencia, ni querido por la voluntad del yo conciente, sino un acto previo al conocer, y correlativo al conocer. Un acto que despierta el conocimiento en la conciencia, y la hace conciente, por que no hay conocimiento sin conciencia. Esto no impide que el fenómeno en cuanto dato siga siendo ajeno a la conciencia y se de con su ser propio...

La oposición constitutiva entre este ser trascendente y el ser inmanente de la conciencia es precisamente la que niega la conciencia como objeto y la constituye en su subjetividad. Y esta es la característica típica de la experiencia: la de penetrar poco a poco en la realidad de las cosas, con la repetida sorpresa de encontrar cada vez aspectos nuevos e inquietantes de una misma cosa que se observe en profundidad y extensión. Se ha insistido en el elemento sorpresa, como propio de la actividad experimental, pero hay otras dimensiones tan originales y auténticas como la sorpresa. Entre ellas están: la “novedad”, la “variedad”, la “lejanía”, la “semejanza”, la “maravilla”, el “tono”, los “patrones”, el “contraste”, el “impacto”, la “originalidad”. Son datos primarios que solo se dan en una intuición directa, inmediata, y presencial, como es la ‘experiencia.’ Es cierto que en cuanto son términos lingüísticos pueden ser definidos especulativamente, pero estas definiciones racionales son circunstanciales son meros signos y no transmiten a la persona el significado, a menos que este sea captado intuitivamente en una experiencia. Como lo recuerda San Agustín en su opúsculo, Del Maestro, -“la palabra no me muestra lo que significa”....”supe que era un signo cuando descubrí de qué cosa era signo; esta cosa como he dicho, no la había aprendido significándose, sino viéndola yo “ - (cap. X). Si esto es válido para todas las palabras, que sean nombres simples, de los objetos ordinarios de la vida, a mayor razón para términos que no se refieren a objetos materiales, sino al carácter originario de las cosas.

Las palabras que se han citado, como novedad, maravilla, etc. Son precisamente aquellas que establecen en la conciencia una apertura hacia lo diferente lo único, lo que permite apoderarse del secreto del ser particular y extraño, para convertirlo en propiedad de la conciencia..

Cada acto de experiencia es único e irreplicable, aunque se da como una cualidad nueva de una misma cosa. Cada acto es "diferente" por aportar a la conciencia una dimensión nueva de este ser. Pero la tarea de reconocer diferentes actos experimentales como pertenecientes a un solo ser es propiedad de la conciencia. La conciencia entonces establece la continuidad del ser que se experimenta y su mismidad a pesar de los diferentes actos experimentales que la conocen y reconocen como una misma cosa. Esto no impide que sean diferentes fenómenos los que se dan en repetidos actos experimentales de un mismo ser; con tal que la conciencia reconozca la mismidad del ser que se da por los múltiples actos de la experiencia.

Se puede preguntar: cómo, en diferentes actos experimentales, puede reconocerse la unidad y mismidad de la cosa experimentada? Solo hay una entidad capaz de reconocer la unidad de ser en la pluralidad de actos experimentales, y esta es la misma conciencia. Este ser: casa, árbol, hombre, paisaje, escrito, nombre, número, operación, pueden darse por múltiples actos experimentales, y ofrecer múltiples fenómenos, de un mismo ser. Cada acto experimental de lo mismo es único e irreplicable, la repetición es una renovación, y una diferencia en primer lugar temporal, y a menudo también espacial. Encuentro esta misma persona en diferentes horas del día y en diferentes lugares. No siempre se trata de experiencias en sentido propio; pero generalmente encuentra cada vez en ella algo que me sorprende y da lugar a un verdadero acto experimental y me hace penetrar más intensamente en su conocimiento. Cada uno de estos actos por sí se efectúa solamente en el presente, no solo por que el conocimiento de algo se da generalmente en un instante, sino por que el verdadero secreto de la experiencia consiste en preceder el conocimiento mismo, es decir el hacerse presente.

La serie o secuencia, temporal y espacial es establecida por la conciencia. La conciencia reconoce la diferencia y el orden, el tiempo y el espacio como sucesión y secuencia en su propio presente. Es lo que Husserl llama el tiempo inmanente de la conciencia. Esto no significa negar que exista realmente el tiempo material de las cosas. El cual es independiente de los actos de experiencia por que posee su propio ritmo de devenir temporal, que es reconocible y calculable; y no se confunde con la repetición renovación de los actos experimentales.

Esto significa solamente que la conciencia sabe reconocer en su propio presente la dimensión temporal de la memoria. Estableciendo su propio tiempo lo separa del tiempo de los seres concretos; y asimilando las cosas a su propia existencia, separa la existencia de su ser consciente, de la existencia de un ser trascendente. La "mismidad" de las cosas que acaba de conocer con repetidos intentos experimentales, es separada de la "identidad" del ser de la conciencia. Aquí 'mismidad' significa que varios actos se atribuyen a la misma unidad existente, de un ser experimentado; mientras "identidad" no indica solamente que la conciencia sigue siendo la misma en todo este tiempo, sino que además es idéntica, posee identidad, es decir es totalmente consciente de su potencialidad epistémica, y de su ser diferente. Las cosas, al contrario no solo no poseen identidad, hasta su mismidad es puesta en discusión. Como las experimentamos, las cosas son conocidas por sus accidentes: lugar, tiempo, forma color, peso, consistencia, organización etc. Y estos generalmente no son esenciales, es decir que pueden variar de un momento a otro, de una circunstancia a otra: contemplo este río, al amanecer, en pleno día, en la tempestad, entre los hielos invernales; de un modo análogo puede hablarse de todas las entidades que se captan en la experiencia. Con esto se hace apenas reconocible la mismidad de cada ser particular.

Como lo expresa Lévinas :- "El mundo de los fenómenos por sí configura el ser de nuestra existencia concreta. Es un mundo de fenómenos que no poseen límites definidos y no poseen precisión matemática; están llenos de "casi" y de "por así decir", obedecen a las inciertas leyes que van bajo el nombre de "normalidad" -(l.c. p. 24). Se hace más evidente el contraste con la claridad de la conciencia, que pone límites a sus propios conceptos, que ve sus propios conocimientos, que reconoce la unidad y la diferencia, que capta el instante en el flujo del devenir. Se nos da por tanto lo idéntico frente a lo no-idéntico; lo que es apodicticamente 'idéntico', frente a lo que es aproximadamente lo 'mismo'; una existencia trascendental frente a una existencia simplemente trascendente. Estas consideraciones previas nos replantean el problema de la diferencia entre los seres mundanos y el ser de la conciencia en cuanto ser de un yo humano. Dos existencias vinculadas por el conocimiento experimental, pero dos existencias separadas por el poder de la conciencia. Tendremos pues un ser humano alejado de la temporalidad y la

espacialidad de las cosas, en posesión de su propio mundo espacio temporal de la conciencia. La consecuencia inmediata es que la existencia no significa necesariamente la 'existencia' en el modo de ser de las 'cosas'; y que la existencia de las cosas de algún modo, o por contraste, se refiere al existir de la conciencia. Entonces cabe la pregunta: cuál es pues el tipo de existencia de la conciencia? No hay más que abandonarse a una intuición, como en los casos fundamentales de las experiencias. Aquí se trata de una experiencia interior, intelectual, del orden de las intuiciones matemáticas, y de las necesidades lógicas, o de los valores de toda clase. Según Lévinas, "Husserl atribuye una 'existencia-absoluta' a la vida conciente". De este modo establece un nuevo concepto fundamental que transforma la noción de 'vida-conciente'. Esto no significa encerrar la conciencia dentro de sí misma, por que su vida se despliega "en la presencia de los seres trascendentes". Se trata pues de un existir, puesto a la raíz de toda existencia. Un existir que constituye el fenómeno más originario, un existir que se abre en las dos dimensiones, hacia un objeto conocido y hacia un sujeto cognoscente". Dos términos que son meramente dos abstracciones fundadas en un fenómeno concreto: el acto de conocer.

La esencia de la conciencia se determina desde su actividad pensante en la forma en que se despierta en la mente. Entonces el yo ve en sí mismo la evidencia de su propio conocimiento; en sus variadas actividades vitales de: "percibir, juzgar, recordar, imaginar, desear, querer" (Husserl, Ideas I. & 34) con las que la conciencia crea su propio mundo intelectual. En este punto comienza la oposición entre los actos vitales de la conciencia y las diferentes regiones de la realidad experimentada: la oposición de la unidad versus la pluralidad, de lo continuo versus lo discreto, de lo coherente versus lo casual, de la precisión versus la vaguedad. Solo entonces la conciencia demuestra su "existencia-absoluta", en el sentido originario de la palabra: de suelto, libre, autónomo, independiente.

Es cuando se vuelve ambigua la palabra "existencia" aplicada al mundo de la conciencia y al mundo de las cosas; y empiezan a verse los dos modos de existencias. Entonces la existencia de la conciencia revela en sí misma su propio ser: establece en sí una región del ser original. Entonces se marca una diferencia esencial y fundamental entre el ser de la conciencia y cualquier otro ser de las cosas. (I.c. & 42): entre el ser mundano y el ser espiritual. Este punto de divergencia es visible en cada uno de los actos de experiencia, frutos de intuición tanto material como intelectual; y con mayor razón en todas las demás producciones vitales de la conciencia en actos independientes como: correlaciones, deducciones, razonamientos, análisis, creaciones, apreciaciones y voliciones.

En cada uno de estos actos, la conciencia no percibe solo el significado de sus expresiones, sino que al mismo tiempo posee la visión reflexiva de su propia identidad. Y en esta reflexión no se crea una dualidad, no hay ruptura entre los contenidos de conciencia y sí misma, no existe diferencia entre apariencia y realidad: ella es su propia actividad. Esto nos conduce hacia la pura esencia vital de la conciencia. Es mucho más que la simple certeza indudable de sus conocimientos, y una actividad trascendental que resume en sí potencialmente a todas las demás entidades del universo; es también la afirmación de su absoluta existencia. Una existencia que a pesar de conservar sus relaciones con los existentes particulares del mundo, posee la percepción interna de su autonomía, que vuelve absurda cual quiera duda de la existencia de sí misma, lo cual hace su existencia necesaria. Es importante subrayar esta necesidad.

Tal necesidad no deriva exclusivamente de el poder de volverse objeto de reflexión, por lo cual el flujo de las experiencias establece una relación con sí misma, y por tanto el sentirse y verse a sí misma como diferente y como existente. Su existencia rebase esta potencialidad, y no está limitada a este tipo de actividad. La vida conciente existe aún cuando no se pone como objeto de reflexión. El mismo hecho de desarrollar esta capacidad (circunstanciada temporalmente) implica que la conciencia misma no esté condicionada: ni por el efectuarse existencial de la reflexión, ni por la duración de la misma. Según Husserl implica "que ya haya estado ahí, 'antes' de volverse objeto de reflexión. (el "antes" puede tomarse tanto en sentido temporal, cuanto en el sentido de 'prioridad' esencial). (I.c. & 38)

Con esta explicación no se pretende hacer de la conciencia del yo una entidad separada del mundo exterior, lo cual contradice a toda la comprobación de las experiencias mundanas, sino simplemente reconocer a la existencia de la conciencia su verdadero ser, que no solo desempeña una función de correlación, tanto en el mundo sensible como intelectual. Pretende desentrañar el secreto de su auténtico potencial existencial enraizado en una necesidad universal de vida, que podemos llamar: Yo pensante, Ser Humano, o Espíritu. Esto no es solo un reconocer un valor óntico a la conciencia, sino descubrir un tipo nuevo de ser, superior a todo lo que llamamos mundo, cuya existencia e identidad, llevan en sí la necesidad de una extensión ilimitada, fuera del tiempo y del espacio mundano, es decir fuera de la

muerte. Husserl insinúa esta diversidad cuando declara que la existencia de la conciencia y su independencia de la reflexión se deben a que la conciencia (l.c. &45) —“ya está dispuesta, a ser percibida.”— Y ese ‘estar preparado’, no se debe al hecho de ser convertida en objeto, por que lo precede y lo funda. Se debe entonces a la mera necesidad y al exclusivo carácter de su existencia. La conciencia existe entonces como ‘disponibilidad’, como un estar ya ‘prevenido’, previo al conocer; una potencialidad activa, esencial que fundamenta todos los ‘actos’ que le corresponden: intuir, pensar, razonar, analizar. Solo su ‘existencia’ ilumina y hace patente, por sí, el índole espiritual de su actividad.

Esta naturaleza es la que justifica lo que Lévinas llama “el carácter absoluto” de la conciencia. Lo cual nos refiere muy de cerca a lo que dice Aristóteles en Sobre el Alma ( Lib. III). Aristóteles parte también de la naturaleza de las operaciones que se perciben intuitivamente, y por ende experimentalmente. —“Como hay objetos separados de la materia, también lo está el entendimiento”- ( l.c. cap. IV). Con esto define el entendimiento como inmaterial, en su ser y en sus operaciones. No solo son inmatriciales las ideas, y todos los actos con que el intelecto conoce, sino el mismo ser intelectual de la conciencia. Se trata de la inmensa e ilimitada región del ser intelectual e inteligible. No solo los instrumentos intelectuales del conocer, como ideas, relaciones, esquemas, esencias y formas abstractas; sino el mismo ser intelectual del yo se vuelve objeto cognoscible y conocido. Lo cual incluye la conciencia y la capacidad por reconocerse a sí misma.: —“ es inteligible del mismo modo que los demás objetos inteligibles.”- o traduciéndolo más literalmente: él es conocido como las cosas conocidas.

Con ello Aristóteles nos traslada a una región del ser con naturaleza propia. Y esto explica la capacidad reflexiva de la mente que la constituye en su identidad. Se hace patente, entonces, la autotransparencia de la conciencia. —“En lo inmaterial el que entiende y lo que se entiende, son una misma cosa” ( l.c. Cap. IV).- No se afirma la mismidad como continuidad, lo cual sería demasiado obvio; lo que se entiende por ser una misma cosa, es un “saberse-ser” idéntico. El “tó autó “ no es una repetición, que se restrinja a una constatación temporal, es una declaración de identidad, en el sentido de autenticidad, unicidad y personalidad de la conciencia.

En esta región nueva, en la que se mueve la mente con todo lo que le pertenece, la operación, más impactante para nosotros es la presencia del intelecto Activo.- “ Lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia ( y esta es en potencia todos los seres ), y algo también que es causa y principio activo ,por que lo actúa todo”- ( l.c.Lib. III Cap V ). Este axioma general, Aristóteles lo aplica al Intelecto. En general no hay acción sin un principio activo correspondiente, que sea la causa. No hay comunicación de calor sin la presencia activa de un cuerpo que sea actualmente caliente; no hay vida sin la presencia activa de un viviente que posea actualmente la vida; no hay movimiento sin un cuerpo que ya se está moviendo ( exceptuado el caso del primer motor que es inmóvil ). A este tipo de potencia se le llama potencia activa. Le corresponde, en el término receptor de la acción, un sujeto, que sea la potencia pasiva, que reciba en sí la acción. En el mundo de los seres materiales, la potencia activa y la pasiva, residen en dos cosas diferentes; pero en el caso del Intelecto, que es inmaterial, tanto la potencia activa ( el cognoscente) como la potencia pasiva (que recibe lo conocido, o significado, o idea ) ambas residen en el mismo sujeto: como ya se ha citado —“en lo inmaterial el que entiende y lo que se entiende, son una misma cosa “--

La potencia pasiva, en el caso del intelecto se llama el Entendimiento Pasivo, mientras la potencia activa se llama el Entendimiento Activo. Ahora bien, en el entendimiento la potencia pasiva es la que recibe los conocimientos, por lo cual dice Aristóteles que este “se hace todas las cosas”: es decir que se plasma según los significados, las ideas, los conceptos. Esto no puede suceder más que por obra de una potencia activa. —“ Existe pues un entendimiento tal que se hace todas las cosas ( entendimiento pasivo); y otro tal al que se le debe: el que el primero se haga todas las cosas .”- Este “Otro” al que el primero debe, el hacerse todas las cosas, es al llamado Entendimiento Activo. Con la visión de este Otro se alcanza lo más íntimo del poder de la mente: la fuerza, o acto, que desencadena la acción de entender: el Entendimiento Activo. Esta fuerza debe residir en la mente por su naturaleza propia, por que pertenece al reino de lo inmaterial; al que pertenece la existencia de la conciencia. No puede derivar de ninguna fuerza exterior a la mente, es decir perteneciente al mundo material, es el ser espiritual en sí mismo, en su identidad. Aquí es donde encontramos otra vez lo ‘absoluto’ de la conciencia. Si no recibe influjo de ningún elemento exterior, no solo debe tener la energía en sí mismo, sino que la debe poseer de modo constante, ininterrumpidamente: pues, es siempre activo.

Es precisamente esta perennidad, la que cabe subrayar en este punto. Pero le podemos preguntar a Aristóteles, en qué consiste esta fuerza actuante. Responde: “ es una especie de hábito, como la luz lo

es.” (l.c.). La comparación material rebaja sin duda la calidad del Intelecto Activo, pero es la única que se le ocurre al filósofo. Por otra parte es la imagen más elevada, aclaradora, universal, (entre las cosas materiales la que más se acerca al espíritu) la que más se le parece. La otra palabra, ‘hábito’, significa un acto que permanece, una perfección adquirida que dura y está preparada para actuar. Hábito, se emplea frecuentemente en la ética, para significar ‘virtud’ una disposición siempre en condición de actuar en cierto determinado modo conforme con los preceptos morales. Así el Entendimiento Activo está siempre en condición de expresar conocimiento por medio del Entendimiento pasivo en el que se graban. Este poder sustancial, inmaterial, ilimitado, es lo que consiste el fenómeno existencial del individuo humano en su máxima expresión.

De hecho Aristóteles añade: - “y este entendimiento es separable, impasible, y no mixto, ya que por su naturaleza está en acto”. Con ello regresa el valor absoluto de la conciencia, sin mezcla de materialidad, e independiente en su ser que es actual. Y regresa la idea de la inmortalidad: “el Entendimiento Activo, no es tal que ahora entienda, y luego no.” - Esto es el espíritu humano que no descansa ni duerme, ni se materializa, no se desconecta, y desarrolla su actividad fuera del espacio y del tiempo. Una última palabra “separable”, nos parece una resabio de las ideas platónicas y de su concepción relativa a las relaciones entre cuerpo y espíritu. Si el espíritu es independiente de la materia, consecuentemente encarcelado en los límites de la materia, puede vivir y actuar independientemente de esta. Sin embargo la idea de “separabilidad” es perfectamente coherente con el concepto aristotélico de “acto”. Si el entendimiento activo es “acto”, y no depende de ninguna otra potencia limitante, (a parte de su existencia en el cuerpo) no admite otra limitación que su ser mismo. Por ello el filósofo añade: “Solo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno.” - (l.c.) El acto espiritual, hoy vinculado con las condiciones materiales corpóreas, si es liberado de la materia despliega todo su poder actual que es ilimitado e inmortal. Sin duda el acto y la potencia son dos divisiones metafísicas ajenas a la fenomenología, pero el ‘acto’ en cuanto fenómeno y actividad comprobable experimentalmente sigue, siendo un término esencial referido al fundamento. Y en este caso el fundamento es la conciencia.

Alguien puede preguntar: cómo puede pensarse la dualidad de cuerpo y de conciencia, cuando el ser humano vive y actúa en plena armonía y unidad de las dos dimensiones: material y espiritual? Sin duda experimentamos nuestro cuerpo y nuestra conciencia como una unidad. Sin embargo poseemos la intuición clara e inconfundible de las dos series de actividades y de características opuestas. Experimentamos el cuerpo y con la misma evidencia experimentamos la realidad inmaterial de las entidades puramente mentales. La conciencia percibe la relación y las diferencias, al mismo tiempo que se percibe a sí misma como independiente. Pero la conciencia no existe en forma separada de lo material y corpóreo, la unidad final se realiza en el yo. Conciencia y cuerpo pertenecen al mismo yo, aunque de forma diferente, y se fundamentan en él. Sin embargo el hecho en que se descubre la infinitud y la necesidad de vida y de existencia es la conciencia. Yo percibo mi necesidad de inmortalidad por mi conciencia. La necesidad de vida sin fin descubierta en el modo de existir único de la conciencia nos obliga a esta reflexión.

El análisis anterior nos conduce irremediamente a esta visión de uno mismo, su identidad humana y eterna. Las transformaciones que acompañan el desarrollo de la vida de mi individuo particular y se repiten en la individualidad de los demás seres humanos, me hacen comprender la transformación más radical que llamamos la muerte, y que importa cierta separación, no aclarada de la dimensión corpórea y material. Ya la muerte ha dejado de ser algo así como la nada, cuando la dimensión más activa del individuo, del yo existente, sigue en la necesidad de lo eterno extraespacial y extratemporal. A menos que se entienda por nada, un estadio definitivo impensable (a la manera de Heidegger) la existencia de la conciencia no se perpetúa hacia la nada, sino hacia la existencia intrínseca a su necesidad. Las condiciones de la transformación pueden ser muy radicales y profundas, pero no son capaces de interrumpir el flujo de la conciencia, ni el entendimiento activo, que no encuentran obstáculos en su continuo devenir. El hecho de que la conciencia, a través de limitadas experiencias encerradas en las condiciones de un espacio y un tiempo, exteriores, logre construir, como lo está haciendo constantemente en nuestra experiencia intelectual, horizontes que rebasan el espacio y el tiempo realmente experimentados, es prueba suficiente de su capacidad de alcanzar por una parte el ser trascendente, y por otra de llevar a efecto su potencial activo de trascendentalidad, abierta a toda clase de seres.

El espacio y el tiempo que la conciencia recrea dentro de sí, según Husserl, espacio y tiempo inmanentes, no son comparables al espacio y al tiempo de las cosas del mundo. Al contrario pertenecen al ser infinito

e inmortal de la conciencia : representan un orden y una organización que pueden extenderse, sin inmutarse, y sin dejar de evolucionar, más allá de las fronteras del mundo conocido. En realidad las palabras :eterno, infinito, inmortal, no deberían usarse con el método fenomenológico. Lo que se descubre con el análisis fenomenológico es el carácter excepcional de la existencia de la conciencia, carácter comprobable con la experiencia de cada uno de los seres humanos. Este carácter no se percibe como el resultado de una argumentación, desde la esencia de la necesidad, sino como un hecho, repetido y constante, dado experimentalmente.

Y este nos orienta a comprender la necesidad de seguir existiendo, una necesidad que brota del tipo de operaciones realizadas, y del contexto de la región del ser en que se mueve y actúa la conciencia. Esta calidad excepcional no es solo negativa, por su oposición a los seres mundanos y materiales; es existente porque posee en sí toda una carga de potencial que comprobamos cada cual por su cuenta en todos los momentos de nuestras vidas. Domina esta plenitud de vida, de creaciones materiales e intelectuales con las que el hombre se expresa y busca permanecer en el ser. Todo esto es suficiente para percibir la necesidad de durar, más allá del tiempo y más allá de la muerte. Las palabras correctas entonces serían: permanencia, perennidad, duración ilimitada, energía sin agotamiento, transtemporalidad, y transepsacialidad, autenticidad, vida en el espíritu, todo lo cual se resume en la palabra "identidad", en su significado más consistente. Idéntico es estar presente en persona, conocerse a sí mismo y conocer los otros, como miembros del horizonte del espíritu. Lo cual corresponde de algún modo a la idea aristotélica de "sustancia separada" que ha rebasado los límites de la contingencia; puede hacer uso de todos los recursos del entendimiento, y es puro acto.

CAPITULO 9º

lo ~~ser~~ Particular y ~~ser~~ Universal.

Todo conocimiento directo que derive del experimentar una realidad dada, tanto si es cosa material y sensible, como si es la visión de una entidad puramente mental, o es una combinación de las dos, da origen a una imagen, o a un concepto particular, o a ambos. Este punto nos da un nuevo el acceso al ser. Y nos ofrece el modo más inmediato de fundar un análisis de la cosa conocida. Por ello es necesario volver a fijar nuestra mirada en este 'ser' que llamamos particular. Aplicamos la misma palabra de 'particular', o de 'individuo' o de 'unidad', a aquello que se nos da como un objeto compacto, con un contenido preciso, como separado de todo el resto, en posesión de cualidades que lo hacen reconocible y distinto del contorno que lo rodea.

'Particular' significa una parte, en este caso el remanente de una división que lo separa y lo presenta como aislado. Una palabra análoga es la de 'individuo' (no dividido, o no divisible), que también hace alusión a una división que llegaría a un punto muerto y no podría continuar. En ambos casos se señala un límite, un punto, o una línea, o una forma, en que la ruptura privilegia aquello que se está percibiendo y conociendo. La ruptura hace una marca en lo continuo, y nos ofrece una 'unidad' discreta. En todo caso el conocimiento directo es particular, individual, uno. Particular, cuando señala la experiencia, no hace más que resaltar una unidad, caracterizar un ser, en un contexto diferente del mismo. Es un término declaradamente neutro, y se abstiene de señalar si se trata de un ser material o intelectual. A su vez individuo, no hace referencia a divisiones, sino a la consistencia unitaria del ser dado. Se refiere más correctamente a una persona, no en el sentido de una categoría, sino de alguien que resalta entre la muchedumbre, que en este caso funciona como entorno no nombrado y no visto.

9.1 SER PARTICULAR Y CONCRETO

El 'uno', es análogo a un término matemático pero no corresponde a la unidad "uno" de los números. En los números, cada numeral es una unidad: el uno, el dos, el tres, el cuatro, etc. Cada unidad está separada de las otras por un 'uno' que no es otro número más, sino un vacío numérico que señala una distancia. Tal distancia es constante en la misma serie numérica, pero no es igual en otras series. Si se cuentan monedas, la distancia es de una moneda, si se cuentan casas, la distancia es de una casa, si se cuentan niños, la distancia es de un niño.' En la experiencia, la unidad no posee este sentido, sino el de la plenitud del ser dado, que es diferente en cada caso. Esto vale aún si las unidades son colectivas: veo una manada de caballos, un rebaño de ovejas, un enjambre de avispas, un cortejo fúnebre, un manojo de flores, una clase de estudiantes; siempre se trata de una unidad, un particular, un individuo: un ser.

Falta todavía enfocar un carácter más: es concreto Todo dado de la experiencia es concreto. Concreto se opone a abstracto no a mental. Puede ser concreto este manzano cargado de frutos, este vehículo que manejo, este libro que estoy leyendo; pero también, este triángulo que formo con los dedos, este cohete que recuerdo haber visto en maqueta, este razonamiento que elaboro en mi mente, esta idea mía que podría resolver un problema social. En todo caso, lo concreto no significa material opuesto a lo mental. Es concreta la idea de un edificio que pienso construir, es concreta la injusticia que estoy sufriendo. Lo dado de la experiencia además de inmediato y directo es también siempre concreto, trátase de una experiencia material o mental: un ser experimental es concreto.

Por supuesto tales palabras resultan inadecuadas, mientras pretenden expresar el sentido completo de la percepción, precisamente por tratarse de algo que va más allá de la percepción, y después en la percepción directa y concreta, de algo primitivo; pre-predicativo, como lo llamaría Husserl. En este caso tratamos de expresar con nombres, verbos y adjetivos, algo que pertenece a la vida y es originario de la vida biológica, tanto como de la intelectual. A pesar de todo, como no poseemos un mejor medio de expresión, tendremos que resignarse al uso de tales signos. Conservamos la plena conciencia de su carácter aproximativo. No poseemos otro verbo más simple que decir: 'se nos da'. Heidegger usa el término alemán 'da', que no es más que una redundancia del lenguaje popular agregada a 'Sein'. De ordinario se traslada al español con 'ahí'; pero no es ni ahí, ni aquí, ni allí. Gaos a veces usa la frase más sofisticada 'se le va [el ser]' que pretende, aunque no lo logre, avanzar más en este camino de aproximación. En la geometría euclídea, se define el punto como un cruce de líneas. Y como la línea no tiene mas que la dimensión de longitud, el cruce no tiene ninguna dimensión. Al contrario cualquier punto

trazado en el papel u otro medio, posee alguna dimensión y no corresponde a la definición. Sin embargo todo el mundo sabe lo que es un 'punto', a pesar de que no posea de este un concepto muy preciso. Es exactamente esta 'imprecisión', la que hace discutible el conocimiento particular.

La 'imprecisión' de este-ser particular que yo conozco, no presenta las mismas características en cada caso. Si se trata de un 'punto', la dificultad nace: en que este punto que yo veo debe ser imaginado sin dimensiones, mientras en realidad las tiene. Consecuentemente hay un divario entre la experiencia y la imagen, entre la imagen y el concepto, entre el concepto y la palabra. Pero, como dice Aristóteles, ( Del Alma, III,3 ) nunca hay error en el conocimiento simple, el error está en lo mezclado -" la falsedad no se encuentra sino en la composición; por que aún al decir que lo blanco no es blanco ,esto último fue agregado por composición"- . Como al decir: un punto no es un punto. Pretender afirmar que este que yo veo es un punto, es decir corresponde al concepto científico, es una mezcla. Unir la fantasía con este ser experimentado, es otra mezcla, y mucho más si se compara este ser con la palabra.

Esto sucede, en diferente escala, con todos los seres particulares que se experimentan: un cuadro, un poema, una montaña, un tren, un colibrí, o una estrella. En el darse de la realidad en cuanto tal, no hay falsedad., a pesar de su imprecisión de ser particular. El ser particular posee su significado, su esencia; y asienta su unidad, su individualidad, su particularidad, en un conjunto de relaciones que lo vinculan a otros seres particulares, y de particular a particular hasta los horizontes lejanos. Tales relaciones a la vez que lo implican, también lo separan y hacen resaltar esta particular forma del acto, dejándolo visible en su pura individualidad. Es diferente realizar la presencia de un cubo como pura expresión matemática, y ver un edificio de cristal con forma perfectamente cúbica; el significado de cada uno de estos seres particulares es original y propio, y además el conjunto de relaciones es totalmente diverso en ambos casos. El significado se da en la existencia particular.

Sea que el acto experimental, se esfuerce por penetrar la individualidad, por el significado propio de este ser; sea que estudie las relaciones que lo unen y lo separan de los demás seres particulares, en ambos casos empieza un proceso de análisis destinado a la comprensión de la estructura significativa de lo dado, en ambas direcciones, que no deben confundirse. No coinciden pero se complementan. Consecuentemente es posible concentrar la reflexión sobre este primer momento de la experiencia en que el ser se da este ser en su individualidad. Cómo se capta la existencia y como se capta la significación?. Logramos distinguir los dos momentos no como una sucesión sino como un estatuto especial de cada aspecto: el intuitivo y el significativo.

## 9.2 EL SER INTUITIVO Y SIGNIFICATIVO

La experiencia de esta cosa ( un ser específico) que se me da ( la veo y la siento, me sorprende y me cuestiona. ) es experiencia de un acontecer, un ser que existe y deviene frente a mí: esta estatua que encuentro en el jardín; este muchacho quien sale corriendo de la escuela, esta historia que estoy leyendo. El primer contacto con este ser es, con toda evidencia, una intuición: no es un razonamiento, ni una reflexión, sino que antecede a toda reflexión o consideración. El mero intuir, un ver primario, un sentir físico, un despertar lingüístico, transmite el 'existir' de este ser. Esta situación primigenia es puramente intuitiva. No es una 'percepción' de alguien.. Es el simple acto, que no se comprende todavía, no se percibe. Además, entre el darse primitivo y el ser percibido, todavía hay un elemento previo que es el significado. El estatuto simplemente intuitivo del ser que se da, es naturalmente incompleto, auroral. Sin embargo este acto lleva consigo un gran número de determinaciones que son inherentes al existir de este ser singular y unitario, que se da.

El segundo carácter del acto experiencial, es de ser significativo; ofrecer una información. Puede significar un aporte simplemente sensible, una forma inteligible, un dolor, un placer, una realidad deseable, una cualidad sorprendente, un enigma inquietante. No hay intuición de un ser sin una significación. La significación está vinculada estrictamente con la intuición inmediata, pero no posee el mismo estatus. Las determinaciones del acto no son inciertas, amorfas, o borrosas. Se dan con su calidad específica destacadas por la intuición. Si veo un árbol, no puedo prescindir de conocer su tamaño relativo, su color, la articulación de sus ramas, el movimiento en el aire, y muchísimas determinaciones más. Lo que veo no es una representación, ni una figura, ni una expresión, sino el ser mismo que se da. Esta intuición se da como significado. Un significado que debe ser percibido. El ser, por sí, es intencional, pero la intencionalidad debe hacerse formal con la percepción.

### 9.3 LA APORÍA DE LA INTUICIÓN

En este doble aspecto, intuitivo y significativo este ser se da con toda su realidad, sin que haya posibilidad de error; por que no está dominado ni por la percepción ni por la comprensión: simplemente es "lo que es" en la intuición. Solo al reflexionar sobre la experiencia, uno se percata de su complejidad. Se da cuenta por ejemplo, de que hay un gran margen, que no ha sido 'dado' en el primer contacto. Este margen se da en la intuición. Si es una intuición material y por tanto sensible, deberá ser conocida a través de todos los sentidos posibles y aplicables si quiere abrir paso al ser en su totalidad. Aplicar únicamente un sentido, como el de la vista, por ejemplo, sería una limitación arbitraria. La totalidad de los sentidos de mi corporeidad, produce evidentemente una multiplicidad de 'actos' cada uno con su posibilidad de significación. La unidad es restituida por la 'percepción', que llena la función de atribuir diferentes actos a la misma cosa y reconocerla como el mismo ser.

Pero hay un fenómeno previo, que se da en la mera intuición de un ser. Es una especie de aporía que contrapone: la pura-intuición a la intuición-significativa. Estos dos 'estados' del acto intuitivo, aunque se realicen en la unidad ostentan caracteres contrastantes. La 'pura-intuición', con cualquiera de los sentidos, reacciona al poder del ser que se da. Es como si la intuición avanzara en el conocimiento del ser, su conocimiento existencial y el impacto de su presencia; o que el ser se filtre en la intuición con su poder de expresión. En todo caso posee un peso, una importancia, una novedad, para la conciencia: es el poder del lebens welt. Al contrario la 'intuición-significativa' aporta las determinaciones de contenido y el significado del ser que se da.

Si ambos estados coincidieran en un equilibrio de existir y de significado, no podrían distinguirse, habría perfecta unidad. Pero, de ordinario no coinciden totalmente. A menudo domina el activo de la 'pura-intuición' con su fuerza existencial, mientras el significado del acto queda como en sombra; es mínimo o confuso. Es el caso extremo de la 'pura-intuición' de un espectáculo brillante, como un viento fuerte, un terremoto, el desembozarse de un capullo, un grito espeluznante. Solo es capta el ser intuido, quedando incierto el significado. Al extremo opuesto se da el caso en que el significado domina en un acto 'pura-intuición', pálido o confuso. Pongamos la contemplación de una escultura abstracta, la pura-intuición, queda como sumergida por la 'intuición-significativa'; o la lectura de un poema, o la visita repentina de alguien querido. La aporía está en el divario, que aparentemente señala una unidad, y en realidad se trata de una dualidad. Esto sucede generalmente en las intuiciones de tipo intelectual, mientras que en las intuiciones materiales prevalece el fenómeno opuesto. En los casos más frecuentes se observa una mezcla, en proporciones variables, de los dos elementos; pero nunca, aparentemente, un equilibrio perfecto. El exceso de significado, aparentemente, oscurece la pura-intuición; y el exceso de pura-intuición casi anula la intuición-significativa. Esto implica que el acto experimental el cual, ya por sí, fundamenta las relaciones contrastantes de la aporía, aumente con esto la dificultad para determinar su dinamismo original. El ser que se intuye por cuanto particular, lleva en sí la complejidad de un contacto con el mundo de la vida. Denota una fractura entre existencia y esencia, en el horizonte primitivo del lebens welt.

Además si se consideran las limitaciones de la sensación de uno solo de los sentidos, y de un solo acto instantáneo, es preciso reconocer que este primer contacto 'presente', no ha sido único, sino repetido, variado, dejando siempre un margen sin explorar. Según Alain Badiou hay un "remanente" de ser que con la repetición del acto se hace presente, en otra forma, y con otras determinaciones., sin que se agote aparentemente la misma unidad. Pero este "remanente", no es un vacío ni una nada-de-ser, sino un poder ser, que va más allá e invita a nuevos descubrimientos. Tal poder-ser no es una idea de la mente, y ni siquiera una imagen fantástica, sino una posibilidad fundada en la realidad de lo dado; no es un margen genérico, o negativo, o un vacío, sino una dimensión no-visible del ser intuido. Es un invisible que se hace visible por el devenir propio de la intuición. Si se analiza una 'percepción', la cual resume la totalidad de las intuiciones alrededor de la unidad de un ser, se encuentra este 'margen' de posibilidades no actualizadas. Se aclara entonces la posibilidad de este remanente: o de intuición o de significación, que ha quedado sin explorar. En todo caso no se rompe la unidad del ser que se da en la intuición, a pesar de la aporía interna del acto y de las potencialidades, límites y márgenes, no actualizados.

### 9.4 LA ACTIVIDAD PERCEPTIVA

El estatuto significativo, por estar vinculado con la intuición, es independiente de la 'percepción': no depende de palabras, ni de imaginaciones, ni de estados sentimentales, o impresiones propias de un yo que actúe, por que como se ha visto, el "acto" es el principio; y la percepción es receptiva del acto

intuitivo. Cuando se dice principio no se indica un punto fijo, ni una puerta cerrada; sino el lugar de acceso al ser; que puede ser material o mental, immanente o trascendente; en todo caso, siempre un ser particular y concreto. La percepción, por su parte no es abstractiva, sino una actividad constitutiva, tan particular como la intuición, cuya función es la de recuperar la unidad fragmentada por la repetición variada de los actos de intuición de lo mismo. La mismidad no es un invento de la percepción sino una correlación de datos, dados intuitivamente. Es con la percepción, que los datos intuitivos-significativos se vuelven concientes, y la pluralidad de datos parciales se reconstituye en unidad particular. De este modo estamos concientes de que conocemos este ser humano creado por Cervantes: su ser está ahí frente a nosotros, por las palabras. Está presente aunque haya viajado por quinientos años en la historia hacia nosotros. No precisa de ninguna representación de sí mismo, está en persona. En la experiencia el ser se presenta a sí mismo: lo dado no es algo diferente del ser experimentado, no es diafragma a través del cual adivinar la presencia de algo que hay que re-presentar. La representación puede ser necesaria cuando el personaje se graba en mi 'memoria'; y puede ser evocado después, libremente, por mí; como parte de mi propia vida intelectual: solo entonces lo 're-presento'. Pero entonces se tratará de un recuerdo, o de un producto mío mental, no de una experiencia. Este ejemplo puede parecer demasiado intelectual, pero lo mismo sucede con otras experiencias intelectuales y espirituales: políticas, poéticas, sociales, morales, o estéticas. Los signos pueden ser caracteres escritos, símbolos matemáticos, o discursos grabados, o imágenes registradas, o encuentros reales: la experiencia hace presente un ser. Y solo es un ser a la vez, no importa la pluralidad de los actos de lo mismo, por que la 'percepción' reconoce su unidad.

Igualmente se dan las percepciones de cosas materiales. Coloco sobre mi escritorio un vaso de barro pintado, un reperto arqueológico pre-colombino. Todos los elementos del contorno y las noticias que lo acompañan no pertenecen a su ser experimental. El vaso arqueológico está aquí, presente: es cilíndrico, con dibujos en relieve; con una banda de jeroglífico en el borde superior, y dos personajes centrales, uno frente al otro, adornados con plumas, pectoral y joyas. El rostro de uno emerge de una enorme boca de pájaro con pico monstruoso. El otro posee un gran collar y sus manos se mueven con gestos expresivos. Toda esta descripción no pertenece a la experiencia: son elementos superficiales que caen bajo la mirada que observa y el tacto que siente el relieve; nada de esto es experiencia.

La intuición me presenta este vaso como un ser viviente, que está ahí hoy, con esta luz y estas proporciones; un ser que envía mensajes de significación. Nada hay mediado o representado, él habla por sí mismo. Posee todas las huellas de otro tiempo y lugar, de otra cultura, de otros hombres que lo han manipulado, cocido y grabado. La sorpresa es su presencia; lo real es su comprensibilidad. Hay dos personajes que hablan entre sí. Los diversos actos de ver y tocar, se resumen en la 'percepción' que me habla de un vaso, de una historia, mis actos son el punto de entrada hacia lo que esto significa. Nunca un ser me ha resultado tan cargado de significados. No me represento nada, no imagino nada. Lo que veo y toco es pura existencia individual y particular de este. Es una existencia que evoca, ocupa un espacio, un puesto en mi tiempo; pero este lugar y este tiempo a él se lo debo. Siento la presión de este ser que me hace pensar e imaginar. Lo que yo pienso no está ahí, pero de algún modo le pertenece. Puedo ver un gran mundo humano, un discurso de una sociedad. Estas son consideraciones mías pero nacen de este ahí. Ha trastornado mi mundo, no puedo liberarme de su existencia.

Vienen a mi memoria páginas de Kierkegaard, de Heidegger, de Sartre, de Camus, de Marcel, de Lévinas, pero son recuerdos, no tienen nada que ver con esta presencia y su poder significativo. La pura-intuición, puede encontrar nuevas formas, nuevas excavaciones, nuevas figuras; la intuición significativa envía mensajes, conecta una figura con otra, descubre signos. Los 'actos' intuitivos se suceden sin parar, mientras pasa el tiempo, mi tiempo y su tiempo. La actividad de mi 'percepción' lo totaliza, aún dejando un margen. No puedo decir que la intuición se haya desvanecido, ni que la percepción se haya completado. Todavía hay sombras, hay potencialidades no efectuadas. Imposible representar nada de él, hasta que este vaso me invade todavía con su ser. Muchos autores han hecho referencia a la intuición, desde Heidegger hasta Lévinas, y Derrida. Pero en general tienden a conceptualizar y generalizar la acción intuitiva, como si fuera algo extraño a la conciencia, y rebelde a las categorías de la mente. Al contrario, pensamos que sea necesario bajar hasta este límite extremo del acto, no solo como fundamento primero, sino como cimiento siempre presente, para sustentar el edificio de nuestro pensar, y que nos obligue a dar paso a su realidad que nos rodea por todas partes.

Por la intuición el ser particular despliega toda la virtud de su presencia, sus cualidades, sus cuestionamientos, sus enigmas. Y constituye, delante y al interior de la conciencia un mundo de seres reales. Nada es real sino lo que se nos da, y entre ello, no último, el ser de la misma conciencia. Por supuesto, la intuición debe ser entendida, como se ha planteado, en toda su amplitud: desde lo mínimo

intuitivo de un mineral inmóvil, a la energía de la vida, a lo emocional, a lo estético y moral, hasta lo más especulativo de la mente. Sería arbitrario limitar lo intuitivo a lo material o a lo sentimental. Estas limitaciones nos impedirían de conocer el ser particular en la infinitud de sus formas y fuerzas. El sustrato de toda nuestra actividad viviente y racional lo constituyen contenidos intuitivos. Michel Foucault, excavando en la arqueología de la cultura y del pasado, piensa que en los estrados más profundos va a encontrar las epistemes, que dan los códigos de los principios de conducta humana. Sin embargo parece olvidar, que aún en los estrados más profundos se encuentran 'materiales-intuitivos', de tales culturas; cosas o ideas reales, de una época, gestos y pensamientos, seres de toda clase, que nos entregan la clave para descifrar el hombre. Decir 'intuición' es decir este ser particular, inagotable, es decir el mundo de la vida. Este ser - real, no significa el ser abstractivo de los escolástico, ni el ser empírico de la ciencia o de la filosofía analítica. El ser-real, precisamente por su realidad, no se encierra en conceptos, no se delimita con precisión; sin embargo es evidente, sigue pulsando con todo el poder de su presencia, nos obliga a pensar, sin que el pensamiento devore la realidad de este ser. Y en la intuición se impone un contenido primordial, que podemos estudiar, manipular, encubrir y enmascarar con ideas o palabras, pero que nunca podemos eliminar, por que está ahí, como la base, la plataforma que rige toda la construcción.

El conocimiento intuitivo de un ser nos proporciona lo indispensable, pero también lo suficiente, para situar mi experiencia en la realidad. Leo una página del Quijote, y comprendo el personaje del 'caballero del Bosque'. Es una intuición hecha de fragmentos de intuiciones, cada una con su propio acto independiente y cada una complementaria de otros actos intuiciones que vienen a continuación y se hacen presentes como actos específicos y diferentes. Las posibilidades se actualizan en la lectura, y el personaje cobra figura y carácter.: es este ser particular de tipo intelectual que se percibe, poco a poco, línea tras línea: a su vez la 'percepción' realiza la conexión con 'este-ser', a través de los datos intuitivos y sus significaciones. En este ejemplo, por tratarse de una realidad intelectual, una creación literaria, son muchos los elementos que se asocian de inmediato a la lectura: el conocimiento del idioma, la imaginación del signo, las sugerencias emocionales, los recuerdos previos. Pero ninguno de estos elementos tendría el poder de configurar el personaje, sin la virtualidad que el autor depositó en su obra, obra que ahora es experimentada. Esta virtualidad es el verdadero poder del ser que se da en mi lectura: de este ser particular humano, que además posee nombre y autor.

#### 9.5 EL SER SE PRESENTA

Sin duda, algo experimentado que posea valor humano se graba profundamente en el lector o espectador, y acaba por permanecer y tomar forma en la fantasía: lo cual produce lo que se llama una 'representación'. Pero no es la representación la que hace inteligibles los datos de la experiencia, la intuición percibida es suficiente, y la precede. Habría que decir que cuanto menos interviene la fantasía más auténtico es el conocimiento dado por la intuición. Una imagen elaborada por la fantasía más estorba de lo que facilite la aprehensión del ser. La imagen permanece fija, en cierto sentido inmóvil; mientras la intuición es todo un proceso y es dinámico en el sentido de que va penetrando cada vez con mayor precisión y nuevas adquisiciones la intelección de lo dado. Podría decirse que la imagen fantástica, es el primer obstáculo que este ser encuentra en mí para hacerse conocer, en su autopresentación. La imagen de la fantasía solo es aceptable si conserva la ductilidad del proceso de la intuición, o si es sustituida paulatinamente por imágenes nuevas, enriquecidas en el proceso, que substituyan las anteriores. La razón está en que nuestras imágenes tienden a 'solidificarse', no exactamente como un disparo fotográfico, pero de modo muy similar. Nos cuesta renovar nuestras imágenes, en razón de nuevos descubrimientos intuitivos de la misma percepción. En este sentido la imagen o re-presentación perjudica nuestra apertura a este ser concreto, que sigue mostrándose con nuevas facetas existenciales y nuevos significados.

El enriquecimiento de la intuición es efecto de la sucesión de los 'actos' que constituyen una serie progresiva; y que se 'percibe' como una sola unidad., cada vez más viva, rica y compleja.: una unidad de existencia y de sentido. En este crecimiento del proceso, el impulsor interno es la intencionalidad del ser; y lo que se da es el ser mismo, que por la intencionalidad se pone a disposición y se da como inteligible. A esta condición el ser particular permanece como ser trascendente, a la vez que se hace mío intuitivamente y esencialmente. El problema de mi relación con el ser particular, que se da intuitivamente, consiste en la imposibilidad que los varios momentos incompletos de la pura-intuición y de la intuición-significativa sean conocidos libres de la participación de la totalidad de mi yo que se manifiesta formalmente en la 'percepción'; y libres de la memoria, y de las representaciones que se conservan en la memoria para ulteriores reflexiones. La dificultad nace del hecho de que la intuición es una actividad que se prolonga en el tiempo y dura mientras se realizan a la vez otros actos que también

pertencen al conocimiento. Al mismo tiempo que actúa la intuición en los dos sentidos explicados, entra en juego la imaginación, y con el transcurso del tiempo la memoria que graba en mí las impresiones y las imágenes. De tal modo puede haber a la vez una 'experiencia' de un ser nuevo y un recuerdo de otro, juntamente con las actividades: generalizadora, reflexiva, expresiva y crítica. Cada otra actividad del conocer y del pensar se expresa por sus propios actos que no son actos de 'intuición'.

Esto no sucede con un solo acto de experiencia sino con la totalidad de la vida misma en la cual las experiencias se multiplican. Además de profundizar en el conocimiento de un ser particular, la experiencia se multiplica en el espacio y en el tiempo trascendente: de este ser a otros estrechamente conexos con este primero y de uno en uno, de grupo en grupo se extiende al entero horizonte vital de mí yo. La pluralidad de los seres particulares de la que se ha intentado un esbozo en el capítulo quinto, se presenta ahora como un problema de ser particular y general al mismo tiempo, y en el mismo lugar; en diferentes tiempos y en diferentes lugares. Es difícil hablar de totalidad de seres, cuando tal totalidad no se da a nuestro alcance, pero es necesario hablar de pluralidad y multiplicidad, cuando este pluralismo es un hecho comprobable e indefectiblemente presente, cuando la pluralidad da razón de la unidad, y la unidad remite a la pluralidad.

La palabra totalidad no es solamente una palabra abstracta, sino también una palabra colectiva, los miembros de la totalidad no son totalidades inferiores sino individuos. La sustituimos mejor con la palabra generalidad, que es el resultado de la generalización a partir de algún hecho particular. De este modo de un hecho particular a otro, mediante la generalización puede alcanzarse todo el horizonte de la vida. Con la generalización no se pierde la unidad de este ser experimentado, y se ganan las relaciones con los demás seres cada uno con su propia unidad y unicidad. Entonces la 'generalización' es ahora nuestro problema. Este problema nace directamente a partir del fenómeno de la intuición en cuanto es percibida y pensada.

La complejidad de la actividad del conocer y del pensar, crea esta dificultad para la realización del análisis; pero no implica ninguna confusión de niveles y de estados mentales, en mi propio yo. La clasificación de los actos se hace según su calidad; y su relación con el ser, en cuanto cada tipo resulta irreducible a ninguno de los demás. Por ejemplo son irreducibles los actos de: intuición, percepción, correlación, generalización, representación, expresión, juicio y razonamiento. Cada tipo posee características que lo separa y lo vuelve inconfundible. En este capítulo solo estamos considerando el caso particular de los actos de experiencia ( intuición y percepción ) versus el caso general de los actos conceptuales.

#### 9.6 SER CONCRETO Y SER ABSTRACTO.

A través de la intuición sensible ( por la vista, y todos los contenidos visuales, el oído y lo que se puede percibir con este sentido, además el aroma, los olores, no solo el tacto o el sabor, sino todo lo que se evalúa materialmente el peso, la dureza, la temperatura y más) todo establece contacto con el ser concreto. Concreto es un ser particular no solo existente; sino, percibido sensiblemente. Las cosas que se conocen por medio de las sensaciones son seguramente concretas, no solo particulares e individuales. Solamente si la 'percepción' da el toque final al conocimiento sensible y la mente elabora un concepto, este será necesariamente abstracto aunque siga siendo particular. Como se ha visto, los primeros conceptos elaborados por la mente a raíz de la percepción, siguen siendo particulares. Pero existe un prejuicio, que posiblemente haga cabo al mismo Aristóteles: creer que todo lo que se realiza en la mente sea también abstracto.

Algunos ejemplos pueden enfocar este fenómeno. Algunas actividades de la mente captan un aspecto seguramente concreto, aspecto que no puede ser advertido por la sensibilidad. Los ejemplos son muy numerosos y cotidianos. Veo estos dos niños frente a mí, son dos gemelos. Su presencia está en mi intuición sensible. Pero cómo puedo decir que son iguales? Aquí no se trata de cuadradas o figuras rebuscadas como el pato de Wittgenstein. Solo se trata de ver que estos dos gemelos poseen una semejanza asombrosa. Los dos entes que veo, caen en mi sensibilidad, con todos sus aspectos visibles y sensibles. Pero la semejanza no es ni visible ni sensible. Cómo entiendo esta semejanza? No hay más que hacer intervenir la inteligencia. La inteligencia intuye en ellos esta semejanza concreta. La mente en este caso alcanza un ser concreto, no repetible y único, de la misma forma que la sensibilidad obtiene todos los datos de su materialidad. La semejanza no es una entidad material, es inmaterial y mental, pero sigue siendo concreta.

Veo una pequeña casa debajo de una inmensa céiba. El árbol colosal crea una desproporción (alguien podría llamarla 'proporción' pero para el caso tiene el mismo valor) con el tamaño exiguo de la casita. La intuición de la céiba y de la casa es una intuición sensible, y tal es la percepción correspondiente. Pero qué hay de la desproporción? Es la desproporción una entidad material? Seguramente no, sin embargo es concreta: es esta desproporción particular y única, que me asombra. Es fruto de una intuición concreta real, inconfundible y existente. Pero qué clase de intuición? Es una intuición mental correspondiente a una entidad inmaterial. Se comprueba pues que la mente desarrolla intuiciones concretas.

Hay una concentración de campesinos en la plaza acerca del problema de la tierra. Sus representantes dirigen un discurso a los propietarios. Estos contestan con otro discurso. Hay una gran 'distancia' entre los dos discursos. Los campesinos y los propietarios se ven por una intuición sensible; los discursos se oyen con otro tipo de intuición también sensible: todo esto se percibe como particular y concreto. Qué hay de la 'distancia' entre los dos discursos? También se percibe por una intuición, pero por ser inmaterial debe atribuirse a una intuición mental. Los ejemplos anteriores son multiplicables infinitas veces: en clave ontológica, ética, estética, social, y otras. Todos parte de una intuición sensibles. Sin embargo lo mismo se comprueba cuando la intuición es meramente mental.

Si comparo cuatro con cuatro y veinte con veinte, puedo hablar de dos equivalencias. Pero son iguales estas equivalencias? Seguramente no. El contenido de esta igualdad:  $4=4$  es diferente del contenido de  $20=20$ . Quién mide las dos equivalencias? Son dos igualdades diferentes. Pero cada 'igualdad' particular es un hecho concreto. Cómo se capta? Evidentemente con la mente, por ser inmaterial. Es otro caso de intuición mental concreta: las dos equivalencias son inmateriales. En el mismo ejemplo puede observarse la diferencia entre las dos igualdades. Cómo se capta la diferencia? Seguramente con otra intuición mental de algo concreto: esta diferencia es única, y particular. También las intuiciones concretas puramente mentales son multiplicables al infinito. En el mismo sentido, podría hablarse de disparidad, de desproporción, de consecuencia, de contradicción, de implicaciones, de oposiciones, de condiciones. Tendremos entonces que mientras la sensibilidad conoce solo realidades concretas materiales, el intelecto conoce realidades concretas y abstractas, aunque siempre a un nivel mental.

Desde un punto de vista del ser, deberá concluirse que un ser se da, por intuiciones sensibles en sus aspectos materiales, siempre concretos. Y este mismo ser se da en intuiciones intelectuales, igualmente concretas aunque inmateriales. Y desde un punto de vista de mi experiencia logro intuir el ser, por la sensibilidad con intuiciones concretas, en cuanto a los contenidos materiales; y por intuiciones intelectuales, igualmente concretas, en cuanto a sus contenidos intelectuales. Todo esto es previo a la generalización, tanto de conceptos originados en intuiciones sensibles; como de conceptos originados en intuiciones intelectuales. Con lo anterior las operaciones mentales del intelecto, se hacen comprensibles con toda su compleja jerarquización.

### 9.7 LA GENERALIZACIÓN.

El problema de las ideas universales empieza en fenomenología con el problema de la generalización. El conocimiento intuitivo y la percepción de los seres en la experiencia. Pongamos un ejemplo simple aunque mental: Consideremos la figura geométrica de un cuadrado: delinee un cuadrado sobre este papel. Puedo ver este 'cuadrado' como esta imagen plana, delimitada por cuatro segmentos iguales y rectos. El acto, con el cual se intuye, es perfectamente evidente. Puedo también observar el cuadrado en cuanto las dos diagonales de la figura, se cruzan exactamente en la mitad. Es un segundo acto de intuición, igualmente evidente y se refiere al mismo ser. Por tanto ambos actos están unificados por la misma percepción. En esto no hay generalización: un solo ser, con diversas propiedades, una sola percepción, y un solo concepto en la mente. El concepto de 'este' cuadrado en 'particular'. Puedo afirmar que poseo una clara idea de esta figura geométrica en particular. La idea así constituida es una idea singular. Y sin embargo no es una representación, ni es una figura de la imaginación. Puedo poner los dedos sobre las cuatro esquinas y medir, puedo llenar de color el interior del cuadrado, y pintar con tonos diferentes los cuatro cuadrantes marcados por las diagonales. Tengo nuevos actos intuitivos y la única percepción de lo mismo. En todo esto no hay generalización; y sin embargo han intervenido varios sentidos, (la vista y el tacto,) también la imaginación de la fantasía (imagen psicológica) grabada en la memoria, que me recuerda el cuadrado para el futuro, y además la mente (intelecto) que piensa este

cuadrado como una figura de la geometría. Todos estos elementos tan complejos y diversos, son particulares.

