

# Fenomenología y dialéctica en la obra de Merleau-Ponty

Joan Bähr Fabregas

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tesisenxarxa.net](http://www.tesisenxarxa.net)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tesisenred.net](http://www.tesisenred.net)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tesisenxarxa.net](http://www.tesisenxarxa.net)) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Para ver esta película, debe  
disponer de QuickTime™ y de  
un descompresor .

**Facultat de Filosofia**  
**Departament de Teorètica y pràctica**

**FENOMENOLOGÍA Y DIALÉCTICA EN LA OBRA DE MERLEAU-PONTY**

**(Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía)**

**Doctorando: Joan Bähr Fabregas**

**Director: Dr. José Luis Arce Carrascoso**

**Programa de doctorado:**

**“Filosofía, ética i política”**

**Bienio: 2004 - 2006**

**Barcelona 2010**



***A mis  
maestros***



## AGRADECIMIENTOS

Años de silenciosa búsqueda intelectual en el camino de quienes, *entender* satisface una necesidad básica, se han visto recompensados con la buena acogida que me ha dispensado la facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, y especialmente el entorno del Departamento de Filosofía Teórica y Práctica. Y debo mencionar, muy especialmente, por su apoyo, afecto y dedicación, a un catedrático al que manifiesto mi más profunda gratitud. Hablo del Dr. José Luis Arce, quien accedió gentilmente a dirigirme esta tesis y que, bajo su diestra y escrupulosa batuta, supo alentar y hacer fructificar mi propósito. Mi profundo agradecimiento también al Dr. Eudaldo Forment, por la amabilidad dispensada en su trato conmigo y por sus sugerencias académicas en mis primeros pasos como doctorando. Así mismo, al fallecido Dr. José María Petit que, en todo momento, me dedicó su tiempo para aclarar dudas; aclaraciones que a menudo se alargaban en provechosas charlas en su despacho. Al Dr. Ignacio Guiu, a quien siento próximo como un amigo, por su ayuda y tenacidad en la profundización de ciertos temas. También a la Dra. Begoña Román por su contagioso entusiasmo y su ayuda prestada. A Dña Margarita Pons, por su atenta disposición para la localización de documentos a los que sin su ayuda no hubiera sido posible acceder. Y quiero incluir también en la lista de agradecimientos al Dr. Josep Olives, por su amistad y su soporte pedagógico en los inicios de este proyecto. Y es obligado, sobre todo, manifestar mi profundo agradecimiento y amor a Assumpta Taulé, filósofa y compañera, por sus valiosas correcciones gramaticales y por su inestimable paciencia, soportando interminables días en compañía de un hombre absorto frente a un ordenador. Fuera del ámbito académico, quiero agradecer también el apoyo moral de mi madre y sus bien recibidas colaboraciones. Y olvido seguro, incluir nombres de personas y amigos que directamente o indirectamente han participado activamente en el transcurso de esta empresa, a los que quedo también muy agradecido.



# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN.

Definición de la hipótesis general, desarrollo y fundamentos metodológicos	15
--	----

## PRIMERA PARTE. DUALIDAD SUJETO-OBJETO Y LA INSERCIÓN DEL “OTRO”.

Introducción a la primera parte	39
---------------------------------	----

### CAPITULO 1

Análisis fundamental de la contraposición sujeto-objeto.	49
--	----

1.1. Apertura entre el conocedor y lo conocido	49
1.2. Las limitaciones al conocimiento en el teologismo gnoseológico	55
1.3. La insuficiencia de la fundamentación en lo divino frente al intelectualismo	57
1.4. La visión moderna del "subjectum"	59
1.5. El paradigma del sujeto	62
1.6. Problemática en la génesis de la escisión sujeto-objeto	69
1.7. Incipiente dualismo en la antigua Grecia, en el ámbito de las pasiones del hombre	71
1.8. El <i>otro</i> , como problematización radical	75
1.9. Sostenibilidad del comportamiento ingenuo en el ámbito socio-cultural	78
1.10. Conflicto y el estallido de la reflexión	84

### CAPITULO 2

De una autoconciencia independiente en Hegel al <i>Ser-del-mundo</i> de Merleau-Ponty.	89
--	----

2.1. La pereza del amo y del vasallo	90
2.2. Autoconciencia	93



2.3.	Independencia, satisfacción y libertad	98
2.4.	De la resistencia del siervo a su emancipación	104
2.5.	El uso filosóficamente arbitrario de las denominaciones “amo” y “vasallo”	116
2.6.	Pensar e infinitud	120
2.7.	Libertad y responsabilidad, anverso y reverso de un “yo puedo”	124
2.8.	La temporalidad	137
2.9.	La “presencialidad” del presente y la superación del dilema “instante-eternidad”	153
<b>CAPITULO 3</b>		
<b>El despertar de la conciencia</b>		177
3.1.	La “sobrerreflexión”: una reflexión prendida en el mundo	178
3.2.	La reversibilidad radical entre el Ser y la Nada, como la imposibilidad de interpelar al prójimo	185
3.3.	La buena dialéctica y la mala dialéctica	192
3.4.	El <i>ir-hacia-sí</i> de la conciencia y la conciliación de la actividad con la pasividad	208
3.5.	El “yo puedo”, un “yo creador”	211
3.6.	La intrusión del “otro” como despertar de mi conciencia	215
3.7.	Análisis del “cofuncionamiento”	221
3.8.	El “ser” prerreflexivo	231
<b>CAPITULO 4</b>		
<b>Conclusiones y aportaciones: del “cofuncionamiento” a la com- penetración</b>		251

## SEGUNDA PARTE. FENOMENOLOGÍA, CUERPO Y LENGUAJE

<b>Introducción a la segunda parte</b>	299
--	-----

<b>CAPITULO 5</b>			
<b>La interdependencia entre el ego y el sentir comunitario: un estudio sociológico.</b>		<b>303</b>	
5.1.	El doble posicionamiento del “nosotros”	303	
5.2.	El tránsito del <i>sentir comunitario</i> al <i>yo pienso</i>	304	
5.3.	El tránsito del <i>yo pienso</i> al <i>sentir comunitario</i>	306	
5.4.	La institución gradual del “nosotros”	307	
5.5.	Preludio a la indagación fenomenológica en el campo de la sociología	312	
<b>CAPITULO 6</b>			
<b>Basamento fenomenológico del pensamiento de Merleau-Ponty</b>		<b>317</b>	
6.1.	Esencia intencional de la conciencia	319	
6.2.	El ego puro	321	
6.3.	Detracción del ego puro	323	
6.4.	El sujeto existencial	328	
6.5.	Aproximación fenomenológica a la existencia del “otro”	332	
6.6.	Fenomenología e intersubjetividad	336	
<b>CAPITULO 7</b>			
<b>El cuerpo</b>		<b>343</b>	
7.1	La opacidad del ego meditante	344	
7.2	Subjetividad arraigada: el perspectivismo	348	
7.3	Perspectivismo y percepción	351	
7.4	El compromiso en la percepción	356	
7.5	El cuerpo como estructura del comportamiento	360	
	7.5.1	El mecanicismo	361
	7.5.2	La teoría de la forma	362
	7.5.3	El criticismo	366
	7.5.4	La dialéctica en el comportamiento	368
7.6	El cuerpo, “conditio sine qua non” del perspectivismo en la Fenomenología	372	

7.7	Ontología de la <i>carne</i>	374
7.7.1	Estructura del tiempo subjetivo en la percepción	375
7.7.2	Temprana noción de la <i>carne</i>	381
7.7.3	Revisión de la noción temprana de <i>carne</i>	388
7.7.4	Vinculación de la noción final de <i>carne</i> a la de <i>intercorporeidad</i> .	398
7.8	La <i>Intercorporeidad</i> en la temporalidad	400
7.9	Revisión de la noción final de <i>carne</i>	402
<b>CAPITULO 8</b>		
<b>Lenguaje, significado y comunicación</b>		409
8.1	Subjetividad y objetividad, dilema del significado	409
8.2	Incardinación del signo en la temporalidad	411
8.3	Vinculación entre el significado y el significante	414
8.4	Lenguaje instrumental o lenguaje final	416
8.5	Percepción y significación	419
8.6	Intimidad y generalidad del lenguaje	422
8.7	Aproximación a la génesis del lenguaje	423
8.8	Pensamiento y lenguaje	425
8.8.1	La causalidad, como preludio al significado	428
8.8.2	La imagen mental	430
8.9	Incapacidad del eternalismo para refrendar el lenguaje	434
8.10	Significación y experiencia	437
8.11	Constitución del signo en la temporalidad	442
8.11.1	Entre signo y el evento no existe un isomorfismo	445
8.11.2	Subjetivismo y significado	449

8.12	Lenguaje y comunicación	451
8.12.1	El “sentir lógico”	454
8.12.2	Ambivalencia fundamental en la “conexión lógica”	457
8.12.3	Una esfera compartida y una esfera no compartida en el trazo hacia el signo	462
8.12.4	La implicación efectiva y necesaria del “otro” en la constitución del significado	467
8.12.4.1	La función reguladora del “otro”	472
8.13	Cuerpo y ecuanimidad	475
8.14	Relación entre causalidad y funcionalidad	481
8.15	Tiempo y lenguaje	485
8.16	Consideraciones finales	488
<b>CONCLUSIONES</b>		497
<b>BIBLIOGRAFIA</b>		537

---

---



## **INTRODUCCIÓN.**



## INTRODUCCIÓN

### Definición de la hipótesis general, desarrollo y fundamentos metodológicos

*“La filosofía no es un cierto saber, es la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber”*

*Maurice Merleau-Ponty, (1908-1961).  
(Signos).*

#### MARCO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN.

Nuestro propósito es poner de relieve el sentido de unos contenidos y una afirmación que se halla subtendida en el curso de las investigaciones fenomenológicas de Merleau-Ponty, quien, en sus debates figurados con autores modernos de la talla de Descartes, Kant y Husserl principalmente, tiene que romper los muros que confinan la filosofía en el reducido campo de un sujeto enjuto sediento de legitimidad y de verdad. La fenomenología entraña ya una dialéctica para Merleau-Ponty, y en los balanceos que despide su movimiento, la figura del *otro* comparece inevitablemente como una turbación enriquecedora que impele hacia resoluciones inéditas en áreas del conocimiento. No olvidemos que el estudio de la conciencia es prioritario en Merleau-Ponty, como ya se evidencia en el primer párrafo de *La estructura del comportamiento*<sup>1</sup>; su primera obra relevante. Por estas primeras palabras, podemos advertir que la inquietud por desvelar las condiciones y la producción de un conocimiento, no le abandonará ya nunca. La integración de estas dos grandes regiones, la del reconocimiento del “otro” y la de un conocimiento efectivo, del modo en el que Merleau-Ponty las investiga<sup>2</sup>, es lo que nos ha interesado especialmente a nosotros bajo un propósito crítico, para, si cabe, reorientarla bajo las coordenadas de nuestro propio pensamiento. Si el objetivo de nuestra tesis es llegar a demostrar que el sentido de la Verdad viene

---

<sup>1</sup> Vid., Merleau-Ponty. M, *La estructura del comportamiento*, Librería Hachette S.A, Buenos Aires, 1976, p. 19. (en lo sucesivo E.C)

<sup>2</sup> “La verdad, antes de ser manifiesta y “objetiva”, habita en el orden secreto de los sujetos encarnados”. Merleau-Ponty. M., *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 91



pautado por el reconocimiento de la alteridad, el desarrollo sucesivo de sus etapas tendrá que reptar junto a un análisis penetrante de la temporalidad.

La arquitectura de este edificio se asienta sobre la estructura de tres círculos concéntricos que representan tres órdenes. Cada orden es la *materia* eficiente que necesita un otro de rango más teórico que lo circunda. Mientras aquél necesita apelar a éste para realizarse, éste solamente tiene su razón sobre el fondo de aquél. El estudio de la *conciencia* apela al estudio de la *corporeidad* y éste al estudio de la *significación*.

Del estudio de lo *consciente* en general, se sigue su irisación en una variedad de conciencias confrontadas entre sí. Su satisfacción se deriva de la optimización de su potencial consciente, lo cual está inevitablemente vinculado a la presencia de los otros. Por consiguiente, *libertad* y *responsabilidad* son nociones que comparecerán en nuestra investigación. La consecución de este punto exige que cada conciencia se dimensione en el distintivo de unas coordenadas por las que poder confrontarse a las demás: la conciencia tiene que arraigarse en una situación y tal como intentaremos demostrar esto solamente cabe si la conciencia está predefinida en un cuerpo. Finalmente, la efectividad de esta inter-confrontación entre cuerpos va a reclamar un medio capaz en el que vehicularse: el lenguaje. La producción de este estudio exhaustivo tiene su origen, por estos motivos, en la ontología, situándose en el mundo, e instrumentalizarse en la expresión.

#### **CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS FUNDAMENTALES.**

Nuestro método fundamentalmente un método de tipo racional; basándose en el espíritu de la coherencia. A partir de una pregunta fundacional que remite, a su vez, a la pregunta por el conocimiento, seleccionamos, sopesamos y analizamos sus posibilidades de respuesta, adentrándonos por este método, en la exploración de la resolución a la que prevemos llegar. No obstante, el

raciocinio como procedimiento metodológico no debe olvidar en su actividad, el vacío racional del que surge. Podría ser que el acto de preguntar en sí mismo, por ejemplo, no fuera racional<sup>3</sup>.

En nuestra voluntad no está el analizar el modo cómo Merleau-Ponty se adentra y cómo trabaja una temática para desembocar en una resolución o en unos problemas adyacentes. Tampoco queremos explicar su obra o parte de su obra, ni cotejarla con otros pensamientos vinculados. Nuestro propósito es trabajar conjuntamente con el autor elegido para clarificar cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento. La retórica de este autor muestra una ontología rigurosísima que hace estremecer cualquier posición filosófica preacordada por otros autores o corrientes. Esta pulcritud y precisión en su trabajo analítico nos permite, idóneamente, pensar junto a sus razonamientos y compartir un camino de búsqueda que logre aquietar nuestras ansias. Su obra no es de carácter taxativo o dogmático, porque esto iría contra sus propias premisas. Todo lo contrario, es dúctil, abierta, ambigua incluso, se ha dicho. Apropia para entreverarla con nuestro pensamiento y discutir con él sin tener que llegar a oposiciones radicales. Su lectura es suave y penetra sin inundar; sus oraciones giran sin radicarse en ningún axioma contundente pero desuellan incisivamente hasta penetrar en las capas más profundas. Gracias a sus avanzadas teorías en todos los campos de la filosofía, podemos adentrarnos y explorar nuevas y fértiles parcelas que amplían los horizontes del conocimiento.

La cuestión que trataremos será abordada en primer lugar, analizando y reflexionando directamente sobre los textos de Merleau-Ponty, en segundo lugar, estudiando las obras de otros autores principales con los que discute en el curso de sus disertaciones, y en tercer lugar, apoyándonos en los comentarios de algunos autores que han analizado y matizado su trayectoria filosófica. También nos valdremos indirectamente de autores principales en la historia de la filosofía a los que nos hemos referido para esclarecer cuestiones

---

<sup>3</sup> “Convendría que la experiencia de la sin razón no fuera sencillamente olvidada. Convendría formar una nueva idea de razón” Merleau-Ponty, M., *Sentido y sin sentido*, (prefacio). Península, Barcelona, 1977, p. 27. [En lo sucesivo (S y SM)]

puntuales o argumentos de nuestra cosecha que han precisado de aval; y en segundo lugar, de artículos, entrevistas o textos publicados que vienen a reforzar la evaluación de ciertas polémicas o a aclararlas.

El desarrollo de la hipótesis general, se efectúa siguiendo la estructura de éstos tres órdenes mencionados, conciencia, cuerpo y lenguaje. En consecuencia hemos abierto tres hipótesis secundarias y concomitantes, que completan y explican sucesivamente la hipótesis general que vamos a investigar. Si el objetivo de nuestra hipótesis general es llegar a demostrar que el sentido de la Verdad viene pautado por el reconocimiento del “otro”, las tres hipótesis secundarias que vamos a investigar son:

A.- El reconocimiento de la alteridad en la esfera de la conciencia: la estructura del *cofuncionamiento*.

B.- El reconocimiento de la alteridad en la esfera de la corporeidad: la estructura de la *intercorporeidad*

C.- El reconocimiento de la alteridad en la esfera de la expresión: la estructura de la *comunicación*.



A.- *El reconocimiento de la alteridad en la esfera de la conciencia: la estructura del “cofuncionamiento”.*

El examen de la conciencia presenta una disyuntiva principal cuando queremos sentar las bases de su esencialidad. O bien la conciencia es, *por lo que* es consciente y esto conlleva un *alguien* ahí, o bien la conciencia es, *de lo que* es consciente y esto conlleva un *algo* ahí. Esta disquisición sobre si es *algo* lo que propicia que haya un *alguien*, o a la inversa, abre un debate todavía sin cerrar que reclama una investigación.

Habremos de sopesar primeramente si fuera de los confines de este debate, puede existir un estamento legítimo capaz de contener el carácter ambivalente de esta disquisición, puesto que ello pondría fin a esta investigación. Se examinará ontológicamente si la concurrencia de un estamento divino o de otra índole, puede escapar fuera del diálogo abierto entre estos dos polos para permitir su relación. Veremos que las objeciones que tenga que sufrir cualquier pensamiento que vaya en esta dirección nos emplazará sobre una dialéctica originaria y fecunda que en su movimiento entraña la constitución de un *saber* con oportunidades de legitimarse. La escisión entre *algo* y *alguien* en el potencial de la conciencia, no impide sin embargo que estos términos no puedan prescindir uno del otro puesto que por separado o aisladamente no son nada. Esta suerte de relación permite fundar una distinción clave que encontramos tipificada en la de *sujeto/objeto*. La dificultad que encierra esta relación entre caracteres antagónicos, toda vez que indisociables, conduce a una nueva disyuntiva entre cual de los dos aspectos es el que funda la posibilidad del otro. Rastreamos ambas versiones guiados por autorizadas argumentaciones que las defienden unilateralmente. La dificultad no obstante, de poner fin a la cuestión en una disertación clara que abarque en su cabida la pureza de estos dos aspectos tratados, es decir, que no oscurezca uno por exaltar el otro en la justificación, nos hace hurgar los orígenes de este cisma en la propia historia de la filosofía.

Si bien encontramos indicios ya en la antigua Grecia de una voluntad testimonial que se sobrepone a las propias pasiones, observándolas sin dejarse afectar por ellas, nada nos hace presagiar verdaderamente el motivo originario del binomio sujeto/objeto, válido para emprender una explicación íntegra y objetiva sobre el modo en el que se articula la conciencia. Este *fracaso* en la búsqueda de un estallido inicial sobre el que armar unas etapas que concluyan en la explicación del *conocimiento*, nos acucia a iniciar una investigación cuyo objetivo entonces será averiguar qué es lo que “sacude” o convulsiona la conciencia para que haya de afirmarse en un conocimiento sin el cual sufre de un extravío. Partiremos en nuestra investigación de un hombre ingenuo confinado en las fronteras de una conducta que no puede sobrepasar

o en la que es incapaz de rebelarse. El hombre ingenuo, el que no ha madurado sus respuestas, es conducido sin apercibirse de su inserción en el espesor de una capa condensada entre el solipsismo y la masificación. Nuestra hipótesis sostiene que la aparición del *conflicto* o de la *complicidad*, puede desencajar la conciencia de su flujo conductual. El conflicto puede retrotraer la conciencia hacia sus fuentes, y la complicidad puede desasirla de ella; en ambos casos propiciando un anhelo fundamental capaz de desatar la emergencia de un conocimiento. A lo lejos, tenemos el enunciado de la teoría merleau-pontyana que evoca unas reversibilidades o dualidades en la superficie de la conciencia que nunca lo están en el vacío insondable de su profundidad.

Para la exploración del *conflicto* y de la *complicidad* como factores perturbadores que desestabilizan el pulso de la conciencia, se parte de una situación fundamental que no ofrezca duda. Hemos visto en la *certeza sensible*, con la que Hegel inaugura su aparato especulativo en *La fenomenología del espíritu*, el punto de partida idóneo para atender a esta condición. Sin embargo, la irrupción de otra conciencia en la conciencia tendrá consecuencias radicalmente contrarias según se enfatice más en el desarrollo especulativo, uno u otro de los aspectos que conforman esta línea de arranque. El estado de *conflicto* será consecuencia de priorizar el lado de la *certeza*, valga decir, el de un sujeto afianzado en la certeza absoluta, al de la sensibilidad. En tal caso tener conciencia de otra conciencia es un desconcierto para la primera, puesto que conlleva admitir el absolutismo de aquella en el de ésta, lo cual es contradictorio a la noción de absoluto y por lo cual elimina a una de ambas. En la otra cara de la moneda, el estado de *complicidad* es consecuencia de priorizar, en este arranque especulativo, la sensibilidad. En cuyo caso la coincidencia con otra conciencia en el objeto del que se es consciente, las recoge una en la otra, pero se acusa la falta de un actor que medie la mutua entrega. Ambos, el conflicto o la complicidad, son factores que perturban o convulsionan la conciencia, de lo que no se sigue obligadamente, sin embargo, que la “desgarren”. Lo desarrollaremos por partes. La conciencia tiene que debatirse entre dos vías para *sentir* su propia luz. Una: por haber una diversidad de momentos sensibles y distinguibles entre ellos esto revierte

interiormente en ella como consciente de sí misma, y dos, contraria a la primera: por la indistinción del objeto sensible en el que está vertida, se abre una discontinuidad de certidumbres distintas que la revierten en el mundo, reflejándola ahí en el objeto. Más adelante se ve que la efectuación de estas dos versiones entraña una teoría subjetiva del tiempo que relaciona el instante con lo eterno. Bajo estas coordenadas entenderemos que la conciencia que lucha a muerte por anular o someter a otra conciencia que se le interpone, o la conciencia que no se despega de la otra por más que se entreguen mutuamente hasta perderse, todavía no está obligada a abandonar su actitud ingenua. Pese a peligrar su modo de sentirse conscientes sea *para-sí* o *en-sí*—vacías de sí mismas o llenas de sí mismas—, no es obvio que hayan de despertar de su confinamiento en una conducta ingenua. No obstante, una de las dos deberá claudicar; el no hacerlo, conduce finalmente a la anulación de ambas. El miedo a morir en la lucha o la duda a entregarse ciegamente, son indicios de un desgarramiento en la conciencia que se expone a ser anulada. Estos indicios aparecerán por la posibilidad de otro modo incipiente de sentirse la conciencia, contrario al suyo. La esquizofrenia de la conciencia se manifestará cuando ambos modos de *sentirse* confluyan siendo además contrarios. Esto sí introduce la posibilidad de abrir la distinción sujeto/objeto en la actividad consciente. La irrupción de otra conciencia en la conciencia será el desencadenante de esta posibilidad que acaba con su modo ingenuo de conducirse. Esta distinción, la de estos dos polos extremos en el seno de la actividad consciente, introducirá una tensión dialéctica que se saldrá con la pregunta por la Verdad.

También es la emergencia de un *yo puedo*, quien en la confrontación con el *otro* tiene su *opción* de superarse. La conducta ingenua de la conciencia que se refrenda en la exo-diversidad objetual o en la endo-diversidad subjetual que acompañan su actividad, se resentirá ante otra conciencia que la perturba. Otra conciencia aflojará la firmeza de sus anclajes y la dejará resbalando por un tendido montado sobre dos polos fluctuantes que se posibilitan mutuamente. Su inestabilidad aparece como una fuente de opciones frente al *otro* que desaparecerán cuando éste ya deje de estar en el escenario consciente. El *otro* presentará la oportunidad de cerrar mi zona de inestabilidad reajustándome a

él y él a la mía. Nuestro encuentro estará marcado por un mundo en común al que nos entregamos mutuamente y en el que a la vez nos rechazamos. La oportunidad de reajustarme con el *otro*, estribará en la compatibilidad sin perjudicarnos, de su modo de *sentirse* consciente con mi modo de *sentirme* consciente. Entre el *otro* y yo, todavía se abre un sinnúmero de posibilidades potenciales que la irrupción perturbadora de un tercero vendrá a despertar. Las posibilidades de compatibilizarnos en la base de nuestra satisfacción con la de un tercero, tendrá que centrarnos en un campo más ponderado que no permita contrapesos extremos entre el modo *para-sí* y *en-sí* de *sentirse* la conciencia, tal como sucede en una relación cerrada entre dos conciencias. Un tercero en el escenario de la conciencia exigirá retirarse a un centro templado en el que la *subordinación* o el *dominio* serán mucho menos extremadas. Extendiéndonos a un número ilimitado de conciencias interrelacionadas, la posible resolución convergirá hacia un centro donde la lucha o la sumisión deja paso a la eficiencia de un reajuste horizontal.

La inestabilidad latente que arrastra la conciencia ingenua por su modo cautivo de *sentirse* consciente, es una molestia cuando irrumpe otra conciencia en su esfera; pero es también el factor capaz de liberarla. La ingravidez que aflora desestabilizándola y que desea aplacar, se traduce en un recinto válido de decisión frente a otra conciencia y será también el *poder* de superarse. A partir de este incipiente despertar, aparece un espectro de decisiones posibles de las cuales solo algunas, o sólo una tal vez, será la que optimice la posibilidad de seguir decidiendo frente a un prójimo en general. La conciencia, dejando atrás sus inercias, podrá optar por seguir optando. El *otro*, además de ser motivo del *desgarro*, será la oportunidad de reunificarse ajustándose a él y recíprocamente. Conceptos como el de libertad y responsabilidad, irrumpirán aquí con todo su sentido. La conciencia optimiza su *poder* de elegir, valga decir, su libertad, acomodándose equitativamente a la libertad del otro, es decir, sin perjudicarla por abandonarse ingenuamente a la inercia. La sumisión a otra conciencia o el dominarla, reducirá la capacidad efectiva de decisión y favorecerá la conducta ingenua. Del *sentirse* consciente habremos transitado al *sentirse* libre, concomitante con un sentido de responsabilidad, puesto que para sentirse uno libre, no puede prescindir de la libertad del otro con el que se

confronta. La conciencia en relación al prójimo nunca estará maniatada completamente, pero hasta en su mayor grado de libertad guardará cierto grado de confinamiento. Libertad y responsabilidad se alinearán más allá de la dominación caprichosa y más acá de la entrega gratuita. Dicho de otro modo, donde el *otro* se presenta realmente como *otro*.

La hipótesis que transfigura el *otro* en el detonante capaz de dar entrada a un sujeto y un objeto, entrelazados en la conciencia, –necesarios para legitimar las bases de un conocimiento–, nos habrá permitido pensar la conexión entre libertad y responsabilidad. Sin embargo aparecerá una inquietante paradoja que requerirá toda nuestra atención cuando consideremos la figura ajena. La noción de *yo* e incluso la de *mí*, tiene cabida en tanto hay otros que no soy *yo* y que no me pertenecen, y no obstante, yo soy quien los ve y quien sabe de ellos.

Se impone, pues, partir de un comienzo más fundamental en la búsqueda gnoseológica que no redunde en la individualidad como la primera estación del desarrollo especulativo, sino que conceda también un lugar preeminente a la comunidad ahí. Es decir, que el *desgarramiento* de la conciencia en el dualismo sujeto/objeto no tenga que subsumirse en la aparición de *otro* sobre el rango de una conciencia absoluta, sino que pueda también comparecer por la falta de un actor, para sí mismo, en la multitud entrelazada por una conciencia de tipo social. En definitiva, un comienzo cuya razón no obligue a progresar desde la individualidad a un sinnúmero de conciencias y en tal dirección, sino que pueda considerar también la desmembración de una comunidad impersonal en la individualidad de sus integrantes, para terminar en uno que soy *yo*. Para forjar la consistencia de este posible comienzo, tendremos que apelar a “lo consciente” en esencia, sin previamente ajustarnos a un formato de rango personal o impersonal. Tendremos que retrotraernos a un *ser bruto* y una dimensión consciente en general, que tienen que incluirse cada uno en el otro para celar su virtud. En esta ocasión la obra de Sartre –*El ser y la nada*–, tomada en los comentarios de Merleau-Ponty al respecto, resulta muy adecuada para delimitar e ilustrar nuestro propósito.



La ambivalencia que entraña este comienzo según cual de estas dos facciones determine la otra en referencia a ella, va a tener consecuencias inversas, pero de gran valor para concluir en la búsqueda de un conocimiento verdadero que no venga mediado por la adición repetitiva de una alteridad que irrumpe sobre la conciencia individual o sobre el conjunto en formación. En rigor, cuando considerábamos la mutua entrega de dos conciencias por su coincidencia en la inmediatez del objeto en el que se emplazan, ya estábamos observando la procedencia lejana de un impersonal consciente por el que una multitud de conciencias se descubren entregadas unas en las otras. Pero hacía falta descender a un suelo más básico, del que emerge el aparato hegeliano, para fundamentar este suceso. Si el *no-ser* de “lo consciente”, es decir, de la nada, es lo que hace que el *ser* sea, esto sostiene al *ser* en la nada. El peso de la inseparabilidad entre estas dos facciones recae en el *no-ser* de la conciencia. El juego dialéctico desplaza el devenir hacia una multitud de ejemplos de *ser* distintos que el *no-ser* de la conciencia vivencia. Pero si, por el contrario, para que el *ser* sea tenemos que contar con la ausencia de *ser*, esto sostendría la nada en el *ser*. Ahora el devenir dialéctico entre estas facciones tenderá a desplegar una irisación de conciencias distintas sobre el manto uniforme del *ser* que toman su *en sí* en el “aquí y ahora”. Sobre este comienzo más fundamental que prevé de un lado la división de “lo consciente” en una diversidad de momentos conscientes basados en el “*de lo que son conscientes*”, y de otro, en un despliegue o multiplicación de “lo consciente” en momentos conscientes basados en lo que son “*conscientes de*”, queremos llegar a una diversidad de conciencias que se interrelacionan subjetivamente. Una interrelación por consiguiente supeditada a un factor divisor que diversifica el anónimo general basado en la coincidencia impersonal<sup>4</sup> con el “ser bruto”, donde por tanto prevalece lo comunitario; pero también supeditada a un factor multiplicador de la conciencia que extiende el principio puro o negativo que la arraiga en lo individual, en una diversidad. Nuestra hipótesis asegura que las dos corrientes, la que discurre desde un impersonal comunitario a la soledad individual, y la que discurre en sentido contrario, confluyen en una

---

<sup>4</sup> “Lo que “precede” a la vida intersubjetiva no puede distinguirse numéricamente de ella, puesto que precisamente en este nivel no existe ni individuación ni distinción numérica”. Merleau-Ponty. M., *Signos*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1964, p 212. [en adelante (S.)].

intersubjetividad por la que tienen que transitar, y por la que su resolución tiene cabida. Denominaremos *compenetración* a esta resolución que estabiliza la visión solipsista con la visión impersonal de una generalidad consciente, y la cotejaremos con la que Merleau-Ponty denominó *cofuncionamiento*, mediante nuestro punto de vista en el curso de su evolución argumentativa.

Y por último examinemos los fundamentos de los que nos valemos metodológicamente para encumbrar este primer objetivo propuesto. La disquisición fundamental que se presenta cuando tratamos de examinar la esencialidad de la conciencia, nos llevará a explorar argumentos contrarios a favor de una y otra posición de las reseñadas. Hemos visto básicamente en las exposiciones de Heidegger contenidas en "*Sendas perdidas*" y "*La época de la imagen del mundo*" claridad suficiente para iluminar los puntos de vista contrarios que deseamos expresar. De otra parte para desechar argumentos que quieren soslayar esta problemática central acudiendo un estamento legitimador de orden divino o de tipo superior se habrá de tener en cuenta el sentido de los argumentos del *Proslogion* de San Anselmo. Una vez que estemos plenamente abocados sobre la distinción sujeto/objeto, buscaremos su origen remoto en la historia de la filosofía y especialmente en Grecia<sup>5</sup>. Los indicios que habremos de encontrar en la revisión de los textos utilizados no serán suficientes para explicar ontológicamente el motivo radical de esta distinción, así que procederemos a pensarlo a partir de una situación previa que sirve a Hegel de punto de arranque en su obra "*La fenomenología del espíritu*". Ahora sí, iniciamos nuestra andadura filosófica plenamente con Merleau-Ponty, quien hace claras referencias a este autor nuclear en muchos tramos de su obra, pero que en esta ocasión habrá de ser su artículo "*El existencialismo en Hegel*" el que, junto a la lectura directa del texto hegeliano, nos conduzca a nuestros intereses. Para seguir nuestro tránsito por las nociones de libertad y de la temporalidad nos hemos servido principalmente de los capítulos expresos que dedica el autor a estos temas en su obra "*Fenomenología de la percepción*". Nuestro segundo objetivo, el de formalizar

---

<sup>5</sup> Nos guiaremos por los artículos de Bredlow "*Identidad y mimesis el destierro de los poetas y la constitución del sujeto en Platón*" y "*Vivir sin alma ni cuerpo. Sobre algunos aspectos del pensamiento griego arcaico*". Bredlow, L., Manía, nº2, 1996, p.18.

un comienzo más fundamental que deje atrás la individualidad como axioma de salida, lo acometeremos examinando el estudio de Merleau-Ponty sobre la obra de su compatriota Jean Paul Sartre, plasmado en “*Lo visible e invisible*”.