Si se toma una segunda hoja de papel y se dibujan dos cuadrados iguales, uno al lado del otro, tendré la intuición de la nueva figura y los actos intuitivos y la percepción unificadora de lo mismo. Para la percepción no se trata de dos cuadrados, solo una figura más compleja que la anterior. Ahora se puede tomar una tercera hoja, y delinear allí tres cuadrados; en esta hoja habrá también intuición y percepción. Son pues tres cosas diferentes, sin especificación de nombres o de otras cualidades. Las tres hojas pueden colocarse ahora una al lado de la otra. La intuición revela ahora un nuevo ser más complejo. Si a cada hoja separada, le correspondía un concepto particular en la mente, ahora a las tres juntas les corresponderá otro concepto particular en la mente, con toda la complejidad de las figuras en una sola unidad. Sin embargo de inmediato interviene la mente con su capacidad operativa autónoma y reconoce la repetición de las figuras: uno, dos, tres cuadrados. Por supuesto la mente todavía no sabe calcular ni numerar las figuras (esto sería hacer intervenir otros conocimientos previos que no caben en nuestra hipótesis. Sin embargo la mente percibe las formas como unidades y las compara, siendo capaz de ver la repetición de figuras análogas. Todo esto significa capacidad comparativa y unificadora del pensamiento y ampliación del concepto particular hacia una generalización de la mente. La percepción sigue captando una figura con varios ritmos, mientras la mente añade un concepto que abarca las cuatro unidades del mismo cuadrado en una sola figura tipo: el 'cuadrado'. No se niega el ser particular de las hojas: primero separadas y luego en conjunto; pero se reconoce la presencia de una forma común en este ser. No se trata de abandonar la realidad del ser particular, sino de encontrar la presencia de algo que la simple intuición no podía proporcionar; pero que la mente sabe leer en él. Tendremos entonces un concepto de la mente que no es intuitivo en el sentido material sensible, sino un nuevo tipo de intuición mental que nace del mismo ser.

De donde surge entonces la idea general, o universal? Tratemos de explicarlo progresivamente y sin saltos, así como se dan las cosas en la realidad. El cuadrado de que he hablado es pequeño. Yo trazaré otro cuadrado alrededor del primero, sobre el mismo papel. Ahora veo los dos cuadrados uno dentro del otro, uno más grande que el otro, diseñados con líneas iguales. Sigo captando con actos intuitivos distintos esta nueva realidad, y la nueva percepción, y la nueva idea: un cuadrado dentro de un cuadrado; o si se quiere un cuadrado alrededor de un cuadrado; o un cuadrado que incluye otro cuadrado. Si la operación continúa trazaré un tercer cuadrado alrededor del segundo, con la misma distancia entre línea y línea. Luego otro cuadrado con la misma proporción. Sigo teniendo percepciones unificadoras, imágenes e ideas particulares. La intuición no hace más que presentarme el hecho, la percepción me refiere a varios seres que componen un solo ser: un conjunto con subconjuntos. A cada percepción corresponde una idea particular. Pero la mente no se contenta con esto.

#### 9.8 LA EXPRESIÓN MENTAL

Ahora la mente mide y compara: las líneas crecen en una medida constante, las áreas de cada figura también crecen proporcionalmente, las distancias se mantienen constantes. La mente posee la capacidad de simplificar y sintetizar. Ve lo múltiple pero también la semejanza. Establece que aquí hay líneas paralelas, hay ángulos rectos hay diagonales con ciertas proporciones. El intelecto simplifica y abstrae: descubre que es la misma figura con diversas proporciones. El intelecto expresa la idea universal de cuadrado, de línea de ángulo recto, de diagonal. Cada una de estas ideas es ya general. La mente ha generalizado. Esto se repite con cualquier intuición experimental que ofrezca, en lugar de figuras simples, entidades complejas, de volumen, estructura, vida, organización. La mente detecta los patrones, no solo superficiales sino también esenciales ya conocidos para aplicarlos si se repiten en otras intuiciones. Una idea general ocupa un nivel superior a los simples conceptos particulares, su alcance es indefinidamente más grande. Una vez establecido este concepto unitario la mente lo aplica a cada nuevo ser, en el cual sea reconocible. Entonces unifica en una sola significación los entes cuyo sentido corresponda a los caracteres esenciales del concepto. En esto consiste la llamada universalidad. No hay más límites, en la aplicabilidad del concepto, que el universo. Una noción se aplica a muchos casos: casa, árbol, carro, libro, niño, pez, ave, caballo. Cada concepto universal es un nudo de significaciones.

La realidad de la idea general no es la misma de la realidad de la idea particular: esta última pertenece a un ser existente, aquella a un ser mental. Son dos realidades diferentes. En el primer caso la realidad puede llamarse espiritual, en el segundo es una realidad mundana, aunque se encuentre en la mente. En el primer caso está atada a la experiencia viviente, en el segundo solo se origina en la experiencia y vive en la realidad de la mente. Los actos de la mente pueden ser actos de intuición mental, pero también actos de

representación, de correlación, de razonamiento, de creación. Estos actos se realizan de forma independiente de las intuiciones sensibles, pero su fundamento último deriva de alguna experiencia originaria de un ser. La continuidad entre la idea general como acto de la mente y la idea particular elaborada directamente sobre la intuición sensible, la percepción como unidad de comprensión del ser hasta la simple intuición directa e inmediata del ser, es el centro mismo de la metafísica fenomenológica. Es posible estudiar ampliamente y detalladamente cada uno de estos niveles, que además dan acceso a diversas regiones del ser, pero sin perder la unidad y la continuidad del proceso que pertenece a una sola totalidad, la del yo. Si se rompe esta continuidad se cae en el vacío fragmentario de muchas otras teorías del ser.

La conexión de las especulaciones más elevadas, como los cálculos matemáticos, las construcciones racionales, las creaciones poéticas, las realidades sociales, con su intuición originaria, es necesaria para explicar en primer lugar el término "es" que aplicamos intuitivamente y mentalmente al aparecer del ser en el fenómeno. Sin esta conexión global del proceso no podría darse un "es" solo en la intuición sensible, solo en una percepción, o en la representación fantástica y de la memoria. Para pensar "es" en el sentido de "existe" es necesario recorrer toda la gama del proceso. 'Es' no se da primariamente como una cópula que conecta dos extremos de un discurso. 'Es' se da en primer lugar como verbo, como la existencia que transforma el ser humano y lo proyecta en la plenitud de la vida; lo cual no puede darse más que con la participación de todos los elementos del proceso que involucra tanto la sensibilidad, la fantasía, como la mente en sus actos de captación: particulares y universalizadores. El 'es' se extiende desde la sorpresa de la evidencia sensible al 'es' de la razón que discurre y en discurrir existe. El 'es' une lo óptico con lo ontológico, lo material con lo racional, lo trascendente con lo trascendental, por la fuerza de la comunicación viviente. Y se encuentra en todo ser fenoménico.

Significa esto que el 'es' se universaliza? Es decir que hay un ser-universal? La respuesta, en este momento de nuestro análisis se hace obvia. Del lado de la trascendencia, propiamente hablando, no podría imaginarse un ser universal, únicamente seres particulares intercomunicados que se extienden indefinidamente sin alcanzar una totalidad cerrada. Del lado de la inmanencia de la mente, solo como una unidad lógica, y como apertura del pensamiento hacia metas todavía inexploradas, no como una realidad óptica en la cual se pueda apoyar el yo pensante y su conciencia. El fundamento se encuentra en el ser trascendente. La dificultad que se encuentra en la experiencia para determinar los límites de un ser particular puede inducir la sospecha, de que no haya una real separación entre los entes del mundo, y que al contrario la unión sea tal que pueda hablarse de un solo ser mundano: una misma energía, con diferentes expresiones. Esto no equivale a hablar de una alma del mundo. En todo caso siempre se trataría de un ser particular e individual, más o menos grande, aunque abarcara todos los detalles de este sistema cósmico. La fragmentación sería efecto de mi limitada fuerza de intuición, del acceso estrecho que mi yo ofrece a "lo dado". Desde el punto de vista fenomenológico no habría mayor diferencia. Lo importante es que "lo dado" tenga significación ( intuición significativa ). Todo ser que "es" con su existir 'diferenciado', seguiría siendo: lo mismo y unitario, a pesar de los innumerables nexos que lo prolongan en otros, y hacen desvanecer los límites entre unos y otros. Estos no impiden que se capte la unidad, la diferencia y la individualidad de cada ser dado en la intuición y unificado en la percepción.

### 9.9 LA SÍNTESIS DEL SER

En cuanto al concepto, que reconoce el significado ( o la figura en el caso de lo geométrico) y que universaliza la idea, no puede pensarse que la mente recoja algo "común" ( en el caso de los cuadrados, una figura cuadrada común a todos). Lo que hace la mente es elaborar ( elicitarse ) su propio acto, una figura o un significado, 'reconoscible' en todos los casos singulares. A esto se le puede denominar 'abstracción', no por que se abstraiga del ser ( como se extrae lo común de una cantidad de detalles que sobran), sino por que el acto de la mente es en si abstracto, y la captación del sentido es una operación abstracta. De hecho si analizamos al microscopio, los cuadrados que se han trazado en el papel, se encontrarán más diferencias que semejanzas; tanto que sería muy ambiguo y material, hablar de "algo común". Lo único común es su aplicabilidad ( sin mayores precisiones ) a los casos concretos. El concepto de la mente, queda vinculado vivencialmente al acto intuitivo originario. Al terminarse la experiencia queda todavía vinculado con la expresión particular consignada en la memoria, y a través de ella, a la experiencia del ser particular.

Con esto la mente conserva entera su libertad de acción, de creación y de volición, para elaborar nuevas realidades intelectuales, sin dejar de inspirarse en la realidad mundana trascendente particular, que dio inicio a todo el proceso de comprensión. De este modo se entiende la bipolaridad, entre el ser existente

del mundo, y el acto existente de la mente. El ser humano, un yo, vive de ambos extremos bipolares, y de las realidades intermedias que los unifican, sin perder su propia identidad. El hombre es realidad de este mundo; pero, a través del 'ser-del-hombre', el 'ser-del-mundo' deja de ser mundano. De allí en adelante el espacio y el tiempo, en que se mueve la mente, constituye una región privilegiada del ser, en la cual, el sentido encontrado en el ser experimental y el sentido creado por las energías intelectuales encuentran su armonía. Nacen entonces las esferas más elevadas del ser humano, el lenguaje, la literatura, las ciencias, el arte, la religión, la ética y la política. La actividad de la mente se despliega entonces entre ideas universales, a diferentes niveles de universalidad, creando estructuras y seres universales de acuerdo a su historia y su cultura.

Pero como las ciencias no pueden abandonar los experimentos para comprobar y renovar sus hipótesis, la mente reflexiva y crítica no puede desconectar la actividad especulativa de sus experiencias originarias, que le ofrecen, en secuencias progresivas, nuevos aportes de seres particulares y sus sentidos. De este modo las experiencias se renuevan constantemente y abren cada día los secretos de los seres particulares del mundo, mientras la mente también realiza descubrimientos especulativos, con los actos de la región intelectual. Con ello no se establece un dualismo ontológico, sino una múltiple apertura hacia las regiones del ser. Además no puede olvidarse que entre las experiencias del mundo una región muy particular pero de dimensiones colosales es la presencia de otras personas humanas en el horizonte de nuestras intuiciones. Cada persona humana, física y espiritualmente, se da en nuestra intuición, como un ser particular, rico en significaciones. La experiencia de los otros Yos establece un nuevo horizonte de significaciones, materiales y espirituales. Cada experiencia transmite a la mente un poder del 'ser'. Sobre este se constituyen nuevas actividades mentales. Al carecer de esta retro-alimentación del ser, el mundo del pensamiento se empobrece y se reduce a breves rutinas. El ser dinamiza la actividad mental. Pongamos un artista que sufra por una situación social de opresión y violencia, descubrirá en ella los resortes de los valores humanos que proyectará en su arte. Hará patentes ( Holderlin de Heidegger ) el sufrimiento humano y el deseo de libertad y autenticidad, mientras penetra en la profundidad del corazón humano.

#### 9.10 EL SER UNIVERSAL

Las ideas universales, como se perfilan en la fenomenología, no son conceptos formales, ni instrumentos lógicos para la predicación. Hasta ahora no hemos analizado el lenguaje y ni siquiera el juicio de la mente previo a cualquier expresión lingüística. Nos hemos limitado a seguir el movimiento de la mente en prosecución de los conceptos universales. Su función significativa se dirige de inmediato a la actividad pensante, le abre perspectivas, la pone en relación con el ser, le comunica una energía existencial que alimenta el yo. Este es el sentido esencial de las ideas universales: ensanchar el espacio que permite a la mente vivir. Vivir, aquí, significa tomar la iniciativa en la creatividad. El simple concepto particular derivado de la percepción e intuición de un ser, está dominado por el ser; era necesaria la universalización para que la mente hiciera su entrada de dominadora de los contenidos del conocimiento. Y este dominio ya no es una esclavitud hacia algo que nos rodea, aunque sea un ser enriquecedor: es algo que nace de la intimidad, y le deja al yo toda la responsabilidad de ser a su vez un individuo original. Por ejemplo:--" ordeno los libros de mi biblioteca; decido plantar una hilera de árboles frutales, participo en la planificación de un proyecto de desarrollo, organizo el material para una conferencia, escribo un artículo sobre el medio ambiente"--. Solo los universales: libro, árbol, proyecto, material, artículo, son los conceptos esenciales sobre los que se apoya mi acción humana, y constituyen mi ser de yo pensante y racional. Se dan como tales, universales; sin la necesidad de ninguna afirmación o negación, no necesitan de la gramática para existir, no participan de ninguna frase en la que un predicado universal se atribuye a un sujeto. Es el mismo ser intuitivo, percibido en su pluralidad, el que determina el entendimiento a la concepción del universal. Y es el intelecto, en su independencia, quien expresa sus propios actos de visión mental.

#### 9.11 SEMEJANZA Y DE-SEMEJANZA.

Todavía no he pronunciado un solo juicio mental, no he realizado ninguna afirmación que dé forma gramatical a los universales; pero estos ya existen en la mente, y se han transformado en las bisagras esenciales del movimiento espiritual: no es lo mismo pensar 'este libro', que pensar "los libros", visualizar este árbol, que saber que es multiplicable. Pronto vendrán las hipótesis, las opciones, la formulación de juicios; que finalmente pueden tomar la forma de un discurso cuando decido comunicar a otros mis impresiones o intenciones. Pero la inteligibilidad ya se encuentra en el ser actuado por el intelecto. La inteligibilidad de las cosas no es un producto de la "semejanza" entre este ser y aquel otro.

Es efecto del 'sentido' que la misma intencionalidad del ser expresa en la intuición. La inteligibilidad emana del ser mismo que se da experimentalmente y es percibido. No existe una analogía 'previa' a la intervención de la mente. Estos seres no son análogos entre sí, ni son equivocados, ni son iguales o desiguales; por que se sitúan en la 'existencia': más allá de toda igualdad o diversidad, semejanza o analogía. Los entes que existen son simplemente: estos 'seres'; con sus específicas determinaciones y todos los detalles de sus múltiples conexiones y relaciones. Por otra parte la universalización, no es algo que pueda llamarse subjetivo, a pesar de que se realice dentro de un sujeto., que soy yo.

Si existe una analogía o una identidad o una diferencia, o algo comparable, entre los seres ( más grande o más pequeño, más cerca o más lejos, más fuerte o más débil), esta se da por 'aquello' que la mente pueda ver en ellos, en su contacto experiencial. Se está hablando de una semejanza inteligible, ( coincidencia de sentido ) encontrada en una totalidad existente conocida formalmente como un ser, y cualquier otra totalidad que exista del mismo modo. Siempre es una semejanza, o una diferencia que fundamenta la universalización. Pero un ente, como ser existente es único, y solo se da como particular. Lo no-individual pertenece a lo universal formal, el cual solo existe como acto mental. Por tanto no existe ningún ser que sea no-individual; un 'universal' solo se da como realidad mental. Todo lo que pueda decirse acerca de la "univocidad, equivocidad, semejanza o analogía", debe reservarse a la región de las entidades abstractas de la mente y de los términos lingüístico que hasta ahora no han sido considerados.

Esto no significa que no pueda existir un ser infinito (particular?) según la teoría del motor inmóvil de Aristóteles, o el ser Acto Puro según Santo Tomás. Pero entonces este extraordinario "es", no sería inmanente, ni trascendente, y superaría tanto el ámbito de la mente como el ámbito del mundo, en el sentido de que no habría una proporción medible, entre el "es" experimental y este Ser Infinito. Este se propondría a la mente humana como una necesidad racional, no abstracta, sino concretamente enraizada en la justificación-óptica de los seres finitos.

## CAPÍTULO 10.º

### La Acción existente

La fenomenología, como se ha analizado, lleva a una consideración del ser particular a través de la experiencia, en sus niveles y grados ascendientes de: intuición y significación, percepción-globalizadora, conceptualización y generalización; una acción intuitiva y reflexiva de la mente. Esto significa que un ser particular se presenta con sus características individuales; y no es un ser vacío en sí mismo, sino rico en realidad y en potencialidades. Pero, ¿qué tan 'particular' es el ser 'particular'? La pregunta que viene a continuación es esta: - Es la unicidad de este ser particular, signo de incomunicabilidad o de una existencia en sí limitada? Por supuesto esta pregunta es ambigua. Incomunicabilidad no significa por sí limitación, aunque posiblemente la incluya implícitamente. Lo que se está preguntando es: si un ser particular puede existir por sí solo, separado e independiente de cualquier otro ser particular. La respuesta en este caso es decididamente un no. Ningún ser particular de los que caen en nuestra experiencia se da totalmente solo; al contrario se da, de ordinario y de inmediato, como conexo con otros seres particulares de toda clase. Basta recordar que un hombre depende de sus padres para nacer, del aire para respirar, del alimento para crecer, del espacio para moverse, de la gravedad para caminar, del vestido para climatizarse, de la luz para ver, de un idioma para expresarse, de la educación para socializarse, y de innumerables otras cosas. Y no es que dependa de otros como de condiciones indiferentes y limitantes cual sería un puerta para dejar pasar, o la sombra de un techo para resguardarse, o una escalera para subir de un piso, o un embalse para llenarlo de agua; al contrario, depende de la acción de estos otros, una acción múltiple por la que se 'constituye' en su mismo ser.

Consecuentemente la afirmación sobre la unicidad de este ser, se vuelve muy problemática. Quizás se pueda con verdad afirmar la unicidad, enfocando solo su carácter individual: en cuanto es este ser particular con su propia vida y existencia, algo que genera una idea, inconfundible con otros: lo que podría llamarse la naturaleza específica de este individuo. Esta acción de selección y separación, que se realiza en el conocimiento, entre un individuo y los otros, no deja de ser artificial, y en cierto sentido arbitraria. Veo este joven Juan corriendo los cien metros planos; tengo un gato que llamo Nieve; compro esta sandía en el mercado; escribo la palabra paz en este tablero. Cada uno de tales ejemplos es ciertamente único, y su existencia es limitada. ¿O no?

A la hora de establecer el alcance, el contorno, o límite, de tal existencia, va a ser muy difícil lograrlo. Pongamos un ejemplo: estoy contemplando la aurora. Es un fenómeno físico muy fácilmente localizable como una realidad experimental. Es el tiempo en que el sol aparece en el horizonte; no se confunde ni con el mediodía, ni con la puesta del sol, ni con la noche. Sin embargo, a pesar de su significación experiencial muy nítida y destacada, no posee límites muy precisos. No puedo fijar con precisión ni el punto en el tiempo en que empieza el amanecer, ni el minuto preciso en que se termina por la inundación de la luz. Puedo dudar de si esta neblina translúcida que llena todo el valle, sin sol, ni nubes, ni perfil de la cordillera, puede todavía llamarse aurora. ¿O es que esta mañana no hubo aurora? Se podría objetar que la aurora no es 'realmente' un individuo. Entonces consideremos a este pino hermoso, al margen del bosque. Este sí es un individuo. Pero se puede objetar que su hermosura es muy relativa: depende de tener más espacio útil que otros árboles, un terreno más abonado, una iluminación privilegiada; mientras en realidad no es más que una de las numerosas componentes del bosque. Respira con los demás árboles, se alimenta del mismo humus, está en contacto con la humedad conservada por toda la selva. Es realmente una unidad separada, libre? Es una entidad, o más bien una modalidad de la vida que se expresa como bosque?

Si este árbol estuviera solo en la inmensidad de una llanura, no tendría el mismo desarrollo ni la misma fuerza, y posiblemente ni siquiera el mismo aspecto. Se pregunta si él mismo se hace o si las circunstancias lo hacen, o cuando menos, si ambas cosas. Consideremos al joven que corre los cien metros. Nos parece indiscutiblemente único. Sin embargo esta unicidad se desvanece al preguntar: ¿cómo alcanzó la condición física? ¿Qué clase de alimentación lo prepara? ¿Cuanto tiempo dedica a los entrenamientos? ¿Cómo este ejercicio afecta a su horario de clase? ¿Qué situación familiar lo acompaña? Poco faltará que se nos aparezca muy semejante al árbol del bosque. Donde queda relegada la unicidad? Si todos estos elementos circunstanciales se extienden en todas las direcciones y apuntan hacia infinitos otros seres que también existen, y que también a primera vista nos aparecen como únicos.

Los ejemplos se repiten infinitas veces. Entonces todas las unicidades se disuelven, como la aurora en la niebla, en una especie de unicidad única, en la que nada es único. Entonces en lugar de entidades separadas se conceptúan varios tipos de procesos que se entrelazan como redes, se sobreponen como series paralelas o incluyentes, como conjuntos insertados en otros conjuntos hasta los lugares más apartados del espacio o del tiempo. A pesar de tal participación en un existir mundano; a pesar de la aparente dependencia del flujo de energías que se transmite de una variante a otra, no puede negarse la real unidad de los entes que experimentamos como únicos.

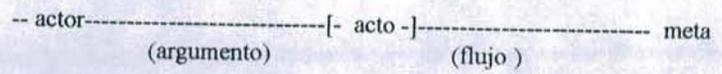
Podría identificarse esta polarización como la aporía de las causas. Hay diferentes entidades que actúan las unas sobre las otras, a todo este flujo de energías se le puede denominar acción causal, o causalidad. La causalidad reina en el universo. Es una causalidad imprecisa, que hasta puede tragarse el principio de indeterminación de Heisenberg; pero es una causalidad tan fuerte que nada puede sustraerse a las mallas de sus redes. Si algo existe está en actividad, aunque se trate de un metal o de un cristal de diamante, supuestamente lo más duro y fijo que hay en nuestro planeta. Y la actividad que se comunica o participa, lleva el nombre de causalidad. Si se aplica la reducción fenomenológica a esta compleja y variada realidad causal, se consigue una visión global de las causas. Al ser multiplicada en infinitos seres individuales, la pluralidad se organiza en la unidad de las redes, animadas por un flujo causal generalizado. El polo individual se extiende hacia su complemento opuesto, el polo de la actividad generalizada. Ambos, el ente particular y la acción, son 'existencias'; pero no ambos individuales.

Será necesario enfocar de modo especial la acción, tanto del individuo particular, como de los otros individuos que influyen en el 'ser', de este mismo ente particular. Desde el enfoque experimental una acción (causalidad) se percibe en un acto. Esta frase considerada abstractamente, es una simple tautología, pero si se coloca en el plano existencial, no expresa una igualdad, sino una prioridad. Es la prioridad del acto. El análisis debe fundarse en el acto: la aurora-aclara, el árbol-vive, el joven-corre, el gato-adorna, la sandía-alimenta. Los actos son: aclara...vive... corre... adorna...alimenta... El acto considerado abstractamente en si mismo no es más que un verbo; pero colocado en su estado particular, existe como una realidad: el aclarar es de la aurora, el vivir es del árbol, el correr es de este joven, el adornar es del gato, el alimentar es de la sandía. La existencia particular de esta acción involucra una entidad determinada que le pertenece, y no se distingue de la acción. Hoy los gramáticos la llaman "argumento", (desapareció el término de sujeto) algo comprendido en la actividad del "predicado": el argumento es un subconjunto del predicado. La expresión lingüística no hace más que establecer la superioridad de la acción: el verbo es la acción.

Considerada en su realidad existente, la acción es inseparable del argumento, es decir que remite a un término complementario, especificador sin el cual no habría acción: el actor. Será pues necesario considerar la causalidad en relación al argumento, o actor, para que esta posea un contenido exacto. El aclarar es existente en la aurora, el vivir existe en el árbol, el correr es del joven, el adornar es del gato, el alimentar de la sandía. Aunque sea posible generalizar la acción causal, más allá del tiempo y del espacio, no tendría ningún sentido careciendo de actor. El actor posee tanta realidad como el acto, a pesar de ser dependiente de éste. La coincidencia del actor con la acción es así perfecta; aunque no se pueda afirmar que sean lo mismo. Siempre habrá un 'remanente' de ser, entre el simple actor y el acto causal de la acción. La acción es limitada en el caso de esta entidad particular: la aurora podría ser más espléndida, el joven podría ser más veloz, el gato podría adornar con mayor gracia, la sandía podría alimentar más. Por otra parte esta misma entidad o argumento, rebasa las posibilidades de una sola acción específica: la aurora es más que este simple aclarar, el joven es más que este correr, el gato es más que ser un adorno, la sandía es mas que ser alimento. El 'remanente' impide que la acción y el argumento sean la misma cosa; aunque coincidan en la misma existencia, particular. Esto explica como un ente se abra hacia otras causas, y una causa se conecte con otras entidades. Se nos ofrece entonces una indefinida red de entidades y de causas, que estructura el universo de las entidades particulares y los seres en acción.

El actor no constituye la única dimensión hacia la cual se extiende la acción causal. El acto no solo se realiza en un argumento, o entidad, la rebasa, por que el acto 'actúa'. Actuar es alcanzar una plenitud o cuando menos, un crecimiento en el ser. En tal actuación se establece la otra dimensión de la causa. Como actuar es fluir, se marca un movimiento, la búsqueda de una meta: lograr un acontecimiento. La orientación del acto no coincide con la determinación del actor, más bien se coloca en oposición; o mejor dicho se amplía el horizonte hacia lo otro, lo que no es uno mismo. El actor es la unidad del acto, el fluir

es su dispersión, y multiplicidad. Se podría representar esta dualidad bipolar , de la actividad causal, con el esquema siguiente.



Del lado del actor está la unidad, del lado del fluir se realiza la pluralidad, ambas dimensiones se establecen por medio de la experiencia intuitiva. La plenitud del acto de llover sobre los campos , no solo tiene un actor, la lluvia. Su perfección es reverdecer la llanura, dar vida a infinitos tallos de hierba, fecundar, hacer brotar, hacer florecer. Su meta es la dispersión donde el fluir se acaba. La meta está fijada por la lluvia misma. Evitamos la palabra ' fin', que podría interpretarse como algo exterior, extraño o forzado. El calor del sol también actúa con una o muchas metas, por el fluir hacia la dispersión. El martillo golpea el clavo, él es el actor, y el clavo es la meta. ( a parte de quien maneja el martillo ). Siempre que hay un fluir del acto hay una meta..El peso de una piedra que la hace caer hacia el suelo, alcanza su meta. El cáliz de una flor que crece y se transforma en fruto también tiene una meta. Más fácil es pensar que un escalador que trepa la montaña, también alcanza una meta. Un árbol que, como actor, crece es la unidad, pero la perfección del árbol es la dispersión de los frutos: crecer y fructificar, y multiplicarse, no son más que momento en el flujo causal.

Entonces, vista desde la experiencia intuitiva, y de la percepción, la causalidad se extiende en ambas direcciones: por una parte hacia el ente o argumento, es decir un autor; y por otra hacia el sentido efectual de la acción, o meta, que podemos llamar su complemento ( en la gramática el complemento del verbo ). No importa si la acción es considerada transitiva o no: El aclarar de la aurora posee su propio desenlace. El vivir del árbol tiene éxito en su consumación viviente; el correr del joven se corona con la velocidad adquirida, la función ornamental del gato se remata con el ambiente, la alimentación de la sandía se plenifica en la fuerza adquirida por el que se alimenta.

Vista a otro nivel, es decir, desde la conceptualización de la mente, una causalidad de la acción también se amplía en las dos direcciones: de un actor, que justifica la fuerza del fluir; que a la vez complementa y se contrapone a la acción misma. No se da argumento sin acción, es decir: no hay ente sin existencia, y la existencia es acción. Con esto se ve claramente que la causalidad se identifica con la existencia: el existir es causal, por el mero hecho de que es acción. Esta vinculación es fundamental para entender el carácter del ser particular. Es cierto que: todo puede ser generalizado por la mente: puede pensarse un argumento en forma generalizada, o un verbo como generalidad; se habla entonces de: aclarar, vivir, correr, alimentar, como actividades o causalidades abstractas. Pero no es esta la condición existencial, cada ser particular posee su propio existir particular , y su particular causalidad o acción. Son diferentes la del gato y la de la sandía; la del joven y la de la aurora.

También se conceptúa la dispersión del fluir del acto. Este político que realiza una campaña electoral, que es su acto y el fluir de su actividad, también propone claramente su meta, que evidentemente se dispersa en pluralidad de proyectos. Este literato que escribe una obra de profundo contenido humano , también actúa en la medida de su posibilidades, y su acción se dispersa en una multiplicidad de metas, que coronan el fluir de sus esfuerzos. La mente intuye el devenir de la acción, para ella la causalidad es tan real como la existencia de las entidades particulares; la significación del fluir causal brota de la acción física; pero se expresa en la mente como un proceso intelectual.. Las metas en la mente humana, trátese del que actúa como del que le observa, son entidades espirituales que inciden en la naturaleza misma del ser, lo transforman según el tipo o la entidad del proceso causal. Esto significa que las propiedades del fenómeno causal deberán considerarse a todos los niveles y en todas las regiones del ser, antes de poder alcanzar una visión apropiada del significado del ser humano en su situación mundana. No es el concepto de hombre el que ilumina la realidad del ser humano individual, sino el individuo con sus implicaciones causales, que nos da los elementos para elaborar una noción general de hombre. Cada ser humano particular está vinculado al flujo causal, por los elementos físicos, como psíquicos, e intelectuales.

Se podrá todavía preguntar: qué tan particular es una actividad causal? Cómo, el ser particular impactado por el continuo flujo causal , ve afectada su propia mismidad en la corriente efectiva de las causas? Se ha visto que la causalidad es un flujo que intercorre y establece afinidades y diferencias entre entidades particulares. Dada la variedad de entes particulares, cabe preguntar : cómo se hace efectiva la acción causal, en cada caso de los 'distintos-potenciales' del ser de las cosas? Intentaremos demostrarlo con casos concretos de la experiencia corriente. Como un río, del que se deriva la metáfora del flujo,

puede ser grande y copioso o bien pobre de aguas, plano y lento, o precipitoso y espumoso, abierto en medio de una llanura, o excavado en profundidad, en el fondo de un cañón; en cada situación el tipo de flujo es totalmente nuevo y sorprendente. En el caso de la actividad, o flujo causal, la diferencia es muy superior, como se verá en los ejemplos.

1. El caso más simple de acción, es el de una bola de billar que choca contra otra bola de billar, sobre el tapete. El acto es el choque. La primera se detiene y la segunda entra en movimiento. La acción se comunica. La primera pierde energía, la segunda la asume. Esta podría chocar con una tercera, y el fenómeno causal se repite. El acto es el encuentro. Desde el acto se resale al actor ( a la primera bola ) y en otro sentido desde el acto se pasa a lo actuado ( a la segunda bola ). Qué sucede realmente en este acto? Algo realmente se transfiere? O algo muere y otro-algo nace? Esta pregunta no interesa a los científicos, para quienes simplemente algo se transmite: sea energía o impulso, o movimiento. Pero un filósofo debe preguntarse en qué consiste el acto. Sabemos cual es la respuesta de Aristóteles por medio de los dos términos conceptuales de materia y forma, de potencia y acto: una forma se pierde en la primera bola, y una forma se extrae de la potencialidad de la materia en la segunda bola.: esta forma, en este caso, es el impulso. Sin duda la explicación es ingeniosa y metafísica, y ha sido recibida como válida por siglos. Sin embargo no es satisfactoria para un fenomenólogo quien desea estar adherido a la experiencia; y no hacer deducciones desde conceptos. En realidad materia y forma son dos conceptos elaborados por la mente, muy alejados de la existencia real: ni la materia ni la forma existen solos entre los seres mundanos. Es posible que con este esquema teórico de dos entidades complementarias una negativa y otra positiva ( aunque también la negativa en ciertos aspectos pueda ser ya por sí un acto ) se logre dar una explicación de ciertos niveles del fenómeno. Explicación que en nuestra época, dotada de conocimientos científicos más exactos, no da razón de la realidad profunda de la actividad entre las cosas mundanas.

Basta recordar que si la primera bola en lugar de golpear la siguiente en su eje central, la choca un poco desviada, la acción de esta cambia de dirección, y además esta recibe impulsos interiores que tuercen su trayectoria y su modo de correr. Simplemente se aminora la energía comunicada, o se le da uno "spin" que la obliga a un trazado curvo en lugar de rectilíneo. Mientras la primera también recibe impulsos tangenciales, desde la segunda. Entonces se puede preguntar quién golpea a quién? Y si la segunda bola en lugar de ser de marfil, es de plástico liviano, el modo en que se distribuye la acción es totalmente diferente, y las metas que se establecen, cambian radicalmente. Las variaciones pueden ser infinitesimales, y las reacciones internas de los dos objetos, con relación a su masa, velocidad, estado y movimiento, sumamente complejas. Todos estos detalles no podrían describirse adecuadamente con dos términos tan simples como potencia y acto, aunque se consideren como conceptos metafísicos adaptables a toda circunstancia. Sería como describir un cometa simplemente diciendo que es una luz que atraviesa la noche ( la potencia es la noche y la forma es la luz ).

Considerando el acto en cuanto este actúa, en cuanto pone en contacto los dos objetos de marfil, se hace patente la polaridad entre los dos extremos opuestos: la acción es recíproca. El camino hacia el actor, es el camino hacia la unidad. Es posible que ambos sean actores y ambos sean actuados, en diferentes formas. Consideremos únicamente una dirección. En el choque la primera bola recupera el control unitario de sí misma; la segunda lo pierde. La primera es liberada de la multiplicidad y dispersión de su existencia: pluralidad de movimientos, desplazamiento, transcurrir del tiempo; la segunda cae en la dispersión y pluralidad. Algo semejante sucede si se ve la acción de la segunda en la primera. De este modo un ejemplo que nos parecía demasiado obvio, nos cuestiona acerca de nuestros conocimientos del mundo físico, y nos invita a una búsqueda más atenta del proceso que llamamos actividad causal.

Más simple resultaría afirmar que en cada acto, la acción transforma el mundo.: ambos términos actor y actuado resultan ser intercambiables, precisamente como sucede con la posición de los átomos dentro de los cristales. La polaridad vive del intercambio. Pero en este caso no puede hablarse de bipolaridad, por que como se ha visto, la acción es múltiple. Entonces habrá que considera la pluri-polaridad, lo cual nos conduce al concepto de redes. Cada encuentro pluri-polar no es más que un 'nudo' en una red, cuyos hilos se expanden como rayos de luz en múltiples direcciones. Y tampoco son rayos de luz, por que su acción fluye en direcciones opuestas al mismo tiempo. Quizás pueda aclararse este aspecto con nuevos ejemplos.

2. Analicemos un cuerpo caliente: una barra de hierro candente. Este cuerpo se va enfriando poco a poco. Este irradiar de calor es el acto, la actividad causal. El calor se dispersa alrededor del objeto y se comunica a otros entes diferentes: a la mesa, a la maceta de flores, al plato de manzanas, al vestido

colgado a la pared, a los libros de los anaqueles, al aire que entra por la ventana. Cómo se aplicaría aquí el esquema de acto y potencia? La energía calorífera, disminuye lentamente, el hierro se enfría, pero el acto actúa en todas estas diferentes direcciones y a entidades de diversa naturaleza. El hierro es actor o es actuado? Es causa o es meta hacia una situación más estable? La dispersión del calor actúa la unidad de la barra de hierro? Ahora es más sólida, más flexible, más fuerte. Ha perdido un acto o lo ha adquirido? Y los demás antes a los que se ha comunicado algo de calor, han reaccionado cada cuál con su naturaleza: las plantas han absorbido el calor y quizás les haga provecho; los libros han perdido humedad, el vestido se ha encogido un poco, el plato de manzana quizás hay aumentado su estado de madurez, el aire de la ventana, se habrá llevado la mayor cantidad de calor, pero sin efecto sensible. Es evidente la doble acción del acto la unificadora y la difusora. Podrá decirse que el caso es diferente del de las esferas del billar? El hierro no ha recibido nada? O simplemente ha dado y recibido? Cual ha sido entonces la virtualidad de este acto de enfriarse? Si se quiere pormenorizar el análisis, habrá que descubrir en el flujo muchos núcleos, muchos nudos de la red, según las diferentes entidades influidas por este acto. Entonces la barra de hierro caliente deja de ser un objeto muerto, y anónimo; se convierte en un fenómeno destacado del acontecer del ambiente, un centro de polarización, acompañado por toda una orquesta de seres vivientes y no vivientes. La idea de causalidad deberá extenderse a este clima de variaciones a la unidad del proceso que sigue fluyendo entre diferencias y dispersiones. Apenas podría hablarse de actor y de actuado, más fácilmente de constelaciones.

3. Esta dispersión y fluidez se demuestra más claramente en el siguiente ejemplo. Consideremos un bloque de hielo, puesto sobre la mesa a temperatura normal del ambiente. El hielo empieza a derretirse. En la temperatura ambiente, en la que se vive normalmente, de veinte grados centígrados, o poco más o menos, el agua se presenta al estado líquido. Tal es la masa que rodea los continentes, los lagos de montaña, los embalses, los ríos. Podría decirse que al derretirse el agua recobra su normalidad. Sin embargo al considerar el acto en cuanto tal, con el cual el bloque de hielo absorbe el calor ambiente y pone en libertad sus moléculas, asistimos a un complejo proceso. Donde está el encuentro en el 'acto', que explique la acción causal? Es el calor externo el que urge para penetrar, o es la necesidad interna del hielo que se vuelve devoradora de calor, y de energía? En todo caso hay una frontera que media entre ambos, un punto de intercambio. No es un punto localizado, porque actúa sobre toda la superficie del bloque arriba y abajo, a la derecha y la izquierda. La acción se fragmenta por los infinitos poros del cristal. Quién se atrevería, aquí, a hablar de una materia y de una forma? Tampoco podría hablarse de un actor, el bloque, que actúa en contra de sí mismo para perderse. Ni puede hablarse de otro actor, el calor, que invade el bloque para destruirlo, mientras es el agua la que tiende a su estado normal, y el calor mismo es anulado en la fluidez del agua. Si existe unidad se da tanto en el hielo como en el agua líquida; si existe dispersión también se da en ambos estados. Lo que aparece claro en el acto es el proceso de intercambio, con todos sus detalles moleculares. No hace falta entrar a los misterios de la física y de la química, para darse cuenta de que se trata de un proceso múltiple: de dar y recibir.

Se podría preguntar, quién acarrea el calor desde el aire ambiente al hielo? Quizás el aire se combina químicamente con el hielo y le cede su calor? Pero no se conoce una reacción química en la que el agua se combine con el aire. Entonces qué sucede? O el aire simplemente queda despojada de su calor y se enfría, mientras el hielo se apodera del calor y se libera de su rigidez? Entonces el calor se transforma en una especie de duende que flota en el aire y se abraza al hielo? Estas preguntas no tienen otro fin que hacernos ver la complejidad de la reacción y del proceso. Tales preguntas no interesan a los científicos. Estos están perfectamente satisfechos si logran medir la cantidad de calor que sea necesaria para disolver el entero bloque, y la correspondiente energía molecular que se genera. Pero no les interesa la explicación causal. Al contrario interesan a quienes se preguntan por el ser y el devenir, por el acto causal y sus efectos.

Sin embargo el 'acto' se da, y sin este contacto no habría cambio. Este ejemplo es evidentemente más complejo que los dos anteriores. Es un nuevo 'tipo' de acción causal, en donde hay miles de actores y miles de actuados, al mismo tiempo, sin que esta complejidad sea suficiente para dejar ver lo que realmente sucede. No puede hablarse de el bloque como un actor, por que es precisamente el que desaparece, y deja de existir. Ni puede hablarse de la liquidez del agua, como meta, cuando se trata de su estado normal, y en cuanto agua no ha recibido nada, y su composición química no ha cambiado. Ese fantomático calor que al parecer es el causante de todo el desastre, tampoco reside en el agua, sino en la temperatura ambiente. Aunque se trate de un simple cambio de estado físico, como sería el trasladar un silla de un lado a otro de la mesa, no se puede negar la acción causal, y un dinamismo que hace vivir este ser particular de nuestra experiencia. En el proceso el agua ocupa nuevos espacios, se corre y

penetra en la tierra, alimenta químicamente las plantas, se dispone a evaporarse y confundirse en, o con la atmósfera. Todo esto es efecto de la desaparición del hielo, y de un acto causal indefinible.

4. La causalidad se nos hace todavía más escurridiza al acercarnos al mundo de la vida. Veamos una simple flor que tengo sembrada en una maceta. Le reparto abono, la riego con agua. Todo esto penetra en la tierra, es un simple traslado físico. Pero las raíces de la plantita absorben esta energía desde la tierra. Es una acción vital. La planta posee una unidad y una relación con el ambiente que favorece su existencia y su desarrollo. La palabra 'alimentarse' para indicar la absorción de la energía de la tierra, es una palabra poco precisa. Sin embargo ahí hay un acto-causal. Esta energía penetrada en el ámbito de la vida ya no es anónima, sino individualizada: es vida de esta flor. Es difícil precisar en qué lugar y momento se realice el 'acto': que deje de ser pura química y se convierta en vegetal. Esta flor es un ser precioso, inspira sentimientos, y puede ser regalada con un acto de amor. En qué momento la química dejó de ser química y se hizo flor? El acto de transformación res una elevación en la escala de los seres, el proceso causal se muestra ahora en una nueva dimensión en su capacidad de trepara la jerarquía de los seres, evadir de una región del ser a otra región de seres, claramente superior. Es superior por que como tal se intuye y se experimenta.

Lo material se ha vuelto sensitivo. La química no ha perdido nada de sí misma, el actor no ha desaparecido. El acto consistió en "dar sin perder". Ninguno de los términos ha sido despojado, ambos han ganado. Qué sucedió con la polarización de los extremos? Tendremos un polo dentro de otro polo? La vida ahora es más vida, y la química es más química. Se ve claro como sería aquí imposible hablar de materia y forma o de potencia y acto. El 'acto' en este caso sigue siendo sí mismo: la química, química y la vida de la flor, vida. Ambos están potenciados, para producir color y perfume, para inspirar sentimientos. Es una extraña forma de expresar un acto-causal. Decimos: es un proceso ascendente, es un acto transformador, una metamorfosis. Podría decirse que hay un acto cruzado de lo complejo a lo simple y de lo simple a lo complejo, ambas direcciones en el mismo acto. De hecho, a otro nivel, se da también el proceso inverso, lo vegetal produce químicos: el color amarillo de los pétalos, el verde de las hojas, el marrón del tallo. Ambos procesos poseen sus propios actos causales de transformación. De un lado el ser físico, de otro lado el viviente: la unidad meramente material de la física y de la química se dispersan en los capilares de la vida; pero esta dispersión es a la vez una nueva unificación en el individuo viviente.

5. Al ejemplo anterior que denota visiblemente una superación, en el acto causal, hacia estadios más elevados, puede contraponerse otro ejemplo en que más bien se adivina una degradación. Observemos un perro que agarra ávidamente un trozo de carne cruda. Puede ser un órgano de otro animal, que todavía vibra de vida, o quizás sería recuperable para un trasplante. El perro lo devora, lo masca, lo digiere. El acto causal preside a esta transformación. Es la 'acción' destructora del animal, la que se efectúa en el encuentro. Son dos cosas vivientes las que se encuentran. Es únicamente la química de este pedazo de carne, la que se aprovecha en la asimilación, o bien hay algo más, hay estructuras de química orgánica, de tejidos animales, o de sistemas nerviosos o musculares, que se trasladan al nuevo ser viviente? La respuesta les toca a los científicos. Pero al filósofo le interesa saber, si hay algo de la vida anterior que se transfiere a la vida del perro. Cuando se hace el trasplante de un riñón, o de una mano, la causalidad implica una asociación en la vida animal? En qué sentido puede entonces hablarse de 'acto' causal? Seguramente hay un encuentro, y hay un seguir viviendo, y hay una unidad establecida de antemano, y una dispersión de funciones realizada, del antiguo organismo en el nuevo. Se contempla la transmisión de varias clases de energías al mismo tiempo. En primer lugar la presencia del cuerpo extraño, en otro cuerpo viviente; en segundo lugar la asunción del ser extraño, que puede ser destruido o bien incorporado, según los casos; en tercer lugar la adquisición de funciones dentro de la vida del otro, simplemente como energía material, o bien como órgano viviente, de la misma vida del individuo huésped.

En el caso de trasplantes humanos, queda la interrogante acerca de la participación del nuevo órgano a la vida entera, psíquica y mental del individuo receptor. Puede un cuerpo extraño identificarse con la totalidad de un organismo, y de las actividades psíquicas y mentales de la nueva unidad? Puedo yo pensarme a mi mismo como idéntico, si una parte de mi nunca me perteneció, sino a otro; e incluso ahora, lo percibo con inquietud, y como algo extraño? Como se explica el caso en que personas a quienes fue insertada una mano de otro, [y biológicamente fue todo un éxito,] la cual llegó a obedecer perfectamente, sea en sus movimientos, sea en su sensibilidad; y sin embargo, psicológicamente les ha causado constante inseguridad y malestar. De hecho, algunos llegaron al extremo de hacerse amputar la mano extraña, por no soportar su presencia; considerándola 'presencia' de otro ser. Qué clase de acto-

causal cobraría vida en el encuentro, para producir tales contradicciones? Se trataría únicamente de la adopción de un miembro de vida animal, o este conservaría elementos de vida psíquica propia? Puede haber una escisión en los niveles de vida, tanto que algunos niveles puedan encontrarse causalmente y otros no? Entonces la simple biología se puede armonizar, y la vida psíquica se rebela? Será que en los niveles elevados de las regiones del ser la autonomía es tan fuerte que no pueda renunciar a su individualidad, aunque se trate únicamente de un órgano aislado? Si esto es cierto, se trata entonces de formas de causalidad no comparables entre sí, y que exigen al pensador, abrir su mente a una pluralidad de actos causales, no solo numéricamente diversos; sino también específicamente distintos, y graduales.

La causa entonces ocupa un espacio tan general que prácticamente cubre todo el campo de significaciones en que se encuentra el ser. No hay ser sin acción, y no hay proceso causal sin el 'acto' por el cual se hace efectiva tal actividad. La red de actos causales que establecen relaciones entre los seres, y se multiplican a través del espacio y del tiempo para llenar lo que llamamos el mundo cósmico, de la vida y del pensamiento, se perfila entonces como una actividad no homogénea, sino altamente diferenciada. Cada nudo de esta red, no solo es un nudo más, sino un centro original de acción, que sin desconectarse de la continuidad del sistema general le aporta nuevas dimensiones adecuadas a la respectiva región del ser.

6. Se descubren nuevos aspectos de la acción causal, con tal que observemos la naturaleza. Este es el caso aparentemente más simple, de una candela cuya llama enciende otra candela. El acto causal se encuentra en el contacto de la llama. Como en otros casos, hay una diferencia de temperatura que origina la comunicación y la transmisión del fuego. Es necesario elevar la temperatura de la mecha fría, hasta el grado en que se genera la combustión. Por tanto el acto que se realiza en el contacto es una comunicación de energía. Esta se distribuye por gradas hasta alcanzar el nivel deseado. Lo natural sería que la primera candela perdiera algo de su poder, o de su brillantez. Pero aparentemente nada se distribuye, por que la primera candela no disminuye en su intensidad ni en calor. Es posible pues, que un ente distribuya algo de su energía sin perderla él mismo? Por supuesto la ciencia le encuentra una razón para reestablecer el equilibrio. La primera candela sigue recibiendo calor de su propia fuente de combustión. Pero no es este el problema. El problema consiste en que: cada vez que con la primera se prende una nueva candela, el 'acto' es reversible: la segunda candela se prende por sí, y restituye el mismo calor a la anterior, y restituye la misma luz. La que recibe se convierte en actor y la donante en actuada. Y como cada candela prendida se consume y se autodestruye, la meta real del 'acto' es la producción de la luz. Podríamos decir que es una acción colectiva en función de la luz en la cual los individuos particulares dejan de existir, para que exista la luz: los donantes están siendo destruidos por el don. Esta es la esencial característica de este fenómeno.

Pero hay un fenómeno nuevo en esta multiplicación de la energía, y consiste en la visibilidad. No solo una candela es llevada a la temperatura de la anterior para que comience la combustión, sino que, a su vez, esta produce luz. Sabemos en qué consiste la luz, pero es muy problemático explicar cómo se produce. Y lo que es más interesante, todas las luces se funden en una sola, así que la multiplicar las candelas aumenta la luminosidad general: de individuos particulares dispersos se crea una unidad de metas. No se prenden las candelas para contemplar su luz particular. Se aprovecha la totalidad de la luz como una sola luz: para ver.

Qué clase de causalidad coordina diversas fuentes de luz en lo que es simplemente la luz? Cómo es que diversos cuerpos que se queman producen la misma luz? Cómo logran dar vida a la misma gama de ondas luminosas? Y cómo, todos los cuerpos que logren incendiarse producen una sola luz? Qué clase de acción causal se generaliza a todas las entidades materiales que se convierten en fuego? Múltiples acciones pueden converger en una única meta? Si solo existieran cuerpos que no se queman, nada sería visible. Tendremos entonces que pensar que esta larga cadena de causas llega hasta nuestros ojos? Que la función y el destino de lo invisible es de hacerse visible y de iluminar? La ilimitada cadena de causas nos transporta necesariamente hacia el ser humano y la causalidad tal como actúa en el hombre. Nuestros últimos ejemplos se refieren a causalidad humana. Podrían multiplicarse indefinidamente con un análisis pormenorizado de todas las actividades humanas. Solo añadimos dos casos, como muestra.

7. Luis lee un libro. En la lectura se enriquecen sus conceptos, y se desarrollan los sentimientos y la percepción de los valores: exactamente en la medida en que el libro los ofrece. También Inés lee el mismo libro y a su modo lo entiende y también adquiere conocimientos. Podemos comprobar que el libro cede a cada lector sus contenidos. Estos no disminuyen por cuanto grande sea el número de lectores que accedan al mismo. Es una causalidad parecida a la de la vela prendida, que se multiplica sin

mermar. En este caso hay una diferencia profunda. Cada lector posee una capacidad propia de comprensión, una cultura previa, un conocimiento lingüístico exclusivo. El libro es una cosa material. La escritura posee cierta inmovilidad. Las palabras y frases poseen un significado que corresponde al tiempo y lugar donde el autor lo escribió. Pero Luis e Inés, y demás lectores, pertenecen al tiempo presente. Digamos que la causalidad del libro atraviesa los tiempos. Quizás el significado del escrito haya cambiado a lo largo de los días, según los contextos históricos. Cómo concebir esta causalidad variable, mientras su forma material ha quedado para siempre cristalizada desde un primer momento? A esto se añade la variedad de experiencias y de culturas, de cada uno de los lectores. La correlación lector-lector no difiere solamente por estos dos términos extremos, difiere por el significado. Sin embargo hay un 'acto'; es el contacto inmediato de cada uno con la palabra escrita. Desde este 'acto' hay que plantear el análisis, para "ver" la actividad causal.

El primer 'acto' relaciona el libro con Luis: en él hay un poder de intuición y de interpretación; en el libro, un poder de significación. El acto es el encuentro de esta doble potencialidad. Cómo habrá que entender esta causalidad? El libro posee la unidad estructural de sentido, distribuido en página tras página. Es una unidad expuesta al riesgo de la interpretación. El acto se alarga, de frase a frase, de capítulo a capítulo. El sentido se arma, pieza por pieza, para construir: conceptos, figuras, razonamientos en la mente del lector. En esta operación hay un enigma. Si no hay en Luis una apertura al valor de los signos, no hay comprensión ni hay acto causal. Sin embargo Luis ejerce plenamente su actividad intelectual. Y se enfrenta posiblemente, con la impenetrabilidad del lenguaje, con la vaguedad de las expresiones, con la incoherencia de los razonamientos. En tal caso tampoco hay acto-causal. Diremos que hay falta de contacto. Esta falta, generalmente, no es total sino parcial. Sí, se da el acto, pero los canales de comunicación están parcialmente obstruidos. El contenido del libro puede ser parcialmente ignorado o tergiversado. Es el momento de enfrentamiento entre inteligibilidad y comprensión; la inteligibilidad del texto posee su propia 'intencionalidad' del ser, el secreto impulso que lo arrastra hacia la mente. La mente, por su parte, despliega su 'intencionalidad trascendental' que se apodera del ser. Una doble intencionalidad, doble únicamente en su dimensión de actividad-pasividad, pero una en su acción de contacto. La intencionalidad realiza la vivencia, el anillo de conjunción, o el soporte causal: la razón misma del encuentro.

Análogamente sucede con el segundo lector. Inés, como mujer, utiliza sus encantos para cautivar el texto. Ofrece una mayor permeabilidad a los valores sentimentales, se inclina a una visión más puntual y analítica. Evidentemente el acto causal, no es solo distinto numéricamente, sino que es de una especie nueva. La cultura, el mundo femenino de la mujer, sus ideas familiares, estéticas, morales y políticas, ofrecen un contexto a la inteligibilidad del libro y realizan su interpretación. El potencial inteligible es revivido en este específico mundo cultural. El 'acto-causal' realiza un nuevo tipo de mediación entre los símbolos y la significación; la intencionalidad actúa en este nuevo panorama de vida, para recrear en la lectora el ser conceptual del texto: un nuevo nóema. A pesar de todo, la distancia entre el 'acto' anterior, de Luis, y éste, de Inés, no es tan grande que impida la inteligibilidad recíproca. Por esto, ambos pueden referirse a la lectura del mismo libro, discutir diferentes puntos de la acción, aceptar o rechazar ideas, hacer propuestas sobre el mismo tema y verificar las diferencias de interpretación. Y son efectivamente las lagunas de uno y de otro, las evidencias compartidas, las variedades en los enfoques, a partir del mismo o de un análogo acto causal, las cosas que añaden perspectivas y descubrimientos al acto primitivo que efectúa el conocimiento de un ser. Lo cual nos regresa a la doble intencionalidad del 'acto' como horizonte universal en el cual se hacen comprensibles las variadas interpretaciones. La intencionalidad corre por los nudos de la red de causalidades y consolida la unidad del sistema en los episodios de una causalidad intelectual.

8. Finalmente podemos considerar una causalidad en una actividad masiva. En el museo del Louvre, miles de personas desfilan diariamente delante del lienzo de la obra de Leonardo de Vinci: la Monna Lisa. El acto de contemplación, más o menos intenso, de cada espectador se repite miles de veces, por la esperanza de captar un secreto, o de experimentar una emoción, o de sentir el orgullo de su propia presencia de cara a uno de los cuadros más famosos del mundo y en todo el mundo; y para conservar este recuerdo en el futuro; y presumir de él. Cada cual lleva su bagaje de conocimientos previos, de lecturas de arte, de artículos críticos, de consideraciones esotéricas acerca de este célebre retrato. No es un libro que puedan leer unas cuantas personas. Es una imagen, una construcción aparentemente simple, que se abarca con una sola mirada. Aquello que la hace excéntrica es su misteriosa sonrisa apenas esbozada y enigmática, en contraste con la actitud reposada y estática. El acto de ver la Monna Lisa, es la chispa que destapa la olla de Pandora. Son dos miradas que se cruzan la del retrato y la del visitante. En este cruce se entremezclan el deseo y la provocación; el sentido estético y la alquimia del

siglo XV, con el escepticismo y el desencanto del siglo XXI. Instintivamente se percibe la fuerza de la representación debajo de la suavidad de los tonos y la transparencia del fondo. Pocos logran ver, en la actitud frontal, una construcción, retorcida sobre su propio eje, que pone en tensión los músculos del busto y de los brazos, que da al cuerpo la vibración de un esfuerzo. Un rostro sereno y perplejo, en un paisaje de montañas abruptas y amenazadoras. Estos son los rasgos superficiales del objeto. Pero el acto del ver, en este caso produce las diversas emociones y las impresiones estéticas, es la causa de las actitudes favorables y hostiles, de las sorpresas y desilusiones. Estos miles de actos, todos parecidos y todos diferentes, fundamentan nuestras reflexiones sobre la cultura y el intelecto, el sentido estético y la concepción humana. Lo que es cierto es que todos la observan, todos la evalúan, todos la comentan, y todos se llevan un apreciado recuerdo. Hay un acuerdo general sobre la genialidad, un reconocimiento espontáneo de su importancia cultural. Las emociones generalmente no se expresan con palabras, pero siguen fluyendo desde el lienzo a las miradas. El acto causal se muestra con todo su ser primordial de provocación y de ilustración. La unidad de la obra de arte, después de siglos, y de millones de visitantes, sigue dispuesta a dar y a impresionar., sigue dispersándose en miles y miles de personas y lugares, tiempos y condiciones. Cada persona se lleva consigo el poder de esta mirada y la introduce entre las historias de su vida.