B.- *El reconocimiento de la alteridad en la esfera de la corporeidad: la estructura de la “intercorporeidad”.*

Esta hipótesis comparece en nuestro trabajo por la imperiosa necesidad de manifestar en lo visible la estructura del *cofuncionamiento* que hemos analizado. Bebiendo de las fuentes de las que Merleau-Ponty bebió y atentos a su mirada intelectual, queremos primeramente evidenciar que la conciencia, por el modo en el que la hemos tratado, es decir, sobre las premisas de un modelo fenomenológico, no tiene otra solución que la de *corporeizarse* para salvar algunas lagunas que siguen subsistiendo. Para ello analizamos a fondo el concepto de *intencionalidad* con el propósito de desistir de la posibilidad de un ego puro en el origen de todas las intenciones. Examinamos las dificultades que tiene que soportar un ego desprendido de todo atributo o cualidad que lo aprese en positivo, cuando es testigo absoluto de la *temporalidad*, sin participar activamente de ella. Nos preguntamos cómo en la tesis husserliana un ego testimonial de la temporalidad puede llegar a abstraerse de ella montado en el instante presente sobre el que está. Sopesaremos la posibilidad de un ego en situación que ve a modo de un testigo y que de otra parte se ve en su situación. Nuestra hipótesis viene a decir que estos requisitos solamente tienen cabida en un sujeto-cuerpo y es éste, por su peculiar modo de composibilitarlos, quien hace de la percepción la condición sustancial que prima en la aprehensión cognoscitiva de las cosas.

Pero no nos detendremos ahí. El misterio de esta doble faceta de *vidente* y de *visto*, de la que es depositaria el cuerpo en su *forma* unitaria, nos lleva a un dilema fundamental que exponemos seguidamente. Siguiendo las líneas generales de la fenomenología, el cuerpo que *siente* y *se siente* percibe el

mundo desde una situación que no le es extraña a sí mismo; es decir, su percepción nace desde un foco perspectivo que no pierde el horizonte general del mundo. Esto le inserta en un *territorio-carne* bañado de su perspectiva corporal del mundo, suficiente para desenvolverse y del que afloran sus pensamientos. Pero otro modo de afrontar esta doble faceta del cuerpo que ha generado el dilema, es pensarla como una incompatibilidad productiva: un *ser-del-mundo* que se gobierna condicionado por la situación en la que es, y a la vez un trascendental del mundo con capacidad de arrancar hacia él e idearlo desde la ausencia de paliativos. Queremos explotar esta segunda alternativa, contraponiendo el carácter pasivo-receptivo que acompaña a la fenomenología en general, a una actividad intrépida y arriesgada que tiene que hacerse con el mundo desde la interioridad más profunda del cuerpo. Dos aspectos que bajo el horizonte del mundo, se precisan mutuamente. Pensamos que las pautas de esta resolución dialéctica se inscriben en una teoría exhaustiva del tiempo que vamos a investigar.

Desde ambos lados, por donde quiera que se mire a través de la ventana, se mantiene vigente la visión perspectiva del cuerpo en su relación *con* y *en* el mundo. Pero, sin explicitarlo directamente, la introducción de una visión perspectiva de los acontecimientos mundanos pone en consideración la existencia de otras perspectivas que de alguna manera dan razón de ésta.

Nuevamente nos hemos visto empujados a arrancar, en esta segunda hipótesis, por motivos de tipo histórico-evolutivos, de la individualidad; pero los resultados a los que llegamos con nuestras pesquisas están en la senda que conduce directamente a la consideración de otros cuerpos. Para consumir este propósito no abandonamos las dos vías abiertas que integran el dilema fundamental planteado. Si progresamos por la vía merleau-pontyana que apunta a un territorio-carne individual en la base de la percepción de los hechos, la introducción de otros cuerpos exige extender esta noción a otra de tipo generalizado en la que todos los cuerpos encuentren sus relaciones con el mundo, con ellos mismos y entre ellos. Esto es como decir, extenderla a un invisible en el reverso de todo lo visible, que es *ser* sin restricciones, del cual hasta las ideas pueden eclosionar. Merleau-Ponty por consiguiente apunta a una teoría sinérgica entre cuerpos, donde somos cada uno como órganos de

un solo cuerpo<sup>6</sup>. La meta que nos hemos propuesto conquistar para explicar el fenómeno de la *intercorporeidad*, difiere someramente de estos resultados. Proseguiremos por la otra vía abierta, valorando por igual este aspecto voluntarioso del cuerpo que redundaba en una percepción genuina y personal del mundo en el que se está, y el aspecto involuntario causado por las condiciones naturales, pero también por una cultura, una historia y unas costumbres que han ido sedimentándose en una suerte de *percepción anónima*. Ampliaremos la teoría de la temporalidad que habremos desarrollado hasta este enclave, para trasponer a la *presencialidad* del presente el filo sobre el que se alinean equitativamente los cuerpos y para así poder dar soporte a la hipótesis del cofuncionamiento que habíamos previsto.

Con el fin de dialogar y pensar con nuestro autor en este punto tendremos que adiestrarnos en una terminología y un pensamiento adecuados que nos permitan acometer tal empresa. Para ello acudimos a las fuentes fenomenológicas de las que se valió para madurar su pensamiento en "*Fenomenología de la percepción*", obra crucial para nosotros en esta parte del trabajo. Investigaremos principalmente las *Meditaciones Cartesianas* escritas por Edmund Husserl, y prestando especial atención al artículo dedicado por Merleau-Ponty a este prolífico autor de quien tanto asimiló, "*El filósofo y su sombra*" contenido en el recopilatorio publicado bajo el título *Sentido y sin sentido*. Complementando a Merleau-Ponty, "*La trascendencia del ego*", obra de J.P Sartre, será a todas luces, un inestimable referente en la disertación de la defensa del ego existencial.

Nuestra hipótesis que desemboca en un sujeto corporalizado como el único canal apropiado para *situar* al ego en el mundo, será corroborada por los estudios en el campo de la psicología desenvueltos por Merleau-Ponty en "*La estructura del comportamiento*". El hilo de la discusión, no obstante, que tiene que llevarnos hasta la noción de la *intercorporeidad*, se iniciará a partir del giro

---

<sup>6</sup> "La noción de carne trata de extrapolar la sinergia de cada cuerpo a una sinergia entre cuerpos, de hacer concordante la operación de mi cuerpo a la de otros cuerpos. Una noción que trata de unir en un tejido de relaciones todos los cuerpos y todos los objetos percibidos, haciendo posible que el cuerpo sentiente devenga objeto, y que el cuerpo sentido devenga cuerpo percipiente". Rábade, S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1985, p. 244

radical que desase a Merleau-ponty totalmente del ego cartesiano y que está plasmado en su obra incompleta "*Lo visible y lo invisible*" y en unas notas de trabajo anexadas a la misma edición, que hubieran servido a la tarea de completarla si su temprana muerte no lo hubiera impedido.

C.- *El reconocimiento de la alteridad en la esfera de la expresión: la estructura de la "comunicación"*.

El propósito principal que alienta esta sección se recoge en la tarea de evidenciar que en los interiores de la *comunicación* hay un tipo de estructura destinada a efectivizar la estructura de la *intercorporeidad*.<sup>7</sup>

El lenguaje, de cualquier modo por el que sea expresado, es la prueba fehaciente de que *idea* y *materia* tienen un punto visible en donde agarrarse mutuamente. Mediante el uso lingüístico, las ideas son *mesurables* o digamos cuando menos, que tienen un soporte material, pero esta asunción comporta entrar en un espacio intercorpóreo. El sostenimiento del *significado* en unos vocablos o cualquier otro medio de expresión obligará por tanto, a descomponer el signo lingüístico en *significado* y *significante*. Sin desviarnos de este preámbulo, la hipótesis que ahora queremos defender establece que la vinculación entre la *idea* y los hechos que da sentido al lenguaje, nace originariamente de unos predicados que el fenómeno de la causalidad remolca por su complejidad, cuando es examinada en rigor.

Para afrontar este estudio tenemos que trabajar primeramente sobre la disposición de unos acontecimientos básicos que suceden en el mundo de la naturaleza. Los signos de segundo orden que completan la riqueza del vocabulario y que le permiten articularse no existirían de no ser por ellos.

---

<sup>7</sup> "El lenguaje se halla fundado (...) no sobre una apercepción, sino sobre el fenómeno del espejo "ego-alter ego", o del eco, es decir, sobre la generalidad carnal". Merleau-Ponty, M., *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971, p. 47 [En lo sucesivo (P.M)]

Pondremos en primer lugar, en el punto de mira, el estudio la enigmática correspondencia entre un evento natural y su significado sin detallar por ahora el grado de implicación biunívoca que los une. Habremos de desechar posicionamientos ostensivos que defienden un isomorfismo perfecto entre la colección de hechos naturales y su atribución en unos significados específicos. La implicación recíproca entre el hecho concreto y su propio significado indicaría que los hechos, independientemente de su interrelación dinámica, contienen, poseen o desprenden su propio significado. En rigor, este aislamiento semántico impediría a la postre discernir una cosa de otra, ya que el vidente estaría incapacitado para ejecutar la síntesis lógica que cohesiona la estructura significativa sobre un vacío central. No obstante, desecharemos también posicionamientos que, contrariamente, desmitifican la implicación semántica entre el signo y la cualidad del evento que designa y que explican el significado únicamente por la negatividad del evento en relación a lo demás que comparece en positivo. Pensamos que el tipo de argumentos que configuran el significado sobre la exclusividad de unas relaciones laterales y transitivas entre los sucesos, en la dinámica del tiempo, obvian decir que no sabríamos finalmente de lo que hablamos, si el signo no guardara reminiscencias denotativas con la cosa a la que señala. Nuestra posición argumentativa defiende que ambos puntos de vista no pueden prescindirse y que su vinculación se encauza por lo que hemos denominado la *conexión* entre eventos, origen del significado. Primeramente, queremos tratar la *conexión* desde una perspectiva meramente realista. Este trato nos ha de llevar a ver la *causalidad* como el fenómeno que reúne, por sus complejas características, la plasticidad que exige la vinculación entre estos puntos de vista contrarios. La causalidad reúne estos puntos de vista siempre que se la considere como el proceso dinámico resultante de que a un suceso le siga la emergencia de otro suceso posterior en el tiempo. Y en concreto nos interesa resaltar, que de un evento físico se siga, la emergencia determinada de otro posterior. Decimos que esta categoría reúne estos requisitos porque en este proceso de producción y destrucción que la caracteriza, interviene un factor visible y un factor invisible. En la cima de lo visible, constatamos la mismidad de unos productos que guardan para sí unas características propias. Pero estas características serían absurdamente neutras, si en lo invisible no pudiéramos

relacionarlos con otros sucesos que se originan a partir de éste, o condicionados a éste. Mientras en el más estricto pensamiento empirista la convertibilidad causal entre los eventos es invisible, su mismidad es patente a la sensibilidad del espectador. Ahora bien, si prescindieramos de los vínculos causales que conectan entre sí la mismidad de los eventos –de la que no estamos excluidos como cuerpos psico-físicos–, el mero cotejo de unos eventos “planos” o netos, no induciría a la obtención ningún dato significativo. La causalidad sin embargo, nos pone ante una nueva encrucijada dependiendo de la orientación que tomen la *convertibilidad* y la *mismidad* al conjugarse en la *conexión*. La constitución de los significados toma un cariz distinto si la *conexión* versa prioritariamente sobre el vacío central de una lógica discriminativa que establece las diferencias esenciales entre los hechos o si versa prioritariamente sobre unos datos esenciales que se vinculan sobre sus vértices comunes.

En nuestra intención está el demostrar que con este planteamiento el fenómeno de la causalidad deja de observarse como un acontecimiento de índole meramente objetiva. La preeminencia de una lógica discriminativa en la evaluación causal de unas conexiones significativas, sobre la gravedad que guarda la mismidad de los hechos en dicha conexión, abre espacios vacíos o de incertidumbre en la topografía espaciotemporal, que precisan de la participación activa e interesada del sujeto en la propia evaluación causal. Es decir, la laxitud en las conexiones que resulta de priorizar la lógica sobre los contenidos reales de lo existente, exige la implicación activa de un sujeto en la disposición causal que establezca. Esto implica dotar también a las cosas de un significado que no excluye una *funcionalidad* para los intereses de alguien o, por extensión, para un conjunto de personas. En el otro extremo, la preeminencia del peso de unos hechos aislados sobre el vacío nuclear de su *convertibilidad*, dificulta el establecimiento de un tendido causal coherente, apostando más por un sujeto que se derrama sobre una multiplicidad de hechos dispersos y poco *transferibles*, que por un sujeto lógico que los discierne particularmente dentro del conjunto total; lo que se traduciría en un sujeto calado en una situación desde la que divisa todo lo demás condicionado a ésta. Es decir, la estrechez resultante en las *conexiones* causales impondrá



unos significados supeditados prominentemente a la *situación* inmediata que se vivencia, obviando la neutralidad del conjunto en el que está inmersa.

He ahí las coordenadas de una riquísima polivalencia que discurre entre un sujeto *interesado* que penetra lo invisible para constituir unas *conexiones* causales, y un sujeto atado pasivamente a su situación inmediata, desde la que compone analógicamente un tenso entramado causal. Decimos que es muy rica por dos motivos. Uno, porque la polivalencia que discurre entre el *sujeto emprendedor* y el sujeto *paciente* en la disposición del mapa causal, obliga a rastrear los resortes de una intercorporeidad la posibilidad de ajustar unos significados objetivos, y dos, porque da pié a una teoría del tiempo que prosigue la pauta ya iniciada. Comenzaremos por la segunda de las enunciadas.

En nuestra hipótesis un sujeto intrépido que traza los itinerarios causales que fructifican en el primer rango de los significados, es un sujeto que se desplaza hacia la certidumbre de un futuro por alcanzar, y que a partir de esta *idea final* –que imprime todo en una unidad subjetiva–, discierne la red de causas y efectos por las su fin es factible; es un sujeto amparado en la acción que aspira a realizarse en la mismidad de los hechos. Y, un sujeto paciente que *siente* desde su situación la continuidad de causas y efectos sobre las que se asienta, es un sujeto que se afirma en la solidez del pasado, pero que carece de un hecho primero que logre erradicar su dispersión. El juego entre un *yo de idea* que nunca logra materializarse coherentemente en la mismidad de lo existente, y un *yo de hecho* que no encuentra su basamento en una causa primera que afiance todos sus momentos para sí mismo, hace de éstos contrarios una complementariedad dialéctica: la insuficiencia del *yo de idea* para materializarse en la mismidad de los hechos, o la insuficiencia del *yo de hecho* para entrever su convertibilidad, hace que éstos, siendo contrarios, se reclamen mutuamente.

Se impone, así, en este intrínquilis, evidenciar la relevancia que tiene en el estudio sobre el significado, la inserción del hombre en la *temporalidad*. Y queremos complementar esta investigación argumentando una aproximación a

la génesis del lenguaje. Destacaremos las barreras insalvables para los animales en su trato con el tiempo, y que les impiden nutrirse de unas *imágenes mentales* cristalizadas a las que acceder desde otro momento de tiempo. Y a continuación, nos proponemos investigar las condiciones que hacen posible el *ser* de unos significados, y por consiguiente de un lenguaje.

El desarrollo que parte de la existencia de unos hechos que guardan positivamente su mismidad y se relacionan negativamente entre ellos nos ha llevado a ver la causalidad como un categoría capaz de conciliar estos aspectos *en-sí* y *para-sí*, que se ajustan perfectamente y que se rechazan a la vez. La continuación especulativa de este desarrollo nos ha abierto a un sujeto *apetente* que desea constatarse en la cúspide de la permanencia de unos hechos que él refrenda por su *transferibilidad* entre ellos, y a un *sujeto dependiente* de su mismidad momentánea que sufre la falta de un *no-estar* en el eje de la transitoriedad de todos sus momentos. Son facciones complementarias de un mismo *sujeto* que estallan en una polivalencia según una favorezca o necesite de la otra. Y por su parte, el segundo de los motivos que hacen esta polivalencia productiva, es el que nos permite transitar del estadio subjetivo al estadio intersubjetivo en nuestras intenciones de legitimar unos significados básicos en la composición del lenguaje.

Nuestra investigación se ve, pues, abocada a legitimar unos significados en la intersubjetividad, pivotando sobre la posibilidad de compatibilizar dos facciones enfrentadas. Una, la que contempla unos *sujetos* que compiten entre sí por su visión única, dado que cada uno ha constituido en conformidad a sus fines la red de vectores causales que conexasionan los hechos; y este es el motivo por el cual sus visiones friccionan. Y dos, la que contempla unos sujetos solidarios que coinciden con el ser general de las cosas, aunque cada uno sienta involuntariamente desde su situación el perfil causal de lo demás en relación con él. La efectividad de la *comunicación* se soportará de una parte, sobre el trasfondo de una percepción solidaria que anula los perfiles individuales al interseccionar en la ecceidad de los hechos, y se soportará de otra parte sobre una percepción rival, la *mía*, que rechaza las que van contra sus fines, pero que debe sustraerse a un fondo más profundo en el que

poseerlas. De ahí que la precisión de unos significados tenga que encauzarse sobre dos laderas, un sentir comunitario del *ser* de los hechos que prevalece sobre su tensa conexión, y un entendimiento *mío* único fundado en la convertibilidad de los eventos, que supedita el *ser-para-sí* de los hechos a una holgada conectividad. La hipótesis que vamos a trabajar, sostiene que la posibilidad de una comunicación por *signos* proviene de estas dos fuentes, de un lado somos como ramales individualizados de un *sentir originario* que conoce anónimamente por lo que es *en esencia*, y de otro lado soy el *discernimiento* absoluto que comprende en mí todas las visiones contaminadas de sus rivales, de la interdependencia entre los hechos. Luego, afirmamos que el significado universal de estos signos básicos en el lenguaje, se forma en la confluencia de estos dos regueros. Donde mi discernimiento absoluto tiene que acoplarse con el *sentir común* originario, y donde este *sentir originario* común tiene que compatibilizar con el discernimiento absoluto que está en el suelo de cada individuo. La única posibilidad de darse esta confluencia, en la *comunicación por signos* entre cuerpos, se manifiesta en el reconocimiento del *otro* como verdaderamente otro<sup>8</sup>.

Estos signos básicos que discutimos en esta sección del trabajo, es el modelo teórico de arranque para articular un lenguaje natural, válido para escalar hacia posiciones más altas que contemplen causalidades segundas y otras categorías que abundan en su complejidad. Nuestra hipótesis finalmente, tiene que evolucionar para contraponer una cultura, unas tradiciones y unas costumbres forjadas pacientemente sobre la consistencia de un pasado, a la de un pensamiento solitario constituido a la sombra de unos fines idealizados y perseguidos. La transparencia de un *conocimiento* efectivo, se articula en un presente vivo que hila a cada instante los fines más íntimos del *moi* con la inercia del mundo en general. Su mediación requiere un espacio *comunicativo* que privilegie el trato ecuánime entre los hablantes. Nuestra resolución difiere someramente de la de Merleau-Ponty, quien siempre parece privilegiar en su filosofía la existencia de una lengua en el horizonte de todos los pensamientos e ideas que permite el reencuentro del individuo con su propia palabra, o con el icono de su subjetividad.

---

<sup>8</sup> “Mediante mi lenguaje y mi cuerpo me encuentro acomodado al otro”. (P.M), p. 45

El método que hemos seguido para investigar la vía de *comunicación* de los cuerpos en una *intercorporeidad*, está fundamentado sobre un análisis que parte de vertientes opuestas para llegar a un enclave común básico para llevar a término esta investigación. La precisión de este enclave a estudiar que une las dos vertientes de nuestro estudio, una de tipo evolutiva, y otra de tipo involutiva, se denomina *significado*.

Ya viene siendo habitual en los estudios de la lengua apoyarse a un cierto momento en el reino animal, para explicar por oposición a su impotencia lingüística, la aparición de la *significación*. Proponemos con nuestros propios argumentos que nunca hubiéramos podido llegar a establecer unas *imágenes mentales*, predecesoras del significado, si, a diferencia de los animales, no hubiéramos podido yuxtaponer momentos asincrónicos dentro de un trazado lineal que permite asociarlos por activa o por pasiva en la conciencia. Nuestra especial capacidad, con respecto a la de los animales, de *movernos* voluntariamente dentro del tiempo, aproximándonos y distanciándonos de él, permitirá establecer una malla de significaciones soportada en una categoría capaz de absorber el movimiento del tiempo en la subjetividad. Esta categoría es la causalidad, como ya ha sido dicho. Para desarrollar estos argumentos nos apoyamos principalmente en lecturas que comparan la comunicación animal con el lenguaje humano<sup>9</sup>, además de la “*La prosa del mundo*” de Merleau-Ponty, que será la obra principal que nos guíe a lo largo de esta sección de nuestro trabajo.

La otra vertiente de nuestro análisis, comienza donde la comunicación se instrumenta: en el lenguaje. Nos adentraremos por sus arterias para detenernos sobre el conjunto de unos hipotéticos signos primeros o naturales sobre los que toda la estructura lingüística toma su asiento. Llegamos así por este lado también a la aparición de unos significados básicos, aunque no nos detengamos en ellos. Desmenuzando lingüísticamente la dialéctica sumergida bajo la naturaleza de los significados habremos de rendirnos también a la categoría causal para reunir en la subjetividad los antagonismos que entraña la

---

<sup>9</sup> Vid. Benveniste, Emile: “*Communication animale et langage Humain*”. Revue Diogene 1, 1952.

temporalidad en la subjetividad. En lo tocante al análisis intrínseco de aspectos lingüísticos, seguimos los pasos de F. Saussure “*Curso de lingüística general*”, obra que nuestro autor leyó y a la que remite en diversas ocasiones.

La causalidad; la que consiente un sujeto implicado en la objetividad de su acontecer, será, por de pronto, la que pueda *engancharse* al sujeto en los acontecimientos al hacerlos significativos para él. Hablar de causalidad es hablar de la *conexión* entre unos eventos, como ya ha sido indicado. Analizaremos por consiguiente distintos puntos de vista sobre el significado de la conexión en *nuestro* entorno, acudiendo al *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y a la teoría del atomismo lógico de Russell<sup>10</sup>. En la posición contraria, Merleau-Ponty será suficiente para rebatirlas prosiguiendo la lectura de su anterior obra mencionada<sup>11</sup>.

Siguiendo nuestra metodología propia, el siguiente estadio al que se abre el desarrollo de esta sección, es el de la intersubjetividad. Basándonos en la legitimidad de dos órdenes causales que se debaten en el encauzamiento de la significación, pretendemos pasar desde la subjetividad a la intersubjetividad<sup>12</sup>. La traslación de este dilema, en la aproximación causal a la significación, confinado en áreas de la subjetividad, a la comparecencia de los otros, presentará dos ámbitos resultantes para los hablantes, uno compartido y otro no compartido. Esta confrontación, habrá de servir para disipar la confusión bivalente en pro de un conocimiento válido de tipo referencial.

---

<sup>10</sup> Ésta última, estudiada por José Luís Blasco. Vid. Blasco. J.L.L. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973.

<sup>11</sup> Necesitaremos cuestionarnos sobre el trato que le damos a la lógica para enfocar la *conexión* causal desde perspectivas distintas. “*La crítica de la razón pura*” de Immanuel Kant, nos esclarecerá sobre su uso y sobre su condicionamiento en los resultados alcanzados.

<sup>12</sup> Además de nuestro texto principal, el artículo desarrollado por J.L. Arce “*Fichte: la acusación de solipsismo y el preludio del paradigma intersubjetivo*”, vale como punto de apoyo para efectuar este difícil salto a la intersubjetividad desde la mera subjetividad. Así mismo, los enfoques de M. Zambrano, serán de gran ayuda para respaldar nuestra hipótesis a favor de un sentir anónimo o impersonal, con su particular descripción del “*sentir originario*”.

**PRIMERA PARTE**

**DUALIDAD SUJETO-OBJETO Y LA INSERSIÓN DEL “OTRO”**



## **Introducción a la primera parte:**

El objetivo esencial de esta primera parte es responder a la pregunta sobre el conocimiento cuando pretendemos justificar su objetividad y su verdad: dar razón del problema ontológico que subyace al problema del conocer. Comenzamos el primer capítulo exponiendo que el conocer, por su naturaleza, implica que hay alguien que conoce y algo que es conocido. Son dos aspectos inseparables de un mismo fenómeno en el que cada uno, sin considerar al otro, es insignificante. Cuando tratamos de dar razón del conocimiento nos encontramos con una primera disyuntiva, el conocedor depende de lo que conoce para dar fe de sí mismo, y por el contrario, lo conocido depende de un conocedor para aparecer dotado de las características que definen su existencia. Son posiciones excluyentes pero que, consideradas unilateralmente, son absurdas. De un lado, un conocedor, amo y autor sin restricciones de todas sus cogniciones, viviría la locura de a quien le está negada la reflexión, pues cuando se volviera hacia la autoría de sus operaciones constituyentes no habría nadie, es más, esta operación sería también una entelequia imposible de refrendar. Y de otro lado, si lo conocido, la realidad, fuera fundamentalmente el suelo de toda cognición y por consiguiente, de toda constitución posible del cognoscente; se perdería la distancia entre el conocedor y lo conocido, pasando a adquirir éste último un estatus de cosa. Ante esta disyuntiva inicial, imposible de separar coherentemente, hemos sopesado y revisado la posibilidad de una figura mediadora que exceda el problema para conciliarla sin verse afectada por ella. Esta figura de tipo sobrenatural tendría, o bien que pudiera asumir el origen intelectual de todo pensamiento para que el hombre pudiera trascender en ella el principio de sus intelecciones, o bien, tendría que asumir la creación de las formas que diferencian los hechos para que el hombre pueda entenderlos como son. Una figura sobrenatural para que, con su intervención, el hombre pueda acercarse a las cosas y comprenderlas. Rebatendo la demostración de San Anselmo, que hemos escogido para discutir esta cuestión, tenemos que prescindir de esta posibilidad. Por consiguiente, para centrar el problema del conocimiento, vamos a tener que estudiar dos instancias de las que nunca se puede prescindir para que este fenómeno acontezca: sujeto y objeto, “los dos



extremos del binomio que configura la naturaleza misma del conocer”<sup>13</sup>. Esta distinción es necesaria siempre que aludimos o investigamos las fuentes originarias de lo verdadero. Ya en la antigua Grecia se distinguía subrepticionalmente entre un actor apasionado y un testigo con capacidad para sobreponerse a sus actuaciones pasionales. La necesidad de pivotar sobre estos extremos en la exploración de la verdad, puesto que la verdad es la que conforma la esencia con nuestra existencia, da a lo largo de la historia algunas respuestas que tratan de conciliar los extremos en pos de unas conclusiones filosóficas, pero que adolecen en general de privilegiar la incidencia del sujeto sobre el objeto, o de su supeditación al objeto por desvelar. Solamente, a partir de la modernidad esta distinción es explícita, puesto que solamente con la actitud escéptica de la modernidad, la verdad es llevada plenamente a examen.

“El escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia. Tal como se manifiesta, es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos u opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto es indiferente, y que son las que siguen llenando u recargando la conciencia cuando ésta se dispone *precisamente* a realizar su examen”<sup>14</sup>

Con el intelectualismo, en la modernidad, la verdad tiene que fundarse en el pensamiento mismo y por tanto en sus leyes formales, pero paradójicamente, la disensión con otra conciencia, obliga a instituir la verdad en los caracteres que proporciona la ciencia, afianzada a unos datos empíricos que corroboren sus teorías formales. La ciencia no obstante, no puede atajar el problema del conocimiento, sus aciertos o errores se basan en un saber que le antecede y del que no puede dar cuenta.

---

<sup>13</sup> Arce Carrascoso, J.L., *Teoría del conocimiento*, Síntesis, Madrid, p. 74

<sup>14</sup> Hegel.G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura, México, 1972, Introducción, p. 55

“Una ciencia sin filosofía no sabría, literalmente, de que habla. Una filosofía sin saber metódico de los fenómenos, no llegaría más que a verdades formales, es decir, a errores”<sup>15</sup>

En este compendio moderno, sujeto y objeto bailan al son de unas voces filosóficas sin encontrar la estabilidad que se precisa para la verificación del conocimiento. Estudiando los principios modernos habremos ahondado en esta escisión sin éxito mientras tratábamos de cerrar la cuestión de la que partíamos sobre el conocimiento, y por este motivo vamos a analizar primeramente cuales son las condiciones precisas que crean una inquietud acerca de la verdad suficientes para abrir esta escisión en la conciencia. Vamos a ponernos en el lugar de un hipotético hombre ingenuo, aquél que no sufre por la legitimidad de lo que se da como justo ni por lo que es descalificado por injusto. Poniéndonos en su lugar descubrimos cómo la perturbación que el otro ejerce con su presencia, cuando su comportamiento no es concomitante con lo que se espera de él, es ya suficiente para provocar un desajuste en la conciencia capaz de abrir una duda. Una duda, que posibilita la reflexión.

Sin desviarnos de nuestro camino, nos interesa seguir el desarrollo de Hegel en el principio de la *Fenomenología del espíritu*, que no pasó tampoco desapercibido a Merleau-Ponty, ya que Hegel parte de una evidencia primera, la de un *este* para un *esto*. La de una *certeza sensible* –lo que se aviene a nuestra descripción del hombre ingenuo– para, posteriormente, introducir la figura del *otro*. Hegel y los románticos en general a diferencia de sus antecesores modernos, parten ya de una indivisibilidad entre sujeto y objeto en la conciencia, pese a que están confrontados. A partir de aquí, Hegel razona cómo, en cierto punto del desarrollo especulativo, una conciencia debe entrar en conflicto con otra conciencia. Los argumentos desplegados por este autor serán nuestros útiles para demostrar, poniendo nuestro énfasis en lo que omitió decir, que la presencia del *otro* en mi conciencia no implica necesariamente una relación de *amo* a *siervo*, sino que por el contrario, esta tensión es la causante de la potencial escisión que desestabiliza la adhesión de la

---

<sup>15</sup> S y SN., p. 155.

conciencia a sus juicios<sup>16</sup>. Llevaremos nuestro análisis por este terreno para evidenciar que este “desencaje” interior frente al prójimo en la conciencia, es la apertura que permite introducir la noción de libertad. Una libertad directamente vinculada con el otro, y por consiguiente, responsable; porque la libertad prescindiendo del otro y de su libertad, es sólo independencia sin apertura. El sujeto no tendría verdaderamente poder de elección. La búsqueda de la legitimidad de unos significados universales sólo podremos encontrarla en el ámbito de la libertad y por consiguiente, de la intersubjetividad<sup>17</sup>. Pero la confrontación con un otro va a precisar de la presencia de un tercero sobre la que pivotar, y así indefinidamente, conduciéndonos hacia una próxima dialéctica entre el individuo y la sociedad tema que habremos de retomar más adelante.

La libertad, este poder de establecer unos significados satisfactorios que hemos concluido del análisis sobre *La fenomenología del espíritu* de Hegel, oscila entre un yo que muda instantáneamente para un hipotético objeto inmutable, y el objeto que muda instantáneamente para un hipotético yo inmutable. Es por esto por lo que requiere que nos adentremos en la dimensión temporal antes de cerrar el capítulo, puesto que solamente en el tiempo estos factores extremos son inter-relacionables. Sin embargo, aunque habremos

---

<sup>16</sup> Sin pararnos en detalles, Hegel despliega una multiplicidad de ejemplos posibles de la sensación, poniendo la carga de la unidad en una certeza común que se tiene de ellos. Nos dirige hacia la unidad de un sujeto que, anclado ahí, ve surgir las nuevas figuras que se suscitan de su vinculación con aquello con lo que se vincula (v. la redundancia). Devendrá la facultad de percibir y prosiguiendo, la autoconciencia. La capacidad autoconsciente hace directamente de otra conciencia, una rival a someter. La subsunción de la diversidad sensible a una certeza común, conlleva que el desarrollo especulativo pivote sobre un sujeto ideal que soporta el peso de la conciencia. No se ha sopesado la opción contraria, la de una certeza condicionada a la afectación sensible que padece el sujeto. Esto conduciría a una irisación de certezas válidas ligadas a un común de sensibilidad, y con ello, la búsqueda pasiva en la sombra de un sujeto que soy yo. Esta nueva perspectiva proporcionaría una relación con el *otro* que no sería ya la de un rival, sino la de un cómplice con el que coincidimos en el mundo al que estamos volcados. La distinción entre amo y siervo es insuficiente, el despliegue al origen que Hegel desarrolla, deja al siervo en una posición insatisfactoria con respecto al amo, pero no lo sitúa en el polo opuesto, tan solo es la impureza de la autoconciencia. Para especular justamente debería considerarse la figura antagónica a la del amo, no solamente aquella que es *menos que él*. Con el *otro* hay una doble implicación, la de cómplice y de rival, que abre en la conciencia el *poder* de elegir. El desencaje que sufre la conciencia ante la irrupción de otra conciencia, la facultad para poder elegir libremente, donde, mi satisfacción depende de la suya y la suya de la mía. Por consiguiente, libertad y responsabilidad son concomitantes

<sup>17</sup> La apetencia o la dependencia hacia el objeto que sentimos merman nuestra capacidad de elegir libremente, y el “encaje” justo entre sujeto y objeto, libre de la apetencia o dependencia, solamente puede pasar a considerarse cuando entra en acción la presencia del otro

argumentado con éxito cómo la presencia del otro es un detonante en potencia para el estallido de la reflexión, y que ésta, sin aquél no es posible, subsiste todavía una inquietud fundamental.