Se pregunta si es una causalidad histórica o ahistórica. Histórica en cuanto el acto causal pertenece al momento presente, de cada turista y al futuro de su historia. Ahistórica, en cuanto el lado opuesto del acto absorbe la energía de un manantial que rebasa el horizonte histórico: el carácter humano, la tensión vital, la emoción del sentimiento, la inteligencia, las sugerencias, el valor secreto. Es pues un 'acto-causal' mediador entre lo histórico y lo ahistórico? Entre lo perecedero y lo perenne? Entre el horizonte y lo que está más allá del horizonte? Es cierto que este fenómeno se da, de un modo análogo, a los que leen el libro, a los que erigen un monumento, a los que asisten a un concierto, a los que celebran una fiesta. En cada episodio, el acto-causal traspasa los límites de la historia, de la materia y del pensar. Es el encuentro entre diversas regiones del ser: fusiona los horizontes limitados con los ilimitados, los sensibles con los intelectuales, los ontológicos con los axiológicos. Con ello el mundo personal y colectivo se hace más grande, los turistas corren a París, a Londres a Roma, solo para detenerse frente a una pared, o a una catedral, o a una fuente, o a una galería o a una torre? O bien para sufrir un ataque de depresión, o un complejo de inferioridad al pensar que en su propia tierra no poseen tales tesoros?

O es más bien por que frente a tal pared, o cuadro, o fachada o vitral, su horizonte humano se ensancha, su historia se multiplica, su potencialidad intelectual se fortalece, su capacidad valorativa descubre nuevos campos del arte, de la política, de la moral y de la religión. Algo semejante sucede cuando el turista se dirige a regiones salvajes, y primitivas; o a poblaciones culturalmente extrañas, como cajas de sorpresas que ostentan curiosidades, hombres y mujeres que se adornan con trajes exóticos, artesanías de talleres familiares; y fiestas de grupos tradicionales, o costumbres sagradas. El acto causal sigue mediando: entre lugares distantes, entre siglo y siglo, entre cultura y cultura, entre presente y pasado, pero también más allá del tiempo: cuando la auténtica sorpresa es el encuentro consigo mismo, a través del otro.

Esta mediación plural del acto causal, nos dificulta realizar una catalogación. Las cuatro causas aristotélicas: eficiente, final, material y formal, aunque se le añada la causa ejemplar, son claramente insuficientes para captar esta multiplicidad; que no es solo numérica, ni solo de especies, sino de niveles de ser y de horizontes. En esta mediación hay mucho más que un juego, gobernado por reglas más o menos arbitrarias, que se puedan expresar por una gramática formal, sobre un fundamento convencional. Lo que está en juego es la misma identidad del hombre, hacia el cual finalmente desembocan las diversas regiones del ser mundano y del ser cultural. En esta multiplicidad de acciones y de causalidades, en lugar de disgregarse la unidad del ser-hombre como individuo, solo se diferencian los círculos culturales, en conjuntos cada vez más amplios, con sus reuniones e intersecciones, en las que el yo del individuo encuentra un espacio vital. El ser y el pensar, contrapuestos y mezclados, el conocer y el valorar, abrazados por el acto causal, en lugar de marcar diferencias infranqueables, y disgregar la unidad constitutiva del yo, con motivos contradictorios, como entre lo estático y lo dinámico, en cambio, liberan al individuos de la esclavitud de una razón absolutizada y anónima, para que pueda vivir en la presencia transformadora y sorprendente del encuentro causal.

Desaparece el intento por destruir el fundamento, como acto de liberación, y es sustituido por la energía que le rodea desde todas las direcciones, por las que se cruzan los caminos de la red causal. La presencia sigue siendo el fundamento del ser en la vida; sin petrificarse en una estaticidad de ser y valor que sería la muerte de la energía. Basta con recorrer sintéticamente la rosa de los ocho casos de actos

causales , que se han presentado, para ver como los horizontes se extienden hacia metas ilimitadas. Desde un simple desplazamiento de fuerzas físicas, a las actividades ocultas en la energía molecular, a la causalidad viviente de la biosfera, hasta la organización de los sistemas sensibles e intelectuales, a nivel de individuos y de colectividades. En todos estos niveles y formalidades está presente también el individuo humano como implicado en el acto. La causalidad no conoce fronteras, ni es temerosa del movimiento o del cambio. Esta no rompe la continuidad, ni se pierde en distancias incontroladas , las cuales por cuanto lejanas no escapan a la trascendentalidad de la conciencia. Y en esta dispersión no está la muerte del sujeto; sino la constitución de sus potencialidades concientes, como respuestas a la llamada del ser y de su valor.

No se trata de colocar al individuo, como el centro desintegrado de la red; y construirlo sobre la corriente de acciones causales, como el único ser realmente existente. Menos se trata de separarlo del devenir histórico, como una idea platónica, e imaginarlo como un núcleo acabado en sí mismo e inalienable. Las redes no son realmente redes, sino condensaciones de relaciones, y los nudos tampoco son nudos, en sentido estricto, sino confluencias de corrientes. Las categorías que se derivan de este flujo de actos causales no se parecen a categorías aristotélicas, ni menos a formas a priori kantianas o dialécticas, más se aproximan a las que Vattimo (Las Aventuras de la diferencia p. 9) llama categorías-débiles: -"la experiencia moderna hace valer cada vez más claramente: la exigencia de una ontología regida por categorías 'débiles' ". - Aun en este caso mínimo, rechazamos una categorización más rígida o más débil, prefiriendo ver una constelación , cierta pero vital, que armoniza órbitas de diferentes continentes del ser. Por cuanto se desee disolver el sujeto, el yo, hecho culpable de las características violentas del pensamiento liberal, romántico y dialéctico, el yo sigue existiendo como contraparte del acto causal en su fluir desde la unidad hacia la dispersión, desde la conciencia hacia las metas; esas metas que la definen ontológicamente e históricamente. Al aceptar las categorías, se volvería a cristalizar la vida en fórmulas lingüísticas , cuyo significado no podría nunca diluirse en la 'actualidad' del flujo causal, y por lo contrario , conservaría la vaguedad de nombres genéricos, y dependería de las reglas de la gramática.

Por otra parte, estamos lejos de un vitalismo irracional, que, privilegiando la vida, anula, o desbarata la racionalidad. El yo será siempre una entidad racional, por cuanto sus actos puedan ser condicionados por el contexto causal en el cual encuentra su medio de vida. Los dos caracteres del acto causal ( existencia y conciencia) no son contradictorios, por el simple hecho de que en cualquiera acción causal está presente la intencionalidad del ser que actúa, y la conciencia, también intencional, del yo que la procesa. Los dos aspectos no son momentos separados, del ser y de la conciencia ya que se originan ambos en el 'acto' mismo de la causalidad en que está presente el yo. Y en esta presencia, no es su racionalidad la que se transmite al acto, sino el acto mismo es el que conlleva una racionalidad básica sobre la cual se funda formalmente, además de vitalmente, la comprensión de la conciencia. Como se habrá notado, hemos evitado intencionalmente la oposición entre 'interior y exterior', entre 'subjetivo y objetivo', por que en el análisis fenomenológico estas oposiciones no son observables ni tienen un fundamento en el acto causal. No es que la acción del ser en que interviene la acción-causal sea exterior a la conciencia y que la conciencia sea interior al acto. Esta terminología tiende a categorizar, y por tanto a separar y recortar una actividad que se da, como se ha visto, en el flujo vital. Y se rige sobre el ser y la conciencia de ser, al mismo tiempo.

LA CAUSALIDAD COMO PRINCIPIO.

Se ha planteado la causalidad desde un acto, que es concreto y experimentable. Este enfoque inicial participa de algún modo de todas las ciencias de la naturaleza. Estas buscan conocer los misterios y el funcionamiento de la actividad natural. La ciencia no va más allá de la actividad mecánica de las entidades del mundo, aun cuando pretende desentrañar los secretos de las energías y las estructuras básicas del universo. La fenomenología partiendo del mismo acto cuestiona el principio del principio., y como todas las ciencias tiende a construir esquemas generales que unifiquen la visión de las entidades dispersas, en algo que la mente pueda abarcar en su totalidad. Como ya se ha visto, la mente tiende a generalizar a todos los niveles. Puede decirse lo mismo de la causalidad? Es posible generalizar la acción causal , y partiendo de los actos, alcanzar un principio universal? Este sería el principio de causalidad, que ha sido expresado con diferentes fórmulas. Nosotros hemos hablado de nudos y de redes reales, sin la pretensión de encontrar un principio. Un principio de causalidad, como todos los principios no solo sería una expresión universal; sino también abstracta: sería una entidad mental. Aristóteles, en la metafísica, coloca los principios [ principio de contradicción, principio de identidad ) y las causas como cuestiones previas para establecer la filosofía primera ( Lib. III, c. 1), que debería ser la gran ciencia,

madre de todas las demás ciencias. Para nosotros, en todo caso, no sería un principio sino una conclusión, una visión aproximada del conjunto. Colocar como principio general: que todo ser limitado remite a una causa; que todo ser que tiene inicio, es decir que empieza a existir, tiene causa en otro ser; que lo que existe por participación es el efecto de una causa; o que el ser particular, en la medida en que es activo, depende de una causa; todo compuesto depende de una causa; etc...no es más que establecer un principio lógico del cual se quieren derivar consecuencias reales. El camino de la fenomenología es exactamente el contrario: los hechos son reales, el principio se podrá formular con cierta aproximación. Esto significa que lo importante no es el principio, sino la existencia real de los actos. El acto debe ser analizado en cuanto acto y el sentido debe derivarse de su realidad existente. Su riqueza es más que suficiente para abrir nuestra mente a la necesidad ontológica general. No podemos abarcar la totalidad de los seres, pero podemos comprender la vocación íntima de cada ser existente desde la fuerza creadora de la acción. Nuestro horizonte del ser permanecerá siempre como limitado, pero por sí proyectado hacia lo ilimitado. En este caso puede hablarse de "huella" en sentido derridiano de un molde que clama por su modelo: cada acto en cuanto acto se expresa a sí mismo, por lo que es; y expresa también lo que él mismo no-es: la 'huella'. La razón limitada invoca la razón suficiente.

La apertura de un ser hacia otro, no es algo que le llegue desde el exterior, reside en su misma finitud, es la exigencia de infinito que está en lo finito, como se ha considerada anteriormente. La fuerza de esta necesidad no se agota: desde aquí hasta los extremos del universo hay espacio y tiempo en acción. En su misma indeterminación limitada, reside la llamada del ser. Una llamada condicionada por la oposición de los términos polares. El ser finito no es un concepto, sino este existente; y su necesidad no es una necesidad lógica sino existencial. Es un existir que no se determina por sí solo, sino por todas las relaciones causales de su polaridad. Estas relaciones corren por la red de la que solo conocemos unos pocos nudos, aunque nos parezcan sumamente numerosos. Este ser no clama por un no-ser, sino por un ser-más, no por un contrario negativo, sino por un ser diferente. La negación ya la posee en su propia indeterminación. Clama por el polo opuesto, por el otro ser en que se funda su necesidad existente. La razón no pide por la sin-razón sino por una mayor razón y más auténtica. La conciencia no pide por la inconciencia, sino por la super-conciencia, aunque tal conciencia no haya sido más que vislumbrada en la experiencia conciente. En esta experiencia no solo se da la conciencia y el ser del acto, sino toda la realidad que el acto genera por su propia presencia. No se recurre a un razonamiento ni a una deducción para que el ser se muestre. Bien lo declara Husserl: "La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado, en su-propia persona a la conciencia. No se da en lugar de ella una imagen." —( Ideas I. & 43 p. 98)

La intencionalidad juega aquí un papel esencial y único; porque el 'referirse-a' de las cosas no solo llena la variedad multicolor de los seres que se dan activamente en la conciencia sino, además, la de todos aquellos que se dan como necesidad de este existir. Y esta intencionalidad se extiende hasta la oposición bipolar de finito-infinito; de material-inmaterial; de temporal-eterno. Romper el nexo real de esta polaridad, es decir negar la intencionalidad, sería como disgregar este ser de sus propias raíces. — "Entender la trascendencia, comenta Lévinas, es analizar las 'intenciones' de los 'actos' que la constituyen" — (La teoría de la Intuición, c. 7.p. 125). Los actos causales son reales por la misma intencionalidad de los polos-opuestos, que estos actos hacen inteligibles. Pues, solo entonces se vuelven inteligibles: lo infinito desde lo finito, lo eterno desde lo temporal, lo absoluto desde lo relativo. No hay más que seguir los conductos de la red, de un nudo a otro nudo, hasta el extremo opuesto de la polaridad.

# CAPÍTULO 11°

## Una entidad llamada YO.

En la actividad experimental, aquello que se experimenta es 'lo dado'. Veo la marea que sube, escucho el canto de las aves, encuentro a este amigo Carlos, saboreo este dulce de caramelo, como esta naranja que es dulce y perfumada, huelo la fragancia de una loción, y a la vez siento la frescura de su contacto, excavo un hoyo para plantar un manzano, y al mismo tiempo siento el peso de la tierra, lo duro de la tierra, el calor de mi esfuerzo. Ver, escuchar, oír, oler, encontrar, tocar, saborear, sentir, son actos sensibles, a veces simples, a veces complejos: es decir que a veces llegan a través de un solo sentido, a veces se dan por muchos. La percepción los unifica y los atribuye a un solo ser. Lo cual no impide que la experiencia siga ahí, presente, con toda su plenitud, sensible y cognoscible, aunque yo no logre descifrar que algunos elementos.

En todos estos casos expresados en primera persona, está implicado mi yo. Sin embargo el yo no es lo que primero experimento. El yo es solo implícitamente dado. Encuentro el yo después de una reflexión. Me parece natural y espontáneo el hecho de que 'esta experiencia' sea mi experiencia, y que el yo por cuanto presente, se dé como invisible. Mi experiencia está proyectada hacia un contenido, que surge en mí como significación. Pero el signo es un término necesario y mi yo es su contraparte inmediata; es una cara del mismo acto. Tanto que podría describirse el 'acto' con esta frase: "el signo y yo". La filosofía contemporánea ha realizado grandes esfuerzos para eliminar el sujeto, entendiendo que el yo es el sujeto. Pero el yo no es un sujeto. Será necesario reconstruir el yo, y darle su lugar. Esto no es reconstruir el sujeto. Un sujeto es simplemente un término gramatical. Se puede decir: "Yo corto el ciprés con mi hacha" -, y también "el ciprés es cortado por mí, con el hacha" -. Evidentemente se trata de un mismo acto, en el cual el sujeto puede ser el yo o bien el ciprés. Naturalmente, diría Wittgenstein, solo se trata de juegos del lenguaje. En la segunda oración el yo no es sujeto. Puede ser yo sin ser sujeto? Habrá que admitir que la terminología de sujeto y objeto no sirve para analizar el acto. Y tampoco sirve la de 'argumento' y 'predicado' que se ha empleado anteriormente.

### UN ANÁLISIS EMPÍRICO

Será necesario ver el yo en el acto y el acto en el yo. El yo sin acción no sería nada, y la acción sin el yo no sería conciente; ni podría afirmarse. Esto sucede con una infinitud de actos causales en los que el yo no es parte. Basta pensar en las energías que mueven el universo. En ciertas regiones del ser el yo está ausente. Ausente no significa que en estos casos el yo no tenga ninguna relación. Solo significa que él no está presente, Aun solo el poder hablar del universo, se le debe al yo; pero esto no implica la presencia. Será necesario entonces considerar los 'actos' en los que el yo esté presente.: y estos son todos los que puedo expresar en primera persona. Con esto no se ha dicho apenas nada acerca del yo pero ya se ha encontrado un camino de acceso para configurarlo. Si hay un acto en que el yo esté presente, este ya se afirma, cuando menos como hipótesis. Para aclarar esta hipótesis, no son eficaces esquemas deductivos, los cuales apelan fundamentalmente a una coherencia lógica y no a una existencia real. La hipótesis nace y por tanto debe confirmarse desde la presencia de un acto, dado el acto se afirma el yo. Lo contrario sería simplemente una especulación, una aplicación deductiva. Por cierto no cualquier acto implica la conexión necesaria con un yo. Se trata de los actos que yo mismo puedo controlar en mi experiencia.

De la experiencia se ha hablado ampliamente, pero no se ha enfocado explícitamente la experiencia de sí mismo. La experiencia de mí mismo la adquiero implícitamente en cualquier acto de conocimiento que llega a mi conciencia. Sigue siendo necesaria la prioridad del acto, por que directa o indirectamente para conocerme a mí mismo deberé regresar al acto inmediato y directo de una o de muchas experiencias. No puedo conocerme a mí mismo, en primer lugar sino en el despertar de la conciencia al realizarse un acto, tanto sensible como intelectual. Conviene plantear la pregunta sobre un acto de conocimiento de la intuición sensible, no por el hecho de que sea más esencial que una intuición intelectual,; únicamente por arrojar una evidencia más elemental y corriente. 1. Levanto la cabeza y veo el monitor de la computadora. 2. Abro la puerta y me invade una ráfaga de viento. 3. Apacho el interruptor y me deslumbra un chorro de luz blanca. 4. Camino por la calle y me cruzo con un amigo. Los cuatro ejemplos anteriores registran actos: veo, siento, me deslumbra, cruzo. En ellos se hace presente mi yo. Aunque se de un instante previo, que puedo llamar 'de inconciencia', pronto se despierta la conciencia: la intuición pasa desde el se pura-intuición ( algo hay! ) a intuición-significativa ( el hecho tiene sentido). En el primer

caso, la cosa sigue dominando: el monitor me intriga, quiero verlo mejor, abrir sus iconos, mi yo es prácticamente ausente, aunque implícitamente sigue todos mis movimientos. En el segundo la sorpresa me detiene, experimento una sensación de frío, reacciono con cierta impulsividad. Tampoco en este caso estoy personalizando el hecho, pero este me afecta al instante, y me defiende. Mi presencia en el acto es connotada explícitamente, por razón de las emociones. Hay una mayor presencia mía que en el acto anterior. En el tercer acto hay presencia sorpresiva, y además impactante: un chorro de luz. Deseaba ver, pero el exceso de luz casi me lo impide: todos los objetos reverberan en exceso. Me siento contrariado precisamente en aquello que pretendía: ver con precisión. Mi presencia de yo físico, y no solamente físico es total. Hay una búsqueda de proporción entre este acto y mi acto. Deslumbrado no soy nada: con la luz pretendo ser más. Es prácticamente imposible separar la luz del deslumbrar, el acto que se da del yo que lo vive. Es necesario reestablecer el equilibrio entre luz y vivencia para que el yo encuentre su lugar agradable; para que el yo 'sea', en este sentimiento de confort de la luz. El cuarto acto, es: cruzarse con un amigo. Ya por sí el cruzar implica un sentimiento, agradable u hostil. Cruzarse es a la vez encontrarse. Se cruzan dos maderos que se empalman: uno va hacia el otro. Cruzarse con un amigo es cuando él va hacia uno, e ir uno hacia él: somos dos amigos. En el acto el yo desempeña un papel formal: entre yo y tu. El acto es este encuentro, la amistad funda el encuentro, le da sabor y sentido. No es un acto anónimo, tiene mi nombre y su nombre, somos dos yos, nuestra presencia da significado al acto, tanto como el acto da valor a nuestra presencia.

En este encuentro ambos yos alcanzan su máxima expresión: de la presencialidad y de la individualidad, que sobresale en este "reconocerse" como amigos. Mi yo es puesto en luz por su amistad, su reconocimiento, su disponibilidad hacia mí, lo mismo que su yo es ensalzado por mi admiración y comunicación. El acto es esencialmente diferente del de la luz que deslumbra, del viento que agita, de la pantalla que intriga; en los cuatro se asoma el yo por una necesidad física, o psicológica; en el cuarto caso por una necesidad personal, o sea: racional-emocional. Para usar una terminología husserliana, en los primeros tres ejemplos el acto es dóxico, y en el cuarto es tético además de dóxico. En esta oposición se ve más luminosa la diferencia: El Yo se muestra, en este último, como portador de pensamiento y de valores.

Hay cierta contradicción aparente entre lo que llamamos comunicación de los dos, y el hecho de que ambas personalidades sean incomunicables en su individualidad. El 'acto' apadrina esta doble corriente que une y divide, al mismo tiempo, las dos totalidades: la unicidad del individuo impide la comunicación, y la totalidad del mismo la incluye. Con esta doble actividad el yo va delineando sus posibilidades y los caracteres de su existencia. Con lo cual se verifica su necesidad de 'estar' en el acto y a la vez su parcial independencia. Si multiplicamos los ejemplos, aunque sean casuales y asistemáticos, en cada hecho examinado, se descubren nuevos elementos del yo que reconstruyen la complejidad de sus diferentes dimensiones: cada vez se nos aparecerá, como capaz de conocer, de calcular, de emitir opiniones, de albergar sentimientos, de especular, de razonar. Cada acto concreto, real y particular encuentra su cumplimiento en alguna de las actividades del yo. Entonces el yo se da a nuestro análisis crítico como una entidad perteneciente a la región intelectual del ser, como una verdadera entidad existente con sus propias características esenciales.

#### EL ANÁLISIS SISTEMÁTICO

Pero es posible abordar el problema del yo de una forma más sistemática siguiendo los grados de intencionalidad de los seres que se dan en sus conocimientos, y los diferentes tipos de intuición con los que el yo adquiere las nociones que alimentan su propia vida. No intentamos construir un marco lógico y a continuación llenarlo de contenidos derivados de la experiencia. Al contrario siguiendo las variadas regiones del ser experimental alcanzar la visión de esta entidad novedosa y escurridiza, de un ser diferente a los demás seres mundanos, y sin embargo vinculado causalmente con ellos. El análisis no puede empezar desde el carácter de la subjetividad, ni empírica ni trascendental: no puede comenzarse con un "yo-pensante", cuando el yo, pensante o no, es precisamente el resultado de nuestra búsqueda, y la incógnita que tratamos de descifrar. No podemos colocar al yo como una premisa evidente de la cual derivar inferencias legítimas. Por lo contrario es necesario partir de los hechos, hechos que se analizan con la reflexión y la reducción.

Para ello es necesario partir de una tipo de experiencia que de ordinario se descuida: las experiencias intuitivas intelectuales o actos mentales, vinculados o no con la experiencia sensible. Estos tipos de experiencias, por su 'universalidad' pueden también llamarse, a la manera de Husserl, "experiencias trascendentales." Toda actividad, material o mental ostenta igualmente su carácter causal, sea

trascendental o no. Las experiencias trascendentales, como toda experiencia son igualmente experiencia individuales y particulares; pero por ser experiencias mentales su carácter es abstracto, contrapuesto al carácter concreto de las experiencias sensibles. Por ejemplo: el ver dos casas una junto a la otra, es una experiencia sensible; pero ver la diferencia por la cual una es mayor que la otra es una experiencia intelectual: son dos tipos de ser experimental. Cada una es una experiencia intuitiva y singular; aunque la primera es meramente sensible: ver las dos casas, con su color y forma, figura y tamaño, mientras el intuir que una es "más grande" es una intuición intelectual. No es que este 'más grande' sea una generalización, sino que sigue siendo un intuición particular. Naturalmente, aplicado a otros casos similares, el término de "más grande" se generaliza, y es aplicable a infinitas situaciones con el mismo concepto derivado de esta primera intuición y de otras también particulares. Una vez generalizado el concepto de "más grande", en el momento en que se aplique ilimitadamente a otros casos particulares, se trascendentaliza, y por ser derivado de la experiencia, podrá llamarse también una "experiencia trascendental". Así como se generaliza la noción de árbol, por haber comparado muchos casos particulares de intuiciones materiales de un árbol, y es aplicable ilimitadamente a cada árbol que se me ofrezca; sin embargo no puedo llamar trascendental a esta noción por permanecer vinculada a una intuición material y concreta.

Al contrario las nociones de: más-grande, más-pequeño, cerca-de, lejos-de, igual-a, diverso-de, superior-a, inferior-a, idéntico-a, otro-de, contrario, opuesto, contradictorio, antecedente, consecuente, coherente, incoherente, libre-de, dependiente-de, y muchas otras, son nociones intuitivas y particulares; pero abstractas, en lugar de concretas. Por tal abstracción no se refieren por sí a ningún contenido ni material ni intelectual, real o imaginario, sino que están abiertas a todo tipo de significación y de contenido: por esta razón pueden llamarse experiencias-trascendentales; es decir capaces de una aplicación ilimitada a cualquier clase de seres, materiales, espirituales, o simplemente pensados. Tales nociones, por ser fruto de experiencias intuitivas, son tan reales como cualquier otra experiencia material y sensible. El acto causal que las produce no solo posee el alcance de las intuiciones materiales, sino toda la potencialidad de un ser-espiritual, que abarca las múltiples regiones del ser. Vale la pena concentrar nuestra atención sobre este tipo de experiencias intelectuales que en su universalización se convierten en experiencias trascendentales.

Tales experiencias intuitivas intelectuales abarcan todos los primeros principios indemostrables, los axiomas, las nociones fundamentales de nuestra actividad lógica. Las entidades experimentadas en este nuevo tipo de intuición poseen en sí su propia evidencia, tanto y más apodíctica que las evidencias de las cosas sensibles. También son dadas, pero dadas a la visión mental del individuo que es mi yo, y como tales experimentadas. Los actos causales de la mente, en tales nociones, se dan apodícticamente a la experiencia intuitiva de este nivel. Y constituyen la pura evidencia de la experiencia trascendental; que es análoga a la evidencia científica: baste pensar en los nexos de orden lógico, como la igualdad, la implicación, la negación, o las alternativa; la inclusión, la conjunción, la intersección de los conjuntos; o bien el orden de los números en las secuencias matemáticas, series, clases y operaciones, cálculos y valores; que son reconocidos universalmente como válidos, y no tienen otro fundamento más que una intuición experimental mental.

Resulta entonces que la evidencia es criterio de verdad, no solo a nivel empírico; sino también a nivel trascendental, cuando hay una intuición directa e inmediata; y la evidencia de la experiencia trascendental es tan poderosa como la evidencia de los conceptos generalizados de la experiencia sensible. Y hay algo más, en general estos tipos de intuiciones intelectuales, acompañan experiencias empíricas de tipo material y concreto y poseen sus raíces últimas en aquellas. Por ejemplo puedo intuir la 'igualdad', simplemente observando dos perlas que tengan la misma figura, tamaño, color y peso. Mientras la simple intuición sensible, por ella sola, nunca sería capaz de alcanzar la idea de 'igualdad' Tales actos mentales, por su poder causal introducen necesariamente, no solo la experiencia trascendental, en general, sino específicamente, a la experiencia trascendental de sí mismo, como afirma Husserl (Med. 2° & 13).

Husserl establece dos niveles de investigación acerca del yo. El primer nivel que llama no-filosófico corresponde aproximadamente al análisis de las intuiciones mentales a las que hemos hecho referencia anteriormente, o sea el análisis de los actos causales de orden intelectual. Este se coloca a la par de la ciencia de la naturaleza. El segundo nivel consistiría en una crítica de la experiencia-trascendental, el nivel propiamente fenomenológico, que se efectúa en la reducción trascendental, en la cual el yo se manifiesta en su totalidad, y que él llama "una ciencia, por así decirlo, absolutamente subjetiva; una ciencia cuyo objeto es independiente en su ser de la decisión sobre la existencia o no existencia del

mundo Más aún : parece que el objeto primero y único de esta ciencia es y solo puede ser mi ego trascendental, es decir, el de quien filosofa "( l.c. & 13) En esto regresa el motivo 'cartesiano' que a la vez debe ser adoptado, pero también superado, en el sentido de Husserl, radicalizado. Porque la reducción fenomenológica no parte de una idea, aunque sea clara y distinta, sino del análisis de la experiencia en cuanto acto experimental y dado. Es con este tipo de reducción que el proceso termina en la descripción del "ego, y lo que está incluido en éste, en un horizonte, por lo demás, de una indeterminada determinabilidad"- ( l.c. & 13 ) Y además el mismo proceso de reducción conduce a la afirmación de - " otros ego como existentes, no como meros fenómenos del mundo, sino en cuanto otros ego trascendentales " ( l.c.), como lo estudiará detenidamente en la meditación quinta. En nuestro análisis del ser, en cambio no nos toca demostrar que el yo es existente, sino qué clase de ser es este yo.

En nuestra reducción, partiendo de los actos particulares, y las actividades trascendentales que se efectúan en todas las operaciones mentales, seguimos los movimientos que conducen al extremo bipolar del yo. Los actos correlativos al yo, como conocer, valorar, recordar, rememorar, imaginar, discurrir, predicar, proponer fines, acerca de entidades mentales, liberados de la situación contingente en la que se generan, se encuentran en el yo, tanto como en los contenidos y significados con los que actúan. La trascendentalidad de los actos se genera juntamente con el yo, y determina su ser trascendental. Por esto se dijo anteriormente que los actos están en el yo y el yo está en lo actos. Los actos están en el yo. Precisamente por ser actos trascendentales son independientes de cualquier contenido al que se apliquen, pero no son independientes del yo en el que se realizan. Este a su vez por existir a través de sus actos, existe trascendentalmente como termino inherente a la experiencia trascendental. Cada uno de los actos trascendentales lleva consigo la identidad de la conciencia. Pero la conciencia, y por su parte la intencionalidad, no actúan como seres, sino como potencialidades adheridas al ser, y por tanto, en este caso, adheridas al yo. La intencionalidad es siempre intencionalidad-de, como la conciencia siempre es conciencia-de. Esto significa que el ser correlativo a los actos de experiencia trascendental es el ser del yo trascendental, que actúa intencionalmente y concientemente. En esto el yo se expresa como una entidad independiente y autónoma, que centraliza en si todos los actos trascendentales.

Esto no significa que el yo en su actuación sea completamente independiente de los actos, por esto decimos que el yo esta en los actos. Querrá decir que los actos lo dominan? Se ha enumerado una serie muy grande de actos intelectuales. Todos son actos concientes pero no todos son actos intuitivos. Las intuiciones trascendentales, como todas las intuiciones, llevan en si un elemento de sorpresa y de impacto. Es difícil fijar la medida en que los actos de intuición trascendental de la mente la dominan. Habrá que pensar en una escala variable de influjos en los que el acto se impone en diversa medida, por si mismo a la mente, y determina la intuición; en algunos casos es más evidente y en otros menos. Cuál sería entonces el origen de este dominio? En último término habrá que referirse al mundo de la vida, a la comunicación de un ser particular a otro ser particular, y de los seres particulares a su generalización. En este sentido el yo está en los actos, y está abierto a la constante innovación de si mismo. Y a la comunicación con los demás seres. En sentido opuesto los actos trascendentales no-intuitivos como comparar, rememorar, coordinar, deducir, etc... poseen un autonomía muy grande, para no decir absoluta, y explican por su posición de extrema autonomía, la posibilidad del yo para dominar toda la gama de actividades, desde lo más sensible y material hasta lo más abstracto e intelectual.

#### CONSTITUCIÓN DEL YO

Desde el conjunto de actos de experiencias, sensibles e intelectuales, que hacen cabo al yo, este se nos da como una unidad racional, que conoce y piensa. Conviene reflexionar reductivamente sobre el conocer como actividad que constituye y transforma el yo. El yo es una unidad, pero esta es el resultado de un proceso de síntesis, del yo y lo dado., entre razón y no-razón; ser y no-ser: entre la razón en su nivel más alto y lo material en su nivel más bajo. La síntesis se efectúa en los procesos experimentales a partir de los actos de conciencia. Estos procesos se deben a la multiplicidad de los 'modos' de conciencia; que corresponden sintéticamente al modo de ser de cada cosa mentada. Son procesos intencionales, pero de una intencionalidad de orden superior y confluyen en la razón que constituye el yo trascendental. Por tanto la razón, en el yo, es su forma estructural esencial, y en sus actos remite a las posibilidades de verificación, es decir que vive por la evidencia. En estos procesos, las cosas se dan por su capacidad de ser vistas, por su intencionalidad; y por la evidencia, fundamentan una síntesis-verificativa.

La evidencia es entonces un fenómeno originario de la vida intencional., un modo de tener conciencia el modo por excelencia.: y no solo uno de los modos, como serían: sospechar, vislumbrar, presentir, prever, adivinar, dudar. Por este carácter eminente de la conciencia los fenómenos se dan ellos mismos, en

persona, en su particularidad y generalidad, como cosas y como valores, como objetos materiales y como objetos mentales. En este modo de darse evidente de la conciencia los seres son inmediatamente intuíbles, en su originalidad, y singularidad. La evidencia es verificable en el sentido de que: puede ponerse a prueba el carácter directo e inmediato de la experiencia que la genera, es decir su significación: en este sentido se da una síntesis-verificativa. Entonces la evidencia puede asumir el carácter de nulidad, o bien se da como ser, y como verdad. La evidencia genera la certeza de ser, como una nueva modalidad de la conciencia; pero es correlativa a las diversas formas del ser, que conforman modalidades de toda clase. Puede haber evidencia: entre ser y no ser; entre ser posible y no ser posible, entre ser dudoso y no ser dudoso; entre ser valioso y ser más o menos valioso. Cada una de estas modalidades del ser y consecuentemente de la evidencia, participa en la síntesis unitaria del yo.

LA SÍNTESIS UNITARIA

El análisis fenomenológico del yo debe comenzar con el punto de vista crítico. La vida del yo se presenta entonces como una multiplicidad abierta de vivencias innumerables, individuales y concretas, como son los actos causales. Es decir que se empieza por lo disperso. El yo pienso de Descartes, ya no es aquí un punto de partida, sino que se ha vuelto una meta simplemente posible. Las actividades dispersas, de cara al observador crítico, convergen hacia un punto lejano, hasta llegar a la unidad del yo; por que la base trascendental es experimental. Son objeto del análisis no solo las vivencias intencionales, -“ en la universalidad abiertamente ilimitada de su vida”- (l.c. &16) que producen las diversas experiencias, los actos individuales y concretos; sino todos sus modos de enlace, y -“ los correlatos implicados en ella, incluido, entre ellos, el mundo que aparece en cuanto tal”- (l.c.)

Todo ser que se ofrece al conocimiento, posee un sin número de facetas y de perspectivas que se experimentan sucesivamente desde diferentes puntos de vista, sin embargo todos los datos se reúnen en un solo objeto conocido. Es la primera unificación del proceso cognoscitivo y se realiza en la percepción. Las sensaciones pueden originarse en diversos sentidos; y las vistas en varios ángulos de perspectiva, pero todas las sensaciones se perciben como del mismo objeto. La mismidad es el primer efecto de un proceso de síntesis unitaria a nivel perceptivo. Un segundo proceso unificador es la síntesis entre una cosa percibida actualmente y la misma consignada en la memoria. La complejidad de los aspectos percibidos en la intuición actual, se reflejan en la complejidad de la cosa transmitida a la memoria, sin embargo la nueva síntesis se realiza en el reconocimiento de que la intuición actual y la imagen de la memoria se identifican en el mismo objeto. Un tercer momento del proceso de síntesis puede verse en la generalización de los conceptos particulares. Diversas cosas, adquiridas como datos en diversas intuiciones y percepciones y conceptualizadas particularmente e individualmente por el intelecto, se unifican en conceptos generales que incluyen en unidad los diferentes individuos que presenten caracteres análogos. Las ideas generales son fruto de este tercer proceso de síntesis. Puede considerarse un cuarto nivel de síntesis el poder agrupar en nombres colectivos unidades perceptivas de diferentes tipos pero que llenen alguna función común- Pongamos algunos ejemplos. El ‘ejército’ ( que sintetiza en un función como “defensa nacional” elementos de diversos grados y naturalezas : como armas, soldados, entrenadores, ingenieros, estado mayor etc... La ‘sociedad’ ,que abarca en una sola unidad sectores humanos de diversas clases, artes y ocupaciones, trabajos y propiedades ,derechos y actividades.. La ‘economía’ sintetiza factores de naturaleza muy diferente como la actividad artística, intelectual, política unificada en la función de conservación de los bienes.. El ‘número’ a su vez sintetiza todas las grandezas medibles, en cualquier nivel de la escala de las entidades matemáticas .

Todas estas síntesis sectoriales son síntesis concientes, consecuentemente ven la presencia del yo, como integrante de cada acto .Husserl lo especifica de este modo:” una nota generalísima para toda conciencia en general, en cuanto conciencia de algo: ese algo, el respectivo objeto intencional como tal, que está en ella , es conciente como unidad idéntica de modos cambiantes noético-noemáticos de conciencia, ya sean estos intuitivos o no intuitivos”- ( l.c. & 17 ) Pero estas no son todavía síntesis terminales. El verdadero punto de encuentro de todos los actos de conocimiento ,de las síntesis parciales y de toda la actividad cognoscitiva es el yo. La forma fundamental de esta síntesis final es la ‘identificación’: es la unidad de lo idéntico: la unidad y el devenir en un tiempo inmanente. La identidad se presenta en primer lugar como una síntesis que todo lo domina. Existe una mismidad en la cosa pensada, cuando la percepción reconoce los diferentes actos de intuición como referidos a un solo ser. Por ejemplo contemplo una estatua, desde diferentes distancias y desde perspectivas altas y bajas, anteriores y posteriores, cada vivencia posee sus cualidades específicas, pero la percepción las unifica en un solo objeto pensado. La diversidad de los aspectos es reconocida como del mismo ser, en una mismidad objetiva y real. Por lo contrario hay una identidad en la conciencia que sintetiza en unidad todos los actos de conocimiento.

que hacen cabo a la misma. En la conciencia del yo se dan tanto la identidad subjetiva de la misma conciencia, como la mismidad objetiva del ser conocido —“ un enlace de la conciencia única en la que se constituye la unidad de una objetividad intencional como la misma en los modos múltiples de aparición” — (I.c. & 18). Todos los seres que ella conoce están en ella idealmente, con su sentido inmanente; cada acto fluye hacia la conciencia como una efectuación intencional. Los modos de conciencia con los que se constituye en ella el objeto pueden variar según las actividades propias del yo por la conciencia: de recordar, suponer, coordinar, transformar, evaluar, rememorar. Aún en estos casos se produce una síntesis de la identidad del yo, en la que los significados unitarios conservan su unidad y los plurales, su pluralidad. De este modo se distinguen en la identidad de la conciencia unitaria, no solo los conceptos que corresponden a seres reales, también los que significan cosas posibles, irreales, imaginarias, o bien los pseudo-conceptos, cuya significación es imposible, como los contradictorios.

Una de las dimensiones de esta identidad es su ‘universalidad’, es decir la apertura a todo tipo de pensamiento, más allá de todos los conocimientos particulares y generales adquiridos intencionalmente. Ambos tipos de conocimientos y pensamientos se dan en la identidad del yo en forma ordenada. Esta ordenación constituye otra de las dimensiones de la identidad: la ‘temporalidad’. Es decir que el yo posee en la conciencia su propia ordenación de los actos: que se dan como simultáneos, anteriores y posteriores, es decir por un orden temporal inmanente al yo mismo, e independiente del orden temporal de las cosas mundanas. El orden de la temporalidad inmanente no corresponde al orden de la temporalidad cósmica; por que acontecimiento que en el mundo suceden sucesivamente pueden ser pensados como contemporáneos en la conciencia, y al revés. Una tercera dimensión del yo es su capacidad para reflexionar críticamente sobre el aparecer de los modos temporales, y las vivencias de las intuiciones experimentales, y posteriormente volver sobre las vivencias que se crean en estas primeras reflexiones. Se trata pues de reflexionar sobre reflexiones anteriores, y proceder en esta dirección crítica sin ningún límite, según la que Husserl llama ‘regresión-al-infinito’. A pesar de su abstracción se trata de un hecho evidente en el yo.-“ e inclusive apodictico, y designa un aspecto del maravilloso ser-para-sí del yo”- (I.c. & 18)

Ahora cabe preguntar. ¿ qué clase de ser es el yo, con su propia universalidad de pensamiento independiente de los conocimientos adquiridos en el mundo, con su propia temporalidad ordenada, independiente de la temporalidad cósmica, y con su propia capacidad reflexiva, que transforma en objeto, cualquier actividad previa de reflexión, con una apertura repetible hasta el infinito? En primer lugar el yo se nos da como un proceso. Toda su actividad presente tiene referencia, por a autoconciencia, a sí mismo; pero al mismo tiempo tiene conciencia del ser mundano: es pues una actividad que se desarrolla en un horizonte de posibilidades ( que Husserl llama ‘pre-delineadas’ en cuanto su contenido deriva de la vivencia actual ) de tipo intencional, que deben ser realizadas por el yo. Si cada vivencia posee su propio horizonte mundano, la conciencia del yo se desarrolla en un campo infinito de vivencias y de horizontes, en cuanto son potencialidades que pertenecen al proceso mismo. Hay horizontes que pertenecen a la actualidad de la vivencias otro que por el recuerdo son horizontes en el pasados, y proyecciones que delimitan horizontes en el futuro como diferentes posibilidades. El proceso de actividades del yo resulta así siempre incompleto — “jamás como algo dado de un modo acabado”- ( I.c. & 19 ) porque posee una estructura de determinación nunca definitivamente determinada, y deja abiertas siempre nuevas posibilidades. Este dejar abierto es precisamente lo que constituye el horizonte.

De este modo el yo se coloca al centro de sus posibilidades implícitas que deberán ser examinadas como posibilidades intencionales. Un análisis de la intencionalidad del yo no considera únicamente la conciencia como una unidad indivisible lleva a descubrir en las actualidades realizadas, otras posibilidades intencionales. Esto se debe a que lo conocido por la conciencia ( lo noemático de Husserl ) siempre posee en sí algo más de lo directamente mentado. Este mentar más allá de sí mismo ( Husserl dice, über-sich-hinaus-meinen ) es lo que revela el “plus” de lo que en cada momento se halla como significado, un más allá de sí mismo, que constituye un momento esencial de la conciencia, que abre la posibilidad de ulteriores conquistas. Esto nos hace penetrar en la intimidad de la vida pensante del yo: para ver los diferentes procesos sintéticos, los múltiples modos de conciencia y el comportamiento del mismo yo, y su correspondiente estructura intencional. Es decir, partiendo ahora de la perspectiva formal universal, la acción del yo se especifica en una serie de tipos particulares noético-noemáticos, ( de las estructuras cognoscitivas y de sus significados ) que se disponen en una jerarquía desde las más elevadas hasta las más concretas, desde especificaciones lógico-formales hasta objetividades categoriales y por fin propiedades reales particulares. Estas últimas están más próximas a su origen ( intuitiva experimental ), como actividad del yo progresivamente generadora y creadora. Es imposible perseguir las actividades

del yo hasta donde el flujo intencional de los actos se unifica, y determinar sus elementos últimos. Pero con tal de analizar un ser particular captado por el entendimiento se comprueba el orden y la constancia de las estructuras. En todos los niveles del proceso, permanece la identidad del objeto en medio de las variaciones de los actos y de los modos de conciencia. Lo cual demuestra por una parte la variabilidad y flexibilidad de su flujo intencional ( muy diferente de la fijidad categorial ) y por otra la organización y la coherencia de las líneas de acción, que denotan una estructura regular del yo.

Todos los objetos del yo se agrupan entonces en una unidad universal de objetos : Al haber sometido a la reducción fenomenológica el yo y sus objetos se descubre que todos los tipos poseen en común la estructura de conciencia: una multiplicidad destinada a la unidad. Todo tipo de objetos como: Objekt, Gegenstand, Objeto inmanente, y Todo objeto en general, designan una estructura regular del yo trascendental. Con esto hacen posible una síntesis de la conciencia. Y revelan la congruencia noético-noemática de todos los tipos, con su posible síntesis. El yo trascendental es entonces una síntesis abierta, hacia los objetos y los individuos. Puede imaginarse como una síntesis de síntesis que se organizan sistemáticamente: descendiendo, desde el yo trascendental, a la síntesis constitutiva universal, a la totalidad de objetos y sus tipos posibles, a las unidades individuales unificadas en el proceso, hasta la multiplicidad infinita de objetos posibles y todos sus modos de conciencia.

El mismo sistema que se ha esbozado, en sí es solamente una idea, o una entidad ideal. Pero no es una creación arbitraria, y brinda el principio para unificar entre sí todas las teorías constitutivas de los diferentes horizontes, por su apertura sin límites. Esta claridad de estructura es la que nos da la evidencia de una existencia que da sentido a todo lo realmente existente. Esta evidencia genera la certeza acerca de todo lo que significa la subjetividad trascendental. Como apertura del yo. Este concepto significa: la universalidad del conocer, por que vale por todos los objetos; la apertura intelectual hacia la totalidad de las cosas existentes; la conquista de la verdad en el diálogo con las cosas; la comunidad de inteligencia en las relaciones intersubjetivas con los demás seres humanos.. Y todo esto se basa en su fundamento trascendental, que es poder universal del pensamiento y este se encuentra en nosotros, en cada uno de los yo.

#### EL YO EN ACCION

Analizar el yo desde la perspectiva del 'acto' nos ha conducido a una visión de esta entidad, en cuanto recibe las vivencias, es un polo del mundo, participa en todos los actos que acontecen en su horizonte. Es un centro de convergencias, una síntesis que polariza las multiplicidades de la conciencia. Pero hay otra forma para enfocar el yo. Ahora que se ha llegado a la síntesis del yo en sus diferentes niveles se puede considerar el yo en las actividades más alejadas de lo que llamamos mundo. El yo se ha transformado delante de nuestro análisis en un principio de acción que puede tener su reflejo en el mundo pero que puede también superar lo que entendemos por mundanidad. No solo el yo es el punto de convergencia de las vivencias sino también un punto de proyección. El yo emite energía. Se ha visto la experiencia a partir del hecho, y se ha comprobado que la vida fluye hacia el yo, le da contenido al yo, lo constituye. Los contenidos del yo nacen en esta vida fluyente, que se establecen como objetos sintéticos a partir del mundo, de las cosas de las experiencias e intuiciones. Ahora es necesario seguir el camino inverso.

Una vez conquistado el yo como idéntico, como una mismidad que permanece, comprobamos que no solo es idéntico, sino que es también autor de los actos que de él dimanar. No solo soy yo mismo y no otro, sino que también me afirmo y me constituyo. Este yo piensa, y el pensar no está vacío siempre piensa pensamientos, como entidades mentales que ocasionalmente se comunican. No es solamente un proceso pasivo sino activo. Esta actividad se llama al decir de Husserl, " la génesis trascendental". En esta génesis se constituyen las dos polaridades, activa y pasiva. El yo ocupa el centro de las redes que lo integran como sus propiedades: entre los sistemas de intencionalidades y sistemas de concordancias. Mismidad, significa que el yo positivamente comanda su propia acción, en el sentido de aceptar los actos que se le transmiten, y en esta actividad persiste, mientras a un tiempo se transforma. Pero a veces toma la iniciativa del acto, no solo con actividades de juicios de creaciones e imaginaciones, de voluntad positiva o de rechazo.

El acto que procede del yo puede determinar cambios en el mundo, pero al mismo tiempo queda en el yo como una decisión tomada que lo modifica. Si el yo responde a una pregunta, su actitud permanece en él; si toma una decisión él mismo se define. Emprendo un viaje; escojo un camino plano; tomo un libro de poesías, leo una página de historia: son actos del yo que interesan a las vivencias reales, en el

tiempo cósmico; y al mismo tiempo son referidos al yo como sus determinaciones. Pero puedo también, aceptar mentalmente la decisión de otro, reflexionar sobre el valor estético de una pintura, reconocer la validez de un razonamiento, imaginar una conducta posible; sin que tal acto se manifieste como un fenómeno mundano. La polaridad de estos actos se extiende al yo, al cual dan permanencia y unidad, y a las vivencias en las que crean novedad y variedad. Hay una corriente entre los dos polos, sin separación. A estas determinaciones Husserl las llama "habitualidades", resucitando un antiguo término escolástico de "hábito" como virtud o virtualidad. No significa que tales actos permanezcan iguales en el yo., este puede cambiar su decisión o simplemente negar el acto anterior; en todo caso marcan un momento en el orden del tiempo inmanente de su actividad y constituyen su ser en la historia. Tal constitución es única como únicos son los actos de su propiedad, y con ellos se establece su carácter personal..El yo toma sus decisiones y con ellas evoluciona.

El yo y sus objetos ideales, constituidos como su propiedad se expresa entonces como persona. Es una unidad activa que, sin referencia a Leibnitz, puede llamarse una mónada. A través de estos actos el yo se vuelve una unidad concreta y desarrolla su ser total. Un ser que no está aislado ni encerrado en sí mismo, por que, por cada acto, incluye la apertura hacia el otro polo de sus determinaciones. Se obtendrá entonces un concreto yo monádico, que abarca toda la vida real y todo el potencial de la conciencia, y por su trascendencia alcanza a los objetos reales y posibles que se producen en él por la experiencia. La síntesis de la conciencia genera un doble tipo de polaridad: la polaridad entre la pluralidad de las experiencias reales y mundanas, y su unificación en las esencias intencionales de la conciencia; y la polaridad entre el polo de su actividad que se apropia los objetos intencionales y el polo opuesto de su creatividad y acción objetiva en el mundo. Esta es la "entidad llamada yo", que se buscaba al comienzo de este capítulo, y que no se ha iluminado más que al final de este largo recorrido.

Ahora es posible rehacer el recorrido en sentido opuesto, y ver el yo en cuanto actúa en todos los niveles de su universalidad. Desde su capacidad de ser trascendental que se extiende a la conquista de todos los seres reales y posibles materiales y mentales, hasta su actuación como elemento revolucionario diferenciador entre las entidades que constituyen el mundo de la vida. El yo actúa y se realiza entre dos extremos esenciales: desde lo simplemente material y concreto pero estéril, hasta lo simplemente racional y abstracto y viviente. Entre los dos polos extremos hay una variedad de estadios intermedios sin solución de continuidad que constituyen los múltiples horizontes de la materia, de la vida, del sentimiento y del pensamiento. El demiurgo, por decirlo así, de estas infinitas variaciones, es la intuición. La intuición es tan variada y múltiple como los horizontes en los que se actualiza. Al parecer la intuición recorre toda la gama de las posibilidades de experiencia. Los dos extremos son aparentemente simples: la simple materialidad que se capta con las sensaciones por una parte; y la simple intelectualidad creada por el poder especulativo de la mente. En ambos casos actúa la intuición con poderes evidentemente muy diferentes.

En todos los niveles intermedios, de la vida vegetal, animal y sentimental, el tipo de intuición actúa con poderes que participan en diversa medida de los dos extremos: físico y mental. Primero: la variedad de impulsos de la materia y de sus propiedades afectan la intuición en su acción más elemental, y sin embargo ya en sí misteriosa. Segundo: el poder de la vida en sus fecundas expresiones, se capta con una intuición mucho más elevada de la simple sensación de objetos físicos. Tercero: el impacto de los sentimientos y de los valores se intuye con actos evidentemente más complejos y más profundos que la simple advertencia de un ser viviente. Estos involucran y comprometen al yo con una fuerza y una calidad de acciones, que solo es reconocible en el rigor del ser racional. Aún limitándonos a los valores, vemos que ya por sí desarrollan una forma de comprensión que solo es explicable por la presencia del ser racional. Cuarto: los actos puramente especulativos, como las creaciones mentales, el reconocimiento de los principios, la coherencia lógica, se efectúan con un tipo de intuición de orden superior, que a menudo prescinden de los contenidos significativos de la totalidad cósmica. Para poner un ejemplo corriente: es muy diferente la 'intuición' sensible con la cual un artista maneja la masa de barro, con la que está modelando una estatua, y la 'intuición' estética con la que el observador contempla la belleza de la figura ejecutada. También es diferente la 'intuición' por la cual un visitante reconoce en esta figura el retrato de una persona querida, y experimenta en su espíritu una gran emoción. De otra clase todavía, sería la 'intuición' del mismo artista, el cual observando su obra desarrolla en su mente otras variaciones sobre el tema., y calcula las modificaciones que puede aportar para lograr una mejor expresión.

No se trata de tipificar la intuición, congelándola mecánicamente en cuatro o cinco niveles, sino de reconocer el poder variable y complejo de la actividad por la cual el yo recorre las posibilidades

cósmicas y las domina , más allá de todos los horizontes trascendentes. Es fácil reconocer que aún en las manifestaciones más elementales de una intuición física de calor o de frío, no son los órganos de la sensibilidad los únicos en captar la presencia de una cosa, sino el yo entero, con su participación que se hace cada vez más conciente, según que perdura la experiencia. Y al otro extremo de la gama de intuiciones, aún cuando los objetos ideales de la mente puedan alejarse de las cosas captadas en el mundo, siempre conservarán la huella de alguna experiencia lejana, consignada a la memoria o elaborada por el intelecto. Esto nos induce a pensar que en realidad no se trata de diversos tipos de intuiciones, sino de la pura y simple intuición del yo que desarrolla las múltiples potencialidades, de un extremo a otro de la gama de los seres, sin agotar el poder de su ilimitada apertura.

Para captar objetos materiales la intuición se 'materializa', por decirlo así, a través de lo corpóreo del yo , y su percepción es una percepción sensible, y su representación en la memoria es una representación particular y concreta de la fantasía ( a la cual corresponde también una materialidad, en el hecho biológico de la memoria, impresión nerviosa ,etc... ). Esto no impide que se realice al mismo tiempo una actividad conceptualizadora de la mente y que se tenga la conciencia de esta conceptualización, la cual es abstracta, aunque conserve toda la particularidad del hecho; y que se guarde en la mente este nuevo ser: que es un dato intelectual y fundamenta la generalización. En el caso de la contemplación de un cuadro con valor estético, la llamada intuición sensible, en el sentido de material, es inadecuada para cubrir las exigencias de comprensión de este ser. Habrá que decir que en este caso la intuición es a la vez sensible e intelectual. También la percepción, consecuentemente, es doble : una percepción sensible y una intelectual simultáneamente. Y si hay recuerdo, habrá que afirmar una representación sensible y a la vez una representación intelectual: en diversos tipos de memoria. Todo este análisis no tiene la intención de confundir las cosas, inventando entidades inexistentes; sino simplemente ver los diferentes niveles y clases de energías que se actualizan en presencia de los diferentes seres. Esto no debe extrañarnos cuando la computadora más elemental, de las que hoy se manejan a diario, en su limitado mundo, posee cuando menos tres tipos diferentes de memoria y de formas de interpretación de los signos.

Tal complejidad se descubre también al extremo intelectual de la gama de intuiciones. Cuando pienso que " tres es menor de cinco", o que esta casa es 'menor' que la siguiente, y afirmo tal diferencia, debo admitir que poseo una intuición mental de esta realidad inmaterial: "ser menor de". Lo mismo sucede con todas las demás relaciones que se han enumerado anteriormente. Aún cuando se tratara de una creación literaria o especulativa , que únicamente ocupa la mente del literato, o del músico, o del pensador; y no es ni siquiera representable con palabras u otros signos, se exigiría una intuición dotada de estas características de abstracción inmaterial. Pero aún en estos casos extremos, diríamos de la más elevada especulación, parece prácticamente imposible que se construyan realidades mentales que a la vez no se refieran directa o indirectamente a entidades de otra clase, emocionales o sensibles, consignadas en la memoria intelectual o fantástica; y remitan a una lejana experiencia del mundo de la vida, incluso referidas a otros seres humanos. Significaría entonces, que todas las actividades del yo y sus resultados, no solo forman una red con sus nudos íntimamente relacionados; sino que existe un sentido de responsabilidad colectiva entre todo el proceso histórico del yo y sus posibilidades de desarrollo.

Esta discusión no tiene otro propósito; que el de hacer comprobar las tan variadas virtualidades de la intuición, de un extremo a otro de la gama de actos de experiencia , en los que el yo interviene concientemente. Un yo que realiza sus actos con tales imprevisibles y complejos poderes, se afirma como un ser, no solo trascendental en sus operaciones , sino trascendente como entidad De hecho sus actos, en parte dependen de la materialidad del mundo y en parte la superan y a veces la contradicen. Es el caso de dedicarse a cultivar un campo para desarrollar una novedosa especie de cereal, útil a la humanidad; o al contrario, incendiar , en verano, un bosque con el efecto de destruir kilómetros de vida vegetal y animal. Prescindiendo de este caso particular, el yo se desplaza constantemente entre los opuestos de aquello que Husserl llama génesis activa y génesis pasiva.

PUEDO CONOCER EL YO.?

Parece ridícula esta pregunta después de todas las afirmaciones anteriores acerca del yo y de sus actos. La pregunta podría formularse de este otro modo: ¿ poseo yo una intuición tal que me haga presente el yo, como ser, lo mismo que sucede con cualquier otra experiencia ? También se podría preguntar: tengo yo conciencia del yo, y me conozco a mi mismo? En este caso se supone que: 'tener conciencia de algo' no es lo mismo que 'conocer algo'. Puedo tener conciencia de mi yo , mientras encuentro el amigo, mientras camino por la calle, mientras escribo un libro: sé que yo estoy realizando este acto. Pero no es lo mismo que: conocer el 'ser' del yo, o ver el yo en su ser. Por tanto es legítima la pregunta acerca de la

posibilidad o la realidad del 'conocerse a sí mismo.' Sócrates lo da como un mando ( gnoti s' autón ); pero no aclara hasta qué punto esto sea posible. Lo que él pide es más bien una búsqueda de la conciencia en cuanto cumplidora de las leyes del ciudadano: una definición moral de la conducta. Quassim Cassam en la introducción a una recopilación de estudios sobre el Self, (Self-knowledge, 1994) para Oxford Reading in Philosophy, resume las distintas posiciones de los filósofos analíticos clásicos frente a la cognoscibilidad del Yo. Para Hume, (Tratado de la naturaleza humana ) las actividades de la sensación y de la mente son totalmente transparentes: por que se conocen en la conciencia, pero su conocimiento es totalmente instintivo y material, y tal es también el conocimiento de sí mismo. Al contrario para Kant es imposible conocer la naturaleza del yo como es en si. Uno puede conocerse a sí mismo solamente en cuanto se aparece a uno en la actividad sensible. Establece pues una ruptura entre el simple aparecer y lo que uno realmente es.