Hegel tiene el mérito indudable, con su declaración: “La conciencia sólo alcanza su satisfacción en otra conciencia”<sup>18</sup>, de haber introducido en filosofía la interrelación de dos nociones fundamentales, la del *otro* y la de *satisfacción*. No obstante, el *otro* es introducido como un competidor, y nunca como un cómplice. Nosotros ampliamos su visión de arranque, que se restringe a dos conciencias aisladas luchando por ser la única, con la de dos conciencias vertidas en una que se angustian por su separación. De lo que, consecuentemente, se siguen dos enfoques: la supremacía del “yo” en la relación con su rival, en la que él prevalece sobre la unión de ambos, y la inferioridad del “yo” que se desprende de la comunión con su cómplice mirando hacia su intimidad (*c’est moi*). Y en este debate, nacen las condiciones para la posibilidad de la libertad y de una responsabilidad concomitante. Pero, la introducción del *otro* ha sido instituida porque sin la figura *del yo empírico cómplice*, o la *del yo intelectual competidor*, sus versiones desnudas serían insostenibles e incluso impensables. Y sin embargo son ambos hijos del solipsismo, uno tratando de fugarse de su absolutismo paternal y el otro afirmándose en él. Por ello mismo, derivando del solipsismo nunca instituiremos la fuerza oponente capaz de afrontarlo íntegramente. En el segundo capítulo, con el análisis sobre Hegel, se avanza de la soledad del yo a la presencia del *otro* por una necesidad de sentido en la conciencia, y se exige unas condiciones de libertad y responsabilidad para sostener la legitimidad del conocimiento en la conciencia. La vinculación con el *otro*, nos habrá de conducir hasta una comunidad de conciencias.

Pero falta todavía dar un paso más, tenemos que arrancar desde una visión opuesta al solipsismo, que lo anule completamente, para poder reemprender con garantías de éxito la cuestión ontológica sobre el conocimiento, en cuanto que, mientras uno de los polos domine sobre el otro, nunca quedará cerrado el planteamiento correcto de la cuestión que abordamos. Contraponer el yo que

---

<sup>18</sup> Hegel, G.W.F., *Op. Cit.*, p. 112

siente al *yo* que piensa no es suficiente, puesto que la referencia al *yo* predispone naturalmente al solipsismo. El *yo* tratado como tal, es antes una unidad de conciencia, “*una unidad sintética de apercepción*”, que una dispersión de instantes sentidos, de esto ya dio cuenta Kant en su *Crítica de la razón pura*. Para abordar con ecuanimidad el problema de la legitimidad del conocimiento tenemos que abandonar el *yo* como primera opción, porque éste favorece el solipsismo. Dejaremos la opción del *cogito* como punto de partida, y partiremos de *lo consciente*, antes de definir si en *lo consciente* se privilegia la unidad pasiva de una conciencia común sobre la actividad de cada una, o si por el contrario, es la actividad consciente de cada una la que posibilita una unidad consensuada de conciencia. La posibilidad de objetividad en el conocimiento, en la que se centra esta primera parte de nuestro trabajo de investigación, discurrirá entre una comunidad de la que aflora pasivamente un *yo siento* a partir de una coincidencia básica con el sentir de los demás, y la actividad de un *yo pienso* de la que se traspone una conciencia comunitaria, por disensiones con otras conciencias. Ahora sí podemos entretejer formalmente una teoría convincente que suspese la posibilidad de un conocimiento efectivo y demostrar cómo *lo consciente* por su propia naturaleza nos lleva a un tránsito cuyos extremos puros son el *yo pienso* y el *anonimato público*. El tercer capítulo recoge este paso más que ha sido preciso dar para abordar el problema íntegramente, y para ello nos hemos valido del minucioso estudio contrastado elaborado por Merleau-Ponty sobre *El Ser y la Nada* de J.P. Sartre.

Cuando Merleau-Ponty en su comentario introduce la figura del *otro* en la tesis sartriana, deja una estela de conciencias estancadas que no tienen como interpenetrarse. En la cohesión absoluta entre el *Ser y la Nada*, subsiste una ambivalencia fundamental que habremos de estudiar en profundidad: si es por el ser del “ser” que la ausencia de la “nada” debe considerarse, o si es por la “nadeidad” de la nada por lo que el “ser” es. Merleau-Ponty nos hablará de un invisible en las concavidades huecas de la reciprocidad y la reversibilidad, del cual emergen todas las estructuras, y nosotros, paralelamente, hablaremos de un sentir anónimo comunitario en el otro extremo del solipsismo, apto para

estar formalmente capacitados para plantear una discusión ontológica sobre la posibilidad del conocimiento objetivo.



**CAPITULO 1.**  
**Análisis fundamental de la contraposición sujeto-objeto.**





## **CAPITULO 1.**

### **Análisis fundamental de la contraposición sujeto-objeto.**

Nos proponemos en este primer capítulo ahondar en las cuestiones fundamentales que afloran cuando examinamos ontológicamente el conocimiento ingenuo que tenemos de las cosas. De ordinario, no indagamos sobre las fuentes del “conocer” que preexiste en la conciencia. La familiaridad contraída en el contexto social que nos rodea, no exhorta a explicaciones ulteriores para aplacar las inquietudes últimas del espíritu. Somos arrojados a un saber tácito que nace fundamentalmente de la *intuición común* en el interior de una gradualidad de instituciones públicas. Pero no podemos obviar que cada uno tiene que concertar una red de entrecruzamientos desde su interior con el exterior, para no hacer peligrar su propia existencia. La evidencia, ávida de concierto, es un despertar en la conciencia que acontece por un suceso *provocador* que la desencaja<sup>19</sup>. La pregunta acerca del conocimiento, no obstante, una vez introducida, es como un fuego que no se apacigua con respuestas inacabadas que lo hacen prender de nuevo. Nosotros vamos a introducir la pregunta abordando unos interrogantes básicos de orden metafísico, para seguidamente ponderar las posibles respuestas que zanjarían la cuestión. Eliminaremos, mediante la producción de unos razonamientos, aquellas que no resisten la cuestión, son incoherentes, o axiomáticas, para centrarnos finalmente en la dialéctica sujeto-objeto como soporte válido de la investigación. Tras una breve genealogía de esta contraposición sin lograr desvelar su verdadera génesis, insertaremos un problema adicional que desborda esta dialogía, para ir concluyendo que si no es por éste, aquella nunca quedaría evidenciada.

#### **1.1. Apertura entre el conocedor y lo conocido.**

---

<sup>19</sup> “El cogito *tácito*, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía, pero no se conoce más que en las situaciones límite en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte, o en la mirada del otro sobre mí”. Merleau-Ponty., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997, p. 413. (En adelante *F.P*)

Un antiguo *koan*<sup>20</sup> de la doctrina budista Zen propone la siguiente reflexión, ¿Si un árbol cae en el bosque no habiendo nadie para oírlo, hace ruido al caer?. Tal vez se responda apresuradamente que sí, pero lo cierto es que no podríamos dar certeza de ello sin abrir previamente un campo de investigación. ¿Cuál sería ese ruido que nadie, ni nada oye?, el sonido propiamente entendido como sonido ¿no exige la inclusión de un ente “receptor” que lo intuya, para *ser* sonido?. Aún con la inclusión de un ente “receptor” que lo intuya, ¿la simple captación del sonido por nuestro órgano sensorial, no exige además un conocedor que dé cuenta de esa “perturbación”?. La siguiente pregunta que surge es, ¿cómo el conocedor llega a constituir como sonido lo que ha captado?. En otro *koan* se cuestiona si es el sonido el que va hasta el oído o es el oído el que va hasta el sonido. Esta sugerente pregunta, nos hace revisar el fondo de certeza sobre la que descansa la conexión entre la caída del árbol y su perceptor sensorial. ¿Podríamos siquiera percatarnos de lo que familiarmente asumimos como sonido, sin antes no haberlo enjuiciado ya?, si la respuesta es afirmativa, he ahí que habríamos de preguntarnos si es que el hecho sonoro por su propio *poder*, induce en nosotros una notación de su razón de ser<sup>21</sup>. Si la esencia del hecho sonoro fuera inherente a su acontecer, nosotros no seríamos sino una mera prolongación de este hecho, distinguible éste de todo cuanto antes fuimos, o somos ahora también. Quedaría por explicar en nuestra unidad, cómo a la vez somos conjuntamente tantos ejemplos, y de serlo, explicar el tránsito de lo múltiple a la unidad para rescatar de vuelta la eceidad de cada cosa por separado. ¿Qué las diferencia? ¿Dónde se asienta finalmente la pauta de su diferenciación?. Es decir, quedaría por describir el suelo sobre el que se asienta la propia operación aplicada para clarificar los hechos<sup>22</sup>. Aún obteniendo las respuestas adecuadas, sería

---

<sup>20</sup> El “Koan” es un tipo de acertijo que es compado a una “palabra-semilla” de la que germina el saber.

<sup>21</sup> Como defendió Locke, “En primer lugar, nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten percepciones respectivas y distintas de las cosas a la mente, según los distintos modos en que esos objetos los aceptan, y de esta manera es como llegamos a poseer esas ideas que tenemos del “amarillo”, del blando, del calor, del frío, de lo blando, de lo duro, de lo amargo, de lo dulce”, y de aquellas que llamamos cualidades sensibles. Cuando afirmo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiero decir que ellos transmiten a la mente desde los objetos eternos lo que aquellas percepciones producen en ella. Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1980, vol. I, pp. 163-166.

<sup>22</sup> A esto Leibniz responde : “Si (el espíritu) sólo tuviera la facultad o la capacidad simplemente pasiva de recibir en sí los conocimientos, tan indeterminados como la capacidad de la cera de

procedente preguntarnos si de los sonidos que se entrecruzan a nuestro alrededor, ¿oímos también aquello a lo que no le prestamos atención?. Si respondemos que no, ¿cómo son obviados entonces?. Si desistimos de bregar por esta vía del saber, y abogamos por aceptar que somos nosotros quienes conferimos su cualidad sonora al sonido, quedaría por discernir como se ha podido distinguir previamente el sonido para conferírsele. Aún si esta distinción hubiera sido por imposición nuestra, y el sonido constituido activamente por nosotros, ¿en base a qué le conferimos tal o cual significación, siendo que esta base es a su vez un núcleo de sentido que tendríamos que explicar también, lo cual puede llevar a un espiral recursiva que se aleja más y más del entendimiento. Si fuéramos los constituyentes de la cualidad sonora, ¿no deberíamos poder escuchar el sonido como tal?, ¿podemos realmente?. Si acordamos que la propia caída del árbol libera una vibración que se transmite, y el que sea o no oída, no exime la consecuencia causal de su acontecer, entonces todo hecho físico tiene que acontecer entrelazado por el hilo de la causalidad. La pregunta acerca de la existencia de un hecho singular como el del sonido debe entonces extenderse a todo lo que directa o indirectamente fuera afectado por éste, es decir, a toda mutación física en el tiempo y en el espacio. La cuestión es, ¿podría algo acontecer en el mundo prescindiendo de algún perceptor en algún lugar del espacio y momento del tiempo?, ¿podría haber incluso un espacio y un tiempo del que nadie es perceptor?. ¿Qué es aquello que existe y que nadie conoce?, ¿no es como hablar de un espacio vacío?.

No es desatinado pensar que el mundo sea de mi producción, ni lo es el pensar que inferir, contemplar, o vivenciar, desprovistos de un mundo en el que entregarse, puedan acontecer. Sin embargo si el mundo debe su existencia a mi producción, debería investigarse el origen de mi vinculación con él y qué restaría de mí sin él; pero, si mi vivencia, contemplación o inferencia proceden

---

adquirir formas y del papel de escribir en él palabras, no sería la fuente de verdades necesarias incontrovertibles que los sentidos no bastan para comprender la necesidad de dichas verdades, y que por tanto el espíritu tiene facultades no sólo pasivas, sino activas, para sacar de su seno dichas verdades, si bien los sentidos se requieran para dar la ocasión y para suministrar la atención necesaria y para llevarle más a unas que a otras . Leibnitz, G.W, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México, 1977, p. 85

del mundo, ¿podría acaso experimentarlo?, y menos aun ¿podría entenderlo?. Ya en un texto de la antigua india se enfatiza la problemática situación de interdependencia entre el conocedor y la cosa conocida.

“Si alguien se da a conocer por algo y algo es dado a conocer por alguien, ¿cómo podría haber algo sin alguien o alguien sin algo?. Sin embargo, no existe ese alguien previo a la experiencia de la visión [el oído], etc. Por tanto las experiencias visual [auditiva], etc...tienen que ocurrir de otra manera y por otro motivo. Y si no existe ninguna entidad anterior a todos ellos juntos (visión, oído, etc), ¿cómo podría existir con anterioridad a cada uno de ellos por separado?. Si el que ve es, al mismo tiempo, el oyente y el que experimenta la sensación, antes de cada una de éstas debería existir ese alguien: pero eso no tiene sentido. Si el que ve fuera diferente del que oye y del que experimenta la sensación etc., entonces tendríamos una pluralidad de *yoes*: el que ve, el que oye, el que siente etc. El sujeto tampoco puede concebirse en aquellos elementos de los cuales surge el ver, el oír el sentir etc”.<sup>23</sup>

No puede haber algo dado sin alguien, ni alguien sin algo dado, ya que si se rechaza la exigencia de haber algo para darse a conocer alguien, no hay quien resista unilateralmente ser alguien por el que se da a conocer algo. La síntesis de la pluralidad de las facultades sensoriales exigiría un alguien previo a las conciencias sensoriales que no tendría donde soportarse, lo cual carece de sentido. Si las sensaciones son un estado de conciencia, la conciencia de ese estado exigiría una conciencia previa, que no hay modo de concebirla.

También Merleau-Ponty elude la posibilidad de un sujeto cognoscente extralimitado fuera de la cúpula entre la conciencia que es sostenida por algo, y la conciencia que sostiene algo

“El sujeto de la percepción quedará ignorado mientras no sepamos evitar la alternativa entre lo naturante y lo naturado, de la

---

<sup>23</sup> Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, Barcelona, Ed. Siruela, 2004, p. 103

sensación como estado de conciencia y como conciencia de un estado, de la existencia en sí a la existencia para sí.”<sup>24</sup>

No siempre los trazos de la modernidad han sido válidos como modelo para apreciar la realidad. En palabras de Heidegger: “El hombre en la época moderna se convierte en medio de referencia de lo existente como tal verdad. La totalidad de lo existente empieza a ser y sólo es, si es colocado por el hombre en un sentido decisivo”<sup>25</sup>. El ser de lo existente se busca y encuentra en la condición de representado de lo existente. “Pero en la gran época griega, la esencia del hombre era *ser contemplado* por lo existente”, y aún añade el filósofo alemán, “sostenido y mantenido en sí abierto por lo existente, manejado por sus contrastes y dibujado por su escisión”<sup>26</sup>. Lo ente no siempre ha sido por representación del hombre, sino que puede incluso que fueran los hombres, los que llamados por lo que es, lo determinarían para posibilitar su existencia. El sonido del árbol que cae en el bosque para *ser*, requiere, exige, un perceptor que se abra al presente en el momento en que cae. En contrapartida, el hombre es *contemplado* por lo que es, para que *lo que es* exista. Lo que “es” *contempla* al hombre, en el sentido que lo llama, que lo atrae hacia sí, puesto que no están dissociados: no pueden darse aisladamente. En otra época no se creía que lo existente debiera su *ser* al hombre como polo único de referencia, sino más bien, que el hombre era aquél para que exista lo que es<sup>27</sup>. “Ser contemplado por lo existente: esto es la esencia del hombre en la gran época griega”<sup>28</sup>. Así Heidegger comenta un párrafo de *Parménides*:

---

<sup>24</sup> F.P., p. 224.

<sup>25</sup> Vid. Heidegger, M., *Caminos del bosque, “la época de la imagen del mundo”* Alianza Ed., Madrid, 2001, p.72

<sup>26</sup> Heidegger, M., *Sendas perdidas*, Ed. Losada S.A, Buenos Aires. 1960. pp 78-80. (*edición antigua por mejor traducción*).

<sup>27</sup> Como Hegel suscribe: “La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas o concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediación sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las cosas y el *pensamiento* de ellas —...— coinciden en sí y por sí [esto es ] que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo recorrido.” Hegel.G.W.F, *La ciencia de la lógica*. Ed. Solar, Buenos Aires, 1993, p.60

<sup>28</sup> Heidegger, M., O.c., p. 81

“Lo existente es lo que nace y se manifiesta, lo que como presente llega al hombre como presente, es decir, a aquél que se abre a sí mismo a lo presente al percibirlo. Lo existente no llega a ser existente por el hecho de que el hombre lo contemple en el sentido del representar de la clase de la percepción subjetiva. Más bien es el hombre el contemplado por lo existente, por lo que en él reunido, por el abrirse a lo presente.”<sup>29</sup>

El *Ser del ente* y el *ente del Ser* solo cobran sentido si se corresponden mutuamente, tanto en lo general, como en lo particular. Aristóteles, como luego, Tomás de Aquino relejendo a éste, expresaron el ente como “el *Ser en acto*”.

“Lo primero que cae en la concepción de nuestro entendimiento es el ente, porque cada cosa es cognoscible en tanto que es en acto, como se dice en el libro IX de la *Metafísica* [c.9,1051 a 29-30]. De donde el ente es el objeto del entendimiento, y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible.”<sup>30</sup>

Lo que “cae”, dicho en la cita del párrafo anterior de Sto. Tomás, si *cae*, es que no se ha forjado en el seno de nuestra mente, luego, o bien estamos en el pensamiento de un Ser supremo que *conoce* la entidad de las cosas para poder dejarlas *caer* en nuestro entendimiento, o eso que *cae* en nuestro entendimiento, está en la inherencia misma del “*ser*” en las cosas. Si se refuta la doble implicación entre un conocedor que posibilita la existencia de lo inanimado, percibiéndolo, y un conocimiento que surge de la carencia de lo inanimado para “*ser*” sino es conocido por alguien; para ir a descansar en la mediación de un Ser supremo que suple la *llamada* de lo inanimado que está por conocerse, entraremos en un proceso recurrente que exige un conocedor siempre más excelso que posibilita un anterior más burdo, hasta dar con un incuestionable *en-sí y para sí* que es Dios.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I,q.5,a.2.

## 1.2 Las limitaciones al conocimiento en el teologismo gnoseológico.

De esta primera reflexión anterior que se desprende del análisis del párrafo de Santo Tomás, consideraremos a continuación la tesis teologista que defiende la existencia de un Ser divino, concedor absoluto, mediador del conocimiento dado a nosotros.

La conocida prueba acerca de la existencia de Dios que aportó San Anselmo reza así:

“Pero, ¿y si no existe una naturaleza tal? Pues <<el insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe>> Sin embargo, el propio insensato cuando oye esto mismo que digo <<algo mayor de lo cual nada puede ser pensado>> entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista.”<sup>31</sup>.

La validez de esta prueba está basada en que siempre hay algo mayor de lo cual nada puede ser pensado hasta dar en el límite con Dios. Se omite, pero se sobrentiende en la declaración, que hay un alguien que piensa algo que es pensado. Este pensar no revierte sobre el propio pensar, ni es un pensar relaciones (categórico); es un pensar intencionado hacia algo y algo real, si es que ha de existir. Esta prueba, desde la óptica de un pensar la realidad, basado en la certeza de lo *ente* por lo que es, presenta un problema, ya que si hay un pensar algo, que para ser pensado ha de valerse de una realidad evidente al pensar, aquello otro que no es pensable pero que supera todo lo pensable, ¿a qué realidad atiende?. Desde la perspectiva de lo que es evidente a mí pensar<sup>32</sup>, las intelecciones superiores se erigen sobre el campo de aquello (evidente) que se constata en mi pensar, pero no son reales, son meras

---

<sup>31</sup> San Anselmo. *Proslogion*. CAP.II. 101. Tenos, Madrid 1998, p.11.

<sup>32</sup> Husserl, indagó sobre el conocimiento de dirigirnos a las cosas mismas, explica como “la evidencia es, en el sentido más amplio sentido del término, una *experiencia*, o sea, un verlo en sí mismo con la mirada del espíritu” Husserl.E., *Meditaciones Cartesianas*, ed. Paulinas Madrid, 1979, §5, p. 47 y añade “se pone de relieve pues, el hecho de que toda percepción originaria es evidente. Son evidentes todas las percepciones en que las cosas y los estados de cosas respectivos están presentes en el modo de lo “eso mismo””. *Ibidem*, §5, ed. cit., p. 48.. Cuando yo digo “lo que es evidente a mí pensar” incluyo tanto el hacerse evidente de las cosas por ellas, como hacerse evidentes por mí capacidad de razonamiento.



inferencias o deducciones. Son juicios y como Kant hizo notar a propósito de la demostración de S. Anselmo

“Todos los ejemplos propuestos están tomados, sin excepción, solo de *juicios*, pero no de *cosas* ni de su existencia. Ahora bien la necesidad incondicionada de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas.”<sup>33</sup>

El conocimiento por inferencia o por deducción analítica, si bien inferir o deducir es real, no es real bajo la perspectiva, digamos, del conocimiento inmediato de la cosa. Rogelio Rovira hace observar que por esta vía, el tránsito de lo pensado a lo real, es ilícito: “El primer supuesto desde el que se habría de inferir un juicio existencial categórico a partir de una proposición analítica consiste, sencillamente, en transitar de la existencia real pensada que corresponde a Dios a la existencia real que, independientemente de todo pensar habría de corresponder a Dios mismo. Pero este tránsito implica cometer necesariamente el error lógico de la *metátesis eis állo génos*, o sea , del salto ilegítimo de lo meramente pensado a lo real.”<sup>34</sup>

Husserl ya nos alerta que una acepción de índole psíquica no garantiza de ningún modo la verdad objetiva, sin la cual no hay ninguna verdad.

“... ante la concepción clásica que dota a la verdad de una acepción de índole psíquico, a saber:, Husserl advierte que, al proceder de este modo, no se advierte pues que el carácter psíquico subjetivo no puede garantizar de ningún modo una verdad objetiva, sin la cual no habría para nosotros ninguna verdad.”<sup>35</sup>

Sin embargo, si se parte de que el sustrato que conforma lo pensado no apunta a una evidencia externa sino bien al contrario, se acepta que la realidad es una intelección solo válida en las fuentes de la razón, vinculándose lo psíquico a la

---

<sup>33</sup> Kant, Emmanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 592/B 620 (Cfr. Rovira, Rogelio, *La fuga del no ser*, Ed. Encuentro, Madrid 1991, p.91)

<sup>34</sup> Rovira Rogelio, *La fuga del no ser*, Ed. Encuentro, Madrid, 1991, p. 90

<sup>35</sup> Szilasi, W, *La fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, pp. 74-78.

teoría de la verdad, el argumento esgrimido por S. Anselmo forzosamente es válido, e incluso necesario, porque lo que concluye, es condición única para explicar la génesis del vínculo entre lo real y mi intelecto.

### **1.3 La insuficiencia de la fundamentación en lo divino frente al intelectualismo.**

Hemos agotado la firmeza del argumento que apunta a la existencia de un Ser divino en las fuentes de la razón, y vamos por consiguiente a investigar, como segunda opción, la visión del teologismo gnoseológico vinculado al campo de las esencias.

Si partimos de la necesidad que haya un sustrato material que *llama* a nuestra intelección para ser conocido, entonces “lo mayor de lo cual nada puede ser pensado”, habrá de residir en el pensamiento del propio pensar; pero más como efecto que como causa si “el pensar” está íntimamente ligado al sustrato material de lo pensado, luego, por esta vía no se demostraría la existencia de Dios, sino un remoto pensar cada vez más alejado de la evidencia real. S. Anselmo arguye contra esta objeción, que si aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado existiese solo en el entendimiento, habría algo aun mayor que existiese tanto en el entendimiento como en la realidad, y de esta forma, rebate la suficiencia del entendimiento como fundamento de la realidad.

“...Pues puede pensarse que existe algo que no puede ser pensado como inexistente, lo cual es mayor que aquello que puede pensarse como no existente. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada se puede pensar se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada podemos pensar no es aquello mayor que lo cual nada podemos pensar; lo que es contradictorio”.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> San Anselmo. *Proslogión*. Madrid, Ed. Tecnos, 1998, Cap III, 103.

Esta réplica sin embargo sigue sin superar una petición de principio, porque se incluye primero la existencia en lo pensado para probar luego que, por ello, lo pensado tiene existencia real<sup>37</sup>. Como se dice en el estudio preliminar que precede al *Proslogion*, probablemente S. Anselmo ha entrado en una cuestión crucial de la tradición filosófica, la división o conexión entre pensamiento y realidad, entre lógica y ontología, entre infinito pensado y el absoluto real<sup>38</sup>. Pero si aceptáramos que de la materia hay un reclamo hacia la *forma*; que es desvelada por la inteligencia de un cognoscente, el salto del pensar al ser, de la inteligencia a la realidad, se haría pasivamente. Y la aceptación de un pensar determinante de lo pensado, no debería dañar la tesis de un pensar determinado por aquello que determina, puesto que ambas tesis se requieren mutuamente. De la demostración de San Anselmo, se sigue que aunque Dios no sea inteligible para nadie otro que no sea él, pues supera todo lo que puede ser pensado, ello no es suficiente para desdeñarlo sin más. Sin embargo que esta demostración desestima la posibilidad de que lo inanimado reclame un *animado* que lo desvele, abriendo un vacío en su argumentación. La conclusión a la que quiere llegar S. Anselmo, condiciona las premisas sobre las que se erige. Se sirve de la conclusión, para concluir en ella.

De estas premisas filosóficas que conducen a la necesidad primordial de un Dios verdadero incuestionable, se sigue que, en mayor o menor medida, el conocimiento sigue instalado en el poder de la inteligencia, para desvelar el *ente* del “*ser*”. Los argumentos de tipo causal, en la tradición medieval, para probar la existencia de un Dios que da solución al problema del conocimiento, rechazan por traslación una consciencia prendida al mundo en el que se adscribe, no porque la consciencia se *mundanice* sino porque “mundo” comporta un estado de consciencia que dé cuenta de él. Rechazan un mundo vinculado a la consciencia, en la que ésta no se encuentra, si no en aquél. Rechazan una consciencia que no pone el mundo a sus pies sino que lo abraza y es abrazada por él.

---

<sup>37</sup> Rovira Rogelio, *L.c.*,p.93

<sup>38</sup> San Anselmo. *Proslogión*. (*Estudio preliminar* Corominas, J y Ribas, J), Madrid, Ed. Tecnos, 1998, p.XV

#### 1.4. La visión moderna del “subjectum”

La insuficiencia del teologismo en el quehacer gnoseológico, deja a la conciencia como el único reducto hábil en el que debe desentrañarse el proceso cognoscitivo desde la naturaleza inanimada hasta aquél que se hace conocedor de ella.

El desprecio por el polo que sitúa indicios suficientes en lo manifestado, para adquirir la coherencia de un conocimiento acabado, exigía remontarse a un Dios ininteligible que hiciera de mediador entre la ambivalencia cuerpo/alma, y materia/espíritu. Exigía remontarse a un intangible de orden superior que explicara cómo en esta dualidad entre el conocedor y lo conocido, uno de los confrontados se hace valedor del otro. Lo ente era entonces, *ens creatum*, aquello creado por un dios creador, en su calidad de causa suprema. Si primero fue Dios el que hubo necesariamente de existir para dar razón de esta inextricable supeditación del cuerpo al alma o de la materia al espíritu, luego fueron, en la medida que el acto reflexivo iba cobrando más validez (en deterioro de la defensa inexcusable de “Dios”), el alma, el espíritu, la conciencia, las que adquirieron un puesto más decisivo en la tarea de soportar la carga sobre la que descansa la existencia del mundo. La conciencia, lanzada por la modernidad a la cúspide de lo trascendental, abrió en la filosofía un estudio más profundo para desentrañar el tránsito desde lo inanimado a su conocedor, del noema a la noesis, en detrimento pues, de la presencia divina capaz de desvelar todo lo inexplicable. El aferramiento a una conciencia trascendente sustentada en un *ego* que elabora todas las cogitaciones, obligó, si los hechos tenían poco o nada a ver con un sustrato material independiente, a responder con más o menos éxito, a la cuestión de la verdad metafísica (u ontológica). El tránsito entre “alguien se da a conocer por algo” y “algo que es dado a conocer por alguien” resultó ser si no problemático cuanto menos intrincado. Prescindiendo de “alguien se da a conocer por algo”, la afirmación que resta es insuficiente para ser explicada por ella misma; y dándolas ambas como válidas, si lo que predica la primera desdice lo que mienta la segunda, se requieren ciertos artilugios filosóficos y lingüísticos para compatibilizarlas, más

cuando se quiere prescindir de un mediador sobrenatural que agilice la diligencia. Solo queda entonces articular un arduo tránsito desde “*algo que es dado a conocer por un cognoscente*”, a “*el cognoscente que se da a conocer por algo*”, que difícilmente se logra salvar con la exposición de un proceso razonado que medie el transcurso entre ambos.

Merleau-Ponty y algunos de sus coetáneos son el último eslabón de una larga cadena que no escatimó esfuerzos en la prestigiosa tarea que supone, surtir al conocimiento empírico de un calado intelectual, o al intelecto, de la afección de la experiencia.

“La conciencia trascendental, la plena conciencia de sí, no está completamente hecha, está por hacer, es decir, por realizar en la existencia”<sup>39</sup>

Somos herederos de una tradición moderna que por principio desestima la corriente ascendente que nutre el pensar y el discriminar, desde la acepción pura del estado salvaje de las cosas. La tradición moderna considera primordialmente una corriente descendente donadora de significado a las cosas con el acto intelectual de quien las conoce. Pero si todo atendiera a esta corriente, y el conocimiento se explicara por un despliegue de coordenadas intelectuales, deberíamos entonces interrogarnos acerca de la imputación de ciertos caracteres sensibles a ciertos caracteres formales. La abstracción, encuentra su limitación en la exigencia de una base empírica concreta, sobre la que erigir sus torres. Desvelar la realidad no es constituirla, ni apoderarse de ella, es asimilarla. No habría de qué pensar, sino hubiera frente al pensamiento, un sustrato con el que entrelazarse. El poder ingente de este sustrato fue casi completamente barrido en una época de escepticismo mental, arguyendo que las sensaciones que nos ligan a él no son ontológicamente válidas o cuanto menos, puede dudarse de ellas. Por esta argumentación podríamos entonces llegar a creer que son las facultades cognitivas, autoras de la fundación de esta realidad que conocemos.

---

<sup>39</sup> E.C., p. 304.

“Después, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginarme sin cuerpo y sin mundo ni lugar en el que estuviese (...) conocí de aquí que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno no depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso que es mas fácil de conocer que él y que, aunque no existiese, el alma no dejaría de ser como es”.<sup>40</sup>

Por el carácter intelectual de las afirmaciones cartesianas, la verdad tiene que fundarse en el pensamiento mismo y por tanto en sus leyes formales. La concepción de lo ente y la interpretación de la verdad queda entonces en manos de la ciencia, en su versión cientifista, es decir, aquella que cree poder dominar su objeto a partir de la correlación entre el saber y el ser. Como Heidegger apunta, “si conseguimos, alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general”<sup>41</sup>.

Así atendiendo a nuestro análisis, si aceptamos que todo lo presente, cobra una existencia y sentido fundados por un *cogito*, queda derogado el otro polo por el que el sentido y la existencia de lo presente yace en un “manifestarse” natural que vale para su determinación. Los dos polos contrapuestos, por separado, son insuficientes, luego, se requieren mutuamente. Merleau-Ponty hizo un prodigioso trabajo tratando de reunir ambas vertientes, primero en la “*Fenomenología de la percepción*”, y viendo que no podía todavía desprenderse de la influencia de un *cogito* intelectual dominante, dejó en los manuscritos de la que debía haber sido su próxima obra, “*Lo visible y lo invisible*”, un intento más profundo e integral de unir ambos polos en la latencia de un invisible por el que lo visible puede hacerse ver. He ahí un sucinto destello de esta obra póstuma inacabada, que deja atrás incluso el prodigio de la percepción..

---

<sup>40</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, Ed. Planeta S.A., 1989. Barcelona, p. 27

<sup>41</sup> Heidegger, M., *Sendas perdidas*, Alianza editorial, Madrid, 1995 p. 63

“Se comprende entonces por qué vemos las cosas en sí mismas, en su sitio, según su ser, que es mucho más que su ser percibido, y, al mismo tiempo, estamos separados de ellas por todo el espesor de la mirada y el cuerpo”.<sup>42</sup>

## 1.5 El paradigma del sujeto.

Habiendo encontrado en el intelectualismo un modo, aunque inconcluso, de abordar la dialéctica suscitada entre el sujeto y el objeto, analizaremos a continuación cómo se sigue de esta visión, que el mundo deviene en un proyecto humano.