Esto se debe al hecho de que la intuición , para Kant como para Hume, es únicamente una intuición sensible. En esta separación , entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, la conceptualización no pertenece a la intuición, sino al entendimiento , y en este caso no se da una 'intuición' de tipo racional. Entonces cómo se conoce el yo? Por un 'sentido' interior . Esta es una facultad con la cual uno se reconoce a sí mismo. Se trata entonces de un "tener conciencia" y no propiamente de una conocimiento de algo. Para Kant uno se conoce a sí mismo solo como 'apercepción', y no como un objeto comparable a los demás objetos del conocimiento. Si para llegar al conocimiento-de-sí mismo ( con una especie de percepción-de-sí ) es necesario tener una conciencia-de-sí mismo entonces el yo deberá percibirse con lo que Kant llama un sentido-interior; pero él mismo niega que de este modo aparezca nunca en el flujo de las percepciones , un yo sustancial. Los filósofos analíticos actuales se orientan hacia esta imposibilidad y consideran al yo como una hipótesis.: un concepto postulado para vincular entre sí todos los acontecimientos de los que estamos concientes. El yo es pues escurridizo, y la suposición de su existencia, es la Tesis de la Evasividad (literalmente: 'elusiveness') del yo (D.M. Armstrong : uno nunca es conciente de un yo estable, que posea sus propios pensamientos). Mientras quienes consideran que la auto-conciencia es suficiente para tener aun auto-conocimiento de su yo, admiten lo que se llama un Acceso Privilegiado. De hecho si la percepción sensible del propio cuerpo de uno con su carne y su sangre, es experimentada con la conciencia inmediata del yo, y esta posee una transparencia innegable, parece que se da el conocimiento de uno mismo, y que un error es impensable. Nuestros pensamientos son tan claros por si que se dan como incorregibles. Pero rechazan el 'acceso privilegiado' Gilbert Ryles y Wittgenstein. Nuestro conocimiento del propio yo no es diferente del conocimiento del yo de los otros. Lo cual no es nunca un conocimiento directo.

A pesar de todo se atribuye a la primera persona yo, que interviene en todo conocimiento propio, un poder y una autoridad particular ( Davidson, Burge ). El mismo Ryle proporciona un argumento en contra de la Tesis de la 'evasividad-sistemática' del concepto de Yo, cuando insiste que el conocimiento de un objeto y la conciencia de sí mismo son inseparables aunque no se pueda ver la conexión, así como uno no puede ver la sombra de su propia cabeza, por estar demasiado cerca. Si un muchacho se pregunta, quién soy Yo? no se pregunta por un sujeto gramatical, ni por la situación donde se encuentra y sus propiedades, que ya conoce; se pregunta por algo que se esconde detrás de este Yo, algo que no ha sido todavía descrito: algo que para él es muy importante y único. El Yo no es un nombre, pero indica la misma cosa que se indica con un nombre propio: es como un índice directo. Mi compañero en lugar de decir Yo, podría decir, Luis Pedro, y significaría lo mismo. Ryle distingue dos órdenes de actividades del yo. Las de orden inferior, como acciones que uno se atribuye en la comunicación directa con otros; cuando uno percibe, se mueve, toma posición etc. Las de orden superior en que el individuo se toma a sí mismo como objeto: logra hacer juegos de palabras, críticas de sí mismo, o establece un auto-control. Las de orden superior no son instintivas, deben aprenderse, con mayor o menor éxito.

La razón por la cual Ryle habla de una elusividad sistemática, deriva del hecho de que una persona no puede al mismo tiempo hacer una afirmación y criticarla . Para lo segundo es necesaria una nueva instancia. Y si esta debe ser enfocada a su vez, es preciso recurrir otra instancia todavía más elevada, sea de uno mismo o de otros, y así en adelante. Nunca se llegaría a una posición definitiva en que se descubra el yo como es. Por su parte Donald Davidson, reconoce al Yo una autoridad que no poseen las demás personas: como él, usted, nosotros, tu, vos, etc.. Es evidente que podemos entender el pensamiento de los demás a pesar de que no podamos explicar como. Igualmente los argumentos que se traen en contra del conocimiento del yo, no son tales que logren eliminarlo. Esto no significa que en la mente de Davidson el yo sea una cosa. Desde su punto de vista analítico, no hay objetos mentales ni objetos dados a la mente, ni operaciones de la mente independientes de las circunstancias que la determina. Consecuentemente a pesar de la autoridad que se le reconozca al Yo no se le atribuye ninguna realidad.

La realidad única es el lenguaje y la significación que se logre establecer empíricamente Tyler Burge por su parte también defiende la autoridad del Yo, pero no lo apoya más que en las conexiones lógicas. Los conocimientos de primer orden son los que poseen un contenido y al mismo tiempo. En la autoconciencia básica uno posee un pensamiento y sabe que lo posee. No hay duda que para pensar algo se presupone un conocimiento de lo que se piensa, lo afirman. Pero pensar sus propios pensamientos es necesario conocer las condiciones por las que se piensa, y este es un pensamiento de segundo orden. Esto significa conocer las condiciones en que se realiza este pensamiento.—“Conocer los pensamientos de uno mismo no exige una investigación separada de las condiciones que hacen posible el juicio, más que el conocer lo que uno percibe” – ( Self-knowledge, c. III p. 72)

Uno conoce lo que es el pensamiento de uno, simplemente cuando hace un acto de segundo orden y se lo atribuye. La diferencia de los dos órdenes de pensamiento le permiten a Burge afirmar el autoconocimiento. La diferencia la hace la auto-adscripción. Esto se basa en un paralelismo entre el conocimiento intelectual y la percepción sensible. En un conocimiento básico una persona piensa simultáneamente un pensamiento de primer orden y a la vez piensa que es un pensamiento propio de él. El pensamiento de segundo orden está lógicamente conectado con el de primer orden que no está influido por circunstancias individualísticas. De este modo el pensamiento de segundo orden es auto-verificado. Nos permite desplazarse adelante y atrás desde el conocimiento objetivo de conocer nuestro pensamiento al conocimiento subjetivo de nosotros mismos. En la mente de Burge no implica que el yo sea una entidad, sino simplemente un objeto del conocimiento, que no tiene mayor alcance metafísico.

También partidario de una versión de la tesis de elusividad Sydney Shoemaker, quien considera que la conciencia de sí mismo como objeto debe ser pareja con la conciencia de todos los demás objetos de la percepción. Sin embargo niega la visión inmaterial de sí mismo. Tal autoconciencia es una falsa identificación, no puede haber un objeto presente a una percepción interior. La identificación de sí mismo va con el reconocimiento de su propio cuerpo material: la percepción de sí mismo, como conciencia de sí, no equivale a la percepción de un objeto. En una expresión como la siguiente: “Yo tengo dolor de muelas” la referencia del predicado es únicamente hacia un sujeto genérico como podría ser: un hombre, un fulano, este muchacho, etc... Pero, en el caso específico de mi Yo, no hay tal referencia. El yo en este caso no es comparable con otros adjetivos o pronombres demostrativos, que indican un objeto. Shoemaker observa que para la mayoría de los filósofos, al Yo no le corresponde ninguna de las entidades físicas o materiales que se encuentran en el mundo. Y siguiendo a Hume y Kant se niega también que cualquier objeto inmaterial de la experiencia podría ser sujeto del pensamiento y de la experiencia. Según tales opiniones el Yo no tiene referencia, que no hay tal yo, o que el yo es algo que no está en este mundo.

Es francamente divertido observar que los filósofos analíticos cuyo único ser es el lenguaje, a pesar de toda la buena voluntad con la que intentan describir o afirmar la realidad del yo, tengan que aceptar tales frustraciones: el análisis del lenguaje puede demostrar la presencia de un sujeto, pero no de un yo. Y en cierto sentido tienen razón, por que el yo no es una entidad que propiamente ‘pertenzca’ a “este mundo”. La ambigüedad del verbo ‘pertenecer’ es la que salva tal afirmación. Pertenecer, puede significar: ‘estar presente en’. Con este sentido la frase es falsa, por que todos los yo que conocemos están en este mundo. Pero si ‘pertenecer’ quiere significar que el Yo está limitado por los mismos límites de este mundo, entonces la frase ‘comienza’ a ser verdadera; aún sin resolver formalmente el problema. De hecho el yo está presente en el mundo, pero su ser también trasciende este mundo, es decir, no cabe en los límites de los objetos mundanos. Su modo de ser es difícil de definir: y ni los empiristas lógicos, ni los filósofos analíticos, con su metodología, lo podrían captar; precisamente por que en el “modo” en que lo buscan e intentan encontrar ( es decir en cuanto sujeto ) está más allá del mundo. Y tampoco puede serles de ayuda, el imaginar que “encontrar el yo” sea algo así, como verse a sí mismo en un espejo, y de este modo “identificarse”.

Verse a sí mismo en un espejo y reconocerse uno como tal, ( identificarse ) no es lo mismo que: verse a sí mismo en acción; y percibirse como sujeto de sus propios actos, es decir tener conciencia de sí, o identificarse, sin comparaciones.. Shoemaker encuentra un modo en que el yo es accesible a sí mismo: el modo en que “no es accesible a otros” (l.c. p 87). Hay predicados que uno adscribe a otros, y que otros adscriben a uno sobre la base de observaciones de la conducta, y que yo no me aplico sobre esta base., lo cual implica un “sentido interior” de identidad que sería inmune de error. Lo cual parece superfluo cuando el yo tiene la posibilidad de adscribirse a sí mismo sus propiedades. Uno puede ser conciente de las propiedades que se adscriben a un sujeto sin ser propiamente conciente del sujeto mismo. El error sería pensar que la autoconciencia de sí mismo sea efecto de una percepción, en el modo en que se

perciben los demás objetos. Se excluye así tanto el modelo de la auto-adscripción como análogo a la adscripción de las propiedades a un sujeto; y por otra parte, se excluye el modelo de la 'percepción', como análogo a la percepción de los objetos físicos. Lo cual renueva en cierto sentido la tesis de la elusividad del Yo. Sin embargo existen todavía en el lenguaje usos de adscripción de predicados en que el Yo aparece realmente como sujeto, aunque posiblemente, no posea una referencia, o mejor dicho, paradigmas que posean una referencia problemática. Esto es importante, pues muchas personas entienden el yo como punto de enganche del sistema de referencias.

Para Neri-Castañeda, el Yo, posee en cuanto sujeto de una frase, un exceso de significación encima de lo que el simple sujeto significaría.-" En todo caso el sujeto de la primera persona, posee el mismo significado, sea que se use con un predicado de propiedades físicas, o bien de propiedades mentales."- (l.c. p. 164) El yo no se identifica con mi cuerpo, mientras las emociones, los pensamientos, son también propiedades de mi yo; y no de mi cuerpo. Además la proposición "yo existo ahora" es necesariamente verdadera por ser, su negación auto-contradictoria, "Yo no existo ahora". Consecuentemente debería existir el sujeto. Sin embargo estas expresiones abstractas y sus relaciones son necesariamente válidas, únicamente en su estado lógico; mientras su significado real (= la existencia actual) es contingente; y por tanto dejan el problema en la inseguridad. Y concluye Neri-Castañeda que el yo es una entidad que no pertenece al mundo, y que debe ser identificada en los términos de entidades que pertenecen al mundo. Lo cual equivale a decir que el yo es un sujeto gramatical, pero que en su significado existencial carece de referente.

Podríamos pasar en reseña otros autores clásicos del empirismo lógico, como: Roderick M. Chisholm, G.E.M Ascombe, P.F, Strawson y el resultado no sería muy diferente. Para un filósofo del positivismo lógico, el análisis comienza siempre por una expresión lingüística. El problema se reduce a descubrir si existe un objeto ' comprobable ' correspondiente al yo, en cuanto es un pronombre de primera persona, así como existe, un objeto comprobable del mundo, para los pronombres de las demás personas: tu él, nosotros, ustedes, etc. Aun cuando se logre identificar el Yo con un objeto, este nunca sería un objeto existente en este mismo mundo lingüístico. Entonces podríamos decir que esta imposibilidad, o incapacidad de superar la 'elusividad' del Yo, es únicamente un problema de método?. Mejor, podría decirse que es 'también' un problema de método, pero no únicamente eso. Es un misterio en sí mismo, por ser un caso único: el de un existir que se conoce a sí mismo. Todos están de acuerdo en admitir de que hay una autoconciencia de sí mismo, la cual se da en el mismo momento en que alguien como yo, conoce un objeto del mundo. Al mismo tiempo el yo posee la conciencia de que conoce este objeto, tanto si este es físico o meramente mental. Tengo la conciencia de mi yo cuando veo esta mesa, o cuando contemplo un fenómeno natural, o bien cuando calculo un número, o imagino una actividad a realizarse. En todos estos casos está presente la auto-conciencia del yo. Pero está también un acto directo de conocimiento del yo?

Como se ha explicado anteriormente en la fenomenología reconocemos que hay una intuición intelectual, al extremo opuesto de una simple intuición material. Aún afirmando de que hay una continuidad en la variación entre estos dos extremos y se afirman todas las situaciones intermedias, cada cuál con su propio carácter intuitivos según los diferentes seres conocidos, todavía no se resuelve el misterio. Podríamos decir que nuestra intuición intelectual nos presenta el ser del yo como directamente intuido? Todo el trabajo de este capítulo nos lleva a la conclusión de que el yo existe, y que es el punto de unión y de convergencia de todas mis actividades y actos conscientes. En esto no debe quedar ninguna duda. Pero significa esto que veo directamente el ser de mi yo? En esto no nos ayudan casos particularmente ilustrativos. Por ejemplo el caso de mirarme yo en un espejo. Esta figura que veo en el espejo es seguramente mi persona, soy yo. Pero esto no significa para nada que yo vea mi yo. Cuando leo un libro que yo mismo he escrito, me descubro seguramente presente en él. Es mi modo de razonar y mi modo de pensar, pero es realmente mi mismo yo? Ejemplos análogos serían el de un artista que contempla su propia obra, o de un trabajador social que se refleja en sus logros, o el de un político que se reconoce en sus realizaciones. La visión de mi yo está siempre un poco más allá de lo que yo conozco. Tampoco puede aducirse el caso del yo de los otros. El yo de las otras personas me hace comprender de reflejo mi propio yo. A ellos los veo como cosas del mundo, objetos reales. Es un caso mejor que el del espejo. Pero todavía no es una intuición directa.

Aún si se trata de visiones intelectuales queda la dificultad sin resolver. Veo una serie numérica, en mi mente; calculo el producto de dos números y veo el resultado, veo la diferencia entre dos proyectos, intuyo la superioridad de un acto sobre otro, veo que un gesto de bondad es mejor que un gesto de ira. Todos estos son casos de intuiciones intelectuales perfectamente evidentes. Pero no veo el número en sí,

no veo la igualdad en sí, ni veo la bondad ni la ira en sí.; a pesar de aplicar mi intuición intelectual de máximo nivel. Puedo entonces decir que veo mi yo en sí? Puedo recordar mi propia historia, re-visitar los momentos más emocionantes, recapitular todas mis actividades, revivir mis derrotas y mis logros: sería esto ver a mi mismo yo? Ver el yo, sería un caso absolutamente único de intuición. Puedo decir que veo a mi mismo ser, con un conocimiento directo, más allá de mi simple auto-conciencia? La pregunta nos deja perplejos. La palabra misterio en el sentido de Gabriel Marcel vuelve a cerrarnos el paso. O más bien es un punto de apertura que traspasa el horizonte mundano, para restituir al yo un carácter existencial que pertenece solo a él. No es solo el pronombre de primera persona del verbo, sino que está más allá del verbo; y del mundo de que se habla.

Todavía cabe una pregunta: la visión intuitiva del yo puede ser considerada un caso extremo de 'auto-conciencia': tal que pueda convertirse en un verdadero acto de 'conocimiento' directo del ser del yo? Para contestar es necesario describir la auto-conciencia en sus innumerables actos de vida, vivencias, reflexiones, razonamientos y expresiones, para formarnos un cuadro completo y objetivo, en cuanto cabe. La auto-conciencia se da en diferentes momentos y más o menos elevados niveles de captación experimental. Desde la simple sensación y contacto corpóreo: siento la lluvia caer sobre mis cabellos; veo los carros, desfilar en la noche, con sus luces blancas y rojas. Son intuiciones sensibles, materiales, y de sentido simple e inmediato. Al percibir estos fenómenos, tengo conciencia de que los estoy sintiendo y viendo. Tengo conciencia de que siento la lluvia y de que veo los carros. Sé que tales actos existen en mi conciencia. Es la conciencia de mi mismo en esta limitada circunstancia. Qué puedo decir de mi yo? De que veo y siento. La autoconciencia es un agregado a la sensación y al conocimiento experimental. Puedo decir que me experimento a mi mismo? En todo caso es una clase de experiencia muy restringida: un yo que ve y siente no es todavía un gran yo.

En un nivel más elevado mi percepción puede captar emociones. Subo al volcán y observo la lenta corriente de lava incandescente, esta roca fundida que fluye por la lodera. Me emociona profundamente su fuerza aparentemente pacífica y arrolladora, su temperatura increíblemente elevada. Es una visión, pero también una emoción, me identifico con esta energía gigantesca que nada puede detener, la vivo. En este momento el volcán rugen; y expele bloques de rocas que van cayendo lejos. La emoción se convierte en miedo, y hasta en terror: me asusta mi impotencia. Soy consciente de mis sensaciones y emociones. La auto-conciencia se aviva en mí, no solo con respecto al fenómeno, sino a mis propios sentimientos, a mis emociones, a mi inseguridad. Puedo decir que la conciencia de mi misma es más amplia que en primer ejemplo. Mi yo es puesto al descubierto en su intimidad, se establece una confrontación entre el mundo natural y mi yo. Pueden analizarse todavía casos más complejos, como la percepción de valores estéticos, la apreciación de gestos morlamente nobles, las obras literarias que crean mundos impensados, o movimientos sociales que agitan las masas. Yo me encuentro autoconciente de mi yo en cada una de estas circunstancias. Mi yo se enriquece de nuevas dimensiones que es muy difícil delimitar y valorar. Mi yo se ilumina en sus diferentes horizontes: del bien y del mal, de la verdad y falsedad, de lo justo y de lo injusto, de sus contactos personales e interpersonales.

Ampliando mi análisis y extendiéndola en el espacio y en el tiempo de mi vida, en los niveles intelectuales y espirituales, el conocimiento de mi mismo sin duda se multiplica. Llegaré a intuir el yo como mi mismo, en su ser, como objeto muy particular: no como el yo de una autoconciencia, sino el yo de una intuición inmediata? Una respuesta afirmativa zanjaría el problema con algo definitivo, y alcanzaría el misterio. Pero aún apreciando el resultado positivo de este análisis, todavía nos quedaría la sospecha de un proceso inacabado; por no haber alcanzado un punto final. Solo se trataría de una suma de actos, en escala ascendente, aunque sistemáticamente ordenados. Los actos apuntan al yo, a sus propiedades, a las habitualidades del yo (como las llamaría Husserl.); por decirlo así, llaman al yo. El yo se muestra en la autoconciencia vista en todas estas dimensiones, con la misma fuerza de otros actos de experiencia. Pero podría llamarse un verdadero conocimiento? Una intuición directa de mi mismo?

CAPITULO 12°

LOS OTROS TAMBIÉN SON YO.

Este título es declaradamente ambiguo, por que puede significar que los Otros: son tan yo, como yo mismo soy un yo. O bien que los otros, u otras personas, a pesar de ser Yos, es decir sujetos independientes, pertenecen también a mi propio yo.; por la trascendentalidad que caracteriza este ser mio, y sujeto que se apodera de todas las cosas y las hace mías. No trataremos de evitar esta ambigüedad, precisamente por que, como se ha de aclarar, ambos aspectos son verdaderos, a pesar de ser contrarios, y hasta puedan ser considerados , a primera vista, contradictorios. En esta búsqueda se utilizarán esencialmente: la quinta, de las Meditaciones Cartesianas de Husserl y la Crisis, el comentario de Paul Ricoeur, y las notas críticas de Lévinas.

Una de las dimensiones del yo, es la de referirse necesariamente a otros yos. Mi yo nunca es un ser solitario. En el horizonte de mi yo, no se muestran únicamente las cosas del mundo, entre las cosas de la experiencia se sitúan otros yos que por su naturaleza, no solo modifican la experiencia del mundo que rodea el yo sino que lo hacen esencialmente diferente, el mundo , como yo lo concibo y lo interpreto , es una creación de nosotros, los yos. En esta oportunidad no es el conocimiento del mundo lo que nos interesa, sino de los otros yo que están en mi mundo, que es también el mundo de ellos. Este es el problema del Yo de los otros, que es de fundamental importancia para la fenomenología. Este no es un problema psicológico, no toca simplemente un modo de ser y de sentir; implica la presencia del otro en cuanto ser , y la pluralidad de los otros yo, como también la pluralidad de los seres del mundo que cobran sentido de los otros yos

El primer paso que lleva el yo hacia los otros es su misma condición de ser en el mundo. El yo se estructura a partir de la experiencia de su propio cuerpo, y esta es primariamente la experiencia de los seres mundanos. Se crea entonces la que Husserl llama , la paradoja de la subjetividad. ( Crisis & 53 ). El yo es un sujeto frente al mundo, pero al mismo tiempo, es un objeto entre las cosas del mundo. Esta situación ambivalente del yo nos obliga a reconsiderar la estructuración, tanto del yo como del mundo, vista en su correlación. A partir de los 'actos' experimentales, en los que el mundo se da a la experiencia, y por el mismo acto, la conciencia del yo se despierta, y sobre este fundamento se constituye. El mundo y el yo coexisten., cada uno con su propia constitución ontológica. Es cierto que el mundo de la vida está en constante ebullición, pero a pesar de todas sus variaciones , conserva ciertos tipos generales que fundamentan el conocimiento evidente de sus fenómenos. Consecuentemente la conciencia vinculada a este ser, en el proceso del devenir ontológico, logra sin embargo, establecer una identidad: en el orden variable de su propia actividad.

De allí deriva un concepto constitutivo, tanto del mundo como del mismo yo. En la estricta interconexión del yo con el mundo de la vida, el horizonte mundano se transforma en un elemento esencial del marco trascendental , en el que actúa el conocimiento; y el fenómeno, por su generalidad, se vuelve fenómeno trascendental. Aplicada la reducción fenomenológica al conocimiento del mundo, este se revela como un componente de la subjetividad trascendental. El mundo es mundano por que es experimentable; y la experiencia es experiencia de lo dado por que el mundo se da a la conciencia, experimentalmente.. Por tanto el ser de la experiencia no es solamente un fundamento o sustrato del conocer: el fenómeno mismo se da: en su contenido, o nóema; y en el acto de aprehensión, o nóesis.; en su generalidad y devenir, sin limitaciones a la trascendentalidad del acto. El mundo posee sus múltiples modos de darse ( la dadidad ) con sus contenidos, noemas, y sus formas correlativas de conocimientos , nóesis. De este modo puede afirmarse que el yo se apodera de todas las cosas, pero también que las cosas se apoderan del yo..

Al aplicar la reducción a la experiencia del mundo no solo aparece el yo con su identidad, su continuidad en el tiempo, aparecen nuevas síntesis, como las de "los otros" en cuanto otros-yos, y la compleja síntesis del " nosotros"( Crisis, & 50). Con esto aparece la simultaneidad de los yo-polos y la constitución del horizonte personal, en el cual cada uno conoce: que es él mismo. Esto constituye una socialidad universal , en el espacio de cada polo-sujeto. La inter-subjetividad se extiende también a todo el resto del mundo. El mundo de la vida, uno para todos inter.-subjetivamente, sirve como índice intencional de la multiplicidad de los apareceres, combinados en una síntesis intersubjetiva a través de la cual todos los

yo-sujetos, se constituyen en un mundo común juntamente con las cosas., el campo de todas las actividades reunidas en un nosotros-general. Con lo anterior se ha intentado un esbozo esquemático de la situación de mi yo con otros yos, que deberá ser analizada en sus componentes.

La primera alternativa que se ofrece al filósofo, que considera la existencia del yo en el mundo es la siguiente:

- a) Resolver todas las cosas en el yo, único existente, y anular el ser de las demás cosas absorbidas en la conciencia de este mi Yo. Solo hay un sujeto: el yo que es mi propio yo.
- b) O bien resolver el yo en los elementos del mundo; y destruir la autonomía del yo, haciéndolo dependiente, en todo, de los seres demás mundanos. El yo es simplemente un objeto entre otros objetos del mundo. Cada yo se disuelve en la masa mundana.

Esta es la primera paradoja que el filósofo debe resolver. En el primer caso a), estamos frente a una situación solipsista: no existe más que mi yo. En el segundo caso b), todo yo desaparece, su ser es simplemente una función de las cosas del mundo.

La alternativa quedaría superada si fuera posible que: no solo un yo, sino todos los yos del mundo conservaran la misma autonomía y por otra parte admitieran una dependencia e interrelación con los demás yos: en tal sentido serían sujetos y objetos al mismo tiempo.

La solución está en el doble aspecto del yo: ser trascendente y ser trascendental. La reducción fenomenológica resuelve la paradoja. Para conciliar ambos aspectos hay que reflexionar sobre el modo de ser del Yo. El yo es un ser en el mundo, existe física y corporalmente. Como todos los datos de la experiencia, posee las condiciones de temporalidad y espacialidad, como los demás seres, tanto materiales como inmateriales, y por tanto es trascendente. El Yo como las demás cosas es realmente otro, y como otro se da en la experiencia. La trascendencia marca la diferencia entre un ser y otro. Pero en el análisis fenomenológico del yo se ha visto que el yo posee la capacidad de comunicar con todos los demás seres, se apodera por el conocimiento de todas las demás cosas sin límites. Esta es su trascendentalidad. El descubrimiento de la trascendentalidad del yo es más importante todavía que el de la trascendencia. Por el conocimiento el yo se extiende de un yo a otro de un sujeto a otro, aunque sean centros autónomos. La trascendencia solo nos dice que los otros están ahí, como un árbol, como una montaña, y como tales son dados en la experiencia. Al contrario la trascendentalidad del yo realiza la unidad de todas las cosas, amplía sus conocimientos se apodera del sentido de todos los seres.

Este descubrimiento se aplica tanto a los otros seres, materiales y vivientes, como también a los seres humanos; estos últimos se dan no solo como cosas sino como otros Yos. Consecuentemente, el otro yo se da en una nueva dimensión de la experiencia. La experiencia del otro como yo, supera la experiencia material y la exalta. El Otro se da en las dos dimensiones: como óptico ( simplemente como ser que existe ) y como noemático ( posee su propio contenido que es su significado inteligible ). En este nuevo carácter, se diferencia de todas las demás cosas. Esto se verifica en todos los "otros Yos". Se experimenta un nuevo modo de darse, que los hace diferentes de las cosas. Se dan experimentalmente como centros autónomos que son objetos del mundo. No son meras cosas. Están en el mundo que es nuestro mundo, es decir en el mismo mundo. Son sujetos como yo mismo soy sujeto.

El conocimiento del otro crea una especial analogía con mi mismo. Mi cuerpo está ahí con el otro, quien gobierna a su propio cuerpo. Ambos coinciden vitalmente. El otro se da en actividad, gobernando su correspondiente cuerpo, psico-físicamente., como bien lo ilustra Merleau Ponty en la Fenomenología de la Percepción. El efecto de esta experiencia es la relación entre mi yo y el yo de cada uno de los otros..Es una relación bipolar frente a uno, y pluri-polar con la presencia de muchos. Se crea así un mundo intersubjetivo, un modo de ser común, accesible desde varios sujetos, que se alcanzan en concreto de uno a otro: este y aquello, aquí y ahora. Es un mundo "en si" a pesar de que cada uno posea su propio fenómeno: es un mundo de nosotros ahí; es una experiencia concreta, que nos pertenece totalmente: es un aspecto de la vida misma que vivimos. Entonces la reducción fenomenológica descubre la polaridad, que es un dar y recibir entre opuestos activos.

El mundo intersubjetivo de los yos es un mundo en cierto sentido extraño a mi, por que me lleva más allá de mi mismo, hacia al otro que es sujeto; pero es un mundo experimentado por mi. También es un mundo en si, por que se contrapone a todos los sujetos. Es en-si y es en-mi por que es vivido en conjunto, a la vez por todos, y cada uno de los sujetos. Descubre un modo de darse diferente de las simples cosas que no son un yo. Se da en el conocimiento y por tanto revela un nuevo tipo de intencionalidad. Es la

intencionalidad del darse del Otro en mi vida intencional. Es un ser que se hace para mi, me plenifica, me enriquece. Se crea un ser ahí, para muchos, un mundo accesible desde varios yos.

La reducción del yo de los otros se efectúa desde el punto de vista crítico, no desde el punto de vista natural, es decir de una perspectiva superior al binomio yo-otro, sujeto-objeto. Es un problema de la vida intencional: es vida, en el sentido de experiencia conciente; y es intencional por ser un contacto (noético) y un contenido (noemático) que ilumina la actividad recíproca de los dos: un yo y otro yo. Esta experiencia remite por una parte a mi yo, el cual intuye la presencia del otro en cuanto otro yo; y por otra parte remite a cada uno de los otros, como el sentido específico de esta experiencia, la presencia ahí de los otros. Esta experiencia crea en mi un nuevo modo de ver: mi 'inter-subjetividad'. Este problema del ser para mi del yo extraño es lo que Husserl denomina 'einführung', o empatía: el entrar del otro en mi y de mi en el otro; que explica como teoría-trascendental de la experiencia de lo extraño. Sin esta nueva clase de 'intencionalidad' no se vería la posibilidad de comprender al otro, no como una cosa, sino como un sujeto extraño a mi y autónomo en sí., con la misma autonomía con la que yo soy autónomo en mi. Veo las cosas como cosas por la intencionalidad inscrita en las cosas; y veo el otro como otro sujeto por la intencionalidad del darse del otro.

Esta explicación abre el camino para un entendimiento trascendental del ser del mundo: de cómo interpretar el mundo a través del otro. El mundo entonces se vuelve un 'ahí-para-cada-uno-de-nosotros'. Desde esta realidad actual, como acto global, puede perseguirse el camino tanto hacia el objeto, como hacia el sujeto. Se encuentran entonces, dice Husserl, un objeto con predicados espirituales; y sujetos espirituales. Estos son todos los objetos culturales y sus autores: pensamientos, proyectos, intenciones, emociones, y todas las actividades culturales, materiales, como monumentos, creaciones artísticas, escritos y obras literarias, artesanías, símbolos, y prácticas sociales, materiales e inmateriales. Todos estos objetos son comprobados experimentalmente. Los autores son sujetos extraños a mi yo y personas espirituales: escritores, poetas, artistas, escultores, políticos, catedráticos, sabios. Con ello se descubre una cultura. Ellos son yos, ahí para cada uno, de la comunidad cultural. La cultura es un medio común, de trabajo, de vida social, de arte y literatura, de tradiciones de religión y de discurso. Toda su actividad significa, posee un contenido y funda un mundo común, ahí para cada uno: un mundo común pero particular, para cada uno de los otros yos.

Con esto se hace visible la función de la cultura: si la cultura, con todos sus objetos y predicados culturales, es la que nos hace descubrir a los otros como sujetos espirituales, deja de ser una abstracción para existir en todos sus actos particulares, haciéndose individual para ellos, es decir el medio de individuación, o identidad. En la comunidad cultural, cada uno de los yos posee sus secretos y domina su significado. Y cada uno posee sus propias experiencias y contribuye a su significado. El sentido de la existencia del mundo y de la naturaleza incluye por tanto el ser ahí para cada uno. Esto crea las actualidades objetivas del ser en el mundo: un mundo constituido por nosotros los yos: el cual es el único mundo.

### MI YO CON LOS OTROS.

El haber descubierto los otros como comunidades culturales, y su creación e interpretación del mundo común, no nos llevará a concebir un yo mío perdido en la comunidad, carente de identidad propia, y enajenado en la masa inter-subjetiva de los yos? Para asegurar la existencia del yo y su propiedad es suficiente realizar una nueva "reducción" del mundo circunstante en el cual se da también el yo extraño.

Husserl en el § 44 de la quinta meditación, describe el proceso que lleva a este descubrimiento. Este nuevo tipo de epojé lleva a la reducción del yo-extraño. En consecuencia se constituyen los yos extraños como sujetos trascendentales del mismo modo que mi propio yo se constituye como sujeto trascendental frente a ellos y al mundo. No se trata aquí de ningún problema de verdad, sino de establecer el ser concreto del yo y de los demás yos, experimentalmente. Y su correlación con el ser mundano como extraño a nosotros. La reducción se realiza dentro de la esfera trascendental universal, por la cual se obtiene un estrado universal de sentido, el cual hace posible un mundo objetivo. Gracias a la presencia del Otro, sin la cual no existiría ningún punto de referencia. En esto la fenomenología se separa netamente de la escuela de Frankfurt y de Habermas, para quien es suficiente un acuerdo de intereses de la comunidad para constituir su mundo.

Es necesario plantear el yo con sus propiedades, en la experiencia mundana. Entre sus propiedades se encuentran unidades sintéticas separables del yo y unidades inseparables, como el conocimiento de otros

y la idea de otros yos.. Entonces mi yo cobra una sentido especial frente al yo de los otros.: el sentido de la subjetividad de lo extraño. Este sentido incluye la apertura de uno a otro, la dependencia, la responsabilidad la interrelación y el diálogo con los otros yos.: Esta extensión de mi yo en los otros es lo que constituye la trascendentalidad del yo como sujeto.: de mi frente a otros. Si considerara únicamente a los Otros en un actitud natural sería imposible establecer mi realidad y la de otros yos: solo se vería la oposición de los extraños. Pero si se considera en la actitud crítica, con la nueva epojé fenomenológica: se comprueba que mi yo es un sujeto frente a otro sujeto ; y que los otros son también sujetos frente al mundo; y el mundo es también objeto para mi yo. Entre los extremos median las relaciones interpersonales de los yos.

En el proceso pueden distinguirse tres momentos.

- a) La relación entre el yo y el otro establece una polaridad, una estructura trascendental universal.. El ser del yo adquiere un nuevo sentido por ser dependiente del otro. El yo resulta ser una mónada abierta: va más allá de sí misma. Se constituye el otros como un "alter ego", un ser análogo, en sentido estructural con mi propio yo
- b) El otro Yo se constituye en mi como mi propiedad,,pero a la vez se da en mi como un ser extraño; lo cual es una determinación necesaria debida a mi experiencia. Esto significa que no pertenece al contenido de mi propio yo..A partir de el "alter ego" en cuanto Yo todo el resto cobra un sentido nuevo, dependiente de la polaridad de los yos.
- c) La presencia de los otros pone limite a mi propiedad en cuanto yo mismo, siempre dentro de la actitud trascendental. Pone de manifiesto el fenómeno como significado en mi , un sentido verificable y constitutivo. Se para la esfera de mi propiedad de la esfera de propiedad de los otros, y del mundo extraño. En este tercer nivel de reflexión se consiguen nuevos significados . Se determina lo que es realmente mío y no extraño. Uno mismo es liberado de el mundo y de los otros yos en cuanto extraños. El yo extraño se presenta entonces como co-determinante del sentido del mundo. También se excluye todo lo que en hombres o animales remite a otros sujetos. También se eliminan los predicados espirituales, y toda espiritualidad extraña. Se elimina también el pertenecer de cada uno al mundo circundante.

No es una definición únicamente negativa de mi yo, sino un reflejo de una realidad en la que el yo es un polo constitutivo aunque opuesto a todo lo extraño. No s queda esencialmente un núcleo unitario y coherente correlato del fenómeno mundo. Este correlato es trascendental por su universalidad., que nace de la experiencia del mundo que se despliega en forma continua y concordante..Este estrato unitario es esencialmente fundante, por que no podría darse la presencia de lo extraño ni del mundo objetivo sin un experiencia real e intuitiva. . En el yo permanece entonces una "naturaleza incluida en mi propiedad" que me separa del mundo. Y por otra parte un estrado perteneciente al mundo objetivo mismo. Quedan eliminados todos los predicados culturales y todo lo mundanal en cuanto constituido Inter.-subjetivamente , como algo experimentable para cada uno, y todo lo perteneciente a un subjetividad extraña. Sin embargo mi yo queda constitutivamente vinculado con su propio cuerpo fisico , que no es meramente fisico, sino el cuerpo orgánico mío. En este yo mando y actúo con mis sentidos y me pongo en comunicación con toda la naturaleza.: En esta apropiación aparece mi misma esencia en cuanto soy este hombre , y soy yo. La esencia que se descubre es el significado de 'mi-ser', el yo en cuanto es este hombre. Res un yo personal en el que está presente el cuerpo y el alma como unidad orgánica y unidad psico-física., El alma es como la unidad psicofísica del yo personal que actúa en el cuerpo y sobre el mundo. En esta actividad se descubre su doble poder, en cuanto es acción del cuerpo sobre el mundo y del mundo sobre el cuerpo.

El yo se presenta entonces como el polo idéntico de mis múltiples vivencias , de mi intencionalidad y capacidad de comprensión universal , con todas las habitualidades que pertenecen en él como decisiones y actos constitutivos del mismo. Posee en sí todos los predicados que revelan significación , como los predicados de valor, y de obras. Es un polo en cuya extremidad no está solamente el mundo sino primariamente el yo de los otros. Es un polo de actividad sin límites, un yo universalizado, que se constituye como yo trascendental. Que abarca toda la experiencia en la esfera de su propiedad. Sin embargo en su propiedad se constituye también el mundo objetivo -" como universo de un ser-para-él-extraño y en primer lugar lo extraño en el modo del alter ego"- (l.c. & 45) Lo cual significa que lo extraño siempre es presupuesto para la constitución del yo. Lo cual no impide que pueda definirse el yo positivamente ( como se hizo en el capítulo anterior) desde su ser dado a sí mismo, su intuición original, y su horizonte abierto infinito y trascendental.

Todas las múltiples unidades que aparecen en el modo sensible de su percepción, pertenecen al yo trascendente, el que se extiende al mundo como extraño. Sin embargo por la empatía se obtiene la experiencia del yo extraño en mi experiencia. Entonces el Yo se da como una unidad sintética abierta al otro. En la experiencia del otro se descubre un nuevo tipo de esencias. El otro es real es decir esencia, que nunca llega a ser mi esencia propia. Pero en mi ser puede cobrar significado y ser verificado. Mi mónada abierta capta el significado del Otro ( que es dado) en mi. El significado de la experiencia del otro se da como diferente de las cosas, y con su propio modo de trascendencia.

Qué clase de trascendencia es la trascendencia del Otro? El carácter nuevo de la trascendencia del otro puede describirse como 'apresentación'. Es un modo de conciencia que no es autoconciencia. Esto revela en la experiencia del yo extraño, la trascendencia total de mi ser, de el ser real. Entre el yo y el mundo extraño hay un punto de intersección, el encuentro de mi yo con el yo extraño. Esta experiencia es verificable, en el sentido de poderse comprobar en su plenificación; o bien rechazar, en la experiencia desilusionante. La polaridad entre mi yo y el yo extraño es un nuevo tipo de polaridad; se caracteriza como "dadidad" en el sentido que viene hacia mi, y de continuidad, por que dura en la memoria; y constituye la mismidad del yo: ambas constituyen el sentido y descubren otra esencia que es real. En esta nueva polaridad el polo de mi yo se contraponen al polo yo del otro, es decir de otro yo. Ambos polos son activos y apropiantes, pero también son pasivos y apropiados: hay una doble 'dadidad'. El proceso de apertura-apropiación, es por tanto un doble proceso, para una doble polaridad. Se establece por tanto una comunidad de yos, mediados por los cuerpos orgánicos psico-físicos.

El otro se da en mi, pero tiene función apresentativa, ( hace presente el otro). No es un conocimiento directo, original, solo se capta a través del cuerpo físico y sus expresiones. También la intencionalidad con que el otro se me da es un nuevo tipo de intencionalidad, debido a la capacidad de darse del otro como otro yo, físico e intelectual como yo. El otro es inseparable de mi, pero es otro el que se da en mi. La noemática del otro, es percibida realmente como un "ahí". Es de mi propiedad, pero siempre deja un 'excedente' que no puede ser mío.; que no es estrictamente percibido como si yo experimentara el otro yo, pero 'co-existe' en esta percepción: es un yo. La percepción a través del cuerpo físico, es un "aquí" para mi, pero es un "ahí" para el otro.: pero es lo mismo dado a mi y dado al otro. El yo extraño, por tanto es tan real en su allí como yo soy real en mi aquí. Son dos vertientes de la misma experiencia, Él no se encuentra en una segunda esfera; sino que posee identidad con mi naturaleza, y con la naturaleza del otro: a través de lo corpóreo se restablece la continuidad del ser: aquí y allí. El punto de enlace es el punto cero.: es a la vez un aquí y un allí; es el absoluto aquí idéntico y primordial, presente que se da a mí y al otro.

Este análisis del encuentro con el otro, se refiere siempre a una experiencia singular y concreta, y está lejos de las abstracciones del Ser y el Tiempo, de Heidegger. El extraño es real, y trascendente en este encuentro particular y físico, pero la intencionalidad de esta esfera trasciende mi propiedad. Veo el otro-mismo que está presente "de este lado". Él existe como yo mismo dentro del mundo, y posee su ser como yo poseo mi ser; de este modo encuentro la distinción entre mi esfera primordial y la del otro ( solo presentificada ) en una doble estratificación. Es un segundo estrado más elevado de experiencia, que es la experiencia de lo extraño; la cual empieza con la experiencia del cuerpo físico extraño, tal como le es dado al otro mismo y la totalidad de los otros modos de darse para él, que constituye el hombre, que por la empatía es apercibido. No es posible excluir este nivel de experiencia, a menos que se quiera reducir mi yo dentro de mi propia esfera primordial, y mi propia constitución meramente presentativa.

Ambos estrados se entrelazan en una síntesis de identidad,, y constituyen una única realidad humana mía y de los otros..Y esto vale para todas las cosas del mundo, que se establecen, para ambos mundos: el mío y el de los otros, como la originalidad primordial. Se consigue así un mundo que existe para nosotros, como el mundo de los hombres: el cual es esencialmente un mundo conocido, evaluado, y usado, entre hombres, en todas las dimensiones humanas que este adquiere, lo cual es esencialmente un mundo cultural. Lo mismo sucede con todos los objetos culturales. Lo 'presentado' es simplemente lo corpóreo, lo material, lo económico, los objetos del bienestar, las cosas, los aspectos físicos de la cultura, como los productos de artesanías y del arte, los productos lingüísticos y expresivos., escritos, grabados y los medios de la comunicación. Al contrario los excedentes ( que son apresentados ), ocupan el lugar superior del sentido: los significados de estas cosas, en diferentes circunstancias de la vida, los valores de toda clase, como éticos, estéticos, sociales, técnicos y económicos; el uso comunitario de los bienes y las funciones que estos desempeñan en la vida privada y pública de la comunidad. En su conjunto constituyen la cultura de una comunidad humana, un sistema apresentativo de objetos, símbolos y acciones, de orden superior.

Entonces el mundo es experimentado, no solo como un mundo común, sino como el mundo de todos y que todos han creado y evaluado para su vida social humana. El mundo es el mismo y común entre un yo y los otros como el medio material de la vida. La experiencias consecuentes confirman o corrigen los grados de aceptabilidad de los nuevos fenómenos para la vida común. Se crea así la norma original para todos los hombres. Hay una jerarquía ordenada y orgánica: desde los juicios generales superiores, hasta la visión del hombre normal, y lo anormal por defecto; al animal anómalo, y por último a las cosas inferiores. Entonces lo que llamamos el 'mundo-objetivo', es el mundo que existe en virtud de la verificación concordada de las experiencias apercibidas de los otros. De este modo el yo como mónada abierta es capaz de constituir en sí el otro yo precisamente como otra mónada, es decir como otro yo sujeto: es respetada la individualidad idéntica de mi yo, con las individualidades idénticas de los demás hombres, que se sitúan en mi horizonte cultural. Se establece entonces una comunidad monádica intersubjetiva, que se efectúa solamente por medio apreativo, en el mundo físico dado: se establece entre ellas una comunidad intencional.

Resaltan entonces los grados de autonomía del yo frente a otros yos: Tengo que afirmar que los otros realmente existen como otros yos autónomos por que estos se dan en la experiencia. Se constituyen en mí como mónadas que existen para sí mismas. Por tanto también existen en comunidad ( en mi comunidad ). Existen realmente separadas de mi mónada. Se da entonces un existente que está en comunicación intencional con otro existente. Forman una comunidad intencional, que es fáctica, por que produce un mundo común y hace posible el ser del mundo: un mundo de los hombres y de las cosas.

#### GRADOS DE ALTERIDAD DE LOS OTROS.

Establecida la complejidad del yo entre otros yo, nos queda evaluar los grados de alteridad en que los otros se dan como otros yos. La polaridad, yo-otros es un nuevo tipo de polaridad, que establece un diálogo, con un proceso continuo, intelectual de ida y vuelta, en un grado más elevado de comunicación, que no sea la experiencia física. La presencia del otro en cuanto otro yo se da también progresivamente. Primero se revelan los otros como sujetos psicofísicos. Mi propio yo que es el miembro central de la experiencia de lo extraño, colocado en la comunidad de yos, se vuelve simplemente 'un-miembro' entre hombres, un miembro de la comunidad. Esto implica un mutuo ser 'uno-para-el-otro', y ser cada uno un hombre entre hombres. Entonces mi existencia es equiparada a la de los otros. Así como cada uno de ellos está en mi campo de percepción, yo estoy en el campo de percepción del otro, y entre la pluralidad de los yos: cada uno está en el campo de los otros. Además yo siempre experimento cada otro como referido también a los otros., y a mi mismo. Entonces la totalidad de los hombres y sus individualidades solo pueden ser apercibidos, como encontrándose con otros, y de estos a otros más, en el ámbito de la realidad, y de la posibilidad de existir el uno con el otro, en una comunidad trascendental.

Resulta entonces que 'este-mundo' es necesariamente un mundo humano, de hombres y mujeres, que se constituye como un mundo psíquico y percibido espiritualmente en cada uno; y esta conciencia posee un horizonte indeterminado que se expresa en la cultura de la comunidad. Este horizonte se encuentra en todos los hombres, abierto e ilimitado, al cual se puede acceder, de algún modo, por la 'intencionalidad apercceptiva. Consecuentemente el ser-comunidad es inseparable del ser de las mónadas humanas; su ser es un co-existir del yo con otros: lo cual produce una comunización insoluble. Dentro de la comunidad, las demás mónadas existen como mónadas similares a mí, existen para sí mismas como yo existo para mí; no hay comunicación directa entre mis vivencias y sus vivencias, pero cada uno 'apercibe' las vivencias de los otros. Y todos existen también en comunidad, con mi yo y con los otros yos. Se hace una comunidad de existentes: un existente con otro existente, en que cada individuo posee el sentido de ser miembro de una comunidad. Este mutuo ser del uno para el otro, entraña una objetiva equiparación de mi existencia con la existencia de otros, y la necesidad de comunicación de mi yo con los otros, por la cual cada uno de los otros se encuentra en el mismo horizonte de conocimientos y de vida.

En esta posición real de contacto y de oposiciones, el yo desarrolla todas sus dimensiones que únicamente se hacen actuales en la comunidad. En primer lugar es un yo 'trascendental', por que es capaz de extender sus vivencias a todos los seres. Es un yo lógico como sujeto de deducciones y de razonamientos; es un yo lingüístico que se expresa por el habla y los símbolos de su cultura; es un yo psicológico biológico y emotivo, subjetivo y creador; es un yo histórico, que ocupa un lugar en el tiempo y el espacio de su comunidad y evoluciona temporalmente; es un yo situacional, como individuo subjetivo y variable, relacionado con un medio concreto único y exclusivo, que es el de mi existencia empírica.

Ya en el párrafo 46, (Med. Va.) al querer definir el yo positivamente, Husserl encuentra que al definir el yo como "lo propio" ( lo no extraño ) ya se encierra en él la presencia de los otros yos ( los presupone aunque sea negativamente ). Yo soy dado a mi mismo; como originariamente intuible, como horizonte abierto, infinito ( trascendental ). No es que conozca realmente mi yo como objeto, más bien el objeto es anticipado como un horizonte: es percibido concientemente; llega a ser explicado. Si lo esencial del yo es la 'mismidad', esta implica la memoria en el tiempo y el lugar en el espacio, en los cuales se da la presencia de los otros yos. Mi cuerpo orgánico, que ocupa un lugar en el espacio y un punto en el tiempo, es también el punto cero, del "absoluto aquí": que es también el punto de partida del "ahí" del otro. El yo extraño entonces es tan real en su 'ahí', como yo en mi 'aquí': son dos vertientes de mi propia experiencia: él existe como yo mismo existo dentro del mundo: ambos son dados en una realidad experimental. La evidencia originaria del otro como otro yo, me revela la intencionalidad del otro como un yo que es también centro de todas sus posibilidades y conocimientos; es decir, trascendental. En esto está la 'excedencia' del otro. El otro yo entonces es tan trascendente como las demás cosas mundanas, por que es cuerpo como yo, y como las demás cosas; y en cuanto tal es a-presentado: es más allá de mi mismo, es más allá del "ahí"; es tan objetivo como todas las demás cosas de la experiencia. Pero es también tan trascendental como es trascendental mi yo.

EL SER ÉTNICO DEL YO

Con la comprobación de la existencia del yo en comunidad, se comprende la posibilidad de la realización de un doble tipo de actos por parte de un yo: actos personales y actos sociales. Los actos personales son actos del yo en cuanto penetra en otros yos: el otro entra en mi como otro; y yo en los otros por la aperccepción. Estos actos se generan en la experiencia apreatativa. Los actos sociales son especiales actos personales, en virtud de los cuales se establece la comunicación: están orientados a la comunidad: dentro del ser de la comunidad y hacia el ser y el espíritu de la comunidad. Con los actos sociales se genera en la comunidad una personalidad de orden superior., la cual está relacionada con la concepción ,en comunidad, del mundo circundante. Los actos sociales no solo forman comunidad, sino una comunidad en su mundo circundante. Es importante analizar ,aunque sea brevemente , el carácter y el alcance de los actos sociales.

La constitución del mundo efectuada por los actos sociales es una constitución limitada; solamente se da en concreto en una cultura. Esta se distingue de la accesibilidad universal del ser humano, que solamente se da en los niveles más abstractos e intelectuales de la comunicación. El nivel concreto de la vida individual se desarrolla entonces en los límites de la cultura, y transforma el individuo en miembro de su propio grupo cultural. Este fenómeno genera en la humanidad global, un conjunto de grupos diferentes, que se auto-definen como grupos culturales., o etnias, identificados como mundos circundantes separados: es decir de diferentes culturas. Estas culturas poseen su propia comprensión del significado de sí mismas y del mundo. En el complejo mundo de las culturas, la comunicación entre un grupo y otro queda limitada a los niveles más elevados de la mente: lógica y razonamiento. En los niveles más intensos de la vida y de los sentimientos, de la historia y de las relaciones interpersonales, las culturas se hacen incomprensibles de un grupo a otro.

Tzvetan Todorov, caracteriza los grupos étnicos con estas palabras:-"Todos nosotros pertenecemos, por una parte, a comunidades que practican la misma lengua, habitan el mismo territorio, poseen una cierta memoria común, tienen las mismas costumbres; y por otra parte, a comunidades que nos aseguran derechos y nos imponen deberes, en las cuales somos ciudadanos, y que pueden entrar en conflicto armado con otras " ( Nosotros y los Otros, p. 203) . Aunque los dos tipos de grupo pueden generar dos tipos diferentes de identidad, y dos clases de naciones y de nacionalismos. En realidad el grupo político en parte al menos se incluye en los elementos del grupo étnico, y la identidad étnica frecuentemente incorpora la identidad política. El nacionalismo político en cierto sentido solo abarca actividades exteriores al individuo, sin penetrar a fondo en su personalidad, cosa que sucede por lo contrario con el grupo étnico. Por esta razón hablar del yo en comunidad con otros, generalmente incluye los elementos culturales y un nacionalismo étnico. Etnia y Cultura se transforman así en términos intercambiables, aunque no posean exactamente el mismo significado. Como nota el mismo autor, ya Montesquieu analizó ampliamente este fenómeno y lo llamó el "espíritu general" de una nación. Para nosotros se trata concretamente de una comunidad de yos, cuyo tamaño es definido por los valores y los símbolos culturales.

La etnicidad, comenta Johsua A. Fishmann, "enfátiza lo suyo como: contenido propio, auto-suficiente, y como base culturalmente autónoma de la agregación" (Language. and Ethics p. 5). El grupo, en la mente

de los yos que lo componen, es experimentado como una unidad socialmente auto-suficiente y completa, duradera de una generación a otra y arraigada en la historia. Por tanto la etnicidad, o comunicación cultural, es auto-percibida, y existe en tanto el grupo la utiliza; existe en tanto es reconocida, interpretada, esperada, y experimentada. Su horizonte es cosmológico, y abarca el universo con su historia, el mundo con sus posibilidades. No significa "toda la cultura", en el sentido que se traslapa con otros fenómenos culturales, que no le pertenecen totalmente. No es causa de conflicto entre los grupos, aunque pueda ser 'usada' ocasionalmente como pretexto para hostilidades. No se confunde con los grupos minoritarios, aunque a veces es visualizada en una situación de marginación. Y en todos los casos la etnicidad, como la cultura se vinculan necesariamente con un lenguaje.

Para Husserl la cultura se establece como valor de la realidad comunitaria en su significación; sigue por tanto el proceso evolutivo del conocimiento. Cada hombre comprende experimentalmente en primer lugar su propio mundo circundante, con el núcleo particular del yo y de su propia experiencia, con el horizonte que lo trasciende y la apercepción de los demás yos. Por tanto configura el universo como puede hacerlo un hombre de la comunidad que se desarrolla históricamente en su propia cultura. Todo yo que pertenece a esta comunidad puede llegar a una comprensión más profunda, del horizonte que le pertenece, del presente y del pasado, que cualquier otro yo perteneciente a otra cultura. Se trata por tanto de una mayor comprensión del ser, que caracteriza la comunidad, en cuanto es su ser y es el se comunitario.

El modo de comprensión inter.-personal de los miembros comunitarios, en el grado en que ellos lo poseen, es imposible para los miembros de una comunidad extraña. El conocimiento de las culturas extrañas, o de otras comunidades culturales, es circunscrito a las esferas abstractas y más genéricas, de la comunicación: como de hombres en general. En cuanto horizonte extraño, es comprendido como un mundo-cultural ajeno; y la significación de su ser, es limitada por la insuficiencia semántica de los símbolos culturales extraños. Estos símbolos no pertenecen solo al nivel intelectual de los conceptos, sino a las vivencias de los individuos en su comunidad, lo cual se constituye con la fantasía, las emociones, los afectos y los recuerdos, que no son transmisibles a otros yos de culturas extrañas. El mismo mundo constituido en forma comprensible por la comunidad cultural, no es el mismo mundo que se constituye en las culturas extrañas. En la experiencia el mundo se da como un mundo para todos nosotros. Por que la experiencia no es solo singular mía sino experiencia comunitaria. Conforme con este sentido el mundo es 'uno' y 'el mismo' para nosotros, y a su experiencia tenemos acceso 'todos-nosotros'. Sobre él todos nosotros podemos "ponernos de acuerdo", por intercambio y comunicación de nuestras experiencias y vivencias.

En esto se ve cuan lejos está Paul Ricoeur, en su comentario a las Meditaciones Cartesianas de Husserl. Ricoeur reprocha a Husserl de haber sustituido el Dios de Descartes con los Otros, para resolver el problema del conocimiento de las cosas del mundo. Este paralelismo es evidentemente falso y gratuito. En Descartes se encuentra a Dios puramente por una inducción racional, o si se prefiere una deducción, a partir de una idea clara y distinta. Con esto no se sale del ámbito subjetivo. Al contrario en la fenomenología del Husserl, los Otros son realidades experimentales, y como experiencias representan el fundamento real de todo conocimiento. Las comunicaciones interpersonales con los otros, son comunicaciones reales experimentales, y poseen el mismo valor del mundo de la vida, y además un valor excedente real que es la realidad misma de los otros Yos, como sujetos autónomos. Consecuentemente el mundo que se constituye, no se induce racionalmente, sino que pertenece a la vida misma personal e interpersonal de todos los yos.