Desde los comienzos de la modernidad, marcados por las aportaciones filosóficas del maestro Descartes, buscamos salir de la laguna en la que hemos quedado estancados remontando sinuosamente por el estrecho reguero que la baña, pero lejos queda todavía el manantial en el origen del que brotan sus aguas cristalinas. En su apartado sobre “*el gran racionalismo*” Merleau-Ponty escribe:

“El pensamiento metafísico desde hace cincuenta años, busca su camino fuera de la coordinación físico-matemática del mundo, y su papel respecto de la ciencia parece ser el de despertarnos al “fondo no-relacional” (*Jean Wahl*) que la ciencia piensa y no piensa<sup>43</sup>”.

En la edad moderna, “El hombre se convierte en aquél ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”<sup>44</sup>, es en este sentido en el que el hombre se convierte en *subjectum*; la propia cosa se aparece al hombre precisamente tal como está respecto a él, el mundo se

---

<sup>42</sup>Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 1970. p. 168 [en adelante (V.I)]

<sup>43</sup>S., p.184

<sup>44</sup>Heidegger, M., *Caminos del bosque, “la época de la imagen del mundo”*, Alianza Ed., Madrid, 2001, p.72

convierte en imagen del mundo. La naturaleza, y también la historia tanto como su mutua interpenetración forman parte del mundo, “lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce(...).Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente”<sup>45</sup>. El hombre dispone cómo afrontar lo ente, por lo que es originario de la objetividad en el mundo. El mundo es convertido en imagen en el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente. Paradójicamente, cuanto más absolutamente está disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, más objetivo aparece el objeto<sup>46</sup>. En ninguna otra época precedente se ha creado un objetivismo comparable. El mundo convertido en imagen del mundo, comporta la imperiosa necesidad de separarse del ente proyectado, de ahí que sea tan necesario un consenso colectivo que sostenga la objetividad del objeto (conocimiento empirista) para parapetarse tras él<sup>47</sup>. El referente colectivo para una corriente que piensa en la individualidad esencial del hombre, permite al *subjectum* resistir apostado tras el proyectante de lo que proyecta. De ahí que para acreditar un consenso colectivo como polo de objetividad, la ciencia precise ansiosamente completarse *para sí*. Los hechos que la ciencia interpreta deben ser coherentes entre sí en cuanto a la interpenetración de causas que los producen y a los efectos a que conducen. La ciencia dictamina juicios, partiendo de una situación experiencial que por consenso se ha determinado irrefutable, para llegar a unos postulados finales que puedan demostrarse experimentalmente en otra situación de llegada. Merleau-Ponty nos lo describe de este modo:

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Merleau-Ponty a su vez nos hace ver, cómo la designación objetivista de la cosa en sí, es producto de la escisión entre sujeto y objeto responsable de separar la cosa, del poder de su receptor. “La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa en la punta de una mirada, o al término de una exploración sensorial que la inviste de humanidad(...).Si no nos hemos percatado antes de esto, es porque la toma de consciencia del mundo percibido venía dificultada por los prejuicios del pensamiento objetivo. Este tiene por función constante el reducir todos los fenómenos que atestiguan la unión del sujeto y del mundo para sustituirles la idea clara del objeto como en sí, y del sujeto como pura conciencia” *F.P.*, p. 334

<sup>47</sup> “Sólo la conciencia filosófica de la intersubjetividad nos permite en último análisis comprender el saber científico”. *S.*, p.134



“Las visiones científicas según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la consciencia, por la que un mundo se ordena en torno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre...”<sup>48</sup>.

“Todo cuanto sé del mundo incluso lo sabido por la ciencia, lo se a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y si queremos rigurosamente pensar la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos primero que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es su expresión segunda.”<sup>49</sup>.

El reto a salvar siempre para la ciencia, es cubrir los vacíos inexplicables que ciertas excepciones abren, y vincular la incompatibilidad de ciertos fenómenos que cada uno, por su lado, quedan demostrados. Por lo cual la ciencia siempre está sometida a continua revisión y a completarse con el fin de precisar sus juicios. La objetividad científica, de la que echó mano la modernidad para dar fe a un consenso colectivo en el que el *subjectum* pudiera contrastarse, no se determina por el origen de sus propias leyes, sino por unos principios metafísicos aceptados, porque no cabe pensar lo contrario. Sin embargo, no pocas veces aquello que era impensable al entendimiento, ha resultado cierto a la postre bajo nuestra mirada empírica en aparatos de medida de gran precisión. Cualquier tránsito desde una situación de partida que conduzca a una situación de llegada a través de unas pruebas que, por acierto o error, inducen a generalizar unos ciertos resultados, presupone ya unas teorías en el sistema de inducción o deducción, (véase por ejemplo la teoría de los conjuntos), que tienen su raíz en la preceptación común del colectivo. Quedaría por preguntarnos si la preceptación común responde a prolegómenos de nuestra cultura, incluso de la cultura de la humanidad, o si por el contrario son así, porque no puedan *no-ser*. Luego, cabe preguntarse si

---

<sup>48</sup> F.P., p. 9

<sup>49</sup> F.P., p..8

las evidencias que la ciencia aporta no sean sino limitadas, en tanto que aparentes a nuestros sentidos en ausencia de otro orden superior que recoja en un ámbito de aplicación más amplio incluso las bases expositivas en las que ésta se sustentan, para explicarlas. Es mucho lo que hay por decir de la ciencia; valga únicamente para mostrar, que la estructura en la que se recoge el *subjectum* versus la objetividad del objeto al que se confronta, es inestable. A tener en cuenta también, que si la objetividad adolece de ciertos caracteres subjetivos, el sujeto como parte integrante de un consenso colectivo, adolece también de ciertos caracteres objetivos. Quedémonos por de pronto con que la imagen del mundo, de la que Heidegger hace mención cuando evoca la modernidad, precisó pues contar con la objetividad irrefutable de un objeto, por la que discernir un *subjectum* contrapuesto a ella.

El sujeto solo pudo adquirir relevancia, en contraposición a un consenso colectivo presuntamente necesario de lo objetual, por lo que distinguirse para sí. El sujeto sin embargo solo se alimenta de la opacidad para con el objeto, pues, si acaso la ciencia pudiera llegar hipotéticamente a completarse y nada quedara ya por desvelar, desaparecería como tal al emerger todas las capas que protegen su subjetividad. Carecería entonces de entidad propia por la que distinguirse. Es paradójico ver, cómo el deseo insaciable en el sujeto de objetivar la realidad, fijándola en unos contenidos para consolidarse existiendo *para-sí*, le llevaría a su propia destrucción. Es más, es como un deseo imposible de realizar, porque la propia esencia del deseo contamina su fin<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Lyotard refiere este problema del siguiente modo: “quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, pues de otro modo tampoco lo desearía. Si se vuelve a los conceptos de sujeto y de objeto, el movimiento del deseo hace aparecer el supuesto objeto como algo que ya está ahí en el deseo, sin estar, no obstante, “en carne y hueso, y el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse, complementarse, que está determinado por el otro (el objeto) la ausencia. Así pues, por ambas partes existe la misma estructura contradictoria, pero simétrica...”. Una estructura contradictoria que alimenta el deseo, un deseo no obstante por el que solamente la escisión entre sujeto y objeto puede adquirir relevancia. Lyotard. J.F. *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Piados, Barcelona, 1994. pp. 81-82.

Ramón Valls, escribe en relación con los preludios a la autoconciencia de *La fenomenología del espíritu* “El deseo no puede satisfacerse sin contar con la realidad del objeto que se consume en la satisfacción. El hombre para ser necesita comer, es decir anular el objeto. Pero éste no puede ser anulado si no es. Se abre, por tanto, un proceso indefinido. La negación del objeto que ocurre en la satisfacción del deseo no puede ser nunca total. Necesita siempre del objeto. Siendo deseo no puede dejar desear algo que esté ante ella”. Valls, R, *Del yo a nosotros*, Ed.PPU, Barcelona 1994, p.108. En otras palabras, el yo que desea, se identifica en un yo reflejándose en la exterioridad del ser del objeto que desea, si consumara todo su deseo

Con la imagen del mundo teñida de *su subjetualismo*, “Se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología”<sup>51</sup>. A lo largo del corpus de su obra, Merleau-Ponty tratará de atajar esta dualidad sujeto-objeto buscando una instancia superadora de ambos:

“Tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino en el sentido de una subjetividad abierta, cuya síntesis no puede completarse (...) la unidad del yo o la del objeto no es una unidad absoluta sino una unidad presunta en el horizonte de la experiencia; hay que reencontrar más acá de la idea del sujeto y del objeto el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas.”<sup>52</sup>

Desde el punto de vista gnoseológico, el sujeto es el sujeto cognoscente: el que es definido para un objeto, y en virtud de la correlación entre éstos se hace imposible la exclusión de uno sin el otro. Citando a Váttimo, quien a su vez comenta a Nietzsche:

“Este sujeto es, ante todo, el sujeto contrapuesto al mundo como objeto. Todo el *pathos* negativo con que el hombre reconoce la universal necesidad e invencibilidad de la ficción depende del hecho de que se coloca, ante el mundo de la ficción, como *otro*, un punto de vista que juzga y valora”<sup>53</sup>

“Esta contraposición entre hombre y mundo, de querer buscar sus raíces, se funda en una distinción entre la conciencia (o razón) y lo que conciencia y razón no son. Ya en las primeras relaciones del organismo con el mundo tiende a constituirse esta contraposición entre mundo del sujeto como mundo de la libertad y

---

objetual, desaparecería como *yo* al hacerse con su reflejo. Y al propio tiempo, debe satisfacer su deseo porque la realidad del objeto fuera de sí, coarta su existencia (autoconciencia).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.76

<sup>52</sup> *F.P.*, p.235

<sup>53</sup> Vattimo, G, *El sujeto y la máscara*. Ed. Península, Barcelona, 1998, p.193

del movimiento y mundo del objeto como estaticidad del marco externo”.<sup>54</sup>

En este sentido, tal como entiende Vattimo, la distinción entre sujeto y objeto, tiende tradicionalmente a privilegiar la libertad de un sujeto frente a la entrega subordinada del objeto. Está en aras del sujeto un poder constituyente que rebasa, si no anula, cualquier pretensión aproximada de que el objeto sea la causa intrínseca de su determinación. Por otro lado, una actitud psicologista extrema que pusiera únicamente en el objeto el motivo de nuestras vivencias y de nuestro conocimiento de él, concluiría en la anulación de la facultad consciente. Si cabe ser consciente, es por que hay un riesgo de caer en la ficción, en la confusión y en la ilusión generados por nosotros, que se apartan del sentir estricto que tienen las cosas en base a su realidad de ser. Nuestra capacidad de comparar, relacionar, y concluir tiene necesariamente que rebasar la sensibilidad inmediata de nuestra atención, para poder adentrarse en lo abstracto y establecer correspondencias que se adecuen a lo que vemos. La conciencia inmediata es ciega, nada es el objeto que aborda. La conciencia tiene el poder de abstraerse del objeto y de volcarse en él. De la incongruencia entre éstos poderes se desliza la irrealidad. La dialéctica entre lo definible y lo indefinible abre puertas tanto a la contingencia como a la perfección. Lo que no es inteligible es que la ilusión, siquiera la confusión, sean causadas o inducidas unívocamente por la cosa capturada por mis sentidos. Más bien, es contradictorio pensar que la cosa permite una *recepción* en el sujeto cognoscente distorsionada de lo que intrínsecamente es. El objeto no puede zafarse de las causas y condiciones que lo han originado. Se salva por tanto, la hipótesis nunca defendida de un sujeto que se deba unívocamente al objeto; de un sujeto que se deba a un objeto que “reivindica” ser en sí. De esta parte, concluiríamos entonces, que el sujeto goza de cierta autonomía para con el objeto. La cuestión estriba entonces en cómo determinar lo que es real y lo que es ficción para el sujeto retornando a la cuestión cartesiana, y el recurso a lo sobrenatural como un útil para zanjar la cuestión. Se ha dicho que el mundo real, para distinguirlo de la ficción, debe ser aquél del que puedan extraerse unas leyes que no se contradigan (coherentes) por las que evidenciarlo.

---

<sup>54</sup> *Ibid*, p, 194

Siempre queda la duda de si lo inexplicable a tenor de estas leyes, las supera o las contradice. Si lo inexplicable es lo que no es explicable por las actuales leyes y sus relaciones encontradas, es tarea de superación relativizando los anclajes sobre los que se han constituido éstas; si lo inexplicable debe su inexplicabilidad a la particularidad de ciertos hechos que se *desvían* de las leyes asentadas, la tarea es de revisión. Las lindes entre una y otra son difusos; en esta tesitura se encuentra permanente la ciencia como ya se ha apuntado, si tenemos en cuenta que cualquier sistema de leyes necesita de una *meta-ley* que lo afiance por abajo, y otra por lo alto que lo cierre (complete) ya que por el solo hecho de la finitud de lo que se explica, queda algo otro sin explicar. Debemos entonces preguntarnos para no sospechar de la institución prodigiosa de unas leyes definitivas a partir de unos principios virtuales salidos de la nada, de unas mínimas correspondencias tanto de partida como de llegada, cuyo único referente es el polo de la objetividad; es decir, del objeto como un factor determinante de su determinación. Por consiguiente, se mire por donde se mire, todo ello nos lleva a una dialéctica entre sujeto y objeto, en tanto que si cada uno de los opuestos es la imposibilidad del otro, se requieren justamente, sin poder llegar nunca a estabilizarlos en el pensamiento<sup>55</sup>. La dificultad de explicar esta convicción incentivó a nuestro autor, a dedicarle incesantes esfuerzos a lo largo de la evolución de su obra. Se valió de la dialéctica entre sujeto y objeto, como un hilo conductor de corte metafísico para abrirse paso en la espesura de corrientes enmarañadas que topan entre sí, o mejor dicho, para la contemplación filosófica de este hecho espectacular. Sus incesantes instancias a visiones filosóficas contrapuestas, véase por ejemplo el intelectualismo y el empirismo, no deben sorprendernos si vemos en este autor justamente un investigador de contraposiciones, cuya tarea era encauzar materiales filosóficos adversos hacia la génesis de nuevos razonamientos que estaban por desvelar. Si se le ha llamado filósofo de la ambigüedad no es tanto por el carácter inconcluyente de un pensar de tipo infructuoso o circular, sino por huir permanentemente de las fijaciones aisladas que estancan el pensamiento y abrirse dialécticamente hacia horizontes más remotos o sutiles.

---

<sup>55</sup> Vid. « Si chacun des opposés n'est que l'absence ou l'impossibilité de l'autre, ils s'appellent justement en tant qu'ils s'excluent, et ainsi se succèdent continuellement devant la pensée sans jamais pouvoir être opposés ». Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*, Ed. Gallimard, París, 1968, p.78.

Con este breve prelude enmarcamos el campo de investigación en el que nos adentraremos, en compañía y respaldados por Merleau-Ponty.

### **1.6. Problemática en la génesis de la escisión sujeto-objeto.**

Las dificultades por las que atraviesa el intelectualismo ante el fracaso de unos primeros principios encaminados a la constitución del saber absoluto, nos lleva a replantearnos el abordaje de la dialéctica sujeto-objeto. Investigando en profundidad esta escisión en el terreno de la conciencia, confiamos avanzar hacia una visión más íntegra que dilucide la posible salida a la cuestión.

La primera inquietud que nos asalta cuando ante nosotros se apuesta la temática sujeto-objeto, no es tanto la dialéctica que se suscita entre ellos, sino el estallido primordial que ha dado lugar a esta distinción. ¿Qué nos induce a pensar que podamos sostener en la conciencia la percepción de un objeto confrontado a un sujeto?. Aisladamente la mera mención de un sujeto sin contraponerse a la de un objeto no tiene significación alguna. El día y la noche pueden aislarse en la temporalidad, el sujeto y el objeto son inseparables. ¿Es acaso posible distinguir en la sensación, un sujeto de su objeto?.

“El sentir es esa comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida. A él deben el objeto percibido y sujeto perceptor su espesor”<sup>56</sup>.

La diestra pluma de Shopenhauer ya nos hacía saber en el tiempo en el que este tema adquirió su máxima relevancia, que objeto y sujeto dependen plénamente uno del otro.