La cultura se da entonces como comprensión de 'significado': tanto del presente, como de su proyección hacia el pasado y como esperanza del futuro; todo establecido por el grupo comunitario como meta y sentido de su propio ser en común. Se crea así una pluralidad de mundos, constituidos por la pluralidad de étnias y de culturas, cuya inteligibilidad corresponde a las relaciones de comunicación interpersonal de las comunidades. -"La constitución de mundos de cualquier especie, comenzando por la propia corriente de las vivencias con sus multiplicidades infinitamente abiertas, hasta llegar al mundo objetivo, con sus diversos grados de objetivación, está sujeta a las leyes de la constitución orientada."- ( l.c. p.201, &58 ). Esta constitución del mundo está orientada hacia mi y hacia el otro y los otros, de tal modo que el mundo es uno y lo mismo, y a su experiencia tenemos acceso "todos-nosotros".

El "yo soy" aquí, en la experiencia, hay que tomarlo existencialmente, como particular: como capacidad de estar juntamente con cada uno de los otros. El estar ahí entre las cosas, para que estas tengan un sentido cultural, se presuponen los otros. Y se supone que los otros tengan referencia a mi

originariamente, y constitutivamente. El Otro se me da a nivel 'genérico', como cualquier-hombre; pero también a nivel psico-físico, como otro cuerpo, que posee un significado para mí y para él. Los otros yos, en cuanto sujetos trascendentales, constituyen un mundo de no-yo, de lo ajeno a mi yo y de lo común con otros. Lo que se constituye en una unidad común es el "mundo como sentido". Esto se expresa eminentemente con el lenguaje. Y con todos los signos culturales que llevan alguna significación. El mismo lenguaje es un medio físico de expresión, es un hecho; es el soporte corporal para llevar a cabo explicaciones. (Filos. en la Crisis de la Hum. Europea p. 101). El yo ajeno existe en mí en el modo mediado del signo, pero se da en la experiencia específica de la intuición. Es una intuición más amplia, (Invest. Log. II. P.41), que la de las cosas, es la intuición del ser-subjetivo del otro, como subjetivo: cada yo se intuye en su singularidad. Esto establece un nuevo tipo de relaciones entre mi yo y los otros yos.: cada uno es centro de intencionalidad: es una nueva esfera de conocimientos que solo es válida en las relaciones intra-comunitarias, y en el ámbito de la cultura común, y del significado común del mundo.

EL SER HUMANO: PERSONA EN COMUNIDAD.

Es una nueva unidad la que se constituye en mí: la unidad de muchos yos. El yo se descubre entonces: él mismo en comunidad con otros yos que él comprende y valora. Solo en estas condiciones el yo se reconoce como persona entre personas: es el yo como poseedor de un sentido, entre yos que poseen comunitariamente un mismo sentido. Este es el nivel más alto de la comunicación entre los Yos: una persona entre otras personas; y se expresa en el interés teórico que se dirige a los hombres como personas "y a su vivir y obrar personal, así como, correlativamente, a las obras creadas" (Conferencia de Viena p. 99). La vida en comunidad proporciona al ser humano la posibilidad de reconocerse a sí mismo y de ser reconocido por los otros como persona: la vida personal es pues, un vivir en comunidad: como yo y nosotros.

Se puede hablar entonces de vida humana, una vida que no tiene solamente un sentido fisiológico. Más bien significa --"vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales, o vida creadora de cultura" (La Fil. Como Ciencia estricta p-100). La comunidad es la única entidad capaz de establecer metas comunes aceptadas y reconocidas como metas de autodeterminación. Se establecen relaciones en que cada individuo pueda realizarse en su singularidad reconocida como centro de intencionalidad. No se le disminuye a la vida su ilimitada potencialidad de ser corpóreo, al contrario se le reconoce este como el fundamento material para una más alta expresión al nivel intelectual y espiritual.: una comunidad que traza su propio camino en la historia. Toda la vida humana es corpórea. Tanto los individuos, como las comunidades, desarrollan su vida sobre el fundamento de la 'physis' humana. Toda la vida psíquica de los individuos está fundada en la corporeidad, y por tanto también la vida de las comunidades, en los cuerpos de los hombres individuales que son miembros de esta comunidad.

No es posible imaginar una división bipartida del mundo en dos esferas de realidades separadas: por una parte la naturaleza y por otra el espíritu. La naturaleza sin el espíritu sería un mundo cerrado en sí mismo; por otra parte el espíritu sin la naturaleza carecería de definición personal, y no podría darse sin esta. Para el hombre la espiritualidad está fundada, tanto individual como causalmente, en la corporeidad. Por lo cual no sería posible desarrollar un conocimiento del ser espiritual sin fundarlo en la corporeidad. La expresión del espíritu individual y del ser comunitario, se realiza en la vida de la cultura, en ámbitos culturales de diferentes dimensiones e intensidades. No se considera la cultura como una unidad abstracta, sino como el conjunto de sus realizaciones concretas. Estas abarcan toda la unidad del 'vivir-juntos', del obrar, de las creaciones y logros espirituales. Las comunidades unifican esfuerzos, fines, intereses, y preocupaciones, dentro del horizonte de su mundo cultural.

Al mundo de la experiencia pertenecen objetos "con predicados espirituales" los cuales, de acuerdo a su origen y sentido, pertenecen a sujetos espirituales, que en general son sujetos extraños a mi propio yo.; el mismo yo del otro se da como un sujeto espiritual: A ellos se refieren todos los objetos culturales con sus significaciones espirituales. Estos abarcan tanto las creaciones estéticas como utilitarias: instrumentos, tecnologías, libros, muebles, artesanías, monumentos y construcciones, costumbres políticas y religiosas. Estos objetos implican el sentido de una experiencia de "ser ahí para todos nosotros" y para cada uno. A pesar de que los objetos culturales sean de uso corrientes, necesitan ser interpretados, para que se conviertan en nuestro mundo significativo. Solo entonces el mundo existe para todos nosotros y en todo momento. Merleau Pontí (La Prosa del Mundo p.115) lo sintetiza de este modo -- "Por la acción de la cultura, me instalo en vidas que no son la mía, las confronto, manifiesto la una a la otra, las compongo en un orden de verdad, me hago responsable de todas, suscito una vida universal, del mismo modo que me instalo de un golpe en el espacio mediante la presencia viviente y espesa de mi cuerpo"-

Se obtiene así la persona humana individual vinculada a la comunidad por su cultura, en una comunidad cultural. La comunidad a su vez consta de diferentes círculos de comunicación, como múltiples sociedades diferentes: desde la más pequeña que es el círculo familiar, hasta los linajes unidos por consanguinidad y herencia; hasta las naciones, en que todos parecen estar interior y espiritualmente unidos, formando la unidad de una estructura espiritual. De este modo se confiere a las personas, y a las asociaciones de personas, y a todas sus creaciones culturales un carácter de "enlace total". El ser humano se muestra entonces como una unidad concreta de una totalidad de personas que se reconocen entre sí, en su cultura y en su identidad cultural: una humanidad creadora de cultura.

'Constituir' una cultura no equivale a 'crear', o 'producir', y ni siquiera a 'causar'; es más bien un "establecer-con", es decir es: definir el conocimiento 'de-uno-con-otro'. Sin duda la base es siempre experimental: no solo de la experiencia sensible, sino del acuerdo y del diálogo, sobre toda clase de problemas y de significaciones, lo cual nos hace participar de un mundo que existe para cualquiera, y se comprueba como tal en la comunidad inter-sujética del conocimiento (Log Form. Y Log. Trasc. P. 251). Cada uno posee sus propias experiencias y vivencias del mundo, la cual no es una interpretación, ni una representación, sino un contacto directo con el ser de las cosas que se dan como fenómeno. Pero el significado de este mundo es expresado en común por la cultura, es un significado interpretado y vivido en las relaciones interpersonales. Los objetos culturales en cuanto signos, interpretan el significado de este mundo; que es expresado y compartido, tanto por los individuos como personas, que por la comunidad, como unidad social y de vida.

YO Y LOS OTROS COMO HABLANTES.

El encuentro que establece la unidad de un yo con otro yo, en comunidad cultural, se complementa generalmente y en todo momento con el lenguaje. Por lenguaje se entiende aquí toda clase de signos que llevan alguna significación (Ideas I. & 67). El valor inter-sujetivo del lenguaje estriba en que el lenguaje es un medio físico de expresión: es un 'hecho' capaz de ser experimentado físicamente, como cualquier otra experiencia sensible. No es necesario que el lenguaje cristalice en la escritura, para que tenga cuerpo. Por supuesto, como insiste Derrida, la escritura posee un gran valor: "ella crea el sentido, consignándolo, confiándolo, a una incisión, a un surco, a un relieve, a una superficie que se quiere transmisible al infinito." (La Escr. y la Difer. p. 16). La palabra es el soporte corporal para llevar a cabo las explicaciones. Pero el lenguaje de la comunidad es mucho más que de palabra y de signo. Crea una atmósfera densa de contenido que envuelve a los individuos y los hace vivir física y espiritualmente el significado del mundo. La experiencia de la 'significación' que se comunica con el lenguaje es otro modo del darse de las cosas, un darse afectivo, que se funda en la percepción sensible pero amplía esta percepción. La intuición alcanza entonces no solo el pensamiento sino también los deseos y proyectos de los otros yos, es una intuición del ser subjetivo de los otros en cuanto subjetivo, que implica una intencionalidad de grado más elevado. Se crea una atmósfera común, al interior de la cual se mueve todo tipo de lenguaje; una atmósfera en que cada uno comprende no solo el sentido comunitario sino también los significados respectivos de cada uno de los individuos.

Solo a esta condición puede formarse la que M. Foucault podría llamar una 'episteme' comunitaria, no caracterizada por alguna fase de la historia, sino por el ámbito local de la cultura de una comunidad específica, o de un grupo étnico: una cultura al lado de otra cultura, una episteme contemporánea de otra episteme. Todo juicio particular de los individuos, en su forma de pensar y de sentir, es condicionado por el mundo de la vida que se da como auto-evidencia. Pero el mundo de la vida en una determinada cultura, ya se da como un mundo vivido con-otros-yos; ya ha sido explicado e interpretado, y se ha transformado en lenguaje, es decir en un mundo predicativo. Al interior de una cultura apenas hay espacio para experiencias pre-predicativas, es decir que no hayan sido captadas previamente a través de un lenguaje. Esta 'presencia preliminar' (Vorliegen) significa que los objetos nos afectan dice Husserl (Crisis, & 7) al introducirse en el trasfondo de nuestro campo de conciencia, o bien que ya se encuentran en el frente. Esto no significa que se impidan experiencias originales pre-predicativas independientes, experiencias en el sentido simple y primario; pero estas deben ser objetos de particular interés del conocimiento; mientras en la actitud general, se aceptan las interpretaciones tradicionales de la cultura.

La experiencia se da generalmente, en una estructura de horizonte, con una pre-cognición de todos los objetos individuales.—"Para nosotros el mundo es siempre un mundo en el cual el conocimiento en los modos más diversos ya ha hecho su trabajo." (Exp- y Juic. & 10) En realidad el mundo en el que vivimos y en el cual desarrollamos nuestras actividades, de conocimiento y de juicio es siempre ya 'pre-

dado' a nosotros. El mundo que se da a nosotros y a otros , cuyo caudal de experiencia asimilamos por la comunicación, la educación, y la tradición, es un mundo que ya posee una estructura lógica: de juicios y conocimientos , que pertenece a la comunidad

El lenguaje juega un papel fundamental en la constitución de este mundo. El libro famoso de George Lakoff y Mark Jonson , *Metaphor We Live By*, analiza precisamente el significado de ciertos usos lingüísticos ( metáforas y metonimias ) que , por ser esenciales en el lenguaje corriente, condicionan todo nuestro modo de pensar y de actuar, dentro de la cultura que los emplea. Estas metáforas, se han transformado en una forma de pensar, y dejan de ser simples metáforas, para convertirse en una interpretación del mundo: la razón está en que el lenguaje es un sistema de signos pero estos reflejan un "sistema de pensamientos". La metáfora entonces tiene relación con la vida. Hay una forma metafórica de hablar, y un forma metafórica de pensar y también una forma metafórica de actuar. Los tres niveles funcionan paralelamente como alegorías el uno del otro., y confieren cierto sentido a la experiencia.

La experiencia une la razón con la imaginación .Entonces lo que se percibe en la experiencia directa de las cosas del mundo, o de las personas, a pesar de estar más allá de lo predicativo, no solo fundamenta lo predicativo, sino que es condicionado, en su sentido, por la estructura lingüística. La verdad de las cosas experimentadas implica nuestra presencia, y por tanto nuestra razón tanto como individuo que como colectividad. Se consigue entonces mediante el diálogo, la aproximación ,el acuerdo; no solo de razón sino de imaginación, sentimiento, estética y costumbre: es decir, es el resultado del manejo global de los signos, interpretados por la comunidad lingüística. Los elementos conceptuales con los que se aprende la verdad experimental, que pertenecen a la lógica rígida, bivalente, de la mente, se convierten, a los niveles pragmáticos de la vida concreta, en expresiones metafóricas: imprecisas, difusas, de una lógica "fuzzy", polivalente. De este modo el sistema de conceptos que manejamos y traducimos a expresiones metafóricas, domina nuestra cultura y nuestra conducta. Los autores citados, desarrollan algunos tipos de metáforas: la vida es una guerra, el tiempo es dinero, las palabras son vehículos de significados, gana el que está arriba., lo más es mejor, el futuro será más perfecto, la inflación es un ser, la mente es una máquina, la visión es un campo, el mal me domina.. Algunas metáforas sistematizan la vida, otras establecen una coherencia cultural, otras 'ontologizan' abstracciones ,otras personifican cosas.

Las metáforas aisladas, únicamente tratan de interpretar situaciones; pero cuando se transforman en sistema de conceptos de uso corriente: entonces pertenecen a la actuación de cada miembro de la comunidad en la vida diaria. No solo penetran el modo de pensar y de hablar ; sino la forma de conducta: determina como movernos por el mundo y como relacionarnos con los demás.. Entonces la misma corriente de conceptos que sustenta y guía la acción, se vuelve también de naturaleza metafórica., y la acción queda estructurada metafóricamente. Entonces en nuestra vida ya no se trata de realizar algo o perder algo, sino de ganar una batalla o ser derrotados., la persona se vuelve un enemigo que debemos abatir; nuestra posición es una fortaleza que debe ser defendida, planeamos estrategias para eliminar al adversario, que ya es un enemigo.. El tiempo es dinero y tenemos que ahorrarlo, o venderlo caro; la inflación es un animal que nos roe los intereses, nuestra ventaja consiste en estar arriba y dejar los demás abajo; controlar el poder es estar arriba, y obedecer a las leyes es estar abajo; hay que acelerar las operaciones de la mente, aceitar sus ruedas. El conjunto de estas metáforas, que tomadas aisladamente podrían no significar nada en particular, cuando estas forman un sistema de vida, en una determinada cultura, plasman el carácter del individuo humano y sus relaciones de forma tal que pueden reducir su libertad y su conducta a esquemas rutinarios .

- " La lengua, nos recuerda Merleau Pontí, ( *La Prosa del Mundo* p. 26) dispone de un cierto número de signos fundamentales, arbitrariamente ligados a ciertas significaciones clave."- Esto significa que una vez establecida la significación dentro de una cultura, o comunidad determinada, los signos se vuelven dominantes , y restringen su capacidad significativa al lenguaje corriente inteligible en este medio cultural .Es difícil entonces, que a partir de las significaciones establecidas, pueda " recomponer cualquier nueva significación, por tanto de decirla en el mismo lenguaje "- ( l.c.) El abuso del sistema de las metáforas es un caso ejemplar de esta dependencia .Más típica todavía es la expresión de los estados de ánimo, afectos, sentimientos, y arrebatos personales; -"por que reduce todas nuestras experiencias al sistema de correspondencias iniciales entre tal signo y tal significación, sistema del que hemos tomado posesión al aprender la lengua" - (l.c.) Se trata pues de un carril obligado sobre el cual corre la mayoría de los ciudadanos; y del cual pueden liberarse solo en cierta medida los pensadores y los creadores , quienes reestructuran el signo, o lo des-estructuran, para inducirlo a denotar nuevas significaciones, provocando así una evolución cultural. En los demás casos, la correspondencia entre el sistema lingüístico y el sistema de conceptos, se vuelve extremadamente rígida. En tal caso -" el lenguaje se parece a las

cosas, y a las ideas que expresa; es el doble del ser , y no se conciben cosas, ni ideas que vengan al mundo sin palabras.”- (l.c.). La estrecha vinculación de la lengua y de la cultura con el pensamiento explica , por una parte el valor del intercambio intersubjetivo étnico, con el cual cada individuo alcanza su desarrollo humano y la plenitud de su personalidad , por la identificación y la integración a las formas de vida y tradiciones de la comunidad y a sus medios de expresión. Por otra parte implica la resistencia que oponen la lengua y la cultura a costumbres extrañas, que tiendan a disgregar la unidad de sentido y de visión , y la herencia colectiva del grupo. En cierto sentido el ser del lenguaje y el ser real de las cosas se configuran con patrones analógicos . - “ El pensamiento no es lo percibido, el conocimiento no es la percepción, la palabra no es un gesto entre los gestos, la palabra es el vehículo de nuestro movimiento hacia la verdad, como el cuerpo no es el vehículo del ser en el mundo”- (l.c. p. 189). Para restituir a la percepción y al pensamiento su autenticidad originaria , es necesario que los individuos puedan añadir a las oportunidades que ofrecen la lengua y la cultura, una búsqueda personal, que restituya a la experiencia toda la amplitud de la vida.

## UN VALOR TAMBIÉN ES SER

Con solo hacer alusión al valor, se objeta enseguida, especialmente por parte de los psicólogos, que el valor es subjetivo. Por cuanto uno se esfuerce para que abran los ojos hacia el valor, se cierran en su objeción como en un absoluto, y nadie los puede mover de allí. Ellos no dudan del ser, menos de su propio ser, y de su propio yo. Puede tomarse como una distorsión profesional, pero es muy lamentable esta ceguera voluntaria, y la negación a 'pensar' el valor, como podría sugerirles Heidegger (Carta sobre humanismo, tercera pregunta). Aquí se toma el valor simplemente en cuanto vale; es decir por este carácter general que se encuentra en todo género de valores: éticos, estéticos, económicos, políticos, literarios, sentimentales, intelectuales. Es un hecho de que en cada uno de estos géneros, podría aportarse como ejemplo, con extrema facilidad, un caso concreto experimental desde el cual comenzar un análisis. Frases como las siguientes: me fascina mi carrera, odio las moscas, prefiero el mar, me ofende tal palabra, mi partido es más correcto, me indigna esta injusticia social, sufro por la mala educación, mi cultura es más humana, tu expresión es detestable, y miles de otras, denotan una cosa en común: la 'apreciación'; apreciar es establecer la validez de algo, detectar un valor.

Esta afirmación constante, de nuestra vida humana, y de nuestra cultura, acerca de valores, es suficiente para demostrar, en la práctica cotidiana, que los valores existen: análogamente a los seres; que, también, sin más, se conocen y se aseveran prácticamente en sin número de ocasiones. Por otra parte, el modo de darse del valor, su entidad, y su relación con el ser, deberán averiguarse. En cuanto a su objetividad, es decir a la relatividad con la que los valores se presentan en diferentes situaciones, vale el mismo discurso que se aplica al conocimiento 'relativo' de los seres de toda clase. La objeción es ingenua, si se pretende contraponer un conocimiento 'objetivo' de los seres a un conocimiento 'subjetivo' del valor. Cada persona ha experimentado que hay cierto margen de incertidumbre y de aproximación en el conocimiento del ser y de su verdad; una variación que se aclara en la teoría epistemológica. Paralelamente no es una novedad el hecho de que también en la estimación de los valores haya cierta fluctuación y diferencias de valoración. Si esto se da en el conocimiento de los seres sin que haya que denominarlo 'relativismo', con mayor razón en el reconocimiento del valor, una entidad de carácter menos formal. En ambos casos es algo imprudente y precipitado, tomar la decisión de que los valores y los seres, son relativos y punto. Sería asumir la decisión del escéptico frente a la verdad; en este caso, un escepticismo axiológico, frente a un escepticismo gnoseológico. Habría que resucitar, las respuestas en contra de las objeciones de los escépticos, desde Aristóteles a San Agustín. Pero este problema es asunto de la epistemología, la cual se aplica tanto al ser como al valor. El problema metafísico del valor se coloca en un momento previo a la epistemología, y también sirve de fundamento para cualquier explicación o demostración epistemológica.

LOS VALORES ~~TAMBIÉN~~ EXISTEN.

La pregunta sobre el ser del valor ya está en Platón. En el caso de Sócrates no se plantea de un modo teórico, pero toda su Apología, exalta el valor moral del ciudadano y de su obediencia a las leyes de la comunidad, como el ser máximo al que todo es sacrificable, hasta una muerte injusta. En el diálogo Gorgias, de Platón, la discusión entre Sócrates y Cálicles, demuestra que existe un valor superior al simple placer y que sirve de criterio de conducta. Y este criterio se conoce como 'sabiduría'. Este saber socrático, no tiene nada que ver con el saber intelectual, o científico, no es solamente entender, en sentido actual. El saber del valor, ( en Sócrates se trata esencialmente de un valor moral ), es un saber que incluye la práctica, la virtud, la capacidad de actuar. Pero esta capacidad se aprende, así como el arte del zapatero, o de cualquier buen artesano. El buen zapatero, como el buen soldado, son buenos por que la obra es buena: esta es la que posee valor, y es también un poder ( dúnastai ) y debe aprenderse: aprender es apoderarse de esta fuerza. El sabio es por tanto el que aprende el valor de las cosas. Hay un paralelo entre los valores materiales y los valores espirituales. El que aprende albañilería, se apodera de una fuerza, es capaz de construir casas, las obras que valen. En el orden espiritual el que aprende la virtud es capaz de realizar obras de valor moral, o intelectual: obras valiosas. El valor de las obras es cognoscible en cuanto valor, y es lo que fundamenta la obra: es aquello que está más allá de la obra misma, su calidad económica, o estética o moral y que se transmite al conocimiento, un conocimiento efectivo que dispone a actuar. Esto significa que el valor no es solo algo que pueda ser objeto de contemplación; es algo que mueve a la acción. El valor en Sócrates, no es solo un ser objetivo, puede ser una función, como el ver, el cumplir, el realizar, pero en tal caso la función vale en razón de la obra que se va a efectuar. Consecuentemente no solo hay una secuencia gradual en el valor de las obras, hay obras de valor

más elevado y otras inferiores; también hay una gradualidad en el valor de las funciones que desembocan en obras de valor. En este sentido hay valor en un objeto material, que esté bien hecho para su función, en una empresa, en un animal, en un ser humano, en las obras de arte, artes, en las buenas acciones, en las leyes de la república. Él mismo demostró su fidelidad al valor de la 'justicia', cuando bajo la presión de los Treinta Tiranos, se resistió a colaborar en un asesinato político. Para comprender el alcance del valor socrático habría que recurrir a los literatos, a los grandes dramaturgos, sus contemporáneos.

En *Ésquilo*, los crímenes: como: bodas incestuosas, los asesinatos de las Danaides, el salvajismo de Prometeo, las profanaciones de Layo, los engaños de Clitemnestra, el parricidio de Orestes, son condenados por su misma naturaleza de valores negativos; el valor supremo es la justicia, que domina todas las acciones humanas que condena los excesos y apeuba toda acción loable. El ciclo de los Atridas, con sus horrendos crímenes, responde a una fatalidad, no ciega sino conciente, que obliga a realizar gestos de valor épico. No se trata de pasiones particulares de orgullo o de venganza; sino de realizar un modelo de grandeza heroica, que imponía el ser víctima de una fatalidad, incumbente, cósmica, que sobreponía al horizonte humano el de la divinidad, como un valor supremo. Sófocles, contrapone constantemente la virtud al vicio, la libertad humana al destino sagrado ineluctable, la responsabilidad conciente, al gesto meramente fatal. De ahí salen a relucir los grandes valores del individuo y de la sociedad: la voluntad de justicia, la libertad, la piedad hacia los dioses, el valor de las leyes que gobiernan el estado, y por encima de todo, el valor de ser hombre. Teresias, el adivino, le dice a Edipo: "aunque eres rey, hemos de ser iguales, por lo menos en el derecho de contestar". Con esto se declara un valor cuya fuerza es superior a los poderes establecidos en la sociedad. Con Edipo en Colona el valor de la libertad humana es rescatado, cuando el Rey ciego, declara que es inocente de los crímenes cometidos, por que nadie es culpable cuando carece de libertad, por no ser conciente del delito: "así lo dispusieron los dioses, pues, personalmente al menos, no podrás echarme en cara pecado alguno, por el cual yo mereciera esas infamias" - Más elevado es el valor perseguido por Antígona.

Antígona se encuentra en la alternativa de dos valores: la obediencia a las leyes de la ciudad, aunque se trate de leyes de un dictador y usurpador, y el sentimiento espiritual y familiar de fidelidad al hermano. Ella sabe que escoger el valor de devoción representa su muerte. Y declara obedecer a las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses -- "Que no son de hoy, ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos"-- Aquí no hay sombra de utilitarismo o de eudemonismo, es la pura idealidad del valor más sublime y universal, la que se impone. Ella realizará el gesto liberador, el valor que implica su muerte. Eurípides, a quien se atribuye haber interpretado en el teatro las ideas filosóficas de Sócrates, contempla la inocencia, como valor sublime que resplandece en la desgracia; exalta el amor, la fidelidad, el sacrificio por la patria y la familia. De este modo los valores, elevados por los poetas épicos y trágicos a nivel de los dioses, con Eurípides se establecen al nivel humano accesible a los pueblos.

#### PLATÓN INTUYE EL SER EN EL VALOR

Platón no solo pone formalmente la pregunta sobre el valor, también se dedica a lo largo de toda su vida de filósofo a responder a esta pregunta, primero enfocando diferentes valores, y en las últimas obras a explorar el ser mismo del valor. En los diálogos de la juventud desarrolla temas como: la valentía (Laques), la discreción (Cármides), la piedad (Eutifron), la justicia (Trasímaco), la virtud (Protágora), la amistad (Lisis), la rectitud y el respeto a la ley (El Critón), obedecer a Dios (Apología) el valor que funda el bien (Eutifron), el arte (Ion), la verdadera grandeza (Gorgia). En los últimos, la ética y la educación, la ley (República) el valor del alma, de la verdad, del bien, de la belleza (Apología y Fedón), y en el coronamiento de sus especulaciones: el valor se sitúa más alto que el ser (El banquete). Al desentrañar la esencia de todos estos valores Platón alcanza la visión más elevada del ser humano como destinado a la felicidad, en la que el ser y el valor se complementan: el ser eterno y el valor supremo. Su filosofía traza un camino que a través de la verdad llega al bien tanto en la vida privada como en la pública. La respuesta socrática de que la virtud es un saber, pero un saber que es bien (Menón) no es suficiente para captar la esencia del valor. Ni el saber ni el poder por sí solos ya son un bien: deben ser un valor. Además no debe ser un valor que dependa de otro valor, lo cual obligaría a una serie recursiva, sin llegar a un término fijo. Es preciso que se llegue a algo supremo en el cual descansar. Todos estos valores que se han estudiado, valen precisamente por que poseen alguna nota interna y objetiva de valor, que sea capaz de exigir nuestra estimación.

Es 'valor', no es aquel que 'de-hecho' sea amado, sino aquello que por si mismo es digno de amor (Lisis). Este último es el supremo sujeto de la 'amabilidad'. Entonces se da ese supremo valor, del cual dependen necesariamente todos los demás valores. De este modo en la mente de Platón el valor se alcanza por el camino del ser. Pero el ser que conoce Platón como real y verdadero es el ser que habita en el mundo de las ideas, es el ser ideal. Al contrario, en este mundo el valor se hace perceptible por que es un bien y produce un placer. Con ello el valor se hace accesible desde el mundo del individuo. El placer interesa a todo el mundo, pero está relacionado de una forma diferente con el deseo, y el apetito individual. Todos los hombres desean vivir su vida con el máximo de placer. Pero el deseo no es el valor, sino el estímulo que mueve el hombre hacia el valor. Sin embargo el deseo del placer lleva el hombre hacia un valor. Esta generalidad del deseo expresa por si la necesidad del valor. Ahora el placer sumo no podría darse sin juicio, conocimiento, memoria, razón. No habría placer en sentido humano sin conocimiento. Tampoco la vida de la razón sería satisfactoria sin el placer. Se intenta una mezcla de los dos como ingredientes. Por que ninguno de los dos contiene el verdadero valor. El hombre debe escoger entre los placeres de las cosas y el placer de la sabiduría. Pero ninguna de las dos es el valor. En el Filebo se discute si está más cerca del valor supremo el placer o el conocer; ambos admiten lo más y lo menos y son ilimitados. Hay placeres buenos y placeres malos, son superiores los que poseen valores más altos. Entre ellos descuella la razón que participa de la belleza más que el placer. La conclusión es que el conocer es muy superior. Se dan también placeres inocentes que son parte de la buena vida; pero la mente está miles de veces mas cerca y más parecida a la 'excelencia', que cualquier otro placer. El alma posee el poder de amar la verdad, y de realizar todas las cosas por causa de la verdad, que es un valor más alto. Y termina: "La razón es mucho mejor, y de mayor valor que el placer para la vida humana" (Phile., 66.e.).

Entonces, como en Teeteto, el valor se persigue por el placer que proporciona, pero es el sentimiento el que estimula la búsqueda, y es una percepción que debe ser orientada por la razón, la cual es la única que posea la evidencia. No basta un 'conocimiento-perceptivo', el cual puede engañar, (por que la percepción es diferente del auténtico conocimiento), sino de un conocimiento evidente. (Teet. 158 c, 164 b.) Esto significa que es necesario elaborar un juicio correcto. Lo cual implica un proceso comparativo que conduzca a una noción correcta, como punto de partida. El siguiente paso es un análisis de las diferencias. - "Ir en la dirección de añadir una 'comprobación' significa: que nosotros debemos "conocer" las diferencias, como algo opuesto a lo de tener simplemente una 'noción' [verdadera] de ello." (Teet 209 e.). Por que, como ha dicho antes: "el conocimiento no puede residir en impresiones, sino en nuestra reflexión sobre las mismas" (l.c. 186 d). Se establece así un camino para llegar al reconocimiento de la realidad del valor. No es suficiente un sentimiento subjetivo (a la manera de Protágora, y ni siquiera una opinión correcta, para fundamentar un buen juicio de valor. A veces nos ocurre percibir como valor lo que a una consideración atenta resulta una opinión incorrecta. La comparación que respalda el juicio correcto deberá tener en cuenta las diferencias que hacen alcanzar la máxima evidencia del valor.

En la Republica finalmente se dirige la mirada al valor como un 'bien-en-si'. Sin ello no sería posible una correcta orientación del estado y de la vida civil. Pero este se encuentra finalmente en el mundo ideal. Los bienes que pueden conseguirse en la vida práctica no son más que consecuencias y aplicaciones de aquel concepto de un valor ideal. La idea resplandece por encima de las cosas como el sol ilumina con su luz las realidades terrenas. Como la luz da la 'visibilidad' de los objetos materiales, así el valor, o bien-en si, constituye la 'bondad' de las acciones humanas. En esto se conjugan la idea del ser con la idea del bien: el ser y el valor se entrelazan. Pero no se afirma literalmente que el valor sea un ser, este se coloca como una esencia más allá del ser mismo y como su fundamento, por que le agrega poder y dignidad. Perseguir el bien no constituye solo un problema ético, sino una tarea metafísica. A través de la búsqueda de la multiplicidad de seres, se descubre a la vez la multiplicidad de los valores: no hay un verdadero ser si no revela la existencia de un valor.

En un diálogo anterior Sócrates ha demostrado que el hombre justo y no el injusto es un hombre feliz, aunque aquí la justicia parece consistir en cumplir correctamente con una función, la cual en este caso es la función del alma: en esto consiste la virtud. Ahora la excelencia, o virtud del alma es la justicia. Y se afirma enfáticamente en el libro primero: "entonces el justo es feliz y el injusto infeliz" (Rep. 353 e.). Y cómo demostrarlo? Mientras en la vida corriente se sabe que el hombre, justo de verdad en sus actuaciones y negocios, debe sufrir engaños y persecuciones, odios y hostilidades; mientras que un hombre injusto con tal de esconder su injusticia, es recibido con todos los honores y tiene todos los éxitos. Y tampoco le amedrenta un castigo en la otra vida, que es tan insegura, y que puede remediarse con un arrepentimiento. Con esto todos los valores se relativizan y pierden su justificación y no remiten

a un principio supremo que sea el fundamento del ser y al mismo tiempo asegure el valor de los bienes superiores. Sócrates rehúsa plantear el problema en un caso individual, lo cual resultaría sumamente difícil, y escoge el horizonte más general de la vida en la sociedad. Con este fin se construye la gran utopía de la república: una sociedad ideal en la cual la justicia y demás virtudes sean respetadas y realizadas. En este contexto general humano el valor en sí, no es un simple supuesto, sino una realidad-fuente: una idea, de la cual dimana toda la riqueza de los bienes humanos.

Es importante recordar que los integrantes de tal estado de justicia, no son hombres cualesquiera; son mujeres y hombres cuidadosamente seleccionados desde su juventud y educados y se han vuelto sabios a través de un largo entrenamiento; lo cual concuerda con lo discutido en Teeteto acerca de la opinión verdadera. Nunca habrá justicia hasta que los hombres sean guiados por la idea del bien, que es la 'perfección' divina, y puede generar la 'perfección' del hombre. Con ello se establece la metafísica del valor: El ser mismo está fundado en el bien, que es un valor convertido en un fin. La metafísica del valor se convierte entonces en teleología. El valor se convierte en bien, es decir en algo que debemos perseguir; una multiplicidad de fines. Y cuyo poder nos atrae y constituye la más verdadera felicidad. La proximidad del ser y del valor supremo convierte el ser mismo en un bien, en cuanto participa de este valor, y en la medida en que puede realizarse como valor. También explica cómo todos los valores: tanto las virtudes personales y sociales, como los valores del arte y de la tecnología humana, se encarnan en la pluralidad de los seres de la existencia terrena.

Solo en el diálogo del Banquete se alcanza la visión plena de esta superioridad del valor sobre el ser, y al mismo tiempo la proyección del valor en toda la escala de los seres que integran el mundo. Lo que en Lisis se había conseguido desde un planteamiento individual, en el Banquete se vuelve la ley universal. El valor se había descubierto como aquello que por sí mismo es digno de amor. En el Banquete se pregunta por el amor en sí. El amor es aquí el camino que abre el acceso al valor en sí. En el amor se exalta la presencia del sujeto individual, quien posee en sí el deseo, la necesidad ineludible de amor. El amor, como aspiración innata en el sujeto, le hace buscar los objetos dignos de ser amados. El amor, o 'eros' es el acceso privilegiado hacia el valor. El amor, entendido como aspiración esencial y universal del ser humano, busca instintivamente las cosas que poseen belleza, lo cual produce de inmediato una síntesis: entre el ser, la belleza, y el valor, los tres relacionados con el deseo humano. —“Amar es avanzar hacia ambas bellezas, la del cuerpo y la del alma” - (Banquete 266 b.). Si el hombre se adhiere al eros, con toda la fuerza de su pasión, hacia lo que es bello y valioso y por tanto bueno [o fin], es por que encuentra en él una afinidad originaria, algo que desde ya le pertenece. El amor descubre la belleza de sí mismo, del hombre y de los demás valores, como la justicia, la bondad, la verdad, la sabiduría; y en esto encuentra su felicidad: propicia un encuentro con el ser que es su verdadera naturaleza.

El discurso de Diótima en el Banquete, traza el recorrido de una ascensión, desde los valores inferiores encarnados en los bienes materiales, como de las cosas y del cuerpo, hasta los valores superiores de los bienes espirituales, de las virtudes y de las almas bellas. Estos diferentes pasos se han resumido en el capítulo primero del presente estudio. Ahora se enfoca solo el valor. La belleza no es valiosa por que nosotros la amemos; sino que la amamos por que es valiosa. Esto se expresa en la frase: —“el amor es amante antes de que amado”- (l.c. 204 c.). El amor con su poder viene hacia nosotros, antes de que nosotros seamos activos hacia él. Pero debe ser el valor auténtico, según el orden de los grados. No todo eros es aceptable en el orden de la naturaleza, sino únicamente el que conduce a los valores superiores, los que participan de la belleza y de la bondad originarias, que son ideales, o en sí. El amor es bueno, es un fin, en cuanto participa de este valor infinito. A menudo se comete el error de dar el nombre de amor a algo que solo es un aspecto de él; esto no debe engañar, se comete el mismo error con muchas otras palabras, por ejemplo la 'poesía'. Se conocen muchos géneros de poesía: que es conducir algo al ser, que antes no existía. Pero no todos sus autores pueden llamarse poetas. En el amor humano hay algo divino, algo inmortal en la mortalidad del hombre: lo cual nos regresa a la pregunta del primer capítulo sobre el ser.

Para describir esta fuente universal de valor, más alta que la idea del ser, ya no hay palabras apropiadas. Solo hay metáforas: “el mar abierto de la belleza”, las “semillas de los discursos más fecundos”, los “pensamientos más excelsos”, y una “cosecha de oro”. Se trata de una 'iniciación' en lo más oculto: en los misterios del Amor, y de una 'revelación'. [Husserl diría: una nueva clase de experiencia.]: una visión de la auténtica alma de la belleza. Es imposible decir donde está el límite entre lo real y el ideal. Aunque para Platón lo ideal es lo único verdaderamente real. En esta ascensión, se pasa sin discontinuidad del ser mundano al ser ultramundano, del uranós al hiper-uranós, de lo celeste a lo divino,

donde se encuentra el valor. No es nada extraño que Nietzsche olvidándose del ser lo haya transformado en poder, en el poder que es querer.

Solo una mujer como Diotima, experta en amores, podía atreverse a definirlo con las palabras más inspiradas. -“ Esta es una amabilidad sempiterna, que nunca viene ni se va, que nunca brota ni se desvanece, por que tal belleza es la misma en todos lados, la misma antes y ahora, aqui y allí, en este modo y en aquel, la misma para cada devoto, como lo es para cualquier otro.” (l.c. 211 a..) Sin duda, no hace falta decir: que la palabra belleza ya ha adquirido un significado semejante al de las ideas eternas. Ya no se parece a aquello que puede apreciarse con la simple vista natural; a ella hacen cabo toda la serie de los seres y la serie de los valores: es más que un ser y más que un valor. -“ susiste en sí y por sí, en una unidad eterna, , mientras toda cosa amable es participada por ella, en tal modo que aunque muchas partes puedan borrarse y desvanecerse , no será nunca más o menos; sino siempre una totalidad inviolable.” (l.c. 211 b. ).Esta visión de Platón viene a crear un horizonte de credibilidad al ideal utópico de la República Si tal es la posibilidad del entrenamiento educativo, se fortalece la esperanza de que la comunidad de ciudadanos pueda ser gobernada por leyes justas y cultivar los valores más humanos.

### LA JERARQUIA DE LOS VALORES EN ARISTÓTELES.

Estos mismos valores se describen en Aristóteles, cuando este analiza las virtudes humanas. Aristóteles renuncia a los vuelos místicos de Platón para encontrar en la 'naturaleza-humana', que como tal manifiesta el orden divino establecido en el mundo, la guía que preside a la realización de los valores por obra de la voluntad libre del hombre. El punto de vista de Aristóteles no es el de una teoría generalizada del valor como lo enfoca Platón; al contrario, sus observaciones parten de la conducta humana real, la cual es determinada por la libre voluntad de los individuos. Un análisis detallado de la condición humana individual y social, conduce al establecimiento de una jerarquía de valores. La conducta del hombre puede desarrollarse, conforme o no, al orden de la "naturaleza-humana" establecida por el creador. La naturaleza humana no es una idea, a la manera platónica, y que pertenezca al mundo eterno y divino de las ideas. Al contrario es una 'esencia' que se encuentra en la mente humana como concepto, y en cada individuo como realidad; que configura su sustancia. Se trata pues del fundamento del ser del hombre y de todos sus valores. -“ Todos los hechos de cada orden están en general sometidos a una ciencia especial que los domina”- ( Et. Nic. C. 1º) Esta esencia es real, por que se deriva por un proceso de abstracción de la experiencia en el mundo. -“Para el hombre en sí y para el hombre la definición es una sola y misma definición, que es la del hombre simplemente, en tanto que es hombre; no hay ni de una ni de otra parte diferencia alguna” . ( l.c cap. IIIº) Como todas las esencias es una forma, y en tal caso una forma esencial existente, que tiene su fundamento y origen en la causa que la ha producido, es decir , en último término, en la causa primera.

Sobre esta base metafísica y epistemológica se construyen las tres éticas de Aristóteles ,que discurren sobre la naturaleza del hombre y su proyección en la estructura de la sociedad , del estado y de los ciudadanos. En esta visión concreta y experimental es donde hay que buscar la realización de los valores en sus diversas formas y cualidades. -“ El bien es el objeto de todas nuestras aspiraciones”- ( l.c.). Es una especie de fenomenología del valor la que se encuentra en su teoría ética, la cual abarca todas las virtudes , desde las meramente intelectuales hasta las más ordinarias y pragmáticas. De este modo en Aristóteles se establece una equivalencia entre virtud y valor., la adquisición de las virtudes coincide con la realización de los valores. El ser el bien y la felicidad, forman una sola unidad. Para dismantelar falsas teoría sobre valores, se dedica primero a examinar y rechazar las opiniones de los filósofos antiguos, sobre todo a propósito del placer. El placer no puede ser criterio de valor., esto rebajaría el ser humano al nivel de los seres irracionales. Tampoco la excelencia meramente exterior del honor y del poder puede convertirse en criterio. Por que este se funda solo en el reconocimiento de las gentes y la situación convencional extremadamente mutable. El criterio debe encontrarse en el interior del hombre; si debe ser racional y universal. -“ El bien supremo que podemos conseguir en todos los actos de nuestra vida”- (l.c.cap. 2º). De este principio interior deriva la bondad moral que procura los bienes sociales y las acciones dignas; que justifican el reconocimiento y el honor que la gente atribuye a la buena conducta

El hombre es bueno si se comporta según su naturaleza , y cumple con las finalidades establecidas en su propia esencia, de este modo la naturaleza humana se convierte en el punto fundamental de referencia para establecer los criterios de bondad o maldad del ser humano y para visualizar una posible jerarquía de valores a realizar. -“ El bien y la perfección están en la obra especial que realizan; en igual forma el hombre debe encontrar el bien en su obra propia ,si es que hay una obra especial que el hombre debe realizar”- (l.c. Cap. IVº). En este caso el valor se funda y se relaciona con el ser mismo del hombre. La

naturaleza humana además de ser el fundamento también en su estructura indica el sentido y el camino para la realización de valores. -“El acto del hombre será el acto del alma conforme a la razón”- (I.c.) Esta misma ‘naturaleza’ del hombre, no se limita a darse como un ser objetivamente contemplado; además se impone ella misma como un valor fundamental, que debe ser efectuado y respetado en el orden de su racionalidad. -“Resta pues la vida activa del ser dotado de razón” (I.c.) De hecho no es una mera idea, sino la esencia misma viviente en el hombre, y en cuanto forma sustancial lleva en sí la huella divina de la causa primera: es un acto transmitido por generación, cuyo valor es universal y concreto, en cada persona -“El bien, en la categoría de sustancia es Dios y la inteligencia”- (I.c.)

Las virtudes son tales en cuanto realizan el orden y la finalidad de la naturaleza humana, en tal sentido participan del valor fundamental de esta naturaleza. -“El bien propio del hombre es la actividad del alma, dirigida por la razón.”- (I.c. cap. IVº). Se hace entonces imprescindible estudiar en la vida concreta el conjunto de las virtudes en cuanto son realizaciones de las exigencias de este valor fundamental: el orden teórico del ser humano natural, deberá encontrar su aplicación en el ejercicio de las virtudes que en la vida de los individuos hacen efectivo este orden. -“Se añade siempre a la idea simple de la obra, la idea de la perfección suprema que esta obra puede alcanzar”- (I.c.) La efectiva realización de la naturaleza, para que sea perfecta, exige condiciones que abarcan valores de toda clase, desde los más materiales a los sociales, hasta los valores del intelecto y del espíritu, desde los meramente personales a los colectivos y sociales. La escala de los diversos grados de virtud es dada automáticamente por la organización jerarquizada de las propiedades esenciales de la naturaleza humana.—“es imprescindible que la obra del alma y la virtud del alma, sean una sola y misma obra; y debe decirse que una vida honesta y buena es la obra especial de la virtud. Este es pues el bien final y completo que buscábamos y al que dábamos el nombre de felicidad”- (Et. Eudem. Cap.1º). De este modo el orden ontológico es perfectamente paralelo y sirve de control del orden axiológico. Esto no significa que ser y valor sean lo mismo, pero son unidades constitutivas de la persona humana existente y de su identidad. -“Los fines que el hombre se propone están siempre en su alma, como están los más preciosos de sus bienes, y el alma misma no es más que la facultad o el acto” (I.c.). Las virtudes comprenden la realización de toda clase de bienes con tal que sean sometidos al orden de las virtudes superiores. -“Todo esto nos conduce a estudiar el alma; por que la virtud pertenece al alma esencialmente, y no por un simple accidente.”- (I.c.)

De este modo valores como: la nobleza de nacimiento, la plenitud de vida, el bienestar económico, y la independencia de ocupaciones pesadas de trabajo o de negocios, familia, hijos, salud, belleza, y bienes culturales como inteligencia y sabiduría, son valores que aunque ocupen las gradas inferiores de la jerarquía, contribuyen a una vida feliz. En esta jerarquía los valores de la actividad intelectual ocupan los lugares más altos, y las demás virtudes deben ser sometidas a estas. -“Hay en el alma dos partes dotadas de razón, aunque no de la misma manera, pues que están destinadas, la una para mandar, y la otra para obedecer a aquella a la que naturalmente escucha”- (I.c.) En el orden siguen las virtudes éticas, y por fin los valores corpóreos, en la medida en que todos son realizaciones de la naturaleza humana. -“Las virtudes intelectuales van siempre acompañadas por la razón, y por consiguiente pertenecen a la parte racional del alma, la cual debe mandar al resto de las facultades en tanto que está dotada de razón.”- (I.c.). La consecuencia del cumplimiento con el orden natural, es la realización del ser humano en la perfección; la cual incluye la felicidad. La felicidad es un bien, pero como una consecuencia; que le viene al hombre cuando hace lo que es justo.

El concepto que resume toda la teoría del valor es el concepto de “recta razón”, una razón ilustrada que logra actuar según el dictamen del orden natural. -“El bien supremo en la vida, es conformarse con la recta razón”- (I.c. cap. Vº). Esta es la que debe guiar en la realización de los valores que son las virtudes. Sin embargo no es una guía abstracta o teórica, sino que estudia los actos para separar los buenos de los malos, los conducentes al bien supremo y los que causan males. Es pues una razón aplicada, mezclada con los valores que va a efectuar. No es un ser racional especulativo, sino un paradigma en que las virtudes juegan el mayor papel. La actuación efectiva, no puede prescindir de elementos importantes como la libertad, la voluntad y la intención. La realización de los actos valiosos, es determinada por la intención. Esta es la que da el carácter ético a la acción. La intención sintetiza el elemento racional dirigido al ser y el elemento axiológico dirigido al valor. Ser y valor juegan entonces un papel conjunto.

Podemos sintetizar de algún modo el proceso fenomenológico que sigue Aristóteles para alcanzar la definición de la felicidad como bien en sí. Aristóteles pretende dirigir el ciudadano hacia el bien y la virtud, con el fin de establecer una comunidad civil que dé felicidad a cada individuo. Por tanto su punto de partida es experimental, el hombre real en un estado gobernado por leyes justas. Los principios que se establecen en el libro 1º de la Ética Nicomaquea, son también recogidos de la experiencia corriente: el

hombre busca un fin en sus acciones y lo encuentra en un bien supremo que se identifica con la felicidad. El fin de las cosas es establecido por la naturaleza misma, y los actos corresponden a la función de cada objeto de la vida. La perfección de cada obra se realiza con las virtudes. En este contexto deben describirse los actos que llevan al ciudadano a la práctica de las virtudes. El estudio de las virtudes se convierte en la pieza central de la fenomenología axiológica de Aristóteles. El estudio de las virtudes ocupa entonces los restantes nueve libros de la ética; primero de las virtudes en general y luego de las virtudes específicas: del hombre valiente, de la templanza, de la liberalidad, y magnificencia; de la magnanimidad, de la mansedumbre; del espíritu sociable, de la veracidad; del pudor; la justicia con sus aplicaciones políticas; teoría de la intemperancia y del placer; de la amistad. Este conjunto de virtudes prácticas, constituye la base fenomenológica del estudio. No es más que una codificación de las aspiraciones populares establecidas en las experiencias buenas y malas de la vida.

Ahora el filósofo siente la necesidad de elevarse un poco más buscando fundamentos especulativos más generales que expresen valores esenciales. Y los encuentra en las virtudes intelectuales. Todo el libro sexto se dedica a este nivel superior de valores: la prudencia, el arte, la ciencia y la inteligencia; la ciencia política y la deliberación. La justificación de su valor consiste en que estas participan más íntimamente de la naturaleza del hombre y de sus obras: es decir que se encuentran próximas a la razón. —“Nunca la naturaleza hace al hombre sabio y prudente; pero ella es la que nos da buen sentido, penetración de espíritu, y entendimiento” (I.c. cap. X<sup>o</sup>). En esta frase se separan netamente el ser y el valor. La razón de la superioridad de las virtudes intelectuales, es que: “son por sí mismas apetecibles, puesto que son virtudes del alma.” — (I.c. cap. X<sup>o</sup>). Con ello nos aproximan al sumo bien, que, por definición, vale por sí mismo.

De este modo su análisis se eleva a la consideración de la virtud en sí misma. Un acto virtuoso implica la voluntad, la intención y la libre elección. —“Se debe obrar por libre ‘elección’ y resolviéndose en vista de la naturaleza de los actos que se realizan. La virtud es la que hace que esta ‘elección’ sea laudable y buena.” (I.c. cap. X). La razón que determina esta ‘elección-virtuosa’, no es seguramente una razón discursiva lógica, y su conocimiento no es una epistemología del ser; es una razón que es voluntad y sabiduría: que quiere lo que es bueno, y en la que es bueno lo que quiere. Entonces no queda otra alternativa más que pensar en una intuición del valor, por la cual se da contenido axiológico a la virtud. La virtud en cuanto tal ya no es un ser, sino un valor, que vuelve bueno lo que ella determina, pero el contenido de este valor es obra de la razón. Entonces el sentido de la razón se diversifica, se amplía hasta cubrir ambas regiones: la del ser y la del valor.

La cumbre de esta ascensión se encuentra en la felicidad. Esta es el resultado de la perfección, es decir de la realización de las virtudes más altas. Ya se vio que la felicidad le llega al hombre cuando hace lo que es justo: la realización del fin perfecto, como sumo bien coincide con la felicidad: —“si en todos nuestros actos hay un fin definitivo que quisiéramos conseguir por sí mismo” — (I.c. Lib. I cap. 1<sup>o</sup>). La felicidad no es propiamente el placer, el cual puede ser bueno o malo. La felicidad está vinculada a la perfección es decir al valor perfecto y superior. Pero como se ha visto la felicidad “es lo que todos buscan”, y entonces viene a asociarse con la perfección y el sumo bien. Enfocando ahora el valor como tal, se puede concluir que el valor, supremo es a la vez el fin último, la realización plena del hombre racional, y de su voluntad libre, de sus elecciones, y de su aspiración natural a la felicidad. Aristóteles no determina con mayor exactitud el contenido de este valor definitivo. Posiblemente lo abandona a la intuición si, como se ha visto, hay una intuición de valor. El valor no se da al conocimiento intelectual, cuanto a la aspiración o deseo natural. Con el valor se abre el mundo de los sentimientos, de la política y de la cultura. El punto de encuentro entre ser y valor es claramente la razón: la razón, que es propiedad del alma, y con su capacidad intuitiva trasciende hacia el ser y hacia el valor; ambos unidos constituyen la perfección.

#### REINTERPRETACIONES DEL SER Y VALOR.

Es conocido cuanto la ética aristotélica ha transmitido al pensamiento moderno a través de toda la Edad Media. Pero ha sido interpretada generalmente como una ética fundada sobre el bien, y destinada al goce moderado de los bienes naturales. Esto no la ha salvado de un intelectualismo preponderante que llega hasta Descartes y Kant. Los postulados de la razón Práctica, señalan un punto de intelectualismo extremo, en que se universaliza el criterio racional en el campo ético, mientras que por otros valores, como lo estético, sigue imperando el criterio subjetivo. Solo con el comienzo del siglo XX, en la estela de los pensadores de finales del siglo XIX, Schopenhauer, Bergson, y Nietzsche, con el desarrollo de la

psiquiatría, de la antropología, y sobre todo de la fenomenología, se ha vuelto a enfocar con precisión la diferencia entre ser y valor, entre intuición del ser e intuición del valor.

Para Husserl, con la separación entre actos dóxicos y actos téticos, que ya aparece en las Investigaciones Lógicas (1900), queda marcada la diferencia entre esencias significativas y esencias no significativas., es decir entre seres y valores. La diferencia se hace típica en los filósofos de la fenomenología de la primera época: N.Hartmann, K.Jaspers, M. Scheler, W.Dilthey y M. Heidegger.

#### LA VISIÓN FENOMENOLÓGICA DEL VALOR Y EL SER

Con la fenomenología el planteamiento del valor es totalmente nuevo, y puede verse en los tres primeros representantes: Husserl, Scheler y Heidegger. La fenomenología consiste en un análisis sistemático de la experiencia como la estructuró con precisión Husserl, y como la desarrolló Heidegger. Su punto de partida y de referencia constante es la experiencia concreta e individual, en la vida misma. En este sentido es parte de la filosofía de la vida, pero no se confunde ni con Bergsón ni con Nietzsche. La vida o el mundo de la vida es la que crea la corriente de experiencias que se dan a conocer al hombre, y en primer lugar a mi yo como hombre y como persona. Tanto la conciencia como el yo y la persona se configuran en la experiencia misma, y se enfocan, descubriéndose en el proceso de análisis: la conocida epojé o reducción. No se trata aquí de una filosofía de la conciencia, ni de una filosofía de la vida, si no del análisis de la experiencia a la cual pertenecen tanto el ser trascendente del mundo dado, como todo lo inmanente que hay en el hombre y su actividad física biológica y mental.

Consecuentemente tanto lo que llamamos ser como lo que llamamos valor se da en una experiencia, y a partir de la experiencia. Por supuesto lo que se da en mi experiencia es siempre concreto y particular. Las generalizaciones pertenecen a la actividad intelectual, seguramente posterior y dependiente. Por esto el acto de experiencia se considera primitivo y originario. Esto no significa, parcial e incompleto; sino intenso, fecundo y progresivo. Entonces la búsqueda de los valores debe comenzar necesariamente en el acto de la experiencia. Como ya se ha insinuado no se trata de la experiencia como un término general, sino de una experiencia real y específica que se da a mi mismo en cada acto experimental. Ya sabemos que la experiencia no es un solo acto: la experiencia es un flujo continuo y múltiple que se da en la vida misma y frente a la cual nuestra presencia es en primer lugar pasiva, aunque al despertarse la conciencia se vuelva también activa. En este flujo deberán buscarse los valores., si se dan. Sin embargo la actividad de la percepción no anula la pasividad del acto inmediato, que sigue dándose y afectando con su 'dadidad' continua, el despertar de la conciencia. Si en este momento primero de la percepción se nos da el ser de las cosas se nos dan también los valores. Esto deberá averiguarse con un análisis pormenorizado y atento.

El acto primero con que se despierta la conciencia es un acto de intuición, que se ha llamado inmediata y directa, por el contacto innegable de lo dado, es decir de las cosas mismas., que permanecen en nosotros, en nuestra experiencia. Tal intuición no sería posible si no existiera una proporción entre el ser de las cosas y el ser del yo, a esta proporción se le ha llamado intencionalidad. Esto se refería al ser, pero tratándose de descubrir valores es necesario que se dé una intencionalidad en los valores. Esta es la que hace accesibles los valores a la intuición. Por tanto se deberá hablar necesariamente de una intencionalidad axiológica como se habla de una intencionalidad ontológica. La proximidad entre ser y valor se da precisamente por el hecho de que ambos se dan en un solo acto experimental, y cada vez de que se realiza una experiencia. Si levanto una piedra del suelo al mismo tiempo siento su peso.; si recojo con la mano una flor al mismo tiempo me atrae su belleza, si beso una cara amiga, al mismo tiempo experimento la emoción de su cariño. En estos tres casos reales, el tipo de intencionalidad axiológica es evidentemente diferente., y lo puedo reconocer por el grado de emoción que produce en mi.

La intencionalidad axiológica, que llamaremos 'emocionalidad', es evidentemente previa a la experiencia del valor, y por tanto previa a la intuición. Previa no significa necesariamente anterior en el tiempo, pero cuando menos en dignidad y prioridad esencial. Esta intencionalidad axiológica puede darse o no darse en una experiencia. En el caso de experimentar algunas letras de una lengua desconocidas, que me dejan totalmente indiferente, puedo considerar que estas carecen de intencionalidad axiológica. Al contrario podría darse el caso de algo que se perciba en una experiencia, y posea una intencionalidad axiológica, sin que yo pueda percatarme de su valor. Entonces ya no es problema de intencionalidad sino de intuición. Intuyo una cosa, pero no intuyo su valor. Esto nos obliga a admitir un tipo nuevo de intuición, que no es la intuición del ser, sino una intuición de valor. Puede darse el caso en que el valor se de por yo no lo reconozca por faltar de intuición de valor.

Del mismo modo contemplaremos la serie creciente de las intuiciones de objetos simples, hasta las intuiciones de los más abstractos e intelectuales; y continuaremos con la siguiente serie de las intuiciones de los valores inmediatos, hasta las intuiciones de valores profundos. No podremos prescindir de ambos términos, 'intencionalidades' e 'intuiciones,' para el ser, y 'emocionalidad' e 'impacto,' para el valor, si queremos colocarnos en la frontera misma de nuestra aurora conciente. (ver: Una Ontología en pleno Sol ). Nos sucede algo así como cuando queremos distinguir las raíces de un pino de las raíces de un fresno o de cualquier otro árbol. Las hojas y las flores son claramente diversos, los troncos también son diferenciables; pero cuando se llega a las raíces, entonces no se ven más que raíces. Esto sucede con los diferentes tipos de intencionalidades y diferentes actividades intuitivas.

Admitido lo anterior habrá que hacer también una diferenciación en la percepción. Tendremos también dos tipos de actividades perceptivas, la que percibe un valor, que llamaremos 'sentimiento', y la que percibe un ser. Comparada con la intuición la percepción se encarga de unificar, lo que aquella ha fragmentado y separado. Muchas intuiciones se agrupan en una percepción, sea esta una percepción de valor, y sentimiento, o percepción de un ser. En ambos casos la percepción unitaria realiza una 'actividad' por parte del sujeto. Tendremos entonces dos actividades perceptivas: la 'percepción' de una cosa que se conoce, o la 'percepción' de un valor, o sentimiento, en esta misma experiencia. Esta distinción aparecerá más clara cuando se trate de: producir una cosa, un objeto, o bien realizar un valor; en el primer caso son suficientes la inteligencia y la voluntad, mientras en el segundo son necesarias la libertad y la responsabilidad.

Deberá quedar claro que estas observaciones se refieren al acto primero de la presencia de lo dado experimental: al instante mismo en que las cosas se hacen presentes y nos sorprenden en actitud pasiva frente a ellas, antes de que nuestra conciencia perceptiva reaccione activamente. La fenomenología considera esencial este enfoque directo, por ser el fundamento primero en el mundo de la vida., en el ser trascendente, y consecuentemente en el valor trascendente. Entonces la escala de las intencionalidades se ha multiplicado, para abarcar no solo toda clase de seres sino también toda clase de valores. A esta segunda serie de aptitudes-variables, en lugar de intencionalidad, la llamaremos 'emocionalidad'. Al mismo tiempo la intuición, como 'visión' primera e inmediata, con todas las variaciones de lo dado, se ha ensanchado, para cubrir no solo toda clase de seres-conocibles; sino también toda clase de valores-apreciables. A la visión primera e inmediata del valor, en la experiencia, la llamaremos 'impacto'. Estamos hablando entonces de un doble paradigma, o gama real: uno de 'intencionalidades' y de 'emocionalidades'; y otro paradigma, o gama real, de 'intuiciones' y de impactos.

Quizás sería necesario una serie completa de palabras, que señalen y separen todos los momentos característicos de la experiencia del valor., paralelas a las que se utilizan para designar la experiencia del ser. Para distinguir con claridad las dos series de fenómenos que acompañan la experiencia tanto en la línea del ser como en la del valor podemos trazar una gráfica como la siguiente.

	aptitud	actos	memoria	contenidos	forma	
ser:	intencionalidad	intuición	percepción	imagen	esencia	concepto
valor:	emocionalidad	impacto	sentimiento	impresión	energía	emoción

La 'emocionalidad' es la necesaria aptitud del valor a crear impacto y, por parte del yo, a ser captado en la experiencia viviente. Corresponde a la intencionalidad que hace posible la intuición experimental en el orden del ser. La emocionalidad es tan variada, por la diversidad de valores que presenta, como lo es la intencionalidad por la múltiple variedad del ser. El 'impacto' es el darse inmediato del valor, en la experiencia, así como la intuición es el darse del ser. Los impactos pueden ser muy parciales y fragmentarios, y precisan ser unificados en un valor particular definido por la experiencia misma. Tendremos entonces un 'sentimiento', que es un 'sentir-específico' del valor, de un valor particular; y corresponde a una percepción que arroja la unidad del ser. En la memoria se detiene el valor como 'impresión' de un modo análogo como se detiene el ser conocido por la imagen representativa que se conserva. En la conciencia del valor se detecta la 'energía' específica, la que caracteriza un valor particular; como del ser se capta la esencia con la mente. El contenido del valor en cuanto a su virtud y

extensión se denomina 'alcance', y corresponde en lo gnoseológico al sentido del ser conocido. Como la esencia de una ser experimentado es su sentido, así la energía de una valor es su alcance. Por fin se habla de una 'emoción', como algo formal, que se da en el mismo yo, de quien experimenta el valor, o bien lo realiza; del mismo modo como se habla de un concepto o de una idea formal del ser que se experimenta, o se lleva al cabo.

Es fundamental una descripción precisa, que facilite la visualización del valor en las etapas del proceso de adquisición. Se hablará entonces de captar un valor, apreciar, evaluar o valorar. De allí surge la posibilidad de establecer un conjunto de valores humanos, y de ver la relación entre un valor y otro, los valores positivos y negativos o contravalores; de establecer una escala de valores desde los más simples y rutinarios hasta los más elevados y excepcionales. Esta es necesaria para ofrecer una propuesta de valores accesibles a la realización por parte de la persona humana. Entonces es necesario explicar primero la captación de valores, y la relación entre valor ser. El esquema que se ha presentado anteriormente, hace suponer un paralelismo constante entre ser y valor, sin que haya realmente una coincidencia; más bien se pone de relieve la diferencia. El único punto de encuentro sería el acto de la captación del valor que se da al mismo tiempo que el ser en la experiencia.

Estoy frente al cuadro de Picasso que se denomina Guernica. Tengo la intuición de esta cosa y la percibo como unidad de experiencia. Al mismo tiempo me impactan los tonos grises y blancos, y la deformación de las figuras; mientras percibo el objeto, tengo un sentimiento de valor. Después quedan en mí, la imagen que recuerdo y también la impresión del valor. He contemplado un objeto de arte y he experimentado un valor estético. Me pregunto en qué se relaciona este ser con este valor. No todo lo del ser puede calificarse como valor, cuando menos en el mismo sentido. Hay mucho elemento puramente material: la madera del bastidor, la tela, el material de colores. Y hay otros elementos que pertenecen propiamente al valor: las figuras, la armonía de colores, los gestos, la representación dramática aunque sean materiales; y hay otros elementos como la expresividad, el contenido ideal, la evocación de un conflicto, que no pertenecen por nada a la materialidad. Podría decir que hay una parte que es ser y no es valor, y una parte que es ser y valor al mismo tiempo y otra parte que es valor pero no ser?. Al parecer sucede lo mismo con todos los valores culturales. Esta parece sin duda una forma muy tosca de análisis, pero nos permite adherir muy de cerca de la experiencia. Por otra parte nos da la oportunidad de introducir otras consideraciones. Sobre coincidencia o no coincidencia entre ser y valor.

Todo filósofo de la axiología ha intentado definir una escala de valores, el más célebre es seguramente Max Scheler. Ya Aristóteles con la teoría de las virtudes, había esbozado una jerarquía colocando los valores más elevados según estaban más cerca del alma, las virtudes intelectuales. Los más bajos serían los que logran placeres materiales. Entre estos dos extremos se colocarían las demás virtudes morales y los valores culturales. Sin querer entrar en una discusión sobre la diversa dignidad de los valores, tratemos de observarlos únicamente desde la perspectiva de la coincidencia entre valor y ser. Creemos que la opinión común está de acuerdo, por lo menos en teoría, sobre estos tres grandes niveles: materiales, socio-culturales, y espirituales.

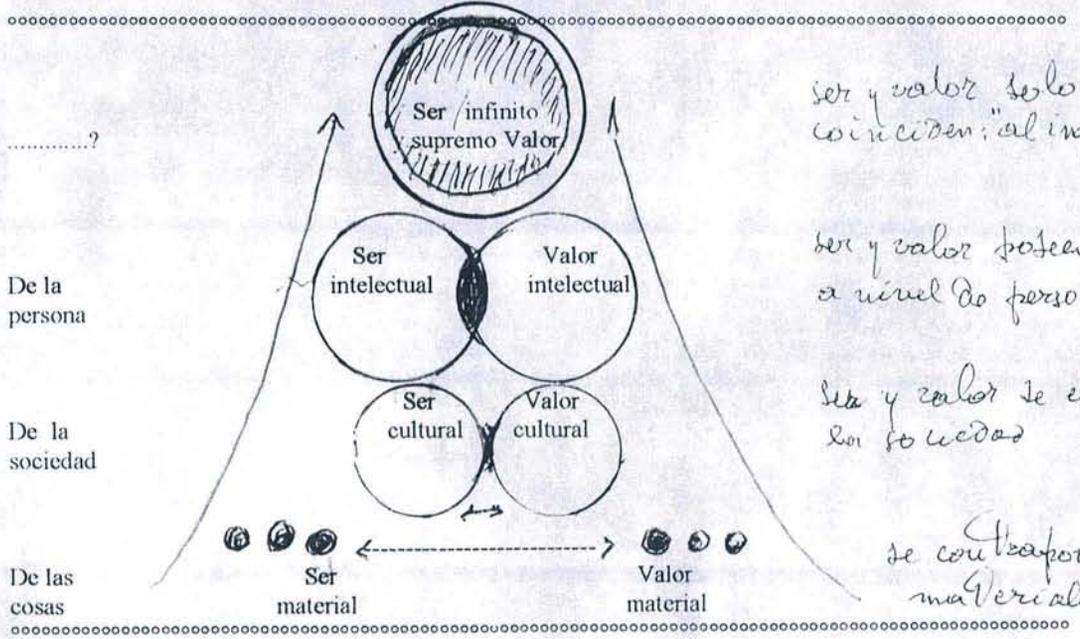
En los valores más bajos de la escala, los materiales, al parecer el ser y el valor son separables, para no decir que se oponen. Tomemos este martillo: es un ser y es un valor. Pero en esta cosa ser y valor no coinciden. Este martillo puede cumplir más o menos con su función, sin dejar de ser el mismo objeto. Puede ser que se haya gastado, aflojado, desequilibrado. Si se ha roto de un vez, ya no sirve, ya no tiene valor. Igualmente dígame de un carro de una computadora, de una cámara fotográfica, de una casa, de una organización de cualquier tipo. En el extremo inferior de la escala entonces los valores no pueden identificarse con el ser del objeto. Basta con pensar en un billete argentino de diez millones de pesos, de la época de los ochenta: su valor era nulo.

En los valores intermedios, sociales o culturales encontramos una parte en que ser y valor parecen identificarse y no son nunca separables. Ya se vio el caso de Guernica, y lo mismo puede decirse de toda la producción estética, y literaria: así la poesía y su lenguaje, la pintura y su arte, la arquitectura y su belleza. Pero también en los valores éticos y sociales sucede lo mismo en diferentes proporciones. Es imposible separar del todo un grupo concreto de trabajadores, de sus derechos; un proceso judicial, de su justicia; un conjunto de periódicos, de su libertad de expresión. A este nivel intermedio, el ser y el valor coinciden por lo menos parcialmente y es imposible una separación total. En el grupo más elevado de los valores, que podemos definir espirituales, o valores del alma, o del espíritu, al parecer la coincidencia es tan grande que casi es irrecognoscible la parte que no coincide. Aristóteles habla de virtudes intelectuales como: la prudencia, la templanza, la bondad, la generosidad, la sabiduría.

Podríamos agregar la fe, la honestidad, la responsabilidad, el amor. No solamente son valores altos, sino que son a la vez los seres más conspicuos que puedan caracterizar el hombre. La sabiduría, la prudencia, la bondad, se piensan de ordinario más como seres (conductas y hábitos) que como valores. Son seguramente seres, por que se trata de actos concretos, de decisiones y deliberaciones que afectan al yo y permanecen en él como constituyendo su esencia. Y son seguramente valores, en cuanto comprometen la libertad y la voluntad conciente del individuo.

Al contrario los valores más bajos, no solo se separan del ser, además se dan como valores agregados por las circunstancias, o por un situación externas al valor mismo. En el ejemplo aludido del martillo, el valor depende de la utilidad que pueda prestar. El dinero, como valor tan codiciado, en su valor depende del hecho de que sea reconocido. Basta recordar el hecho de la inflación que resta con frecuencia valor al dinero. Un objeto útil como un carro, al cabo de pocos años comienza a perder valor. Lo mismo les sucede a los demás instrumentos de trabajo. Los valores intermedios como los sociales, políticos o estéticos, también sufren devaluaciones debidos a cambios en la estructura de la sociedad o en los fenómenos históricos. Entre ellos los que se reconocen inmortales, son los que resisten a todos los cambios y duran como conquista universal de la humanidad. Pensamos entonces en la Poesía de Homero, Virgilio, Dante, en las esculturas griegas, en las tragedias de los clásicos, en la música de las grandes sinfonías, etc... Mientras que los valores más altos, pertenecen al hombre como su propiedad, son íntimos, y no dependen de circunstancias ajenas, o elementos agregados. La bondad, la justicia que encontramos en personas adultas, no han disminuido con el tiempo, ni se han perdido por circunstancias adversas.

Ahora nos permitimos especular con una visión de conjunto. Si en el extremo inferior de la escala se da la separación total entre ser y valor, y en el extremo más alto se da la coincidencia casi total, qué sucedería si habláramos del ser superior a todo? Evidentemente no poseemos una idea muy clara de la plenitud del ser. Podemos llamarlo, Dios, el Infinito, el Absoluto, etc.. Evidentemente en este caso, si el proceso es coherente el ser y el valor deberían constituir una coincidencia perfecta, es decir: ser una y la misma cosa. Hemos elaborado un esquema para visualizar más fácilmente esta progresión.



Reflexionando sobre el esquema anterior, se descubre que: al parecer, no solo hay un proceso de interferencias entre ser y valor, que aumenta desde los valores inferiores a los superiores, interferencias que ganan en proporción, conforme los valores se elevan en la escala. También hay un proceso paralelo de crecimiento en aquello que se ha llamado la 'energía' (enérgueya) y el 'alcance' del valor en cuanto tal. Si comparamos, por ejemplo el valor de una obra de arquitectura, (valor cultural) con el valor de una vida entregada a obras de bondad (valor intelectual,) [ recordando la Madre Teresa ] sin duda hay que reconocer que el segundo valor, posee una 'energía' interior superior la cual adhiere a

la persona transformándola en un ideal ; y por otra parte un 'alcance' tan universal que hace vibrar de admiración un sin número de personas, de toda edad y condición.

Esto se ha querido expresar con el tamaño de los círculos que van en aumento, desde abajo hacia arriba, en el esquema. Ahora bien, si observamos el tipo de los seres que acompañan la escala de los valores, será necesario admitir que los seres que interfieren con los valores superiores también poseen una 'esencia' de mayor prestancia y un sentido más universal, que los seres vinculados con los valores más bajos de la escala. Sin duda la actividad política en cuanto ser, posee una calidad esencial de mayor significado que el dinero, o un objeto material; y la actividad del ejercicio de la justicia, en cuanto ser, posee un significado más grande que la simple acción política. Tales ejemplos podrían multiplicarse sin ninguna dificultad. Y ensanchar el horizonte de la progresión paralela de seres y valores. Este podría ser otro argumento para pensar que un valor-supremo, no solo se equipare, sino que se identifique con el ser infinito.

#### LA REALIZACIÓN DE LOS VALORES EN CUANTO SERES.

Toda la estética y la ética de Heidegger, [ Holzwege, El origen de la obra de Arte, Holderling y la esencia de la poesía, Carta sobre Humanismo, La cuestión de la técnica, Para qué ser poeta? ] giran alrededor de un tema: el ser. No es el ser descubierto, como en el Ser y el Tiempo, es el ser producido por el hombre. El ser es mediado, y promovido por la entrega del hombre a los valores: éticos, estéticos o simplemente científicos y mecánicos. Tanto la realización de una obra de arte, como una producción poética, esencialmente efectúan una ampliación del ser. Con el arte, la poesía, la moral, la región del ser alcanza nuevos horizontes, el hombre se hace mediador de esta maravillosa conquista del ser. Podemos estar de acuerdo o no con el pensamiento de Heidegger, pero sin duda, su trabajo realiza un aporte muy valioso a la fenomenología del valor. Aquello que Max Scheler había sistematizado, de una forma abstracta y conceptual, Heidegger lo teoriza a partir de la realidad concreta, de la capacidad de pensar y de actuar. Ya Husserl, en las Investigaciones Lógicas, como en Ideas I<sup>o</sup>, había descubierto que el análisis fenomenológico no arrojaba solo conocimientos del ser sino también valores. Su distinción entre un acto dóxico ( del conocer de un ser ) y un acto tético ( de la afirmación de un valor ) atribuidos al mismo yo racional, abre la posibilidad de un planteamiento de la relación entre ser y valor. Si ambos actos proceden de la misma racionalidad, debe haber un punto de encuentro del ser y del valor. Un acto tético es un acto de voluntad, mientras un acto dóxico solo engendra opiniones acerca de un ser. Con ello se entra de lleno a la realización de los valores: no basta pensar, es necesario actuar. Nietzsche lo había proclamado con todas las trompetas de su retórica, haciendo un absoluto de la voluntad.

Como se ha visto, el valor posee una 'energía', esta constituye su contenido, su fuerza de valor; y esta en primer lugar es una atracción: el valor atrae. Esto significa que la captación de un valor estimula la voluntad, provoca el asentimiento. No se trata de una iluminación más o menos brillante que nos hace conocer, sino de una atracción que cautiva e impone una acción. De hecho para realizar un valor hay que producir un acto concreto, una acción; y esta permanece en el mundo, como un fenómeno más. Sin embargo esta acción no es ajena a la racionalidad, al contrario va siempre acompañada por una claridad de visión, de un ser. Hay acuerdo general en que no puede haber producción de valores sin una voluntad libre, ya lo había advertido Aristóteles. La voluntad debe tomar una determinación, que no es posible sin la intervención de la inteligencia. El valor estimula, pero el juicio toma la determinación para que la voluntad actúe, o no. Esto es lo mismo que decir que la realización del valor no puede darse sin la intervención del ser que se conoce. Pongamos un caso de realización de valor. Quiero tocar el arpa. Debo primero conocer el instrumento, entender la música, saber el carácter que ocupa este instrumento en la orquesta, o su capacidad de ejecutar solo. El valor es la música del arpa, mi decisión es tética, pero el conocimiento del ser la acompaña, hay un ser de la música a la par del valor. Ambas cosas no coinciden del todo, como se ha observado anteriormente a propósito de los valores culturales, pero hay una profunda experiencia en que ser y valor se traslapan y se complementan. Hay algo en esta música, un remanente, que es puro valor, y no puede determinarse como ser; pero aún este remanente es dependiente de la perfección técnica, de la habilidad del músico, del sentimiento del músico, y de su intención. La música no es un absoluto de ser y valor, es simplemente un compuesto parcial.

#### ENTRE SENTIR UN VALOR Y CREAR UN SER

La realización de los valores por parte de la persona humana es seguramente un ideal, una meta que todo individuo debería proponerse. Y no solo realizar los valores útiles para la vida como los económicos científicos y los que procuran bienestar personal y social. Si Platón escribe la república es precisamente

para ofrecer un ideal de vida humana que se aproxime a la felicidad para todos. La capacidad de realizar valores más elevados como las virtudes indicadas, la sabiduría, la prudencia, la bondad; que superan la simple conveniencia particular o colectiva, establecen metas que ensalzan el hombre en si mismo. Como se ha visto, la realización de los valores más altos va acompañada por un crecimiento del ser. Nos parece que existe una triple forma de crecimiento relacionado con los valores. La primera consiste en el sentimiento mismo del valor. La capacidad actualizada de sentir un valor y evaluarlo, es ya una forma de crecimiento de la persona humana. Quien se dedique a desarrollar su propia emocionalidad, y el sentimiento de cada valor que pueda ofrecerse en la experiencia mundana, sin duda amplía sus propios horizontes de vida. Esto sucede al que se educa en la ciencia, en el arte, en la vida política, en la producción literaria, en la especulación pura. Podemos afirmar que la multiplicación de los sentimientos de valor enriquece la persona. Esta sería la primera forma de crecimiento en lo humano.

Si además de evolucionar en el sentimiento del valor una persona se dedica a realizar todos los valores posibles a su condición real de inteligencia y voluntad, sin duda conquista una segunda forma de crecimiento. Es un crecimiento que atañe a su mismo ser humano, el que realiza valores se convierte él mismo en valor. Los valores efectuados en el mundo nunca lo abandonarán, por el hecho de que implican la presencia de su determinación y libertad. Y como los valores superiores, participan necesariamente, en alguna medida del ser, deberemos concluir que al realizar valores es el ser mismo de la persona humana el que se expande y crece en cuanto ser de un hombre. Es como afirmar que por los valores se llega a ser más hombre.

Pero hay un tercer modo de crecimiento consiguiente a la realización de valores. Un acto de bondad, de sabiduría, de prudencia, de amor, es necesariamente una hecho que pertenece no solo al sujeto sino al mundo. Los valores hechos efectivos, orientan la humanidad, constituyen modelos e ideales, resuelven problemas e interrogantes profundas, transforman la vida social. Todos estos hechos participan del ser, no solo del ser personal sino del ser del mundo. Un mundo que se llena de valores realizados por los seres humanos, es un mundo que se ha vuelto más humano y ha crecido en su propio ser. Cada historia de un individuo humano deja detrás de si una estela de valores realizados, o bien de actos negativos o contravalores, que sumados a los demás constituyen la verdadera historia de un pueblo, el ser de un pueblo, de una comunidad, o de una cultura. Tales construcciones, objetos, y creaciones históricas establecen un vínculo entre generaciones por la energía que los valores actualizados poseen como motivaciones; en vista de nuevas creaciones y realizaciones de valores. Los valores definen las civilizaciones con los objetos más variados, desde las simples artesanías hasta las artes más sublimes y a la conquistas científicas e intelectuales.: se trata pues de objetos existentes, que son: ser y valor al mismo tiempo.

Husserl (Ideas IIº & 55) coloca el espíritu en el mundo natural que lo rodea, un mundo de objetos y de relaciones, que motivan las decisiones de las personas. Pero su enfoque contempla casi exclusivamente la motivación intelectual. Esta se refiere a las relaciones de causalidad sujeto-objeto es decir entre el yo que se determina y el objeto que se realiza. El mundo a que se refiere es el mundo de la ciencia natural y de la técnica - "o en general de las formaciones prácticas, en relación con la valoración y el establecimiento de las metas." - (I.c. &55) Entonces el yo, puede establecer objetivos que considera tareas últimas, y tomar decisiones acerca de ellas, con una conciencia hipotética y práctica, la cual escoge los medios para conseguirlas. En este sentido todos pueden proponerse aprender arte, técnica, ciencia natural o ciencias humanas. -" Por eso yo puedo producir valores, y aceptar valores; y sobre esta base yo puedo ver y encontrar valores derivados, y valores intermedios " - (I.c. & 55). Todo lo considera desde el punto de vista del orientar los medios a sus fines, lo cual interesa sobre todo el conocimiento de objetos y de seres. Esto produce la impresión de que los únicos objetos capaces de provocar juicios y consecuentemente realizaciones son juicios sobre entidades o seres. Solo ocasionalmente se hace referencia al valor, e implícitamente se supone que la motivación de los seres es análoga a la motivación de los valores. -" Ahora yo puedo también juzgar acerca de valores, y en fin elaborar preguntas últimas con relaciones a valores y objetivos y en este modo perseguir la teoría de valores, la teoría de la praxis racional, la teoría de la razón."- (I.c.). El influjo en el sujeto queda totalizado bajo la perspectiva ontológica: -" El objeto entra en el sujeto, y ejerce estímulos en él (impulsos teoréticos, estéticos, prácticos)"- (I.c.). No se aclara, si estos impulsos son de tipo epistemológico o axiológico., de ser o de valor: todo se unifica bajo el término general de razón.

La motivación se refiere tanto a los juicios que deben ser luego verificados en la experiencia, como a las decisiones que llevan a una acción. Muy diferente es el modo en que son motivadas las sensaciones, los deseos, las aspiraciones, los proyectos. Son específicas de este segundo caso, las motivaciones de algo a emprender, en cuanto es acción: -" por lo cual, siempre se presuponen ciertas 'motivaciones absolutas':

algo que me place en si mismo, 'por-causa-de-si-mismo', etc... no importando si reina o no la razón en estas motivaciones."- (l.c. & 56.a). Lo cual hace suponer que se da un margen de racionalidad, que no es propiamente una racionalidad lógica u ontológica, en la cual cabe este margen de racionalidad extraña en que se coloca el valor. Sería un tipo de racionalidad superior en que caben el ser y el valor: una racionalidad en que dominan las normas de la razón. En esta cabría la motivación en el sentido más auténtico, por ser el yo el que es motivado. -" Yo conduzco mi tesis a su conclusión por que yo juzgo de tal y tal modo en las premisas, por que yo he entregado mi tesis a las premisas."- Esta es pues una decisión lógica e intelectual. Pero a continuación añade Husserl: "- Lo mismo ocurre en la esfera del valor; hay una valoración que yo establezco, por haber valorado alguna otra cosa, y ahí hay una voluntad derivada, como el tomar una decisión, por haber decidido alguna otra cosa."- (l.c.) Estamos de acuerdo, pero esto deja completamente fuera de consideración la motivación directa del valor por sí, relegando la motivación a una región abstracta y especulativa de la pura racionalidad.

Al contrario sabemos que no hay decisión sin un acto positivo de voluntad libre, y en el caso de valores a realizar, un acto positivo de atracción del valor. Por esto, más que la palabra de 'motivación' preferimos la aristotélica de 'intención', la cual es también propiedad del yo y de su libertad; y además, sin caer en abstracciones lógicas, es determinada de inmediato y directamente por el hecho particular del valor. De cualquier modo en que alguien lo quiera enfocar, deberá llegar a la misma conclusión: el estrecho parentesco entre ser y valor, y la diferencia de identificación en consecuencia de los diferentes tipos y niveles de los valores.

## CAPITULO 14°

## DEL CUERPO AL ESPÍRITU

En toda experiencia humana, algo se da como conocido: aunque sea la luz del día, una puerta que se abre, una persona que se me acerca. Pero a la vez de que se percibe la cosa, se percibe también la presencia del propio cuerpo. Puede decirse que el cuerpo sea la frontera entre el darse de las cosas trascendentes, y el yo, cuando, por supuesto, se trata de experiencias de cosas del mundo. Esto significa que al mismo tiempo en que tengo experiencia de una cosa, también tengo experiencia de mi mismo, como cuerpo.

La trascendencia del ser ahí de las cosas es trascendencia desde mi propio cuerpo. Sin mi cuerpo no habría mundo, ni habría otro yo., ni habría mi propio yo. Husserl en las Meditaciones Cartesianas, insiste en la presencia de mi cuerpo. Lo mismo hacía en las lecciones de 1910 y 1911. Acusa a Descartes de carecer de radicalidad, precisamente por no haber llegado hasta el final de la duda. El final de la duda no es el 'yo pienso' ni es el yo, sino 'mi cuerpo'. Cuando se dice cuerpo, esto no significa material. El concepto de materia es secundario y abstracto. El cuerpo es algo originario, radical y primario. Con esto no se quiere afirmar que la experiencia 'experimenta' el cuerpo. Una experiencia siempre experimenta algo, conoce algo, pero el cuerpo está siempre ahí, con cualquier experiencia. No es el ser, el que está ahí, el Da Sein, [aunque fuera mi propio Da Sein], sino el cuerpo. El 'ser' es respuesta a una pregunta, y ya está en la pregunta. El cuerpo no pregunta, ni está en la pregunta, solo está ahí. En una experiencia, veo, siento escucho, levanto un peso, me expongo al calor, oigo los gritos. La experiencia me cae sobre el cuerpo: el calor me achicharra, el viento frío me hace temblar, la luz me ciega, la herida me hace sangrar. Todo esto sucede a través de mi cuerpo: el cuerpo acontece.

Nadie es más conciente del cuerpo que Jean Paul Sartre., en La Nausea, o Albert Camus, en La Caída: el existir es corpóreo.

*Ocioso, con los brazos colgando me acerco a la ventana. El Depósito, la Empalizada, la Vieja Estación - la Vieja Estación, la Empalizada, el Depósito-. Bostezo tan fuerte que me asoma una lágrima en los ojos. Tengo la pipa en la mano derecha y el paquete de tabaco en la izquierda. Habría que llenar la pipa. Pero me faltan fuerzas. Mis brazos penden: apoyo la frente en el cristal. Aquella vieja me irrita. Corretea obstinadamente, con la vista perdida. A veces se detiene, como si la hubiera rozado un peligro invisible. Ahí está bajo mi ventana: el viento le pega la falda a las rodillas. Se detiene, se arregla la pañoleta. Le tiemblan las manos. Reanuda la marcha. Ahora la veo de espalda. Vieja cochinilla!*

La visión del cuerpo es completamente exterior, superficial, llega al límite de la indiferencia. El sujeto está completamente atrapado, desaparece en esta corporeidad. Para nosotros es experiencia. Este límite en que la intuición es meramente pasiva y corpórea. No es todavía vivencia, es la mera objetividad del ahí. El aburrimiento y el hastío, son sensaciones más que estados de ánimo., es el absoluto sin-sentido. Es lo que da la sensación de un existir sin rumbo y sin valor. Solo es un darse, anónimo y anodino: el mero acontecer, sin profundidad, ni espesor. Solo hay una temporalidad y una distancia, la total ausencia de pensamiento. Esto es lo que Sartre llamará el existir. En cambio en Camus el cuerpo está más vinculado con el clima, el lugar, los sonidos, hasta al escucharse de una risa enigmática, que se repetirá como una señal, una palabra indescifrable.

*Subí al puente de Artes, desierto en esta hora, para mirar al río que apenas se adivinaba en la noche que ya había caído. Frente al Vert-Galant, dominaba yo la isla. Sentí crecer en mi un gran sentimiento de poder y podría decir que hasta de realización, que dilataba mi corazón. Me enderecé e iba a encender un cigarro, el cigarro de mi satisfacción, cuando en este momento una carcajada estalló detrás de mi. Sorprendido di media vuelta; no había nadie. Fui hasta el pretil; ninguna barcaza ni bote. Me volví hacia la isla y de nuevo escuché la risa a mi espalda, un poco más lejana, como si viniera del río. Me quedé parado, inmóvil. La risa se apagaba, pero la escuchaba aún claramente detrás de mi, y no podía venir de ningún otro lugar más que de las aguas. Al mismo tiempo escuché los latidos precipitados de mi corazón.*

Esta risa, no es del aire, ni de las barcas, ni del río, solo es. Un sonido como de palabra sin articulación, y por tanto sin contenido.: puro ruido. Sin embargo existe en la corporeidad, como las demás cosas, el puente, las barcas, el aire el agua, y el cuerpo en medio de todo esto, la satisfacción física del cigarro, el

corazón satisfecho, y el corazón que late, por la extraña risa .Es una risa tan natural, como el existir de las cosas: la risa es el existir. Sartre acentúa más el sin sentido de este existir, lo duro y físico de esta existencia: un existir que unifica todas las cosas. Todos dependen de este existir necesario, sin darse cuenta, son esclavos de este existir. Es importante recordar que tanto Sartre que Camus escriben al final de la segunda guerra mundial, en Francia, con las ciudades medio derruidas por la guerra, la decepción general frente al futuro, la desconfianza en todos los valores en que habían creído; donde muchos habían colaborado con los Alemanes, otros habían creído en una libertad que resultó ilusoria. En este clima de decepción, no existían ideologías válidas, ni ideales aceptables, ni orgullo que defender. Quedaba en pie este límite existente del cuerpo , junto con otros cuerpos que también a penas existían.

*Veó mi mano que se extiende en la mesa. Vive, soy yo. Se abren los dedos se despliegan y apuntan. Está apoyada en el dorso. Me muestra su vientre gordo: Parece un animal boca arriba. Los dedos son las patas. Me divierto haciéndoles mover muy rápido, como las patas de un cangrejo que ha caído de espaldas. El cangrejo está muerto, las patas se encogen, se doblan sobre el vientre de mi mano. Veo las uñas, la única cosa mía que no vive. Y de nuevo. ...Me levanto sobresaltado: si por lo menos pudiera dejar de pensar. Los pensamientos son lo más insulso que hay.*

Desde la sensación concreta del cuerpo los pensamientos se encuentran a una distancia casi infinita, no tienen color ni sabor. El cuerpo es lo único que existe. Él hace un esfuerzo por no pensar, siente que la cabeza se le llena de humo Pero no lo logra. Los pensamientos nacen a sus espaldas, como la risa a la espalda de Camus sobre el puente.- “ Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo por que pienso...y no puedo dejar de pensar. Si existo es por que me horroriza existir. Yo me saco de la nada a la que aspiro “- ( l.c. p.150) A pesar de ello, el pensar no tiene más valor que una proyección de algo que nace en el cuerpo, el verdadero existente.. Sin embargo en El Ser y La Nada, hay todo un capítulo dedicado al cuerpo para demostrar que del cuerpo no tenemos un conocimiento objetivo. -“ Mi cuerpo , tal como es para mí, no se me revela en el mundo” - ( l.c. p 178). Sartre distingue entre el cuerpo “que se puede tocar” de el “ cuerpo que siente que es tocado”. El primer modo es el que relega el cuerpo entre las cosas, lo hace un objeto; el segundo modo es el del cuerpo para sí, el que percibe sus posibilidades. El primero es el de la ciencia, por el cual se mide el cuerpo desde el cuerpo de otros.; el segundo es el de la conciencia que percibe el cuerpo como sí mismo.-“ El espacio como multiplicidad de relaciones recíprocas, no puede efectuarse sino desde el punto de vista abstracto de la ciencia; por ello no puede ser vivido y no es ni siquiera representable”- ( l.c. p. 392) Es precisamente lo que ha querido decir en las descripciones que se han citado: si existe un mundo, este posee necesariamente una orientación con relación a mi mismo.

En este momento no nos interesa el primer miembro de la alternativa, es decir las relaciones, de los objetos del mundo entre sí; sino la segunda: la percepción del mundo a través del cuerpo de uno mismo Así en lugar de que el cuerpo signifique únicamente un vínculo entre las cosas, encierra en sí la relación original del hombre con las cosas, y su puesto en el mundo. El cuerpo es entonces en primer lugar un compromiso con el mundo y su conocer del mundo es un conocer comprometido. El ser del hombre en el mundo “es” esta misma relación . Es el primer ser de la experiencia corpórea, el tomar conciencia de ser entre las cosas, y el establecer las cosas distantes de sí mismo. El mero estar en el mundo del cuerpo y el conocer el mundo no son más que dos caras del mismo compromiso..Así nace el conocer que es estar ahí en este lugar determinado del mundo, siendo parte del mundo: leyendo este libro, habitando esta casa, pintando esta pared, oliendo esta flor, degustando este vino. Está en su circunstancia en el mundo..El mundo es en si en cuanto mi estar del cuerpo lo hace ser “en sí”. Pero mi cuerpo solo ‘está’ en el mundo en cuanto ‘es’ para sí., se conoce. y por otra parte el ser para sí no es su fundamento, por la necesidad corpórea de ‘ser entre los seres corpóreos’.

Sartre descubre aquí una dialéctica entre el ser en si y el ser para sí, una dialéctica que deriva de la necesidad del cuerpo de ser para sí, anulando el en si del mundo.—“El cuerpo no se distingue de la situación del para sí, por que para el para-sí, el existir y el ponerse, son una misma cosa; y por otra parte este se identifica con el mundo entero , en cuanto el mundo es la situación total del para-sí y la medida de su existencia”- Sartre descubre aquí una dialéctica entre la situación del en-sí y la necesidad del para-sí del cuerpo. La situación se manifiesta solamente si el cuerpo se revela como para-sí es decir anula el en sí. El para-sí se recupera en esta superación: el ‘en-sí’ de las cosas , solo existe como superado. Podemos no estar de acuerdo con esta explicación dialéctica Creemos que no es necesario negar el en sí del mundo, para que exista el para-sí del cuerpo que es a la vez el punto cero del mundo. Pero estamos de acuerdo con que el cuerpo es una “característica necesaria del para-sí”. Por lo cual el cuerpo en su condición de para-si evade de la simple condición de un en-sí del mundo. Entonces se contraponen; y al mismo tiempo

se afirma en el mundo, alejándose de él. -"Su huida anuladora del ser [como cosa del mundo] se cumple bajo la forma de un compromiso con el mundo [su conocer el mundo]" - (l-c- p. 185).

SER CUERPO CONCIENTE

Debemos detenernos en esta corporeidad originaria, en cuanto ahí nace la conciencia. Se han simplificado mucho las relaciones del cuerpo con el mundo, lo cual conduce a interpretaciones sin fundamento. La primera simplificación del cuerpo consiste en reducirlo a la dualidad: dentro y fuera. Sartre por ejemplo considera dos órdenes de realidades esencialmente diversas: la consideración del cuerpo en cuanto él toca (va hacia fuera), y en cuanto es tocado, es para-sí (va hacia dentro). Toco mi propia mano mientras un amigo también la toca: es un tocas exterior.. Esta percepción de tocar pertenece a un orden no solo distinto sino incomunicable con la percepción de ser tocado. Lo primero es una presencia objetivante: toco la mano como toco la mesa, o veo un cuadro. Pertenece al 'en-sí' que es negado. El ser que así se revela es un ser-para-otros. Al contrario ser tocado, da una percepción que interesa su interioridad, el ser-para-sí, que debe ser afirmado en la conciencia. Según Sartre las dos percepciones son inconciliables, lo cual conduce necesariamente a la eliminación de una de las dos; de hecho la eliminación del primer punto de vista : "Significa transformar las posibilidades que son más en posibilidades muertas" - (l.c. p.380)

La simplificación de las dos vertientes dentro y fuera, conduce a una bifurcación insalvable. Pero si se examinan las actividades del cuerpo un poco más concretamente se verá que esta alternativa no es mas que una oposición correlativa, como hay otras muchas correlaciones en la vida corpórea. Si se considera el cuerpo en su integridad, se comprueba que la sensación de tocar no es separable de la sensación de ser tocado. Al mismo tiempo en que doy la mano a otra persona percibo que esta es tocada vitalmente y se me transmite un mensaje. Una sensación es inseparable de la otra. Pero no es esta la sola correlación que se da en el cuerpo. La percepción 'delante-detrás' de mi cuerpo, es otra correlación que al mismo tiempo me relaciona con las cosas. Tengo mi delante, donde fácilmente veo, toco, mido las distancias. Es lo delante del cuerpo que se contrapone al lado detrás, tan real pero con caracteres diferente. Lo de delante es más activo, lo de detrás es más pasivo, uno me da seguridad, otro temor, uno claridad otro incertidumbre. Puedo agregar el arriba-abajo: otra correlación de opuestos que domina toda percepción. Lo que está en el suelo, y lo del cielo. De todas formas para caminar deberé estar de pie. Lo de arriba y abajo no es nada exterior, pero todo el mundo es medido como arriba o como abajo: desde los montes a los mares, desde el suelo al subsuelo, desde la mesa al libro, desde la página a la escritura que la cubre. Este también es un ser para mi antes de ser un ser para otros. El cuerpo no puede prescindir de sus correlaciones, pero estas no pueden prescindir del mundo. Entonces no se trata de un dualismo insalvable, sino de un pluralismo unificable. Nos falta añadir 'derecha-izquierda': dos oposiciones reales que se revelan en mis dos manos opuestas, en mis dos ojos, en mis dos pies, y en todos los detalles especulares de mi cuerpo. Esta oposición es muy diferente de las anteriores, por que no es física sino intelectual..No deriva de las cosas del mundo, pero coloca a la derecha o a la izquierda todas las cosas del mundo.

Ni son las únicas correlaciones reales. Se podría continuar con posiciones intermedias, tan reales como las anteriores. Algo no está delante sino a cuarentaicinco grados, a sesenta, a ochenta. No está ni adelante ni de un lado; no está ni arriba ni abajo sino en una posición nivelada, o inclinado, un poco más hacia arriba, o un poco más hacia abajo. Cada una de esta posición es dada pasivamente y percibida activamente.—todas estas correlaciones son bipolares, no en el sentido de que exista una bipolaridad, en abstracto, sino que singularmente cada uno posee su opuesto polar del que depende y que depende de él. Es una pluripolaridad ilimitada, que nos da la idea de la complejidad de la actividad corpórea y de su horizonte. La misma complejidad se encuentra si analizamos otras sensaciones como: oler un perfume, ver una manzana en el plato, sentir la puntura de una alfiler, escuchar el canto de un pájaro, arrancar una hierba en el jardín. Percibir lo sensible no destruye el ser ahí de las cosas: El perfume realmente se da, la manzana realmente irradia su presencia, el alfiler realmente atraviesa mi piel, el pájaro realmente me envía sus notas, la hierba realmente se deja coger.; pero nadie más que yo, goza de la fragancia, siente la vida de la manzana, se duele de la puntura, interpreta el mensaje sonoro, se apodera de la hierba. El ser de cada una de estas cosas no es un ser-para otros, es primero un ser en sí que se me da, y se vuelve para mi. Que exista el acto y a la vez la conciencia, no hay razonable duda. Que haya pluralidad de seres y de percepciones no es ningún misterio: es evidente en todas nuestras experiencias.

Esto nos obliga en primer lugar a analizar la percepción. En otro lugar se ha dicho que la intuición multiplica los contactos, es decir fragmenta. Al contrario la percepción unifica las sensaciones y las intuiciones. Es la que crea el objeto. Solo la percepción identifica y unifica todos los aspectos intuitivos,

todos los actos de las sensaciones, y decide: que se trata de algo, un ser. Evidentemente no podemos limitar la percepción a una noción única. Es muy diferente unificar los elementos de un paisaje, las piezas del ajedrez, los componentes de una sociedad, los datos de un roblema. De un paisaje (montes, ríos, cultivos, casas, personas, ) gracias a mi percepción se dirá : es una visión agreste..De los personajes del ajedrez habrá una percepción y se reducirán a unidad diciendo: es un juego. De la sociedad se percibirá el sistema. De un problema (supuestos, datos, axiomas, deducciones, implicaciones aplicaciones) se dirá es un proceso..No es posible poner a la par: la percepción de un paisaje, la de un juego, la de un sistema, y la de un proceso. Evidentemente son percepciones de niveles y de contenidos muy diferentes. Sin embargo todas unifican cosas del mundo y contenidos de conciencia. Todas son percepciones corpóreas. Sartre dice-“ todo el ser-para-sí, debe ser cuerpo, y todo debe ser conciencia” - Nosotros añadimos: todo ser-para-sí tiene un en-sí. Y todo debe ser conciencia: pero conciencia del para-sí y también conciencia del en-sí.

Pero queda todavía un problema. Quién unifica esta inmensa pluralidad de realidades? Solo hay una palabra que pueda contestar a esta pregunta: mi alma .Alguien podría contestar: la vida, en el sentido de los biólogos o antropólogos, pero sería simplemente una abstracción que carece de individualidad. Estamos de acuerdo que ahí se da la vida, pero una vida vivida individualmente por mi, y esto es mi alma..

Se descubre así el alma en el cuerpo en cuanto ambos son para-sí. Ya Platón consideraba el cuerpo en cuanto individualiza el alma Y por muchos siglos se ha considerado el cuerpo como el elemento que define al individuo humano, en el tiempo y el espacio. Sartre de una vez asimila el cuerpo en cuanto para-sí con el alma. Y agrega que:-” el alma ‘es’ el cuerpo en cuanto el para-sí es la propia individuación “ - ( l.c. p. 186 ) .Solo de esta íntima unión, explica como la actividad sensorial sea ya un conocimiento. Sentir es reaccionar corporalmente a la presencia de aquello que se da en una experiencia concreta. La materialidad de las actividades de los sentidos, no es más que una abstracción del carácter concreto de esta actividad. Diré: veo la señal roja del semáforo; es una señal material: la luz roja es material, por que esa luz traspasa mis ojos; es concreta, medible. Lo mismo podría decir del sabor de este pastel; es un sabor material; lo corpóreo se ha vuelto material, en el lenguaje corriente.. Captar con los sentidos es conocer corporalmente aquello que la intuición les entrega. La experiencia viviente es algo más que un contacto en el que algo se nos da; es tener conciencia de lo que se percibe y al mismo tiempo tener conciencia de este percibir. En la percepción conciente es el mismo ser de las cosas el que se da. Podemos expresar este conocimiento en una imagen, pero esto no es posible sin una intervención de la conciencia que pertenece a un yo. A esta entidad presente en el acto de la mera sensación y al actor que acompaña la conciencia de sensación, es lo que denominamos el alma. Con esto no se niega la posibilidad de una imagen que quede grabada físicamente y que se constituya en la base de nuestro recuerdo. En todo caso está interesada el alma viviente , para que la experiencia viviente permanezca en el yo. El alma está dondequiera se exprese la vida: en los sentidos, en la intuición, en la percepción, y en el concepto o noción que podamos derivar de la intuición misma, y de la percepción; además está en la imagen grabada en nuestro recuerdo.

#### ACTIVIDAD INTUITIVAS Y PERCEPTIVA

La intuición solo intuye lo que es inmediato: si contemplo una casa solo veo la fachada, o un escorzo, o desde lo alto , no es pues un objeto lo que intuyo sino solo un fragmento de objeto. A cada intuición puede corresponder una imagen, la imagen también es fragmentaria y parcial. Solo la percepción me da un objeto entero, la conciencia de un objeto, en parte vista en una intuición, en parte vista en otra , o muchas otras intuiciones. Es diferente la conciencia de una intuición de la conciencia de un objeto. Hay que aprehender los objetos, es decir multiplicar sobre ellos los puntos de vista es decir las intuiciones: miles de intuiciones para aferrar un objeto, y miles de imágenes para recordarlo ; y del cual solo tendremos una percepción. Consecuentemente debemos admitir que hay diversos tipos de conciencia del mismo objeto intuido. Y también hay una conciencia de la percepción que me da el objeto entero, y una diferente conciencia de cada objeto, y de las formas en que todo objeto se da. Pero solo hay un actor de los diferentes actos, una sola alma capaz de presidir a la realización de ilimitados tipos de conciencias. La intuición es corpórea, pero conciente, igualmente la percepción y la imagen son corpóreas y concientes por una misma alma. Todos los anteriores son actos del alma: el alma es conciente de ver, de sentir, de escuchar, de tocar, del calor y del frío, de lo duro y de lo blando, de lo pesado y lo ligero, de lo grande y de lo pequeño, de lo agradable y lo desagradable.

He leído El Infierno de Dante: de cada oración una intuición, de cada escena una imagen, que recuerdo, de cada personaje una percepción. Para cada acto una conciencia, y una conciencia del acto: ilimitados actos de conciencia y de conciencia de conciencia. Mi alma ha recorrido palabra por palabra, frase por frase, escena por escena, imagen por imagen, personaje por personaje; mi alma ha vivido todas estas vivencias. He añadido un capítulo a la vida de mi alma. Esta es la amplitud del alma, el vigor del alma. Algunos piensan restar importancia a las imágenes cuando se trata de conocimientos, y a las impresiones cuando se trata de valores. La imagen no es importante para conocer; como la impresión no es importante para evaluar. Lo que se da, es la cosa misma, como dice Husserl., se da como conocimiento y como valor. Pensar que el conocer sea una representación o una imagen y que el valorar sea una impresión, sería un grave error. El fenómeno no es una imagen ni una impresión, es el mero acontecer de los seres, con toda su carga ontológica y axiológica.

Sin embargo Aristóteles subraya el carácter de la imagen: las imágenes se almacenan en la memoria. Doy vuelta a la cabeza, y la anterior intuición desapareció de mi vista, el impacto de la cosa cesó, el objeto se ha alejado. Sin embargo me queda la imagen, para reconstruir el objeto: la 'percepción' de la cosa, y el 'sentimiento' del valor. En el recuerdo se encuentra a nivel físico la imagen y la impresión, y a nivel abstracto el concepto y la emoción. La imagen y la impresión son biológicas, corporales, el concepto y la emoción son intelectuales inmateriales, pero ambas se acompañan. Aristóteles al comienzo de la metafísica da importancia a la imagen, con respecto a los animales, por que: cuantas mas imágenes tanto mayor memoria. Los animales que poseen mayor memoria demuestran mayor inteligencia, y poseen una vida superior. En esto podemos estar de acuerdo, las abejas son superiores a las hormigas, las aves a los peces, los mamíferos a las aves y así adelante. Pero la simple aplicación de la memoria, las imágenes y las emociones, se encuentran lejos de la actividad intelectual.

También los animales, según la opinión corriente, poseen alma y conciencia, y con ello intuiciones, percepciones, imágenes y emociones: memorias; pero sus 'actos' de conciencia (como escoger caminos, realizar trabajos, comunicarse entre sí) se muestran más limitados que en el hombre. No nos consta que posean conciencia de conciencia, o reflexión. Por tanto su alma no es equiparable al alma humana.

#### EL MUNDO DEL ALMA

El alma, a pesar de sus múltiples actividades, permanece tan estrictamente entrelazada con la corporalidad, que no es pensable como una entidad a parte del cuerpo, sino más bien es como una función corpórea. Con lo anterior ha quedado suficientemente clara la actividad cognoscitiva corporal: tanto en relación con la existencia del mundo, como en la conciencia de la totalidad individual. La corporalidad viviente participa por una parte de el "en-sí" de las cosas (intuiciones e impactos), y del para-sí de la conciencia (percepciones y sentimientos.). En esto concordamos con Sartre cuando afirma: "En el mundo de la percepción no puede aparecer ninguna cosa, que no mantenga con las demás cosas una infinidad de relaciones. Más aún en esta infinidad de relaciones - al mismo tiempo que la infinidad de relaciones que sus elementos sostienen entre sí - la que constituye la esencia misma de una cosa. De aquí lo desbordante que hay en el mundo de las cosas.; siempre y en cada instante hay infinitamente más que no podemos ver; para agotar las riquezas de mi percepción actual sería necesario un tiempo infinito." - ( Lo imaginario p. 19 ). Por la percepción corpórea se instalan en el alma las unidades objetivas que conocemos. Estas unidades al mismo tiempo conservan toda su realidad en-sí, mientras se dan como objetos a la conciencia: dos polos opuestos y complementarios. Esto significa que el objeto de la percepción y del sentimiento, desborda constantemente de la conciencia y no pierde su ser autónomo. Este 'desbordar es constitutivo de la naturaleza del objeto mismo que se da, sin perderse. Los objetos conservan su individualidad definida, con la infinidad de sus relaciones y al mismo tiempo se dan a la conciencia. Son nuestras ventanas abiertas al infinito hacia el mundo de las cosas en-sí, desde la vida de nuestras intuiciones e impactos. Esta es la primera y fundamental polaridad, que vincula el en-sí con el para-sí., polaridades que existen en la misma vida, que es vida de las cosas y vida del alma. La corporalidad, en lugar de ser un simple nexo entre diferentes cosas, señala la unión original: del hombre con las cosas, y su lugar en el mundo. Con el cuerpo no solo conocemos el mundo; sino que somos parte de él.

Se pasa insensiblemente de una síntesis eminentemente pasiva del acto intuitivo y del impacto, a la síntesis activa de la percepción y del sentimiento, en que cuerpo y alma operan simultáneamente con una sola realización: lo físico y lo vital son inseparables. La continuidad entre el en-sí mundano, y el para-sí humano, no es una contigüidad de dos seres extraños, sino una comunidad de existencia y de significado. De este modo el mundo del alma enlaza la autonomía de la individualidad del yo con la eteronomía de

las fuerzas cósmicas, en una sola unidad viviente y conciente. Además las facultades perceptiva y sentimental, no se limitan a registrar las imágenes y las impresiones de las experiencias, pueden a su vez ser creativas de nuevas imágenes y de impresiones, es decir crear sus propios objetos. Estos serían entonces solamente objetos de conciencia, sin que carezcan de capacidad representativa o emocional. De esta forma el mundo del alma no se limita a la captación experimental de los seres existentes sino que crea sus propios seres de conciencia sin ninguna limitación. Entonces la vida del alma no es solo una vida alimentada por los seres sensibles del mundo existente, sino por los propios objetos de conciencia que constituyen su pleno dominio, en un mundo interior. Se trata entonces de una conciencia mítica que vive de sus símbolos, personajes e historias: relacionados, sin duda, con las significaciones del mundo trascendente, pero capaces de rebasarlo, ampliarlo y transfigurarlos. Con ello se ve desplegarse en vuelo el gran mundo de la fantasía, de la literatura, del arte, de política, de las emociones, y de la tecnología y demás aventuras creativas.

Es un mundo infinitamente grande y humano, donde se conjugan imágenes y impresiones, objetos reales y objetos de conciencia., el cual es capaz de dar nuevas formas a la vida física, biológica y cultural. De hecho la facultad imaginativa del alma incluye un complemento importante de su creación: la intención. La intención le da sentido y valor a la imagen de un objeto de conciencia; mientras los objetos de la percepción ya poseen por sí su significado: son imágenes dadas. Puedo imaginar una máquina para procesar alimentos, y verla en sus posibles detalles, si no hay intención, no hay posibilidad de realizarla. Con la intención no la veo solo como factible sino como un instrumento útil. La intención transforma la imagen en algo que debe ser efectuado.; entonces la imagen se vuelve impresión, algo que merece ser real: un valor. Podemos decir que la intención transforma la simple imagen en valor. Considero la posibilidad de escribir un libro sobre artistas recientes. Creo la imagen del libro en sus varios detalles como objeto. Pero sin intención es pura representación de conciencia. Si veo la conveniencia de escribirlo por las ventajas que pueda producir, esta imagen se ha completado, está dispuesta a entrar al mundo de las realidades. El alma es la que escoge, se compromete. Se compromete con el mundo eligiendo algo que va a ampliar el campo de los seres en el mundo. La intención orienta el simple para-mi hacia el en-sí. No es un acto de la voluntad, es previo a lo querido, pero es el necesario compromiso del alma, para que la voluntad entre en acción. La intención ensancha el espacio alrededor de la imagen, y la relaciona con la vida y el mundo.

Esta dimensión libera el alma de toda pasividad, la hace responsable tanto de la interpretación de los objetos del mundo trascendente como de la creación de su propio mundo de significados. El alma humana se nos da entonces como una segunda creación, no un microcosmos sino un macrocosmos, dispuesto para todo género de descubrimientos y aventuras. Para que se conviertan en realidades es necesario este elemento nuevo, que ya Aristóteles introducía en la realización de las virtudes: la 'intención.' El alma selecciona la imagen, o el conjunto de imágenes, dignas de ser llevadas al mundo. La intención juega un papel directivo y promotor, eleva la actividad corpórea, más allá de sus simples poderes biológicos; entonces el alma, con el cuerpo afirma su existencia en el mundo; y con ello extiende los límites de este mundo al comprometerse con él. Al mismo tiempo abre un campo nuevo a la trascendentalidad del yo en el mundo; o como diría Sartre, "para que yo sea lo que yo no soy"- (I.c. p. 405)..Es esencial esta capacidad de selección que la unidad de cuerpo y alma posee; ella establece lo que quiere ser; por que ve lo que es y lo que no es. Pero por ser limitada está en la necesidad de escoger. No puede elegirlo todo de una sola vez, debe elegir su no-ser, en sus límites. Pero en esta limitación abre el campo de acción a la libertad: en su finitud es libre. La unidad de cuerpo y alma ser transforma entonces en este proceso de ser. Está en posesión de un imperceptible dato (no dado en la percepción de las cosas) de lo que yo soy. Este dato 'que yo-soy sin-deberlo-ser', que no es percibido, ni conocido como objeto, es a la vez recobrado y superado: es utilizado por mí, proyectado y asumido en el proceso de mi conciencia. Entonces la unidad del alma con el cuerpo es existencial, es decir, es un ser existente, identificado con el proceso en todas las etapas y condiciones de su existencia.

## CAPÍTULO 15°

### La intuición.

Desde el comienzo de este estudio se ha planteado el problema del origen del ser que se conoce. No se ha especificado el momento fundamental del darse de este ser. Es necesario enfocar el examen sobre la intuición, sobre este momento epistemológico en que se revela este ser, en su presencia efectiva y en su particularidad. Es importante advertir que este análisis de la intuición se dirige, en primer término y siempre a los actos de intuición de tipo particular: al conocimiento de todo objeto inmediato empírico e individual, con sus prerrogativas y limitaciones. Con esto no se quiere decir que el acto en sí mismo no posea, o no fundamenta, una generalidad, y una validez aplicable a todo otro conocimiento humano. Solo significa que se enfoca el acto particular como originario y genético.

La intuición en su realidad empírica es el acto en el cual surge lo "dado" en el contacto inmediato con las cosas, personas o relaciones. La palabra 'contacto', por su composición de "con" y "tacto" es una metáfora, por que en realidad dice más de lo que promete su composición. Esencialmente es en primer lugar "tacto". Pero nadie piensa en restringir esta palabra a lo material o sensible; en este 'tocar' se evidencia la metáfora. Es un tacto que se refiere a cualquier naturaleza de encuentro directo, o aprehensión que signifique, hacer frente, estar con, captar y ver. La palabra contacto por su parte, añadiendo ese "con" responde a un momento avanzado en el que se da la oposición entre dos que se encuentran: lo dado y el que lo recibe. De ese contacto nace por una parte el objeto que se da, y por otra el sujeto que lo conoce. Por esto se dice que es "genético".

El punto de vista de tal análisis no es epistemológico. En este momento no interesa la posibilidad de un conocimiento: objetivo o subjetivo; no se interviene en el aspecto crítico del conocer, en las formas a priori o el valor empírico de los conocimientos. Se enfoca este acto primordial, del estar con las cosas y las personas, del darse de esta posible realidad a una conciencia que se despierta y se pregunta. Lo esencial es poder descubrir en la intuición las múltiples dimensiones que arroja el acto mismo de un primer contacto que despierta la conciencia. Esta es la intuición como corriente de potencialidades que conviene devanar con paciencia, para proyectar en este acto germinal, en cuanto sea posible, la luz del entendimiento.

### 1. CUALIDADES DE LA INTUICIÓN

No es un acto simple, ni instantáneo, ni reflejo, ni puntual; sino duradero, variable, extenso, espacial, temporalizado. Sucede con las sensaciones del cuerpo: abro los ojos a la luz, escucho un sonido penetrante inesperado, pongo mi mano sobre el hombro de un compañero, saboreo una fruta, encuentro una sonrisa, me agrada un reconocimiento. Tales intuiciones son materiales, o psicológicas. En los grados más elevados de la intuición, domina aquello que llamamos un 'instante', una 'chispa'; pero sin desconectarse de las demás condiciones. Darle cuenta de que el número dos es igual a dos; que dos es diferente de tres, o que una consecuencia deriva necesariamente de una premisa, son intuiciones intelectuales, y parecen conocimientos instantáneos, sin embargo denotan todas las demás cualidades de este acto. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero son suficientes unos pocos y simples para abrir un inmenso panorama que puede alcanzar la extensión y profundidad de la vida misma.

Su clase de actividad, no es tampoco 'mono-genética' sino 'pluri-genética'. Significa que en el punto mismo de darse, en su mera origen, por cuanto se le perciba como una unidad-mínima y microscópica, en realidad es ya, desde un primer instante, múltiple y compuesta.

- a) por una parte da origen a una pluralidad de conocimientos que se destacan de la misma raíz, lo cual produce una pluralidad en la conciencia.
- b) aún la intuición más concreta, individual y material, como percibir el calor de un sweater de lana, o lo dulce de un terrón de azúcar, arroja una gran variedad de aspectos de la corporeidad.

Entonces por ambos lados, el de la conciencia y el de la cosa conocida, hay pluralidad que nace en la intuición. Tomo una manzana de este plato, intuyo a la vez una gran cantidad de formas, colores, sabores, estructuras: las cualidades y la calidad de este simple contacto material.

### 2. LA CUÁDRUPLE RAÍZ DE LA INTUICIÓN.

Con una simple reflexión directa sobre un acto de intuición separamos cuando menos cuatro aspectos claramente visibles en esta misma raíz. Son: el existir, el ser, el valor, y las relaciones. Se ven como las cuatro paredes de un mismo ambiente; los cuatro puntos cardinales de una región: sin prioridades absolutas, sin independencia recíproca, y también sin confusiones ni coincidencias inextricables. El existir es el mero estar ahí, el darse, la protesta de ser real y verdadero. Algo existe, si se da realmente ahí. Si se impone con su evidencia a la par de la conciencia sin confundirse con ella. El existir de las cosas declara el existir de la conciencia: hay una vinculación recíproca, pero una necesidad innegable de oposición...En el acto intuitivo ambos "existen", habría que decir "co-existen": la cosa y la conciencia: ambos con su propio estilo de existir. El 'ser' es aquello que existe, y se da a conocer en la intuición, y en el darse hace alarde de sus cualidades. Se da en cuanto tal, o es evidente por sí, o bien se hace conocer paulatinamente siguiendo la pauta de unja pregunta: qué es?. La respuesta es: este ser., con tal aspecto, y tales propiedades. En el acto unitario de intuición, tanto la conciencia como la cosa conocida se dan como unidades.: un libro, una casa, un árbol, un camino una página escrita, y cuadro pintado. El ser, es tan parcial, progresivo, indeterminado, posible, como el existir..Pero se distingue por sus propiedades, formas y dimensiones. Los griegos lo denominaban "τό όν", los latinos "ens" el ente. Nosotros lo determinamos por el "qué?". 'aquello que'. La intuición nos da ciertamente el valor. El valor es lo primero que se da en la intuición: como placer o dolor, atracción o repulsión, dignidad o desprecio, amor u odio. El valor nos da la variación en la calidad.: más o menos valioso, tamaño gigantesco o despreciable, seguro o engañoso. Hay gradaciones en el impacto, y diversidades en la importancia, además de cualidades en los valores, que dan origen a la múltiple clase de valores: materiales inmatrimales, humanos o espirituales, emocionales y especulativos.. Por último la misma intuición establece una serie de relaciones, tanto en el existir como en el ser y los valores. En cada orden del existir, su carácter es establecido desde las relaciones reales del acto intuitivo: presente, pasado, futuro, material o mental, próximo o lejano. El ser se da con sus variadas relaciones que van configurando su presentación, y en consecuencia su re-presentación..Los valores se relacionan entre sí, y con las circunstancias en las que se dan.

### 3. EL ABANICO DEL PODER EN LA INTUICIÓN.

Si la intuición debe ser poseída en sus cuatro paredes, se podría representar como un abanico con cuatro aspas. Considerando un acto de intuición como unidad generativa, puede analizarse como un punto de encuentro de las cuatro aspas, de donde se irradian en cuatro direcciones diferentes:



La intuición no es re-presentativa, sino 'presentativa', en ella, el valor, el ser, la relación, el existir, se presentan por sí a la conciencia., en el sentido en que: logran que la conciencia también esté presente. Esta presencia es básica en el contacto inmediato, de cosas personas y relaciones..El hecho de que la conciencia deba ser despertada por la intuición, no le resta nada a su carácter de conciencia: es decir a su iluminación, transparencia y reflexividad. No cabe duda de que la conciencia nace en la intuición. Lo cual no significa que la conciencia no sea nada más que intuición. Basta recordar que una conciencia, como mi conciencia, vive de un ilimitado número de intuiciones presentaciones, de representaciones y reflexiones: lo cual significa que no es posible delimitarla desde un simple acto de intuición.

En este punto fundamental de su origen, la intuición desempeña un doble papel mediador entre valor, existir, relaciones y ser.. La mediación por un lado une: yo con otros yos, yo con las cosas yo con mis valores y relaciones. Pero también separa, en el sentido de que opone naturalezas diametralmente opuestas: dador versus receptor, valor dado versus valor percibido, cognoscente versus conocido, mi existencia versus otra existencia, mi ser versus otro ser. El existir del otro contrasta y cuestiona mi propio existir. El ser de otras cosas es diferente de mi ser, y esta diferencia se multiplica en las numerosas actividades y funciones. Un valor de lo dado se compara con mi valor y con los demás valores.

Más que de una mediación sería necesario hablar entonces de un sistema de mediaciones, aparentemente bipolares, pero en realidad pluri-polares. Por que cada mediación plantea interrogantes específicos en cada caso. No hay que olvidar que en cada caso particular, se trata de un acto único e individual, en el que cada pareja de oposiciones establece relaciones con las demás. Al decir que 'establece', entendemos que por sí continúa por extensión, en contacto con las demás relaciones., sin separarlas en fragmentos carentes de sentido.. Una totalidad analizable, no es necesariamente un compuesto cuyos elementos sean separables. Insistimos, por tanto, en la unidad del acto de intuición, a pesar de su complejidad. Cómo puede unir y separar al mismo tiempo? Puede decirse que une por su materialidad de contacto, y separa por la cognitividad conciente. No es una contradicción lógica sino una oposición de elementos en un proceso múltiple. Ambas trayectorias son dimensiones del acto intuitivo. Hasta pueden ser estudiadas separadamente., pero pertenecen al mismo proceso y a la vida.

#### 4. LOS CAMPOS DE EFECTUACIÓN

Sin un prejuicio que niegue la posibilidad de encontrar otras posibilidades, que no se consideran aquí, analizaremos los cuatro campos, claramente deslindados, que enriquecen un acto de intuición.

a) EL VALOR. El valor, es dado en el primer impacto intuitivo. De inmediato se percibe el golpe, lo duro o lo blando, lo agradable o lo ofensivo, lo abierto o lo cerrado, la importancia, la satisfacción o el disgusto, el placer o el dolor: todas ellas dimensiones axiológicas. Si alguien me pica con una aguja delgada, la intuición advierte primero el dolor, aún desconociendo de qué se trata. En el lenguaje popular se expresa esta situación con la frase —“ el golpe avisa”— Primero alcanza lo agradable o desagradable del asunto, antes de preguntarse uno, de qué se trata. Aún en los valores morales, primero se percibe el valor: asesino, cariño, ladrón, etc... y luego se averigua qué sucede acerca de un 'ser' relacionado con el impacto. Se trata de la misma intuición, que se va extendiendo desde el valor hacia el ser.

El Valor se intuye de inmediato como calidad. El Valor vale, excita, calma, entusiasmo o aburre. suscita admiración o desprecio, amor u odio. La calidad es variable, no todos los valores se expresan en la conciencia con el mismo poder: hay diferencia de calidad a calidad.. Algunos se insertan en la estructura más profundas de la conciencia: como el ser de uno, el yo, su dignidad inherente, su exigencia de libertad y de racionalidad., su integridad, su verdad y moralidad, su capacidad creativa y crítica. Se habla entonces de valores fundamentales, de valores de lo humano en su intimidad. Son valores en su máximo grado de calidad.. Otros se perciben como más lejanos, como el contexto humano, el trabajo, la actividad especulativa y técnica., social y estética.

La 'calidad' se entrelaza a su vez con las 'cualidades' de los valores. Las cualidades son como géneros claramente diferenciados. Las cualidades se abren, cada una, como un campo de actividades que forman horizontes, regiones inalcanzables en su totalidad, a la simple vista. Los valores de vida y de integridad no coinciden con los valores de inteligencia y de voluntad., los valores morales abarcan toda la inmensa gama de los seres, los valores sociales interesan las relaciones inter-sujetivas, los valores estéticos ocupan el campo de la comunicación. Las cualidades poseen sus propias relaciones que establecen un sistema. El valor de lo útil va con lo vital, este con lo psicológico, lo estético con lo moral y social, lo social con la justicia y el bienestar, lo jurídico con lo económico y este a su vez con lo moral. Hablar de una flor con numerosos pétalos es usar una metáfora apropiada.: en una flor hay un sistema de formas y otro de colores, otro de perfumes y otro de sabores. Todos estos (a su) forman una sola unidad que cae con toda su complejidad, bajo la intuición.

b) EL SER.. La pregunta que lleva la intuición hacia el ser es “qué?”. Qué es la luz? Qué sucede en este horizonte? Sin la pregunta no hay ser. Bien lo aclara Heidegger ( S.U.Z ). No es que el ser dependa de la pregunta. La pregunta nos aclara el ser. Pero este ser que se da en la intuición, se da por su propia fuerza de ser. El valor se apoya en el ser.. Pero sin valor, tampoco habría un ser.. Como el valor se capta, se percibe, por su parte el ser se conoce.. El ser no solo se presenta a la conciencia, también se re-presenta en el conocimiento. Se da como cognición, es visible, analizable. Es algo que posee propiedades., es cualitativo por excelencia. La respuesta a la pregunta : “qué?” puede ser muy variada: es una cosa, una flor, un animal, un espectáculo, una idea, una estructura, un río, un monte, una persona, una poesía...Podrían aducirse un sin número de ejemplos, desde los más inmediato de intuiciones sensibles hasta las intuiciones más abstractas de la matemática y de la lógica, de la imaginación o del mundo intelectual. Ser es un razonamiento idéntico, o bien es una galaxia, o una célula madre..

La dificultad no se da en enumerar los seres, sino en explicar, en qué consiste este ser. La intuición cumple con su tarea de ofrecernos los seres, pero a la vez plantea muchos problemas acerca del conocimiento. Aquí se habla de un ser particular, que se evidencia en la intuición. La intuición no suscita ninguna duda acerca del ser, simplemente lo da. Las dudas no surgen en la presentación, sino en la re-presentación. No son dudas del conocer intuitivo, sino del reconocer, imaginativo, conceptual, reflexivo y racional. El primer paso consiste en relacionar este "ser" particular de una intuición con los seres particulares de otras intuiciones y con la generalización de los conceptos. La intuición no es generalizable. Se puede repetir, ampliar, comparar, renovar, desde otros puntos de vista, siempre será una intuición singular y única. El ser de una intuición es también particular y único. La generalización es obra de la imaginación y de la mente.

La presentación del ser es intuitiva, mientras la re-presentación es refleja. No es que todo conocimiento de un ser exija una re-presentación. Por cierto una re-presentación, (como actividad de conciencia) acompaña, o surge de inmediato al darse una presentación. La presentación se hace 're-presentar' pero el simple captar la presentación de una intuición, no exige una representación. La representación se efectúa a un nivel superior (de fantasía, de imaginación, o de concepto intelectual); y a nivel de reducción fenomenológica. La base del acto es la presentación, no la re-presentación. Mi conciencia la puede re-presentar, evocar, comparar, referir a otro. Tales actos de conciencia son no-intuitivos. La "presentación" es la única actividad intuitiva (= 'Erlebnis'). Esto no impide que la intuición se aplique a toda clase de objetos y relaciones, desde las más próximas y materiales, hasta las más íntimas e intelectuales. En este sentido puede hablarse de intuir, objetos abstractos, o inexistentes y relaciones reflejas, como es el caso de la intuición de esencias, o de pseudo-conceptos. Esta clase de seres nos obliga a extender nuestra consideración de la intuición a las esferas más intelectuales de la conciencia. En estos casos puede hablarse de intuiciones, no como actos empíricos, sino como actos teóricos. Por ejemplo, si se toma como objeto una ley que se pretende analizar, el primer acto básico es una intuición, que no es de tipo empírico, sino teórico. Posteriormente es factible una actividad refleja, comparativa y crítica.

c) LAS RELACIONES. Constituyen la tercera cara de la intuición. No se da ningún ser en la intuición que no remita a otro, y extienda sus cualidades hasta conectarse con otro y abrir el conocimiento hacia otro. Los nexos que remiten de un ser a otro, son los que llamamos relaciones. Las relaciones se dan entre valores, seres, y existencias. El hecho de que un valor o un ser, por su poder, amplíe su valoración o su conocimiento hacia otros objetos, no contradice a la unidad ni a la unicidad de la intuición; solo demuestra la pluralidad de la raíz de este acto unitario. Se está hablando de una unidad de vida, y no de una unidad conceptual. Las relaciones se configuran con diferente naturaleza, según los campos a los que alcanza la actividad intuitiva. Hay relaciones de contigüedad, de continuidad, de causa y efecto, de condiciones, espaciales y temporales, de orden y de oposición, y más. Las relaciones están en la intuición.

Alguien ha atribuido las relaciones a formas mentales, a categorías a priori. Lo que es a priori, es nuestra capacidad intelectual, nuestro poder de establecer relaciones al crear objetos de nuestra propia fuente. Pero tales objetos son 'evidentemente' diferentes de los que se dan en la intuición. No sería posible tal diferenciación si todas las relaciones fueran creaciones de la mente. La misma dicotomía debe establecerse entre, valores, seres y existencias. No hay límites establecidos, en la potencialidad de la mente. Puedo pensar en el "hipogrifo", discutir acerca de su existir, establecer valores, buscarle un contenido esencial, y relaciones con otras imaginaciones, nunca lograré colocarlo en la luz de la intuición real, y ni siquiera de una simple intuición intelectual. No debe confundirse el poder intuitivo con el poder imaginativo. Si observo dos números como el nueve y el diez, y establezco la diferencia, que surge de la relación entre ambos, realizo una intuición intelectual, no una imaginación. La relación es tan real como la que se da entre una acequia y un árbol. La última es una relación real, la anterior es intelectual. La del árbol es un existir real, la de los números es de una existencia mental, pero las dos son intuitivas.

El universo intuitivo de las relaciones ocupa todas las inmensas regiones de la vida. El valor, el ser y el existir, se dan como condicionados, realzados o rebajados, por un ovillo de relaciones. El árbol existe, pero a cierta distancia; el león existe, pero detrás de las rejas del zoológico; el dinero existe, pero en ciertas situaciones de inflación; el terremoto existe, pero con la amenaza de su intensidad y duración. Las relaciones establecen puentes entre los valores, los entes, y las existencias.

d) EXISTIR. Es lo primero que se da en la intuición, y sin embargo el último en ser observado. En el impacto de la intuición, la conciencia se percata de que algo existe, pero el establecer su existencia pertenece a un análisis ulterior de la misma. El existir es tan particular como el acto de intuición. Es el

otro pétalo de la flor, la cuarta pared de la habitación.. No podemos pensar en un acto generalizado de existir más que con una reflexión y una abstracción. Mientras este existir particular que se da en la intuición frente a la conciencia, es algo totalmente otro: otro de mí, otro de las imaginaciones y de los recuerdos. A pesar de su potencial de amplitud indefinida, el existir es en primer lugar ese particular que se da en un acto experimental de intuición. Podemos pensar en un existir genérico, pero no lo podríamos intuir. Y por ser variable y único, es también diferenciado: la vida incluye las diversas existencias. Si atravieso un puente colgante y veo la peligrosidad de las aguas torrenciales que corren por debajo, intuyo el existir del peligro. Es un existir tan amenazador como la vecindad de un riesgo mortal. Por eso decimos: existe el riesgo. No es el mismo existir en el verano seco, como en época de lluvias. No es el mismo el existir de este niño de cinco años, que el del mismo a los quince.

Las modalidades del existir, por surgir del mismo acto intuitivo, tienen toda la variedad de los seres de la vida: existe un ser, como existe, de otro modo, una relación; y en forma completamente exclusiva existe el valor. Sin existir no se da ni el valor ni el ser ni la relación. Es diferente el existir de un poema, del de una escultura griega, o del Moisés de Miguel Ángel.. El existir fija relaciones con el tiempo histórico y con el espacio del ambiente. Decimos: - "ese mundo tuyo, existe solo en tu fantasía"- También se dice: -"la necesidad lógica, existe solo en un razonamiento."- Qué clase de existir es esta? Si digo: "existe tu imagen en una nube" de qué existencia hablo? Es lo mismo que decir: "existe tu imagen en mi memoria"? En cada caso hay un existir diferente. Es el maravilloso mundo de la existencia. La distancia entre una clase y otra de 'existires', multiplica los fenómenos de la vida.

Es posible experimentar un existir unitario, que conquiste el espacio y el tiempo con una continuidad real, de cosa a cosa, de persona a persona, de relación a relación, hacia un horizonte indefinible? Parece que sí, y parece que no.. El peligro de una consideración semejante consiste en un progresivo alejamiento de la experiencia intuitiva, hacia un proceso de abstracción. Se pasa insensiblemente de un existir experimental a un existir meramente conceptual.: de un existir del mundo al existir de conciencia. Ambos son auténticos en el sentido de que ambos nacen en la intuición, pero cada uno se afirma en una dimensión diferente. Lo esencial del existir es afirmar la realidad. Si en la intuición se establece mi realidad de conciencia y la realidad de una cosa concreta, o de una persona, ya somos dos realmente existentes.. Ya tenemos un punto firme de la existencia de los valores y del ser: una existencia que se multiplica de objeto en objeto, de relación en relación sin perder actualidad: un sistema de sistemas, que con una palabra abstracta llamamos la realidad.. Zubiri lo llamaría "lo real" como algo más fundamental que la experiencia. Para nosotros esta palabra sería una abstracción más. Al contrario en la intuición ya se da el existir real genéticamente insertado en el acto.

##### 5. EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA.

La conciencia como conocimiento de algo, no puede darse sin la intuición. Se está hablando de un conocimiento nuevo, no de un recuerdo o de un razonamiento previo. La conciencia, como se sabe, no solo es un darse cuenta, sino un darse cuenta de algo. Es decir que la conciencia actúa como conciencia cuando se da cuenta de algo. Y este algo por ser nuevo (previamente desconocido) es dado por la intuición. Este es un modo muy impropio de hablar, por que no se da "algo" en la conciencia, el término 'algo' es una abstracción de lo dado que se ofrece en cada caso, y que es esta cosa particular que se da en la intuición. De este modo la intuición establece una continuidad entre la conciencia, el valor, el ser, la relación y el existir. Todas estas diferentes entidades, están vinculadas con un ser pero no se trata de un ser homogéneo, sino de diferentes regiones de ser, es decir de seres estructuralmente diferentes (Husserl Ideas I. & 3. & 14). Consecuentemente no pueden ser pensadas con las mismas categorías.

Es cierto que hay términos generales como 'objeto', 'relación', 'cualidad', 'propiedad', etc... que se emplean como términos comunes. Pero no son géneros, en el sentido que tengan un contenido estable y común. Un género, es un contenido único aplicable a diferentes regiones. (por ejemplo lo vegetal, aplicable a todas las plantas). Las formas son meros conceptos colectivos, que se aplican a diferentes realidades, pero en cada caso el contenido no es el mismo. El ser-en-general no es un género superior aplicable a diferentes regiones. Estos conceptos comunes son únicamente formas generales, no realidades comunes a las distintas regiones del ser. Son formas de la mente, elaboradas por una reflexión.. Las distintas clases de seres, son más que formas; son algo específico en cada caso: son ontologías diferentes.. La diferencia entre una región y otra, no es solo problema de esencias, sino: de valores, seres, relaciones y existencias apropiadas a cada región.. No hay un ser igual en todas partes. Para Aristóteles en la existencia particular, un ser es definido por sus actos "accidentales" (únicos). Lo común a los seres es una forma conceptual. Esto no impide que haya conceptos particulares que permitan entender cada ser

en su particularidad. De este modo, cualquiera de los campos de la intuición puede volverse objeto de investigación filosófica. El conocimiento se origina en los datos de la intuición. Valor, ser, existir y relaciones, llegan a nosotros a través del conocimiento de lo que la intuición significa para nosotros. Entonces el origen de cada uno de los entes, tanto del mundo natural y exterior, como del mundo interior y espiritual, es determinado por su significado intrínseco en la vida conciente, y no por otros medios. Lo cual nos conduce al origen del proceso genético, que se encuentra en la descripción del significado intrínseco de la conciencia, una descripción que se nos da en la intuición. Allí empieza la formulación de los entes y de la conciencia al mismo tiempo, una formulación que no es solo la visión de la dimensión psicológica del yo, sino de su ser y del ser del mundo. No es una racionalización de la psicología sino el descubrimiento ontológico fundamental.

El concepto de conciencia incluye más que la esfera de auto-transparencia de un individuo, despertada por el contacto intuitivo. Esta va acompañada siempre por un contorno, una esfera desenfocada de percepciones que la rodean. Es algo marginal como un horizonte inexplorado, del cual se extrae el fenómeno enfocado directamente, es decir el conocimiento actual. Esta oposición entre la visión central y la marginal de la conciencia, se encuentra en todas las dimensiones de la intuición, es decir en los cuatro campos de operación que se han señalado anteriormente. No se trata de actualidades separadas, sino de un flujo que incluye lo contemporáneo, lo pasado y la anticipación del futuro. En el trasfondo de la conciencia permanecen actos anteriores, que están presentes en el momento de realizar una intuición, estableciendo la continuidad de la vida conciente. Se contraponen la conciencia actual a las esferas de posibilidades contenidas implícitamente como vida no actualizada. Esto significa que esta esfera potencial, no es algo agregado exteriormente a la conciencia sino parte de su misma estructura. La conciencia se encuentra en un flujo continuo, y no puede mantenerse siempre en el estrecho círculo de lo actual. Es necesario que se desarrolle en una serie continua de realizaciones y de pensamientos, que se transforman: de potenciales en actuales.

Este flujo continuo y progresivo de actualizaciones explica como la intuición esté en un proceso continuo de actualización de las cosas que da a conocer. No solo su existencia debe ajustarse a las diferencias de cualidades de lo dado, sino que nunca llega a agotar el significado de las cosas; su conquista es indefinida. Las cualidades que se muestran en todo nuevo acto anticipan otros aspectos. Las cosas no son nunca conocidas en su totalidad. Se revela aquí un carácter esencial de nuestra percepción intuitiva, el de no ser nunca total, o adecuado. Lo cual nos presenta uno de los límites de nuestra propia conciencia y nos obliga a realizar una búsqueda avanzada que nunca se termina. Cuanto más se investiga, y experimenta, tanto más se amplía el horizonte de nuestro conocimiento y se hace efectiva la trascendencia del yo. El dicho de "apoderarse del mundo" no es una frase retórica que une dos términos abstractos; sino la tarea que incumbe a cada conciencia, de insertarse en la vida. Así, la vida de la conciencia puede ser descrita como: "una vida en la presencia de seres trascendentes."

Tal presencia, por mérito de la intuición, es una conquista "renovable" en el sentido de una significación que puede ser completada, modificada, y aclarada, en un mundo cada vez más grande, cuyo límite es únicamente la mente humana, en su potencialidad originaria. El mundo entonces deja de ser objetivo y tampoco es subjetivo, para convertirse en el mar de la vida conciente: un mar donde el yo navega, es decir se sustenta.

### 6. EL OBJETO COMO REPRESENTACIÓN.

Si la intuición es esencialmente presentación de lo dado a la conciencia, esta no es limitada en sus representaciones. Una representación no es solamente una imagen en la cual no hay referencia a su existencia real. Ya se vio que la existencia es uno de los campos inherente a lo dado en la intuición. El hecho de que la representación sea independiente de la dimensión existencial contribuye sin duda a que la conciencia vea lo dado representado como un objeto. Por esto Husserl llama a estos actos de la conciencia "actos objetivantes". El objeto es pues un efecto de un acto representativo de la conciencia. La conciencia a su vez, opera por su propio ser en forma independiente de la intuición: en cuanto vive la vida del yo a través del tiempo, del deseo, y de la memoria. Sus representaciones se mueven en el campo de infinitas posibilidades entre conocimientos intuitivos y representaciones. La conciencia, por las representaciones crea sus propios objetos desarrollando un mundo teórico que interesa la inteligencia, el juicio y la voluntad. Será necesario, por tanto, distinguir entre actos intuitivos y actos meramente representativos. La conciencia vive así de las intuiciones como de las representaciones, conservando toda su potencialidad para reunir o separar las representaciones de las intuiciones. Las intuiciones incluyen el existir como uno de sus componentes esenciales, mientras las representaciones lo excluyen.

Tanto las intuiciones como las representaciones pertenecen a la misma conciencia , sin embargo las intuiciones son trascendentes mientras las representaciones son inmanentes; las intuiciones son de personas, relaciones y cosas existentes , mientras las representaciones son de objetos. De tal modo la distinción entre sujeto y objeto, no se da entre el yo y las cosas, sino entre la mente y sus representaciones. Hablar de subjetividad, frente al mundo de las intuiciones es un sin sentido. Si las intuiciones son conocimientos que se dan en la experiencia, y las representaciones son diferentes conocimientos que se dan como objetos de la mente, en la misma conciencia, tampoco tiene sentido hablar de una superioridad del mundo teórico sobre el mundo intuitivo, sino que se trata de diferentes intencionalidades de la misma mente.

Esta distinción posee su correlato en el lenguaje. Un juicio de tipo general, especulativo, no establece más nexos que entre representaciones. Decir: - una rosa es una flor,- establece la identidad de dos representaciones, de la rosa y de la flor, sin afirmar nada de su existencia.. Un juicio de tipo existencial establece un nexo entre representaciones e intuiciones, o entre dos intuiciones. Decir :- esta rosa es una flor, - establece la identidad entre la representación de flor, y la intuición de esta rosa. Decir: - este joven y esta cabeza son lo mismo - es establecer identidad entre dos intuiciones. El nexo es legítimo en cuanto que sea las representaciones intelectuales como las intuiciones, empíricas o no, poseen la 'intencionalidad' que hace compenetrar el mundo con la mente. No solo son intencionales los objetos de la conciencia, sino todos los seres que se dan en una intuición: la vida misma en el hombre es intencional.: hay intencionalidad en los contactos más superficiales de los sentidos como en las entidades más intelectuales y especulativas del mundo interior.

Cuando un yo intenta expresarse y quiere indicar algo, utiliza una palabra , o una oración, a la que atribuye un significado. El significado expresa la intención de la conciencia de referirse a algo en particular. Esta es la 'intención—significativa', y se orienta a la comunicación. Pero aún sin el deseo de comunicarse con alguien, la simple conciencia que representa un objeto, lo hace con la intención de significar: es el objeto mismo que encierra en si una intencionalidad. A pesar de que sea simplemente un objeto de conciencia es intencional..La esfera de los actos significativos, incluye todo el mundo de la conciencia representativa. Hay muchas formas de esta actividad: a nivel de percepción, de imaginación, de conceptualización y de razonamiento. En cada caso hay actos objectivantes que encierran una intencionalidad significativa.

En el caso de la intuición, son las cosas mismas que expresan su intencionalidad de significación. En la intuición se manifiesta la intencionalidad de las personas y de las cosas, la intencionalidad del mundo. Esta es la que crea el contacto, la gran mediadora del sentido de las cosas., sin intencionalidad , de las cosas mismas, no habría nexo entre conciencia y realidad.. No importa si la intuición es simplemente material y sensible, o bien intelectual y mental. Husserl admite la existencia de una intuición intelectual capaz de cautivar las formas y las categorías lógicas.

*--A todos los actos de intuición categorial , con sus objetos creados categorialmente, pueden corresponder actos puramente significativos . Esta es una posibilidad obviamente a priori. No se da una forma de acto importante, al cual no corresponda una posible forma de significado, para que, cada sentido pueda pensarse que se exprese, sin un correspondiente acto intuitivo." (LU. 76)*

A pesar de lo retorcido de esta frase, Husserl indica aquí la esfera del puro pensar, como opuesta al contacto con las cosas. También en ella hay intuiciones y hay intencionalidad del sentido.

### 7. INTUICIÓN Y VERDAD.

La intuición no es ni verdadera ni falsa. Será más o menos perfecta, La intencionalidad de la intuición es la fuerza interior al acto que establece la relación con la conciencia, por la presentación de las cosas mismas. En este momento originario no hay verdad sino conocimiento: más o menos profundo o más o menos superficial. En ningún momento la intuición agota este proceso progresivo del conocer. Pero en cada momento ofrece su propio sentido. Además estimula la conciencia a que se conozca más y mejor. La conciencia elabora sus propias representaciones y crea su propio objeto. Dependerá de la conciencia si esta se cree convenientemente satisfecha para elaborar su propia representación y su propio sentido. La intuición, por ser conocimiento en acto , elabora un sentido provisional , perfectible, y básico para cualquier concepción conciente. La conciencia por su parte, al representar un objeto le transmite la intencionalidad de los datos experimentales de la intuición. De tal modo las representaciones de la conciencia poseen un sentido comparable con el sentido de la intuición. Sin embargo dada la naturaleza

cambiante de la intuición, el sentido transmitido por la intuición en su presentación, puede no coincidir por completo con el sentido elaborado por la representación. Si ambos significados coinciden, se hablará de verdad del conocimiento experimental. Es una verdad aproximada y no perfecta, pero es la verdad. Al contrario si el significado del objeto elaborado en la representación no logra reflejar el significado de la intuición se hablará de error o de falsedad. Esta es la verdad básica. Y puede cambiar solo si nuevas experiencias logran modificar el sentido anterior de la intuición, y nuevas representaciones modifican consecuentemente los objetos de la conciencia. La falsedad consistirá siempre en una divergencia entre el sentido de la intuición y el sentido de la representación. La coincidencia de ambos significados es llamada por Husserl "Erfüllung" (realización). En este caso la representación "realiza", da cumplimiento al sentido de la intuición. En tal caso se puede afirmar, con todas las limitaciones indicadas anteriormente, que el conocimiento se vuelve cosa, o si se prefiere, la cosa se vuelve conocimiento. En todo caso la mediación es obra de la intencionalidad.

La divergencia entre el sentido de la intuición y el de representación conciente, puede establecerse en varios grados de proximidad o de lejanía: se darán entonces varios grados en el error y la falsedad. Al contrario cuando hay conciencia de una plena realización, se hablará de evidencia. Puede haber evidencia de logro o bien de fracaso, de la intención significativa. Entonces la evidencia es forma de la intencionalidad en la cual un objeto es visto "en persona" "del mismo modo que lo significa la intuición. Aún cuando se perciba la diferencia entre intuición y representación, no será una diferencia total, la diferencia entre el objeto pensado y el objeto dado se fundamenta todavía sobre un elemento común. El fracaso del intento de identidad es posible solo si hay una parcial realización. Siempre se da el encuentro entre dos intencionalidades: la de la intuición proyectada hacia las cosas, y la de la mente que surge de la conciencia. Tal encuentro aparece con mayor claridad cuando la actividad pensante va en sentido contrario: desde el objeto mental a la intuición. Si pienso en mi amigo Pedro, tengo delante de mi mente el objeto mental posee un sentido. De repente llega el amigo Pedro y tengo la intuición de su presencia. La coincidencia de sentido se me hace evidente, y las diferencias también. El objeto mental se ha realizado en lo dado de la intuición. La intención de mi mente proyectada hacia el objeto de mi conocimiento se encuentra con la intención de la intuición proyectada hacia la realidad "en persona" de lo dado intuitivamente.

## 8. LA VERDAD DEL JUICIO

La evidencia de la verdad se hace más compleja cuando se trata de un juicio. Es más compleja por que el juicio por sí declara la identidad de dos actos mentales diferentes. El juicio afirma la identidad o diferencia entre dos cosas y utiliza dos representaciones cuyo sentido difiere de una a otra y cuyo objeto también es diferente. La intención del juicio es la afirmación de identidad de dos objetos de la mente y consecuentemente de dos cosas. Si pienso que en mi jardín puede haber todavía dos rosas, puedo expresarlo con un juicio: Hay dos rosas más en mi jardín. La coincidencia entre rosas y jardín es meramente de objetos mentales. Salgo al jardín y compruebo que realmente hay dos rosas. La intuición me proporciona lo dado tanto del jardín como de la rosas. La identidad de sentido intencional ha sido realizada: entonces puedo afirmar la verdad de la expresión y del juicio. El juicio resulta verdadero, y la evidencia de la coincidencia de sentido es una verdad experimental y evidente. Es una verdad real. El juicio pretende referirse a las cosas no a los objetos de la mente. Por eso la intuición desempeña un papel esencial para conectar la conciencia con el mundo. La intuición determina la coincidencia o la divergencia de ambos sentidos. Es así como el juicio pertenece a la esfera objetiva de la realidad: al establecerse como verdadero o falso. Tanto al ser verdadero como al ser falso se refiere al mundo real. El llamado 'Sachverhalt' o estado de cosas, ( el hecho de que haya dos rosas en el jardín) Es lo que se alcanza con este complejo acto de juicio. El estado de cosas es un objeto realizado con la combinación de varios objetos., a su vez relacionados en cierta forma. Esta relación también pertenece a una esfera objetiva de intenciones, y no es solo una relación subjetiva entre representaciones.

En forma análoga, sucede con los juicios meramente especulativos, por ejemplo: " El número cien es más grande que el diez."- También en este caso hay coincidencia de dos objetos que pueden ser meramente mentales. Su verdad no deriva de esta simple coincidencia de sentido entre objetos. Es necesario que exista una intuición intelectual que respalde la realidad de tales juicios. La intuición intelectual previa es la que reconoce la superioridad de cien sobre diez en la serie numérica. Lo que se intuye es: la igualdad, la superioridad, la inferioridad, la consecuencia, la condición, etc... Este es un conocimiento intuitivo intelectual, cuyo sentido debe coincidir con lo expresado en el juicio, para que la afirmación sea verdadera. También en este caso la intuición nos da el valor, el ser, las relaciones y el existir, aunque se trate de un mundo meramente intelectual. Consecuentemente las nociones

128  
15.9

correspondientes de valor, ser, relación y existir, se construyen y deben ser modeladas sobre esta realidad experimental.

### 9. INTUICIÓN Y RACIONALIDAD

Que la intuición racional (llamada a veces, intuición categorial) sea ya un acto de la razón, no cabe la menor duda, por tratarse de un acto que se realiza en la actividad de la mente sin referencia directa a ninguna cosa sensible. Hablar de números, de razonamientos, de relaciones, de creaciones literarias, es hablar de objetos, que se dan en el campo de la racionalidad. Tales objetos son a su vez entidades racionales. El problema cambia notablemente cuando la pregunta sobre la racionalidad se dirige a intuiciones materiales realizadas a través de los sentidos. Si contemplo el cielo, navego en el mar, escucho el sonido de una bocina, o la melodía de una flauta., puedo afirmar que estas intuiciones son racionales? La respuesta es afirmativa: hay una racionalidad en los sentidos, como hay una intencionalidad.. Zubiri habla de una "inteligencia sintiente" lo cual supone una racionalidad en los sentidos, aunque esta fórmula no nos parece apropiada. El movimiento va más bien en sentido contrario: desde los sentidos a la inteligencia. Pero Husserl ya lo había afirmado y explicado (en L.U. III. 142) (en Ideas I. & 10 & 11, & 86): la sensibilidad posee intencionalidad y razón.

Un individuo, no es solo un sujeto que piensa, la conciencia no es solo un manojito de sensaciones subjetivas, que tenga que representar lo equivalente de una ser. Un sujeto es un ser que por el mero hecho de existir ya está sumergido en el mundo, y toda su actividad está en contacto con el mundo de las cosas. Esta continuidad implica un proceso de racionalidad entre el mundo y la conciencia. La razón esta en la intuición sensible en cuanto la misma intuición no solo es contacto con el ser, sino con los valores, las relaciones y el existir. El simple contacto sensible lleva en si todas las dimensiones de la realidad.: lo material lo emocional y lo espiritual, y por tanto la razón. Analicemos brevemente la intuición sensible.

Observo una obra de arte, pongamos una escultura de Rodin., el pensador. La intuición sensible no proporciona solo un contacto material con el mármol su luminosidad, los volúmenes, las superficies. La sensibilidad transmite a la conciencia la actitud de la figura, su concentración, el gesto significativo, el sentido plástico de la vida, la idea de reflexión. No es la inteligencia la que penetra en el mármol sino el mármol el que penetra en la inteligencia, y esto por que la racionalidad de la obra se transmite por los sentidos. Un juicio intelectual presupone un fenómeno primario de verdad, que consiste en el enfrentamiento con los entes.. Pongamos el ejemplo de una pintura, la tela de la Transfiguración de Rafael. Este famoso lienzo se observa con la intuición sensible. Se ven los colores, las líneas, las masas de luces y de sombras, que pertenecen a la materialidad de la obra. Pero al mismo tiempo la sensibilidad capta la armonía, la belleza de las figuras, el concepto del mensaje, el planteamiento de lo humano frente a lo divino, las pasiones y la gloria. Toda esta racionalidad pasa de la intuición material a la conciencia y a su inmaterialidad.

Un proceso análogo se da en todas las intuiciones materiales. Observo un paisaje, el movimiento de personas en la calle, un conferencista impartiendo su clase..La racionalidad se transmite de inmediato de la intuición a la conciencia del observador a través de los sentidos. Se transmite a la mente la posibilidad de hablar y juzgar: de la existencia, de los entes, de los valores y de las relaciones entre las cosas. Sin la racionalidad de los sentidos, no habría tampoco juicio estético, ni juicio moral, ni social, ni político.

Esta teoría de la intuición no está en contra de la posibilidad de la mente en su actividad discursiva y lógica..La inteligencia conserva toda su libertad de acción y de deducción a partir de la verdad de las intuiciones tanto sensibles como intelectuales. La búsqueda de un fenómeno primario de la verdad y de la razón nos ha llevado a encontrar la intuición, entendida como intencionalidad que alcanza la realidad. De las cosas. Con esto no se resuelve el enigma de la intuición en sí misma.. El enigma consiste en su trascendentalidad, o capacidad de hacerse a todas las entidades de la vida..El enigma se enfrenta a un prejuicio realista, que considera a los entes como algo que existe "en si" antes de ser conocido. Pero para la intuición no hay más entidad que la que se da como dato de la intuición misma.. Cualquier planteamiento de un ente "en si" es meramente abstracto y especulativo. El ser que se da en la intuición es intencional y experimental.. Ya no existe la alternativa entre idealismo y realismo: solo existe una conciencia capaz de actuar entre las cosas de la vida; y por sí misma como apertura sin límites de la mente. Este no es un idealismo, sino un espiritualismo que restituye a la conciencia toda la autonomía y libertad interior sin desconectarla de la realidad de la vida.

La mente siempre conserva su capacidad de reflexión crítica, que regresa sobre los datos de conciencia y de la intuición, con la actividad 'reductiva' de la epojé fenomenológica. La epojé o reducción desde el punto de vista crítico, no se opone a los datos de la intuición ni los elimina, sino que los analiza, para alcanzar un nivel de claridad, general y superior. Desde la reducción fenomenológica el mundo es reconocido como: constituido por intencionalidad y conciencia. La reflexión "reductiva" no elimina los datos intuitivos, ni duda de la verdad de la intuición. No se confunde la reducción con la duda cartesiana. En conclusión la intuición es parte de toda forma de racionalidad. La intuición no es pues una forma de conocer que pueda ser considerada a la par de otras formas de conocer mientras los juicios se harían acerca del la intención y el valor de un conocimiento inmediato comparado con otro mediado.

Según lo interpreta Lévinas - "La intuición es la verdadera ruta del pensamiento hacia la verdad. Es un proceso que está a la base de cualquier cosa que tienda a justificar la intuición misma. Planteada así la intuición cambia el tradicional concepto de lo óntico." - ( La teoría de la Intuición en Husserl ,p. 92). No es otra cosa que el referente trascendente de nuestra vida intuitiva. Por que esta no se dirige hacia representaciones, sino al ser existente. Esta visión es naturalmente contraria a las del realismo y del idealismo. El idealismo imagina en las cosas otra realidad, una cosa "en sí", de tras del fenómeno. El realismo ingenuo piensa, por otra parte, que el ser solo goza de una existencia imaginaria. Pero hay un idealismo más radical, que considera al ser trascendente como una construcción de la mente El hecho de que la conciencia elabore sus propias representaciones de la realidad no implica que estas últimas sean independientes de la intuición. La coincidencia de sentido de los pensamientos y la intuición, no implican que el mundo sea una mera construcción de un sujeto que obedezca a leyes lógicas. La trascendencia de las cosas con relación a la conciencia es algo irreducible a categorías de la mente. La conciencia está en contacto esencial con las cosas por la intuición, y la actividad espontánea de la mente no es independiente, solo se hace posible sobre la base de la intencionalidad., sobre la base de esta presencia primitiva de la conciencia del mundo.( Ideas I. & 142 y 55 )

#### 10. LA INTUICIÓN Y LAS OPERACIONES DE LA MENTE.

Las operaciones de la mente siguen el curso de una necesidad interior que llamamos lógica. La lógica no es un conjunto de categorías que entren en composición con los datos de la experiencia, según un modelo kantiano. Las normas que guían el proceso del conocimiento abstracto y del razonamiento no son leyes formales, sino que pertenecen a la estructura de la mente. Y son energías integrantes del yo conciente. Principios como el de identidad, de un tercer excluido, de la implicación, de contrariedad y de contradicción, no son modos de ser del yo, sino "expresiones formalizadas" productos de la reflexión crítica, que intentan captar las constantes de las operaciones racionales. Las guías de las operaciones lógicas no son formales ni son visibles, más que a través de los actos y procesos discursivos de la mente. Solo con una reflexión crítica sobre estas operaciones pueden ser formuladas las leyes lógicas. En la actividad pensante y discursiva las estructuras lógicas revelan algo a priori, originario del ser mismo del hombre. Es algo que pertenece al sujeto, pero no es subjetivo, por que existe en todas las inteligencias humanas., y hace que operen con la misma lógica. Es pues una estructura común a todo ser humano y es comprobable por las operaciones. Toda la primera parte de las Investigaciones lógicas de Husserl consiste en el esfuerzo por separa las estructuras lógicas de la sicología. Las leyes psicológicas derivan de un proceso inductivo, a posteriori, contingente y meramente probable. La sicología se define por el contenido de sus actos. Al contrario las relaciones y actividades del proceso lógico son necesarias, exactas, y carentes de contenido: son trayectorias meramente formales. Se refieren y pertenecen a un sujeto, pero al mismo tiempo son de una legalidad independiente del sujeto.

10.1.DESDE LA INTUICIÓN A LAS FORMAS LÓGICAS. La pregunta que se nos pone es la siguiente: cuál es el nexo entre las normas lógicas y la intuición? La primera respuesta puede ser negativa: la intuición no sigue las normas lógicas. La intuición es apertura hacia los valores, los seres y las relaciones y existencias de la vida; y por tanto está dominada por las leyes de la vida misma. Sus contenidos son los contenidos de la vida, y sus procedimientos son de la vida. Al contrario las normas y relaciones lógicas pertenecen únicamente a la mente y a sus operaciones. Pero la pregunta podría ser formulada de modo diferente. La mente con la reflexión reconoce y formula los principios lógicos. Esta actividad ha desarrollado una ciencia particular que no ha dejado de crecer en sus conquistas durante los últimos tiempos; y que es la ciencia de las leyes lógicas, o simplemente lógica. Hay una lógica meramente teórica, la lógica de los procesos mentales simplemente formales. En este caso las leyes lógicas no dicen nada de la realidad. Ni de la existencia o presentación de juicios o de otros fenómenos del conocimiento. ( LU. 1,69) Ninguna ley lógica es ley de la facticidad, o de la vida mental, ni de la experiencia.

**10.2. ANALOGÍA ENTRE LA LÓGICA DE LA MENTE Y LA LÓGICA DE LAS COSAS** Pero también hay una lógica aplicada, que guía la actividad mental en el afán de comparar, ordenar, catalogar, y estructurar los datos proporcionados por la intuición. A propósito de esta actividad mental cabe la pregunta: la mente encuentra en los datos de la intuición la misma necesidad y coordinación que rigen la actividad práctica de la misma mente? Esta pregunta se refiere a la organización lógica de los valores, seres, relaciones existencias proporcionados a la mente por la intuición? Esta pregunta se refiere a la correlación lógica entre acontecimientos mundanos. La respuesta no puede ser más que afirmativa. Hay una correspondencia entre las leyes que regulan formalmente la actividad de la mente y del pensamiento, y las leyes lógicas que coordinan los acontecimientos mundanos. De hecho todas las ciencias en sus investigaciones, explícita o implícitamente la suponen y se fundan en tal correspondencia. Toda inducción científica, o simplemente empírica y práctica, se funda en el hecho de que los acontecimientos naturales están relacionado lógicamente entre sí. Este nexo es esencial para entender la posibilidad de elaborar en la mente pensamientos y razonamientos que obedezcan a las leyes de la naturaleza. A pesar de ello siempre hay diferencia entre las leyes de la naturaleza y la necesidad lógica del pensamiento. En la naturaleza, por los datos de la intuición, los nexos carecen de la necesidad de las leyes lógicas, por esto las leyes científicas experimentales, nunca son absolutas. Al contrario la verdad formal apodíctica solo se da en el pensamiento. Entonces los razonamientos deductivos, poseen mayor contenido de verdad que los inductivos, por ser meros procedimientos mentales., y poseer el rigor de las leyes lógicas. Los razonamientos experimentales contruidos sobre fenómenos naturales, conservan las características de vaguedad y de inseguridad de los datos naturales., mientras los especulativos poseen la exactitud, claridad y definición de los objetos de la mente: es decir de las esencias.

**10.3. SUPERIORIDAD DE LA MENTE.** Con esto queda reivindicado el dominio del mundo ideal. Las relaciones lógicas están dominadas por un conjunto de leyes autónomas., que constituyen el mundo o la región de las puras formas. Al lado del mundo de las puras formas (meramente formales, sin contenidos) hay el mundo de las esencias ( que poseen un contenido material ) y la forma mental de la generalización. Este valor particular ha sido generalizado en la mente como un valor; este árbol particular ha sido concebido como esencia de un árbol, este relato específico y único en sí, ha sido concebido generalmente como un relato. En la generalización aparecen las esencias., y la relación entre las esencias, estables y definidas con absoluta claridad y verdad. La verdad se torna necesaria. El campo de las verdades necesarias penetra todo el mundo de las esencias, que es insospechadamente grande e ilimitado. Este mundo de esencias necesarias no reduce el valor originario de la trascendencia del mundo. Al contrario afirma con mayor eficiencia la trascendencia del mundo experimental de la intuición sobre el cual todo conocimiento se funda. Coexisten pues dos mundos, el mundo necesario de las esencias, y el mundo contingente de las cosas. Ambos mundos trascienden el individuo humano en cuanto es un yo .conciente..Se confirma entonces la trascendencia del mundo de las cosas materiales frente a la conciencia, y del mismo modo la trascendencia del mundo ideal de las esencias. La conciencia de un individuo, es decir de un yo racional es la mediadora entre ambos mundos. La intencionalidad se convierte en el nexo y el conducto universal de la racionalidad. Ambos son intencionales, el de las esencias como expresión de la mente, y el de la intuición como experiencia directa.

La intencionalidad es el puente entre el mundo de las cosas mismas y el mundo de las esencias a través de la conciencia. Ambos mundos se construyen y se interfieren de manera compleja. El universo humano no está dividido en dos hemisferios separados; sino en múltiples formas de racionalidad entrelazadas en la actividad de la conciencia. No es necesario negar la realidad trascendente del mundo de las cosas, ni la realidad autónoma de la mente; para ser coherentes con la totalidad abierta de esta múltiple racionalidad. No es separable la lógica de la vida. El origen del valor y del ser es la vida, y este valor y ser, configuran el significado intrínseco de la vida conciente, en todos sus niveles de intelectualidad. Las leyes de la lógica tienen sentido como parte de nuestra vida.

Quedan así bien identificados los dos caracteres, el de los objetos ideales de la mente que son generales, y el de lo dado de la intuición que es particular. Pero nos queda una pregunta. Es cierto que la intencionalidad es la fuerza que conecta la conciencia con la realidad de las cosas. La pregunta es: cómo puede el término particular transformarse en uno general? Cómo puede un dato concreto convertirse en un término abstracto?. Todavía hay una respuesta de Husserl que aclara el problema ( LU II. 245 ). La actividad de la conciencia pensante, tiene la capacidad de reflejar abstractamente un término particular. Husserl los llama "Eide". Es como afirmar, en contra de toda la tradición, de que existen ideas particulares., ideas que reflejan en la mente el impulso sensible e imaginativo de la intuición. Las Eide, son esencias de las cosas individuales, valores, seres o existencias, que se encuentran alrededor de

nosotros., consideradas en toda su solidez individual. ( Ideas I.& 73 ) como los objetos generales de la mente

Estos conceptos particulares no poseen la exactitud y nitidez de las esencias abstractas y generalizadas. Cierta indeterminación es propia de estos que se adecuan a la indeterminación de la experiencia cambiante de las cosas. La falta de fijeza y delimitación es propia de este tipo de esencias. Tratar de expresar con precisión los datos inexactos de las percepciones , es como despojarlos de su vida y concreción exclusiva. Nociones toscas e imperfectas: como las de pesado y ligero, grande y pequeño, frío y caliente, rígido y blando , son las que caracterizan el mundo de las percepciones. Son muy diferentes de aquellas producidas por abstracción: como las figuras geométricas, las medidas científicas y las esencias generales. Estas ideas, menos precisas, pero más auténticas y ricas en vida y contenido , que ya pertenecen a la actividad intelectual, pero no son esencias generales de la mente, son los vehiculos que nos transmiten la realidad del mundo. El mundo científico de los conceptos precisos es un mundo derivado , y en cierto modo, secundario.

Percibir un valor particular de esta sinfonía musical, de esta página de un relato, de esta figura de una estatua, de esta acción política, de esta estructura social, nos enfrentan a realidades individuales y conceptos vagos, pero únicos e inconfundibles. Tales percepciones no son solamente sensibles, sino intelectuales, y particulares. Lo mismo sucede cuando pretendemos expresar las esencias de personas individuales, y de todo el mundo de los individuos. Estos no son conceptos puramente empíricos , sino objetos plasmados como esencias a priori necesariamente inexactas. Nunca lograremos un concepto exacto de un ser individual, sin embargo dependemos de él y de su presencia en la intuición. Las esencias obtenidas en los datos intuitivos, con un acto directo de ideación, son esencias inexactas . Expresan una cosa intuida en toda su realidad concreta.—“ Si tratamos de expresar por conceptos adecuados las cosas dadas intuitivamente , con su carácter esencial intuitivo, entonces debemos tomarlas así como son dadas. Estas son dadas como mal definidas “—( Ideas I. & 74 )

Consecuentemente el mundo de la percepción posee su realidad propia y puede ser analizado con una ciencia que Husserl llama “eidética”. El espacio, el tiempo, el sonido , el color, pueden ser estudiados como esencias particulares. Pero este espacio no es el de la geometría, y el sonido es el de la ciencia acústica, ni el color es el de la óptica., ni el tiempo es de la cronología.. Las descripciones de les esencias particulares, Husserl las llama “ esencias morfológicas”.La conclusión de este análisis nos lleva a afirmar la primacía de las esencias inexactas sobre las exactas, de lo individual sobre lo general, de lo concreto sobre lo abstracto Las esencias exactas no son más que idealizaciones de las esencias inexactas. Esto nos reconduce a la intuición como función primaria y fundamental de nuestro conocimiento .Se establece la continuidad, a través de las esencias morfológicas, entre un mundo existente que se desvanece en la distancia de un horizonte sin límite fijo, y por el lado opuesto un mundo de ideas y de creaciones intelectuales perfectamente delineado que nos permite, como yos, existir en plena actividad intelectual . Es un mundo espiritual de significados.

### 11. CRÍTICA DE LA INTUICIÓN.

Las consideraciones anteriores han sido realizadas esencialmente desde un punto de vista que Husserl llama “natural”. Es el punto de vista de cada persona que observa las cosas desde su propia conciencia. Es llamado también el punto de vista ingenuo. Ingenuo no significa defectuoso o erróneo, sino simplemente insuficiente, o incompleto.. A pesar de ello hemos tenido que asumir en varias oportunidades un punto de vista crítico, el que en fenomenología se llama de la “ epojé”. Epojé es reducción de los contenidos del conocimiento , liberarlo de los elementos contingentes, para encontrar lo esencial. Lo esencial es lo teórico, coherente con la necesidad intrínseca del entendimiento. Sin el punto de vista crítico, no se habría podido descubrir la diferencia entre esencias generales, esencias morfológicas y las intuiciones empíricas. Ni se habría podido ver la diferencia entre presentaciones y representaciones, entre contenidos empíricos y necesidades lógicas., entre existir en el mundo y existir en la mente. En la intuición se ha descubierto la existencia del mundo. Lo cual es la tesis general del punto de vista natural. Pero el punto de vista crítico nos ha demostrado otras formas de existencias por la simple intuición intelectual. Así se ha conocido y explorado el gran mundo de las diferentes regiones ontológicas, como “ontologías regionales”. Un análisis más completo desde el punto de vista crítico, nos lleva hacia la elaboración de una teoría del conocimiento. Pero no es tal nuestro objetivo en este momento. Ha sido suficientemente estudiada la unidad entre valores, seres, existencias y relaciones..

### 13. LA INTUICIÓN Y LA VIDA.

El hecho de la existencia del mundo puede ser ulteriormente cuestionado. Se puede preguntar por el sentido de este existir, por el mero hecho de ser. Podemos tomar como objeto la vida misma y preguntar cuál es el auténtico significado de la vida misma, que se experimenta en el modo indicado. Es como preguntar por la genuina intención de la vida. Nos obliga a regresar a la fuente, a las cosas mismas. El problema enfocado en este momento es la trascendencia del mundo con relación al conocimiento. Qué sentido tiene el hecho de que las cosas sean dadas, conocidas, aprehendidas en el conocimiento y se tornen subjetivas, en cada sujeto cognoscente? Es este proceso el auténtico significado de la trascendencia? Desde la reflexión fenomenológica se observa que la conciencia no se dirige a las representaciones, o hacia imágenes o símbolos, sino de una vez hacia el ser de las cosas. Las leyes lógicas gobiernan la mente no como una necesidad y una legislación autónoma, sino por que esta es la auténtica forma del ser que la conciencia descubre en la vida

Entonces empieza a vislumbrarse el hecho de que el sentido de la vida es precisamente éste: el hacerse conciente. Desde la materialidad de las cosas que se perciben con la intuición sensible, hasta la reflexión de la mente y su capacidad de determinar y crear esencias y objetos mentales con la intuición mental, hay un proceso que parte de la vida y se refleja sobre la vida misma. La intencionalidad es la energía que promueve todo el proceso. Desde una conciencia limitada de la vida sensible a una conciencia ilimitada de la vida intelectual. La intencionalidad nos hace entender como el intrínseco sentido del conocimiento es incorporar el pensamiento: de la existencia, de la experiencia, de la verdad, etc... La conciencia no solo se dirige a las cosas sino que las afirma como existentes. En esta actividad la conciencia se pone como idéntica. Una identidad real., no meramente pensada. El mismo problema se pone en la constitución de todas las regiones del ser. El yo es si mismo e idéntico en todas las regiones existentes. Cada región de objetos es una especial ontología; y es un modo especial de ser como objeto de conciencia.- La experiencia que nos revela la realidad animal es diferente de la que nos hace conocedores por ejemplo de un fenómeno social.. Cada región es particularmente constitutiva de un modo de ser de la conciencia

Cada idea de región es una guía que nos conduce a descubrir algún modo especial del constituirse de la conciencia. Así la idea de materialidad y de temporalidad ( derivadas de la generalización de casos de la experiencia) son guías para establecer ciertos modos de conciencia., y son válidas en cuanto ofrecen a la conciencia la posibilidad de ser, y de identificarse en esta dimensión de la vida..Cualquier otra región, como la de los valores, de las existencias, o de las relaciones, presenta sus propios problemas de constitución de la conciencia.. Pero en todo caso la presencia intuitiva experimental, ocupa un lugar privilegiado. Estas regiones son el fundamento para todas las demás. Todas terminan en la unidad de conciencia de cara a la realidad de lo dado en la intuición. Entonces el problema del conocimiento no se limita a establecer la relación entre la conciencia y las cosas conocidas, sino que exige se explique el sentido de esta relación, a todos sus niveles. Si la intencionalidad es esencial para la conciencia, y el primer fundamento de la verdad. La intencionalidad se vuelve la razón primera de todo el proceso.. Por eso la intuición y la reflexión constituyen la base de una teoría del conocimiento .De este modo la fenomenología no reduce en nada lo que respecta al sentido interno de la vida, y el carácter específico de todos los significados de la vida. En ella la vida desarrolla todo su proceso para volverse auto-conciente. En este proceso, siguiendo el curso y la intención de la vida, la conciencia de un yo, asume diversas formas de existencia, y el sentido que le es dado. Todos los actos del yo conciente, sean teóricos o no, tienen el poder de constituir objetos que poseen una auténtica calidad ontológica, es decir: constitutivos de su identidad. Todo acto se coloca entre la vida y la conciencia, se funda en una presentación, y se abre en ambas direcciones.. Por una parte hacia la pluralidad de los aspectos de lo dado: toda clase de valores morales, estéticos sociales, utilitarios, estéticos, etc... Por otra parte hacia las nuevas propiedades constituidas del yo conciente en la existencia, y hacia los nuevos niveles y dimensiones de sentido. Lo cuál implica la adquisición de nuevas dimensiones de verdad, más allá de la verdad teórica, como la axiológica, la social, y la práctica.

Además, nuestra vida no está limitada al horizonte del presente; su horizonte abarca el pasado y el futuro. Por esto la reflexión crítica debe establecer, además del derecho de la percepción reflexiva, el derecho de la memoria que abarca el pasado. Por supuesto puede equivocarse con relación al pasado, y puede corregirse, sin perder su derecho. Nosotros podemos estar seguros de la existencia del pasado por la estructura de la temporalidad..La conciencia, en cuanto existe y perdura, no tiene un comienzo ni un final. Cada instante del tiempo exige un pasado en el que se desaparezca, y un futuro del que surja.. Se crea así el gran mundo del espíritu. El yo pensante se percibe en el horizonte de la vida, y con la

intencionalidad intelectual crea su propio mundo de conciencia., con sus objetos, proyectos y deseos que rebasan los datos de la intuición sensible y en cierta medida también los de la intuición intelectual. La reflexión fenomenológica, es una mirada intuitiva , que observa la vida, en todas las formas concretas de la vida, intenta comprender la vida , y sobre esta base entender el mundo, objeto intencional de la vida. En este contexto se decía que el sentido de la vida es el de volverse conciente, y en cuanto conciente descifrar la vida misma: es decir llevar la vida hacia su plenitud.. Consecuentemente el horizonte en el que la vida se reconoce y vive en plenitud es el ser pensante, en cada individuo conciente En este proceso, se recorre todo el devenir de la intencionalidad: se pasa de un extremo de materialidad de la intuición sensible, a un extremo de inmaterialidad: de la intuición de esencias, de la reflexión , de la creación intelectual.

## CAPÍTULO 16°

## Existen las esencias?

La pregunta acerca de las esencias surge de la consideración de la intuición. Cada acto particular de intuición transmite a la conciencia un contenido, el cual especifica la naturaleza de este acto. Encuentro un amigo, leo un libro, admiro una obra de arte..Se parte de la intuición, pero no se permanece solo en la intuición, hay otras actividades del sujeto que intervienen en la vida del yo. Ya se ha visto como de la múltiple raíz de un acto de intuición, aparentemente simple, se despierta la conciencia por la presencia de un valor, un ser, sus relaciones y su existencia. En su conjunto se le llama un ente, una cosa... Un ente intuido es siempre algo particular y concreto.

La reflexión es la actividad que permite reaccionar concientemente a la presencia de las cosas dadas en la intuición. Pero la reflexión por ser un acto mental, posee caracteres propios muy diferentes de la intuición., tanto si se trata de una intuición sensible como de una intuición intelectual. La reflexión es un regreso conciente sobre datos inmediatos presentados por la intuición. El primer paso de la reflexión consiste en tomar conciencia de los que las cosas significan en la intuición. Si observo la belleza de una flor, como una rosa, percibo su valor estético, si observo la belleza de un cuadro, como Las Lanzas de Velasquez, percibo otro valor estético muy diferente. Si considero el trabajo de una hormiga que acarrea una hoja, percibo un tipo de vida, si contemplo un pájaro alimentando sus crías, encuentro un tipo de vida de otra clase. Toda experiencia intuitiva se graba en una percepción que pertenece a la conciencia y puede ser analizada con una reflexión.

El proceso de asimilación de un valor o de un conocimiento es muy complejo y articulado, y no puede ser considerado en este momento por ser objeto de la epistemología. En todo caso un acto de intuición produce en la mente una estructura representativa que llamamos concepto o idea. Si la intuición presenta, la mente re-presenta, y su estructura ideal es representativa. Lo que interesa en este momento es ver el resultado ideal de una intuición..La reflexión pone de relieve este resultado ideal, y considera cada caso particular de intuición con relación a este resultado ideal. Si conozco un valor me formo la idea de este valor, si conozco un hecho me formo la idea de este hecho, si observo una relación, me formo la idea de esta relación. Cada elaboración de una idea como efecto de una intuición, debe necesariamente poseer su carácter distintivo para que su conocimiento sea ontológico: conocimiento de algo existente, o de una cosa. La ideación, o conceptualización es diferente de la intuición en tanto, la intuición es temporalizada, indefinida, evolutiva, mientras la idea es atemporal, definida, estable y puede ser recordada.

Ahora bien, hay un carácter común entre la intuición y la idea inmediata elaborada como representación de la misma: este carácter es la individualidad, particularidad, lo concreto.: en ambos casos se refieren a una sola cosa, a un solo lugar, a un solo instante, a un solo punto de vista. A pesar de este elemento común la intuición y la idea son dos polos opuestos de una misma realidad., interdependientes pero irreconciliables. Nunca puede haber una coincidencia plena entre intuición e idea. A pesar de su

dependencia de la intuición, la idea se constituye como un objeto propio de la mente, y sobre este objeto la mente puede realizar sus propias actividades. Leo esta poesía de Tagore, premio Nobel de literatura, y me formo una idea de esta lectura. En cuanto leo, intuyo, en cuanto lo pienso, elaboro mi propia idea de este poema: creo mi objeto. Se puede hablar de polaridad entre lectura e idea. La idea está elaborada totalmente sobre la intuición de la lectura. Ambos polos son vivientes, pero el primero es trascendente, el segundo es inmanente. La cosa de la lectura no es la cosa de la idea. Estamos frente a dos entidades diferentes; una pertenece al mundo, la otra pertenece al yo. Si no hubiera polaridad, no habría nexo ni realidad del conocimiento.

Este primer paso inmediato del proceso de aprendizaje de valores, cosas o relaciones, es fundamental y necesario para que la mente esté abierta hacia el mundo y sus pensamientos sean verdaderos: y la intencionalidad de las cosas se abra camino hacia la mente. El nexo necesario es la intencionalidad de las cosas y de la mente. La belleza de la rosa, la estética de Velasquez, la habilidad de la hormiga, la curiosidad del pájaro, se han vuelto mi propia belleza, mi propia estética, mi propia laboriosidad, mi curiosidad. No se trata de generalizaciones, sino de visiones inmediatas. Cada acto está grabado con su individualidad y su especificidad en la mente. Cada uno crea su objeto particular en la mente. No se trata aquí de imágenes que pueden estar reproducidas en la fantasía, con el poder de la imaginación sensible, y conserven las dimensiones materiales de las cosas, sus relaciones espaciales y temporales, sus cualidades físicas y sus colores, se trata de un concepto realmente ideal. La idea no es espacial ni temporal, no posee ni forma ni volumen ni color ni figura: sin embargo es totalmente particular y propia de tal intuición. Husserl las llama, con una expresión no muy feliz, esencias morfológicas.

Si una persona recapacita sobre su propia actividad aprehensiva, descubrirá en su propia conciencia un mundo ilimitado de tales esencias primarias inmediatas y particulares. Es un mundo tan grande como el mundo de las cosas, y mucho más. De hecho tales esencias corresponden a toda la actividad intuitiva, física o mental. La intuición puede renovarse infinitas veces y siempre tendrá como efecto una idea diferente que no se confunde con la anterior. De la misma cosa yo mismo puedo formarme un número ilimitado de ideas diferentes, referidas a la misma cosa, todas ellas particulares, definidas, y diferentes. Estas ideas no pueden ser expresadas mediante palabras, por que no existe ninguna palabra con sentido particular. Aun cuando una persona diga: esta rosa, este cuadro de Velasquez, y muestre con un dedo esta cosa, la palabra sigue siendo genérica. Solo la idea alcanza la cosa en su individualidad.

En tal sentido podemos afirmar que la mente está llena de cosas, que el mundo de nuestra conciencia se extiende en proporción de los valores, los seres y las relaciones que asimila y posee en sí misma. El yo vive y se agita en un mundo de cosas, que son sus propios objetos, un mundo que es mucho más grande que el mundo de las intuiciones. Es el mundo de las esencias intuitivas, o morfológicas. Estas conservan toda la realidad de las intuiciones en cuanto su sentido pertenece al mundo trascendente, pero su modo de ser es término de una operación inmanente, de una constitución que pertenece a la mente; sobre la cual la mente tiene el poder de reflexionar. Las esencias particulares entonces son las mediadoras entre una actividad meramente sensible y una actividad abstracta y espiritual, generalizadora. Si las esencias morfológicas dependen en su constitución de la presencia intuitiva, esto no impide que sean realmente objetos producidos por la actividad intelectual. Esta belleza del cuadro de Velasquez no puede ser captada solo por el contacto sensible. El reconocer inteligencia en la operación de la hormiga que lleva su porción de hoja para alimentar a las larvas, o de la habilidad de este pájaro para buscar y transmitir alimento,

dependencia de la intuición, la idea se constituye como un objeto propio de la mente, y sobre este objeto la mente puede realizar sus propias actividades. Leo esta poesía de Tagore, premio Nobel de literatura, y me formo una idea de esta lectura. En cuanto leo, intuyo, en cuanto lo pienso, elaboro mi propia idea de este poema: creo mi objeto. Se puede hablar de polaridad entre lectura e idea. La idea está elaborada totalmente sobre la intuición de la lectura. Ambos polos son vivientes, pero el primero es trascendente, el segundo es inmanente. La cosa de la lectura no es la cosa de la idea. Estamos frente a dos entidades diferentes; una pertenece al mundo, la otra pertenece al yo. Si no hubiera polaridad, no habría nexo ni realidad del conocimiento.

Este primer paso inmediato del proceso de aprendizaje de valores, cosas o relaciones, es fundamental y necesario para que la mente esté abierta hacia el mundo y sus pensamientos sean verdaderos: y la intencionalidad de las cosas se abra camino hacia la mente. El nexo necesario es la intencionalidad de las cosas y de la mente. La belleza de la rosa, la estética de Velasquez, la habilidad de la hormiga, la curiosidad del pájaro, se han vuelto mi propia belleza, mi propia estética, mi propia laboriosidad, mi curiosidad. No se trata de generalizaciones, sino de visiones inmediatas. Cada acto está grabado con su individualidad y su especificidad en la mente. Cada uno crea su objeto particular en la mente. No se trata aquí de imágenes que pueden estar reproducidas en la fantasía, con el poder de la imaginación sensible, y conserven las dimensiones materiales de las cosas, sus relaciones espaciales y temporales, sus cualidades físicas y sus colores, se trata de un concepto realmente ideal. La idea no es espacial ni temporal, no posee ni forma ni volumen ni color ni figura: sin embargo es totalmente particular y propia de tal intuición. Husserl las llama, con una expresión no muy feliz, esencias morfológicas.

Si una persona recapacita sobre su propia actividad aprehensiva, descubrirá en su propia conciencia un mundo ilimitado de tales esencias primarias inmediatas y particulares. Es un mundo tan grande como el mundo de las cosas, y mucho más. De hecho tales esencias corresponden a toda la actividad intuitiva, física o mental. La intuición puede renovarse infinitas veces y siempre tendrá como efecto una idea diferente que no se confunde con la anterior. De la misma cosa yo mismo puedo formarme un número ilimitado de ideas diferentes, referidas a la misma cosa, todas ellas particulares, definidas, y diferentes. Estas ideas no pueden ser expresadas mediante palabras, por que no existe ninguna palabra con sentido particular. Aun cuando una persona diga: esta rosa, este cuadro de Velasquez, y muestre con un dedo esta cosa, la palabra sigue siendo genérica. Solo la idea alcanza la cosa en su individualidad.

En tal sentido podemos afirmar que la mente está llena de cosas, que el mundo de nuestra conciencia se extiende en proporción de los valores, los seres y las relaciones que asimila y posee en sí misma. El yo vive y se agita en un mundo de cosas, que son sus propios objetos, un mundo que es mucho más grande que el mundo de las intuiciones. Es el mundo de las esencias intuitivas, o morfológicas. Estas conservan toda la realidad de las intuiciones en cuanto su sentido pertenece al mundo trascendente, pero su modo de ser es término de una operación inmanente, de una constitución que pertenece a la mente; sobre la cual la mente tiene el poder de reflexionar. Las esencias particulares entonces son las mediadoras entre una actividad meramente sensible y una actividad abstracta y espiritual, generalizadora. Si las esencias morfológicas dependen en su constitución de la presencia intuitiva, esto no impide que sean realmente objetos producidos por la actividad intelectual. Esta belleza del cuadro de Velasquez no puede ser captada solo por el contacto sensible. El reconocer inteligencia en la operación de la hormiga que lleva su porción de hoja para alimentar a las larvas, o de la habilidad de este pájaro para buscar y transmitir alimento,

no pueden ser conocimientos y valores de los sentidos sino de la mente. El sentido, o noema" en el lenguaje de Husserl, no pertenece a la intuición aunque pase por la intuición, y exija la intuición, sino al objeto mental. La reflexión crítica sobre este proceso no puede dejar de reconocer el nuevo carácter que el significado de lo dado asume en la idea. La reflexión está obligada necesariamente a reconocer su novedad y su singularidad y una existencia que no le pertenece a la mente.

### 16.1 POR QUÉ HABLAR DE ESENCIAS SINGULARES?

La palabra esencia tradicionalmente se contraponen a existencia, sin embargo la esencia que se capta en la intuición puede ser desvinculada de su existencia real. La esencia es aquello que constituye el acto intuitivo y le da sentido, podemos llamarla contenido de lo dado, estructura, ser: en una palabra realidad existente. Así, la esencia nos da el ser y la existencia de la cosa que se ha hecho presente en la intuición: lo dado contiene una esencia. Y como la esencia es percibida intelectualmente, permanece en la mente aún cuando la intuición haya cesado. Esto indica que la esencia al constituirse en la mente existe independientemente de la intuición, posee un nuevo tipo de existencia. En cuanto es efecto de una intuición es perfectamente individual y particular, y existe realmente; en cuanto permanece a la actividad intelectual existe mentalmente. En cuanto existe en la realidad es una esencia singular; en cuanto existe en la mente sigue siendo singular pero no existe realmente. De esto deriva la importancia fundamental de las esencias, trátense de valores, de seres, o de relaciones. Contemplo este cuadro, admiro esta estatua griega, escucho esta sinfonía de Ravel, asisto a la representación de Antígona de Sófocles, de Rey Lear de Shakespeare., de el Zoo de cristal de Tennessee Williams., participo en una manifestación de protesta por el alto costo de la vida, defendiendo el derecho de la mujer, mis intuiciones cristalizan en esencias, permanecen en mi como vivencias, como sentido intelectual, único y particular., cada cosa con su propia esencia singular.

Hasta este momento no se ha hablado de definiciones, ni escritas ni orales. Las esencias no han sido definidas, solo están en la mente., solo son objeto de reflexión. Sin embargo existen en la mente con su existencia mental y en la intuición con su existencia real. Lo cual significa que las esencias mentales, en este nivel de particularidad y unicidad están fuera del campo lingüístico, son visibles únicamente para la reflexión mental. Lo cual significa que la actividad mental es independiente en este nivel de la actividad lingüística. Las esencias, consecuentemente no dependen de una definición lingüística ni caben en el lenguaje por su particularidad. Podría decirse que las esencias son seres reales y también seres mentales. Una doble existencia; y por otra parte, por cuenta de la intuición, una sola realidad, en dos existencias, con el mismo sentido. No sería necesario reflexionar tan ampliamente sobre las esencias si no ocuparan un lugar tan fundamental en nuestra propia vida intelectual y moral. Por haber descuidado la consideración de las esencias intuitivas e intelectuales se han olvidado los valores de toda clase, y se desconoce todo el proceso de valoración en todos los campos: estético, moral, social, psicológico e intelectual. Los valores no se dan solo en la intuición, se dan con la misma particularidad individual en la mente. Lo mismo puede afirmarse de la variedad de seres y de relaciones. Se ha confundido lo real con lo mental, y lo mental con lo lingüístico. Se trata de un proceso ordenado, para reflexionar, no de un caos en que cada uno pueda sentenciar según su arbitrio.

### 16.2 LAS ESENCIAS GENERALIZADAS

Como se ha visto, las esencias particulares, por su nuevo modo de ser, y su enorme cantidad en la vida de la conciencia, deben ser visualizadas como un

nuevo tipo de seres existentes en la mente. El orden de esencias existentes , como seres reales en la intuición, es inconfundible con otro enorme grupo de esencias , existentes como seres , en la mente .Sobra repetir que hasta este momento se han experimentado y se ha reflexionado sobre esencias particulares e individuales. Cual es el siguiente movimiento en el proceso? Se trata de un nuevo orden de seres mentales, pero con nuevas características: las esencias generales. Entramos al misterio de la mente paso tras paso observando únicamente sus diferentes operaciones: no pueden identificarse: un acto de ideación particular con un acto de generalización.

1. DESDE UN CONCEPTO SINGULAR .La mente opera por su propia energía cuando reflexiona sobre un objeto producido por sí misma, como son las esencias intelectuales elaboradas sobre la base de las vivencias . Tales esencias particulares son efectos de las vivencias y pueden ser consignadas a la memoria y ser evocadas en cualquier momento. Tengo un vivo concepto de un amigo que acabo de encontrar y con el cual he tenido una agradable conversación, quedó en mi la vivencia de este encuentro y también el concepto muy particular de esta persona. Sin duda tuve anteriores encuentros con la misma persona, encuentros que recuerdo y que puedo comparar con el presente, tanto por las coincidencias como por las diferencias. Pero la esencia captada en la intuición es el fundamento de todo otro conocimiento. Como recuerda Husserl ( Ideas I, & 24 ) “—toda intuición en que se da algo originariamente, es un fundamento de derecho del conocimiento.”— Este será el fundamento para toda otra operación intelectual de conocimiento, y esto sucede con la generalización.
  
2. PRIMER PADSO HACIA LA GREGENERALIZACIÓN. Los conceptos particulares, gracias a la memoria, pueden ser resumidos en un concepto unitario más general de la personalidad de mi amigo..Este concepto general se refiere a la misma persona, se funda en diferentes experiencias y sintetiza mis conocimientos acerca de este amigo. No puedo decir que este concepto sea general, en el sentido de que sea aplicable a toda su vida, y menos a otras personas.. Sin embargo no es un concepto individual en el sentido de una “intuición esencial” como en de cada una de las vivencias a las que se refiere este nuevo concepto.. El ejemplo aducido, no es una excepción o un caso especial, sino el modo ordinario de operar de la mente. De una serie de conceptos individuales se sintetiza un concepto más general , orientado a conocer la misma persona. No puedo hablar todavía de una esencia generalizada, por que se refiere a un solo individuo, pero de un concepto sintético elaborado sobre una pluralidad de experiencias.. Es un primer paso en el proceso hacia la generalización. Solo es una ampliación de extensión limitada, sobre la base de las vivencias particulares producidas por el mismo sujeto. Husserl explica esta fase en el & 43 de la Crisis.—“Es un continuo proceso de visión, cada fase es por si una visión, pero realmente lo que es visto en cada una es algo diferente.”— La totalidad se me ofrece como una continua síntesis , cada aspecto es para la conciencia un modo de presentarse de lo mismo.

Este nuevo producto de la mente se efectúa cada vez que observo una misma cosa con repetidas experiencias e intuiciones. La mente por su naturaleza, es decir espontáneamente, tiende a unificar las diversas experiencias en un nuevo concepto que abarque toda la serie de vivencias parciales.. El cuál concepto no elimina las esencias particulares elaboradas en cada una de las vivencias anteriores. En este proceso se separan los diferentes niveles de conocimiento: desde la experiencia sensible a las percepciones materiales de las mismas, hasta el concepto particular elaborado sobre la intuición esencial. De allí la actividad de la mente compara y combina diferentes vivencias

particulares elaborando un solo concepto mas amplio y más abstracto acerca del mismo contenido aprehendido en la intuición.

3. SEGUNDO PASO HACIA LA GENERALIZACIÓN. El paso siguiente hacia conceptos más abiertos se realiza con la unificación de vivencias captadas por varias experiencias cuyos resultados ofrecieran similitudes y analogías o elementos comunes.. Podrían ser por ejemplo, vivencias experimentadas con otras personas: otros amigos, otros hombres . Es el caso de convivir con mi grupo de trabajo, con la comunidad de artistas, de escritores, de docentes, que forman el estrecho haz de relaciones rutinarias, o de un campo específico de actividades. Cada uno de estos grupos me proporcionan experiencias muy particulares, que pueden ser unificadas en un concepto global.. El concepto unificador se extendería a todas estas vivencias previas. El nuevo concepto sintético abarca un número definido de individuos particulares , sin ser necesariamente un concepto general.: consecuentemente se aplica a un número limitado de individuos. Tal concepto ampliado se realiza cuando reflexiono sobre el modo de ser de mi comunidad, de una clase de alumnos, de un círculo de personas conocidas. En estos casos , muy frecuentes por cierto, la base experimental es múltiple, y el horizonte muy definido y particular. El significado del concepto, por cuanto ampliado, con las diferentes vivencias, sigue siendo un significado particular. Y la esencia contenida en él no se puede llamar una esencia general, sino simplemente una esencia, un objeto de la mente.
  
4. LA GENERALIZACIÓN. Un paso decididamente diferente, es el que realiza la mente con la verdadera generalización de un concepto. .Comparando, asociando, unificando conceptos previos , buscando elementos comunes, la mente puede superar la barrera de un horizonte particular creando objetos de aplicación general. Estas son las esencias generalizadas. Observo un árbol de cierta clase y lo comparo con árboles de clases parecidas, analizo las formas y las propiedades comunes a las experiencias reales, puedo elaborar un concepto que unifique todos estos elementos reales en un solo objeto mental, la esencia de árbol. El contenido de este concepto sigue siendo tan real como las experiencias de la que se ha derivado, pero la esencia en si es una esencia general aplicable a toda clase de árboles que respondan a los elementos unificados. El concepto es un objeto mental, pero su significado es real. Se trata de un objeto mental de orden superior a los que se han considerado en las fases anteriores. Aquellos se referian a cosas concretas y limitadas, mientras la esencia generalizada se refiere a todas las cosas posibles que respondan a este significado esencial.. La esencia del árbol no se encuentra en el árbol, la del pájaro no se encuentra en los pájaros, la del hombre no se encuentra en el hombre, las esencias se encuentran en la mente, pero el significado de las esencias se verifica en la intuición de las experiencias.. Se trata evidentemente de un nuevo tipo de ser, que no pertenece al mundo trascendente sino al inmanente de la conciencia. Pero, no por ello es menos ser, que las cosas intuidas experimentalmente.

#### NUEVAS DIMENSIONES ÓNTICAS .

16.3.

El análisis anterior nos ha conducido hacia la visión de diferentes categorías ónticas o regiones de seres. Si reflexionamos sobre las clases de seres que se dan en la conciencia desde los niveles de generalización, será necesario visualizar las diferencias entre la calidad óntica de los niveles analizados. Se revelan con evidencia a un simple enfoque de la reducción fenomenológica , epojé , a los objetos de la conciencia

- A) La calidad óptica de las esencias de las intuiciones, particulares, inmediatas, y únicas. Con ellas se establecen en la mente los datos de la intuición. Se forma un concepto, y se graba en la memoria..Dicho en la forma de Husserl, " la mente se constituye con los datos intuitivos."
- B) La calidad óptica de las esencias unificadas de las múltiples experiencias de la misma cosa..Una misma realidad aprehendida en una intuición, se presta a repetidas experiencias, y diferentes puntos de vista, por los que un mismo ser es visualizado en diversos enfoques y su conocimiento ampliado por los nuevos aportes.. Sin embargo en la conciencia es sintetizado como un solo y el mismo ser. No se trata de la misma esencia, por haber sido modificada con la complejidad adquirida. Es un nuevo concepto. Más exhaustivo ,con nuevas cualidades y relaciones. Continúa siendo una esencia intuitiva y particular pero de un orden superior por su capacidad significativa; si se le compara con las anteriores.
- C) La calidad óptica de las esencias unificadas de diferentes cosas particulares.. No se trata solo de esencias elaboradas por diferentes experiencias intuitivas de la misma realidad trascendente .Se han realizado intuiciones de múltiples realidades: como de un pino, un ciprés, un rosal, un manzano, como fruto de mi actividad cognoscitiva. Es un número limitado y definido de esencias reales.. La operación selectiva de la conciencia encuentra un conjunto de caracteres comunes en todas estas intuiciones y los sintetiza en un nuevo concepto ideal, una nueva esencia .Esta esencia se elabora sobre un número limitado de individuos. Sigue siendo una esencia particular pero extendida a una serie conocida de entidades reales. Este tipo de esencias ampliadas, no deja de ser particular ni intuitiva, pero ocupa un nivel más complejo de actividades de la conciencia debido a su actividad de selección y unificación de elementos... Reconozco la pluralidad y sintetizo una esencia común a esta realidad particular. El concepto puede ser consignado a la memoria y ser analizado por la reflexión. También existe como esencia , y su significado es preciso, y afecta mi mente y mis emociones. Percibo el ambiente de desconfianza de mi equipo de trabajo. Comprendo el plan de acción de mi comunidad., me encanta la disposición de las plantas de mi jardín. Son ejemplos de este concepto ampliado pero no generalizado. Este concepto existe en mi mente con la claridad y definición de las esencias intuitivas, pero es resultado de una síntesis superior..Su existencia es igualmente mental, un nuevo objeto de conciencia un ser de nueva clase.
- D) La calidad óptica de las esencias generalizadas de múltiples experiencias de diferentes cosas y de elementos comunes de las intuiciones particulares. A estas se les puede denominar esencias intuitivas generales .Se da cuando a la esencia intuitiva se le encuentra la posibilidad de multiplicarse hacia infinitos otros objetos que posean características similares. La base experimental es igualmente directa a inmediata, pero la síntesis es una operación que se realiza en la conciencia. El significado ontico pertenece a las cosas , pero la capacidad generalizadora es efecto de la trascendentalidad de la conciencia. Las esencias generales se abren a las posibilidades de aplicación de los elementos experimentales hacia otros objetos y el mundo de las cosas .De hecho la percepción de una cosa es una percepción dentro de un campo perceptivo. Entonces el contenido de una cosa individual cobra sentido a través de un horizonte abierto de posibles percepciones. Por tanto la base experimental del significado particular conduce naturalmente de un elemento a otro ,ofreciendo

nuevas posibilidades sin limitaciones.. El concepto modelado sobre un número limitado de experiencias queda abierto hacia campos cada vez más amplios hasta abarcar el mundo en su totalidad.. No es que el concepto como tal sea ilimitado o difuso, al contrario cuanto más limitado es el número de elementos considerados por la conciencia tanto más claro en sí y definido resulta el concepto.. La posibilidad generalizada de aplicación de este concepto no depende del concepto mismo sino del horizonte real ilimitado de las percepciones intuitivas. Pongamos un ejemplo. Abro este libro particular sobre mi escritorio.. En su horizonte real se presentan muchos otros libros, de mi biblioteca, de otras habitaciones y de otros edificios . El horizonte de posibilidades experimentales crece sin limitaciones. Si el significado captado por la apertura de este libro, se considera desde la idea sintética de una cosa con contenido de lectura, este elemento puede sintetizarse en un concepto que se aplica a todos los libros conocidos y a otros no conocidos pero implicados en el horizonte de mis percepciones concretas.. La idea de libro se convierte en una idea generalizada, en sí totalmente precisa y experimental, pero en su aplicación completamente abierta a la universalidad. El sentido de esta idea coincide evidentemente con el sentido de cada experiencia particular. Puedo hablar de la esencia "libro", una en sí misma, y la misma en cada aplicación, pero ilimitada en sus posibilidades reales. Con la reflexión fenomenológica, puedo hacer un análisis crítico de su significado y de su modo de ser en la conciencia. Las ideas generales, como las particulares poseen su estatuto propio en la conciencia y pueden ser observadas, comparadas, analizadas como seres existentes que son. Qué clase de existencia?

#### 16.4. CLASES DE EXISTENCIAS?

Cada concepto indicado en estos modos de darse representa una clase específica del ser que se da en la actividad mental..Darse no significa aquí lo mismo que en la intuición empírica. En las intuiciones se da el valor, el ser las relaciones y el existir. En las esencias universales permanecen el valor, el ser y las relaciones, pero desaparece el "existir" del mundo natural..Desaparece o simplemente cambia el modo de existir? Si dejaran de existir, sería imposible reconocerlas, no se les podría aplicar la reflexión crítica. Entonces cada clase posee su propio nivel de existencia en la conciencia.. Su tipo de existencia deja de ser óptica para volverse ontológica.: es un objeto que existe en la conciencia y existe como conocimiento..

Insistimos en que las diferentes modalidades de esencias que se han observado en la conciencia, no poseen un único modo de existir ontológico. Cada nivel de actividad de la conciencia produce sus propios objetos ontológicos. Las esencias de la primera clase, (A), particulares y únicas, tendrán su existir particular irreplicable. Las esencias sintéticas de un solo elemento de la experiencia (B) que agrupa diferentes vivencias, tendrán naturalmente su modo específico de existencia diferente del anterior. Por fin la esencia que sintetizan una pluralidad particular de cosas, en un horizonte limitado y definido, (C), tendrán un existir limitado a estas posibilidades de aplicación, que son también limitadas.. Al contrario el existir en la conciencia de las esencias generalizadas, (D) poseerán una clase de existencia superior a las anteriores, precisamente por su ilimitada posibilidad de ser.. Por otra parte no es que los diferentes niveles de existencia denoten diferentes valores de verdad de las cosas conocidas en la experiencia en cada uno de estos niveles. Por ser esencias sintetizadas directamente sobre las vivencias de la experiencia poseen el mismo grado de verdad y sus significados son igualmente reales. Será necesario entonces hablar de diferentes modalidades

del darse de la verdad.: la primera individual, la segunda y tercera particular (o parcial), la última general. La limitación deriva del tipo de cosas que el concepto representa, no del concepto mismo. En el primer caso se trata de una cosa única, en el segundo de algunas cosas particulares vistas desde una sola cualidad, en el tercero de unos pocos individuos pero vistos desde una pluralidad de cualidades, en el último de un número ilimitado de individuos.

Lo importante de estas separaciones no depende del deseo de multiplicar las entidades ontológicas, sino de respetar el valor ontológico de cada operación de la conciencia. Las que se han señalado son irreductibles. Es imposible hacer coincidir una esencia del tipo A, con las de tipo B, C o D. De hecho no son estas las únicas divisiones entre los objetos de la conciencia. La mente presenta otras más complejas actividades que pueden ser analizadas desde los significados que ellas crean., o sintetizan. Se trata de los géneros aplicados a cosas, pensamientos o palabras; de imaginaciones creadas por la mente y en general de construcciones mentales como las entidades matemáticas o lógicas, los espacios o los tiempos imaginarios, las realidades virtuales. Al haber abierto la puerta a nuevas modalidades de existir se ha ingresado a un mundo maravilloso, el de los poderes del alma y del espíritu para crear otros mundos y descubrir nuevas existencias..

### 16.5 EXISTIR EN EL MUNDO Y EXISTIR EN LA MENTE.

Desde el análisis anterior puede deducirse que a la pregunta de este capítulo acerca de la existencia de las esencias, puede haber dos repuestas muy diferentes entre sí, pero con cierto carácter común. En primer lugar aparecen las diferencias entre existencias en la mente y existencias entre las cosas percibidas en la intuición. Podría pensarse que las existencias propias de la mente sean existencias de menor categoría o existencias más débiles, que las existencias del mundo real. Pero esta apariencia se desvanece cuando se observa la naturaleza de cada entidad mental. En dos sentidos los objetos de la mente son más objetos que las cosas reales. Primero, por que las ideas de la mente pueden fácilmente convertirse en principios de acción y dirigirse hacia el mundo natural para transformarlo, como de hecho sucede con la ciencia y la técnica. En este caso se nota la superioridad de las ideas sobre las simples cosas naturales. Segundo, por que las cosas de la naturaleza pueden desaparecer, destruirse y perderse sin que las ideas desaparezcan. Las cosas naturales están vinculadas a su horizonte perceptivo y se transforman según leyes determinables. Mientras las ideas pueden desvincularse de este contexto y liberarse para imaginar sus propios mundos. Consecuentemente las formas de existencia que se han encontrado entre las diferentes clases de ideas, constituyen por sí un mundo ideal digno de toda consideración y tan grande o más que el mundo natural.

La existencia de las ideas y su diferentes grados en el existir, nos plantean el problema acerca del mismo mundo natural. Es uniforme el modo de existir de las cosas? Es como preguntar si la palabra "existir" posee el mismo contenido entre los seres del mundo natural. Quizás comparándolo con los diferentes tipos de existencia de las ideas de la mente, se nos haga más fácil entender que también en el mundo natural la palabra "existir" posea diferentes contenidos. En primer lugar podemos comprobar que en la intuición inmediata de las cosas el existir se nos da como algo agregado, no primario como los valores y los seres. Cuando observo este río con sus orillas, el agua, el movimiento, percibo que este existe: es una realidad existente. Pero no tengo una idea muy clara de su mero existir, prefiero refugiarme en el contenido del ser, en su valor y sus relaciones. El existir se me da como algo marginal, poco claro, a pesar de que sin su existir no habría ni valor ni ser, ni comprensión. A qué se debe esta incertidumbre? Viendo el río, pienso en la montaña de donde surge el agua, en la acción de erosión, en la fuerza aprovechable, en una multiplicidad potencian en la que se diluye el existir del

río. Sin embargo es un existir real ,es parte de un horizonte real, es un valor real para uno mismo y para otras personas. No lo puedo confundir con otros existires. Encuentro este hermoso perro Dobermann: es un perro fuerte, ágil, temperamental, y hasta peligroso.: existe. Su existir no es comparable con el existir de un río. Además la existencia del río está lejos de mi; la del perro es inminente . Deberé empezar en las diferencias de 'existires' de las cosas naturales. Cómo existe este metal de hierro? Como existe el oro? Cómo existe el diamante con sus facetas deslumbrantes? Cómo existe este niño de siete años con su inteligencia brillante. Es comparable con el diamante? Cuando capto el existir en una experiencia de cosas, no capto una palabra, sino una calidad de la cosa..Tengo que decir: existe realmente. Pero tal existencia está vinculada a su valor, a su ser, y a las relaciones del horizonte. Entonces hay "más y menos" en el existir de las cosas? Cada una posee su existir particular, o hay un existir que las cubre todas? Me imagino el existir como una sinfonía musical: La sinfonía es total, tiene un existir global. Pero el existir del conjunto exige la perfección de cada instrumento, es decir de los existires particulares. El existir se percibe en la intuición, y como tal posee esta fluidez propia de las cosas: del río, de la tempestad, de la vida de los árboles y de los animales. Pero me hago cada vez un concepto de existires particulares , y el significado es de las cosas mismas. De este modo disolvemos este contenido del existir en infinitos núcleos existentes, donde cada uno existe y posee su campo de perceptividad y se une a infinitos otros seres particulares que existen. Pero un existir generalizado no es más que un concepto que a la par de otros miles de pseudo-conceptos, no tiene esencia, o como dice Lévinas: tiene significación pero no tiene sentido. Con ello nos referimos necesariamente al lenguaje. Hasta ahora nuestro análisis no ha utilizado el recurso del lenguaje como tal. Solo se han analizado hechos de la experiencia y de la mente, apoyados en ejemplos concretos de experiencias de la vida.

16.6. ESENCIAS EN MI Y EN OTROS YOS.

Si embargo las esencias de la mente poseen la posibilidad de otro tipo de existencia, la del lenguaje. El lenguaje es un fenómeno de comunicación. Entrar al lenguaje es entrar al mundo de la comunicación de mi yo con otros yos. La presencia de los demás yos ha sido evidenciada por el mero hecho de las experiencias e intuiciones. Experimentar es tomar contacto con la existencia de las cosas, pero entre las cosas existen los otros yos..Tenemos experiencia del ser de otra persona, como tenemos experiencia de la existencia de un edificio, de una fuente, de un volcán. Los otros yos son cosas entre cosas..Sin embargo el hecho de advertir en nuestra experiencia la presencia de otro yo, significa cambiar la experiencia en comunicación. La intuición de otro como otro yo, cambia la naturaleza de la intuición por causa de la intencionalidad del otro. El otro en cuanto otro yo, se da con una intencionalidad diferente de las demás cosas.. El otro yo es un viviente como tantos vivientes, pero es un viviente activo, autónomo, y libre, y capaz de expresarse significativamente. El ser del otro no es el ser de las cosas, estamos frente a una nueva modalidad óptica del ser. Y esta modalidad posee como primaria característica la de "ser-en-común".

Percibir la realidad del otro es intuir la presencia de alguien "como yo"..Es una experiencia "en común". El 'como yo' no es un pensamiento, es simplemente una intuición. La experiencia deja de ser mi experiencia para volverse nuestra experiencia.: el ser y el existir del otro yo presentan un diferente ser y existir.. El ser y la presencia del otro es un ser y presencia en común. Un co-ser, una co-presencia. Como observa Husserl : "- en el flujo continuo de nuestras percepciones no estamos aislados, más bien dentro de estas tenemos contacto con otros seres humanos "-- (Krisis & 47 )

Viviendo uno con el otro, cada uno puede tomar parte en la vida de los otros: en el mismo mundo. Entonces el mundo no existe para individuos aislados,

sino para la comunidad de hombres. Y esta comunidad se funda en el hecho de experiencias comunes., o puestas en común. La base experimental de la convivencia de uno con otros, sigue siendo el contacto corpóreo físico con las cosas y entre las cosas, pero en este caso las cosas son mías y de otro yo en cada caso. El existir es un existir compartido con otros.; por tanto las esencias son comunicables a otros.. Vivo en el mismo lugar, utilizo los mismos instrumentos, realizo las mismas tareas con otros., utilizo las mismas palabras para referirme a objetos, ambientes, acontecimientos. Todas las realidades ónticas que uno puede percibir , o que uno desea efectuar pertenecen al yo trascendental , como yo mismo: pero incluyen también las actuales empatías , y las percepciones de otros que se dan entre las intuiciones originarias. Con la reflexiones críticas, los demás están reducidos a "otros yos" que existen y poseen una significado óntico implicado por la vida intencional.

Entonces qué sucede con las esencias que yo capto ,personalmente en mi subjetividad, de estas cosas compartidas con otros? La trascendentalidad de mi yo se encuentra con la trascendentalidad de otros yos.. Las capacidades abiertas de conocimientos en mi yo se encuentran objetivamente en las mismas circunstancias y relaciones en otros yos. Se realiza un mundo común de experiencias. Desde mi experiencia elaboro mis propias esencias , sin embargo toda validez óntica de mi realidad incluye el conocimiento de los demás que contribuyen a mi experiencia ,y mi percepción incluye la empatía con las otras personas, la presencia de intenciones de los otros tan originales como las mías propias. Un análisis crítico me descubre que los demás seres humanos son otros yos como yo, con su realidad óntica y el significado original de otros yos. Por otra parte cada uno de los otros yos está involucrado en la vida de los otros. Estas estructuras esenciales se vuelven las mismas en cualquier otro yo que yo pueda concebir. Ellos están involucrados en mi vida, y yo estoy implicado en la vida de ellos. La implicación trascendental es mía y de otros; lo cual constituye un mundo trascendental de nosotros. Es un mundo trascendental de comunicaciones físicas pero también de intercambio de conocimientos y de ideas. Estos incluyen el conocimiento del ser humano , en cuanto apreciación de su verdadero ser y de su vida, como yos o almas., y consecuentemente el conocimiento del verdadero ser del mundo. Mis objetos ideales, en sus significados, se transmiten a otros; en cuanto se comparten en la mismas operaciones y experiencias físicas e intuiciones, y se expresan con las mismas emociones y reacciones.

En esta interrelación se efectúa la que Husserl llama la difícil aporía. Un hombre y en su comunización, el ser humano total, es subjetividad, para el mundo; y al mismo tiempo se supone que está en él en un modo objetivo mundano.. El mundo que es para "nosotros" es un mundo de significados en nuestra vida humana, y cada vez mas adquiere mayor sentido y realidad. La correlación entre mundo de la vida trascendental, constitutivo de subjetividad , y el mundo por sí, responde a la idea de polaridad.. En la realidad concreta de la intersubjetividad trascendental, , por la interconexión universal de la vida, el polo, o mejor dicho el sistema de polaridades que se llama mundo, es contenido como un objeto intencional, del mismo modo en que cualquier intención contiene su objeto intencional inseparable de su concreta realidad..De este modo la intersubjetividad trascendental se vuelve la estructura esencial del sentido general del mundo y de la esencias que lo constituyen. El hombre, las comunidades, de hombres intencionalmente e interiormente en conjunto, y el mundo en que ellos viven están incluidos en objetos intencionales .Se da entonces un nuevo modo de existir de las esencias. Un existir interpersonal de entidades mentales. En mi reflexión crítica , yo delimito mi esfera original propia, y pongo en luz dentro de ella una red de síntesis intencionales , que alcanza la estructura de una vida original.. A través de la empatía por la cual penetramos en el conocimiento

del otro yos, estas estructuras esenciales se reconocen como las mismas, compartidas por los otros yos . Se realiza entonces una comunidad abierta y general de yos. La empatía genera entonces particulares formas de comunidades , que se encuentran en el mundo natural de la vida, como familias, naciones, pueblos , y sociedades. Se realiza la estructura esencial de la historicidad humana.

Nuestra empatía se apodera del otro en cuanto otro yo y comunica por varias clases de signos: el contacto físico del cuerpo, la unidad en la experiencia, gestos, expresiones del otro; pero el vehículo de banda ancha que nos une al otro, nos permite revelarnos al otro, y nos hace comprender al otro, es el lenguaje. En su Lógica Formal y Lógica trascendental Husserl define el "pensar" en sentido amplio , este : --" designa cualquier vivencia que, al hablar, forme parte de la función capital de la expresión; es decir, cualquier vivencia en la que se constituya concientemente el sentido que deba expresarse"—(& 3. ) Con esto se vincula el habla con los objetos mentales del individuo. Esta unidad de pensamiento y lenguaje tiene un valor universal. Y esta unidad designa dos dominios paralelos : el dominio de las expresiones ( que manifiestan sentimientos y valores) y el dominio de los sentidos posibles , de las menciones susceptibles de expresarse ( que manifiestan conocimientos e ideas ). Husserl los separa con dos términos: "mención predicativa" para las informaciones y objetos cognoscitivos 'dóxicos ', y "mención desiderativa" para la expresión de valores 'téticos'. En ambos casos la unidad del individuo participa de la empatía para conocer los pensamientos y sentimientos de otro yo. La unidad se constituye tanto en el pensamiento de un individuo como en la participación de otro yo. Se constituye entonces un mundo ideal común a mi yo y a los otros yos quienes estan en comunleación empática.

La realidad de los objetos ideales que se transmiten en la empatía es análoga a los objetos de la experiencia interna o externa. La intersubjetividad funge como constituyente del sentido del mundo objetivo "( L-for. Y Log Tr. & 95). Si el "yo soy" es el fundamento primordial de mi mundo, también el mundo objetivo , el mundo para todos osotros, es fundamento intencional primordial, no solo de mi mundo sino de cualesquiera mundos ideales válidos en general.. En este ego, todo otro ego recibe en cuanto tal su sentido y validez. El otro y los otros tienen una referencia original a mi que los experimento o los tengo presentes a mi conciencia., por todo lo que pertenezca a su sentido de alter ego. Al estar corporalmente frente a mi con su propia vida, me tiene a su vez frente a él , de suerte que con toda mi vida y con todos mis modos de conciencia y todos los objetos válidos para mi , yo soy un alter ego para él como él es una alter ego para mi.. Y así cualquiera es alter ego para cualquiera.: cada uno es uno entre otros. Se forma entonces la objetividad del mundo que es nuestro mundo para todos.- "- Además si el otro se constituye con sentido que remite a mi mismo en cuanto un yo humano, se constituye un nuevo sentido ontológico del "otro" - Entonces yo atribuyo necesariamente al otro , en las vivencias y experiencias ajenas, no solo un mundo de experiencias análogo al mío sino el mismo mundo que yo experimento.. -"Comprendo como mi ego trascendental , fundamento de todo lo que tiene existencia válida para mi, constituye en sí otro ego trascendental y una pluralidad de otros egos semejantes." - Los egos ajenos inaccesibles para uno en su ser original, sin embargo son cognoscibles en su existencia y en su ser de tal o cual manera.

Solo así puede comprenderse como el mundo común inter-subjetivo, más que un mundo de cosas es un mundo común de entidades ideales: un mundo racional.. Pero la entidades ideales de nuestros conceptos comunes pertenecen a la mente del yo y de todo alter ego, en su existencia intelectual formando un mundo común del pensamiento cuya estructura general abarca todos los yos en su comunicación inter-subjetiva.. La problemática trascendental permite

distinguir entre el mundo, el efectivamente existente y cualquier otro mundo posible, y la subjetividad trascendental que precede el sentido del mundo, por cuanto constituye el sentido ontológico y comporta toda la realidad del mundo como idea constituida actual y potencialmente en ella." — ( & 102) Desde un punto de vista trascendental el ser humano queda dependiente en su determinación por la presencia de otros yos y la participación de cada uno en el sentido común de las cosas. —“ En sentido trascendental, es patente que solo puedo estar condicionado por algo “exterior”, por algo que rebase mi pertenencia limitada, en la medida en que esta trascendencia tenga sentido de otro sujeto, que compruebe en mi su validez de otro ego trascendental. Se comprende de este modo como cada yo trascendental pueda coexistir con otros sujeto “—( Log.Form. & 104 ). Se comprende así como una pluralidad de yos pueda constituir una unidad de conciencia de sujetos existentes. Su forma de actuar trascendentalmente de unos con otros, realiza actos comunitarios, y se exprese con un lenguaje común y participe sus pensamiento y afectos en obras culturales y organicen una cultura común. Este mundo que está en cada uno de los yos, posee un sentido ontológico, de una existencia para cada uno, una existencia en común. El intercambio intersubjetivo en un mundo racional, lejos de impedir la libertad personal, crea para todos los yos la posibilidad de autorrealización en la racionalidad individual y colectiva. La autorreflexión de la conciencia de un yo, al incorporar la polaridad de la existencia del otro yo, se transforma en una autorreflexión intersubjetiva trascendental.. Entonces la actividad racional intersubjetiva aclara la participación y la estructura del yo, como racionalidad espiritual capaz de realizar un mundo racional común.

La expresión de la racionalidad intersubjetiva es el juicio.. Es la operación especulativa que generaliza los conocimientos en formas lingüísticas. Con el juicio se entra al campo de la predicación. Husserl llama pre-predicativa a la simple actividad de percepción y de aprehensión y actividad idealizadora.. Al contrario el juicio es un acto lógico que debe ser fundado. Su fundamento es el conocimiento pre-predicativo. El juicio posee dos vertientes, una hacia el lenguaje y otra hacia la experiencia y los objetos ideales. Por una parte hace referencia al mundo ideal común fundado en la experiencia. Por otra parte se refiere al mundo común del lenguaje como actividad racional de la comunidad. Entonces intervienen en el juicio las entidades ideales de la mente particulares de un yo y trascendentes de la empatía con otros yos. Entrar al lenguaje significa entrar al mundo de la generalidad. Aún cuando afirmo: “esta libertad mía es un valor”- cuando menos uno de los dos términos es general, por cuanto se le tome en sentido restringido. La partícula restrictiva “esta.....” no posee propiamente un carácter lingüístico, sino “apofántico” es decir sustituye un gesto físico del cuerpo que no está determinado. Además si el juicio no se formula únicamente al interior de la mente, sino que se manifiesta con palabras debe asumir necesariamente la generalidad que caracteriza el lenguaje. No existen expresiones lingüísticas particulares, todo ser del lenguaje es un ser ontológico., es decir posee el valor existencial de la mente, no de la realidad. Ningún concepto particular cabe en el lenguaje., ni individual ( A.B.C , apuntados anteriormente ) ni particular generalizado.. Solo las esencias generales intuitivas ( liter. D ), y los géneros caben en una expresión lingüística. La oración: “los pinos son árboles “ expresa un juicio de esencias., necesariamente generales. Esto haría imposible toda comunicación interpersonal si no existiera algo más en la mente de los yos que se intentan comunicar. Un simple intercambio de expresiones lingüísticas generales nunca llegaría a alcanzar la verdad de un hecho real, que siempre es particular. Esto implica que la comunicación humana interpersonal exija necesariamente la comunicación a nivel de estructura racional, del mundo la estructura que implica la comunización no solo de esencias sino de objetos particulares como las ideas individuales singulares o generalizadas. La empatía deberá entonces implicar el conocimiento del otro yo, no solo en los

signos físicos, sino también en los conceptos particulares de su mente, no detectados a través del lenguaje.

Si veo un compañero escribiendo una historia de aventuras fantásticas, mi empatía no puede comprender su mente sin ir más allá de las generalidades del texto, y alcanzar el mundo racional en el que residen los objetos particulares. Es el mundo particular de mi yo y su ser, y del otro como otro yo: es decir la estructura racional del mundo ideal con el que nos comunicamos. Un lenguaje de términos generales, no sería suficiente a la comunicación de pensamientos si no implicara el fundamento experimental de las ideas generales, un fundamento que solo tiene valor en su individualidad intuitiva: es decir como realidad óptica. Al contrario la constitución de cierto tipo de objetos, como los objetos culturales, míos y de otros es decir vinculados con la experiencia de otros, conduce a la comunicación intersubjetiva de objetos individuales. Tales objetos culturales, como libros, poesías, arte representativa, construcciones, organizaciones sociales, poseen un autor que no soy yo. Estos objetos están ahí para cualquiera ( para todos los yos ) para cada uno de nosotros, que los conocemos, y entendemos, los de una comunidad cultural. Por su parte, el mundo es privado y mío, pero también es público e intersubjetivo, pertenece a los otros: es el fenómeno mundo que se opone a todos los sujetos, es objetivo, es un no-sujeto. La polaridad corre entre la experiencia mía y la de los otros. El vivir de una persona (yo) es un vivir en la intersubjetividad. El ser humano es constituido por la existencia de las interrelaciones de la intersubjetividad. Es una realidad con tres componentes: [el yo— el otro --- el mundo ] una tri-polaridad. Todo ello constituye el círculo hermenéutico de la creación y de la interpretación. Es una unidad en proceso de autorrealización tanto de mi yo como de los otros yos y del mundo. Es un círculo en espiral que nunca se termina de interpretar por el hecho de que los tres polos están ellos mismos en proceso de transformación.

Se crea un mundo intersubjetivo, un modo de ser, común, accesible desde los varios sujetos, un mundo concreto de este y de aquello, ahora. Es un mundo "en-sí" frente a todos los sujetos; es vivido en conjunto con los otros. Es un mundo de nosotros, pero ahí, en la experiencia concreta, que no nos pertenece totalmente, es particular y circunstanciado. Es un modo de darse diferente de las cosas, lo cual implica un tipo de intencionalidad. Para cada uno hay un darse del otro en su vida intencional. La empatía, es la clave para la experiencia del otro como otro. El otro existe como yo por que se da como existencia compartida y comprendida, con la intuición, en toda clase de niveles. Yo existo como yo de otro yo existente, que es otro polo yo, y por cada uno de todos los otros yos. Los otros yos se dan a varios niveles de conexiones existenciales. Hay comunicación física de gestos interpretables, de fuerzas, atracción y repulsión, impulsos y carencias. Hay comunicación lingüística y diálogo en búsqueda de un acuerdo y comprensión mutua. Hay comunicación afectiva de emociones, gusto y disgusto confianza y decepción. Hay comunicación intelectual por la realización de acciones y discursos comprobables y ciertos. Hay comunicaciones estéticas, políticas, sociales y culturales en general. Cada uno de estos niveles posee la conciencia de su conexión y diversidad. Son energías que fluyen entre un yo y otro yo, y cada uno de los otros en la totalidad abierta hacia los otros. Polaridad significa esta pluralidad de influjos, de diversidades y de corrientes energéticas, y multiplicidad de mensajes; pero también la "necesaria" interdependencia. Los diferentes niveles no están separados netamente; pero son claramente característicos, por el potencial expresivo y comunitario. La interconexiones son también evidentes en la unidad de interpretación que reside en mi yo.

Entre un individuo y otro se constituye el 'extraño' como un sujeto trascendental. Sin el otro-yo no existiría ningún punto de referencia para establecer la objetividad del sentido. La trascendencia del yo frente a la

subjetividad extraña se expresa como : apertura, dependencia, responsabilidad, interrelación, y diálogo. La interrelación yo-otro-yo, como lo conceptúa Husserl, " es una estructura esencial de la constitución universal en la cual transcurre la vida de un yo trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo" --( Med. Cart. & 44) El mundo objetivo es precisamente ese mundo de sentido que dan los objetos intelectuales que se comparten en la inter-subjetividad. En este intercambio tiene vigencia la intencionalidad que vincula un yo con otro yo , una conciencia con las demás conciencias que participan de un mismo sentido, de las mismas esencias. En esta intencionalidad se constituye el nuevo sentido del ser, un ser que va más allá de un yo como yo-mismo, hasta un yo compartido y comunizado. En este encuentro se establece una doble interacción: a) la unidad psicofísica del alma con el cuerpo; b) la unidad de un cuerpo con otros cuerpos psico-físicos , que descubren la esfera psíquica concreta del yo y del extraño. Este último es lo 'excedente' de la presencia del otro.. Lo otro como 'presentado' en cuanto corpóreo, material psíquico, lingüístico, es superado por lo a-presentado : los conocimientos, el significado, el valor, la cultura. Se da entonces esta comunización al nivel más alto con un nuevo ser. Este es el miembro central

En el sentido de una comunidad humana , y en el sentido de hombre, que como individuo posee ya el sentido de ser miembro de esa comunidad, está implícito un mutuo ser uno de otro y uno para el otro. En esto se revela el papel primordial de las esencias comunicadas intersubjetivamente para constituir el ser del hombre y de su comunidad..Según lo describe Husserl: - " Entraña una equiparación objetivante de mi existencia con la de todos los otros, o sea: yo y cada uno de los otros como un hombre entre otros hombres " -- ( Med. Cart. & 56 )Se hace patente entonces que la comunidad de ideas ,de conceptos y de pensamientos constituye un mundo mucho más grande y primario que la comunidad del mundo natural. La unidad general de este nuevo mundo intersubjetivo es entonces una unidad racional en el espíritu.. Esta unidad no está limitada a las personas que llegan a un contacto experimental, sino que abarcan toda la posibilidad del ser humano de encontrarse con la generalidad de los demás hombres..—" La misma naturaleza , infinitamente abierta, abraza en sí una abierta multiplicidad de hombres, en cuanto sujetos de una posible comunidad recíproca" l.c. & 56) No se trata de una unidad fruto de convenciones o establecida artificialmente, sino del producto de las vivencias reales de cada ser humano involucrado concientemente en la totalidad del sentido y en el proceso de establecerse como persona.

La actividad consiguiente es la descripción. Por la simple descripción , desde el propio modo de existir en la mente y es fruto de la actividad de la mismapunto de vista natural, se trata de atribuir a la cosa adquirida en tal acto, las características de identidad que consideramos esenciales.. La