“Aun admitiendo que tú existas (el sujeto), que tu existencia indisolublemente ligada a la de esos fugitivos seres sea algo en sí, no por eso deja de ser dependiente de la mía. Tu no eres sujeto más que en relación a un objeto que soy yo. Yo soy tu

---

<sup>56</sup> F.P. p.73

médula, tu substancia, lo que mantiene tu coherencia, sin lo cual tus representaciones serían tan frágiles como los ensueños y las quimeras de tus individuos, aunque estas quimeras tomen también de mí su apariencia de contenido.”<sup>57</sup>

Y aún prosigue en una conversación simulada del sujeto con la materia.

“Haces bien en no negar mi existencia por el hecho de que esté unida a los individuos, pues también tu lo estás tan estrechamente a tu hermana la forma que sin ella no puedes aparecer. Ni a ti ni a mí nos vio mirada alguna desnudos ni aislados, porque ambos no somos más que abstracciones. En el fondo no existe más que un solo ser, sujeto y objeto a la vez de su propia intuición, pero cuya naturaleza no puede consistir ni en percibir ni en ser percibido, porque percepción y perceptibilidad están repartidas entre nosotros dos.”<sup>58</sup>

Luego ¿dónde se gesta el origen de dicha distinción?. Podríamos explicar que para crear esta distinción, es suficiente vincular el sujeto percipiente, a una variedad de cosas que advierte frente a sí en el tiempo y el espacio; de lo que se extraería un tronco capaz de relacionarse con una multiplicidad de objetos, y por consiguiente de distinguirse categóricamente de aquél. Ello presupone la invariabilidad e inmutabilidad de éste, frente aquello variado o mutante, inclusive su propio cuerpo, sus aflicciones, el lenguaje, pero, ¿cómo un sujeto invariado podría detectar lo que varía o lo que muta, si no tiene un punto de contacto con ello desde la inmutabilidad de su estado?. Para poder penetrar en lo variado, algo de variado o de mutante debería de anidar ya en su condición. También podría explicarse que el origen de la distinción contrapuesta entre objeto y sujeto, es satisfecha por la contraposición de una diversidad de sujetos para un mismo objeto detectado, determinándolo por consenso; luego, implica cuanto menos una diversidad de espectadores, y por consiguiente se establece la presunción de que hay más de un sujeto para un mismo objeto. Esta presunción no obstante debería ser probada, puesto que queda por saber si la

---

<sup>57</sup> Cfr. Marias, J. *La filosofía en sus textos*, Ed. Labor, Barcelona, 1950, p.182

<sup>58</sup> *Ibidem*.

existencia de una multiplicidad subjetual, yace solo en mi fuero interior, o si realmente hay otros más fuera de mí. Nada en principio me obliga a pensar que hubiera otro al margen mío; que no fuera sino un “alter ego” al modo en que Husserl lo expresó. Los innumerables senderos por los que la filosofía ha desfilado para sostener la confrontación entre el acto cognoscitivo agente y el acto cognoscitivo paciente, se deben en su mayoría a la presunción infundamentada de la existencia de estas relaciones expuestas, que ahora no hacemos sino reseñar, pero que debatiremos ampliamente en la extensión de este trabajo.

### **1.7. Incipiente dualismo en la antigua Grecia, en el ámbito de las pasiones del Hombre.**

No cabe duda de que hurgando en la historia de la filosofía a partir de la evolución de unos dilemas primeros que, como el cauce de un río, discurren sorteando obstáculos en la corriente del saber, daríamos buena cuenta del origen y consecución de las nociones de sujeto y objeto. Pero lo que la historia de la filosofía obvia en el transcurrir de sus distintas etapas, es aquello tan evidente y cercano en cada época que no es siquiera contrastable en el seno de sus meditaciones. Sólo en el amanecer de nuevos acontecimientos aquello que transcurría sin cuestionamientos, emerge de las profundidades invisibles y se hace patente. Pero para entonces, el cauce del río surca ya otra época de la que sólo más adelante emergerán las dudas sobre sus aspectos consustanciales, y siempre bajo el rasero de una visión coartada por el hecho de la propia estructura presente que acaece<sup>59</sup>. En la antigua Grecia, la dualidad entre sujeto y objeto no era conocida en los términos que ahora la entendemos.

---

<sup>59</sup> “Al decir, aún, una palabra acerca de la *teoría de cómo debe ser* el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada.... Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva iniciando el vuelo al caer del crepúsculo”. Hegel G.F. *Filosofía del derecho*, Juan Pablos Editor, México 1998, p. 36



“Muchos de los elementos de una filosofía del sujeto estaban presentes en la filosofía griega: ella habló del “hombre medida de todas las cosas”; reconoció en el alma el poder singular de ignorar lo que sabe con la pretensión de saber lo que ignora, una incomprensible capacidad de error, vinculada a su capacidad de verdad, una relación con el no-ser tan esencial en ella como su relación con el ser”.<sup>60</sup>

Podemos rastrear y descubrir originariamente como un incipiente sujeto racional reprime la entrega del ser a los impulsos de la libido, tal como animales interiores que deben ser domesticados. Véase la costumbre homérica de dirigirse en segunda persona como de hombre a hombre a su corazón<sup>61</sup> como recuerda uno de los ejemplos más ilustres en los textos de *la república*, aquel pasaje de la Odisea (XX,vv.17-20), donde se describe de su protagonista:

“...el pecho golpeándose a su corazón reprendía diciendo: ¡Aguántate, mi corazón! Soportaste ya cosas peores, cuando el cíclope a los compañeros iba engullendo, mas tú aguantaste, hasta que tu astucia sagaz te salvara...”<sup>62</sup>

El yo incipiente que es capaz de dominar sus emociones, goza de un ámbito de libertad en la Grecia antigua que no goza el que sufre la esclavitud de sus apetencias desenfrenadas. En otro pasaje, Platón dice también “la clase artesana y trabajadora (...) la parte mejor es naturalmente débil, hasta el punto de que no puede gobernar a las bestias que en ella existen y se ve precisada a servir las”<sup>63</sup>, claro exponente de que este desdoblamiento interno abre a un incipiente yo capaz de actuar sobre sus actos más rudos o pasivos (pasionales). Bredlow afirma en su artículo citado: “lo que luego se llamará el “yo”, el “sujeto” –el “alma racional” de Platón y Aristóteles–, se constituirá a

---

<sup>60</sup> S., p. 186-187.

<sup>61</sup> Bredlow.L.A, *Identidad y mimesis el destierro de los poetas y la constitución del sujeto en Platón*, Manía, nº2, 1996, p.18

<sup>62</sup> Cfr. Bredlow, L.A; *L.c*, p.18

<sup>63</sup> (*República IX*, 590 c-d )

partir de este triunfo, de esa victoria sobre el corazón de uno”<sup>64</sup> , y afirma en otro párrafo de un artículo basado en otro pasaje platónico (*protágoras* 356b) que la noción de un sujeto individual, “racional”, es decir, reducido a mero principio abstracto de cálculo, pertenece a una sociedad cuya cohesión se basa en el dinero y el derecho<sup>65</sup>. Basa esta afirmación y con bastante acierto, en la capacidad de un sujeto de sopesar las penas y los placeres presentes con las que un futuro pueda depararle, según se deje o no arrastrar por ellas. “Ese proceso de constitución del sujeto individual se presenta como elaboración de un “arte de medir” que permite comparar las penas y los placeres del presente y del futuro y de situarlos en “perspectiva, a fin de evitar la “ilusión óptica” que agranda lo cercano y disminuye de tamaño lo que está lejos;...”<sup>66</sup>.

Así, emerge un Yo libre, capaz de medir sus emociones y someterlas bien a su curva autónoma de utilidad<sup>67</sup>, bien a un *estado de derecho* que acata su esfera social. Se constituye un ámbito exclusivamente humano de individuos plenamente responsables de sus actos donde ni lo natural ni lo sobrenatural tienen cabida. Si bien esta aportación de *libertad* abre puertas a un sentido de la responsabilidad que es impulsor de la noción de sujeto, nos preguntamos sin embargo, si esta distinción platónica del alma en una parte racional y otra irracional o emotiva<sup>68</sup>, no obedece a un cisma previo sobre el que fundar toda reflexión. La distinción platónica que dota al ser cognoscente de una capacidad de reflexión sobre el estado pasional que sufre, deja presupuesta sin decirlo la interpenetración de un número singular de seres racionales que se contemplan y entrelazan. En el solipsismo, no habría cómo distinguir dos partes en el alma: la separación entre el ser emocional y el ser racional, exige de un espejo

---

<sup>64</sup> Bredlow.L.A, *Vivir sin alma ni cuerpo. Sobre algunos aspectos del pensamiento griego arcaico*. Manía, nº 9, 2003, p.17

<sup>65</sup> Bredlow.L.A, *Identidad y mimesis el destierro de los poetas y la constitución del sujeto en Platón*, Manía, nº2, p.19

<sup>66</sup> *Ibidem*

<sup>67</sup> En términos de las ciencias económicas.

<sup>68</sup> Que no debe leerse literalmente, pues plantearía preguntas acerca del *cómo* de esta conexión. Como suscribe Hegel. “Cuando Platón, a manera de representación, dice que el alma del hombre tiene una parte racional y una parte irracional tampoco estas palabras deben tomarse sino con carácter general; Platón no pretende, con ello, afirmar filosóficamente que el alma se halle integrada por dos clases de sustancias, por dos clases de cosas. Cuando se representa el conocer, el aprender, como una reminiscencia, esto puede significar que el alma tuvo una existencia previa al nacimiento del hombre”. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía (Vol.II)*, Fondo de cultura económica, Mexico, 1977, p. 152

racional por el que intuir las emociones que hacen presa en nosotros, en definitiva, de unas abstracciones transportadas a un lenguaje. Cuando en la antigua Grecia se enaltecía la victoria de la razón sobre la pasión, se daba por sobreentendido la limitación de ésta frente a aquella: pero no en vano, la presencia de un bien o el interés común velaba por ello.

Pero no hay que pretender encontrar en los griegos lo que no dijeron, ni inferirlo siquiera de sus palabras.

“El ser del sujeto o del alma no es nunca para los griegos la forma canónica del ser, que lo negativo no está nunca para ellos en el centro de la filosofía ni tiene a su cargo hacer aparecer, asumir, transformar lo positivo.”<sup>69</sup>

La distinción entre sujeto y objeto no estaba en su pensamiento, esta distinción surge más de la voluntad de subsanar ciertas imprecisiones derivadas de la radicalidad del pensamiento moderno, que a consecuencia de un tipo de pensar coherente como el que la prudencia griega buscaba articular a lo largo de todo su esplendor. Como Merleau-Ponty afirma, “la división en lo esencial no es para Sí para Otro (sujeto-objeto), es más exactamente la de alguien que se dirige al mundo y que, desde fuera, parece seguir en su “sueño”<sup>70</sup>. Lo que plantea el autor es un intercambio entre “yo” y el mundo no tan lejano del pensamiento griego, en el que el mundo y “yo” nos confrontamos sin imponer unilateralmente la posibilidad del uno por el otro.

“lo que empieza como cosa acaba como conciencia de la cosa, lo que empieza como “estado de conciencia” acaba como cosa”.<sup>71</sup>

Un intercambio, que siempre subyace por debajo de la distinción entre sujeto y objeto instituida en la modernidad. El mundo se abre a mí, y yo me abro al mundo que me contempla, en él están también dibujadas las pasiones que me

---

<sup>69</sup> S, p. 186

<sup>70</sup> V.I., p. 260

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 261

zarandean, con las que debo litigar e incluso someter si está en mi voluntad y en mi poder.

### 1.8. El *otro*, como problematización radical.<sup>72</sup>

Este breve estudio introductorio con el propósito de resaltar las dificultades con las que venimos tropezando cuando tratamos de encontrar fórmulas concisas que, contra toda réplica, verifiquen los aciertos o errores en nuestra interpretación de los hechos, nos deja frente a un campo de infructuosos intentos dónde, por ahora, lo único que hemos sacado en claro, es que no podemos abstraernos plenamente de nuestro trato ingenuo con la realidad para determinar con precisión unas bases fundamentales que confieran el título de verdadero u objetivo al conocimiento que tenemos de las cosas. La interdependencia entre el conocedor que es conocido –por la cosa que conoce–, y la cosa que es conocida –por el conocedor que la conoce–, nos ponía frente a una dualidad argumental en la que cada uno de los argumentos desmentía al otro. Para soslayar este obstáculo que destruiría la unidad del pensante, fuimos a sospesar la posibilidad de un Ser divino como fondo único sobre el que mediar el tránsito entre estas posiciones contrarias, concluyendo que cuando es tratado en profundidad este remedio, lo que hace es desplazar el problema original llevándolo al terreno de un pensar supremo fundamental. Es por esto por lo que hemos restituido aquellos pensamientos contrapuestos del inicio, pero persuadidos con la explicación rebatida del entendimiento sobrenatural en el origen, –de que en ellos uno domina sobre el otro-. La investigación prosigue con la distinción tradicional entre *sujeto* y *objeto* que nos valdrá como herramienta para analizar esta nueva propuesta que el intelectualismo trae. Y vemos así, a grandes rasgos, que la moderna visión intelectual de la subjetividad, no consigue procesar un enunciado que ataje definitivamente la cuestión debatida entre el conocedor y la cosa por conocer. Decidimos entonces ahondar en la distinción abierta entre sujeto y objeto,

---

<sup>72</sup> A modo de planteamiento expone Merleau-Ponty, “El otro sólo puede penetrar en el mundo del vidente por efracción, como un dolor y una catástrofe; surgirá no ante él, en pleno espectáculo, sino lateralmente, como problematización radical. Puesto que el vidente no es más que visión, no puede encontrarse con el otro que sería la cosa vista; si sale de sí, será por un volverse la visión hacia él; el encuentro con otro tendrá que ser como su propio ser visto”. *V.I.*, p. 104.

acudiendo a los primeros indicios que encontramos en la antigua Grecia, como preludio a una investigación genuina sobre sus relaciones confrontadas. Hemos hallado en los griegos los primeros signos de un “yo” capaz de aislarse de su pasividad para pensar sobre ella, es decir, de reflexionar, pero no hemos hallado el agente que hace mella en la conciencia perturbándola hasta el extremo de provocar dicha escisión. A continuación nos escaparemos de los polos sobre los que se ha originado la discusión, visto que con su manejo la respuesta acerca de la infalibilidad del juicio permanece desierta. Nos adentraremos en un confín inexplorado, el del *otro*, para averiguar si su presencia es la provocadora de este desaguisado en mi interior, que hace replantearme el conocimiento ordinario que tengo de lo real para avanzar en la indagación de una certeza indiscutible.

Pretendemos evidenciar que la distancia o vacío que dista del conocedor a lo conocido, necesaria para poder adentrarse en el campo de la introspección, solo puede hacerse relevante a nuestra conciencia a partir de un contraste entre la interacción que sostengo yo con el mundo, con la interacción que sostienen los demás con el mundo. No se obvia para lograrlo, presentar una explicación previa aclaratoria del tránsito del solipsismo a la *otredad* responsable de elevar la reflexión a un segundo grado. Reproduzco este fragmento extraordinario, también contenido en la obra *Lo visible y lo invisible* en el que se nos presenta cómo, por nuestra visión penetrante del *otro*, se extralimita a nuestra visión un campo que posibilita huir de la ilusión solipsista, hacia la comunicación por la expresión.

“Desde el momento en que vemos a otros videntes, lo que tenemos delante ya no es sólo la mirada sin pupila, el espejo sin amalgama de las cosas, aquel pálido reflejo, aquel fantasma nuestro, que evocan designando un lugar entre ellas desde el que las vemos. Desde ahora no somos plenamente visibles por otros ojos; está cubierto el abismo donde se hallan nuestros ojos, nuestra espalda; está cubierto por una realidad que es también visible, pero de la que no somos titulares; es verdad que para creer en ella, para tener en cuenta una visión que no es la nuestra, tenemos que acudir necesariamente al tesoro único de

nuestra visión, y la experiencia no puede enseñarnos nada que no esté señalado en ella. Pero hemos dicho que lo visible es siempre superficie de una profundidad inagotable; por eso puede estar abierto a visiones distintas de la nuestra. Al realizarse éstas acusan los límites de nuestra visión de hecho, ponen de manifiesto la ilusión solipsista que consiste en creer que todo límite sólo puede ser superado por sí mismo. Por primera vez, el vidente que soy yo se me hace realmente visible, por primera vez aparezco a mis propios ojos penetrado hasta el fondo. Por primera vez también, mis movimientos no van hacia las cosas para verlas o tocarlas, o hacia mi cuerpo, que las ve u las toca, sino que se dirigen al cuerpo en general y van por el (ya sea el mío o el de otro), porque, por primera vez, veo, por el otro cuerpo, que en su acoplamiento con el mundo el cuerpo aporta más de lo que recibe, añadiendo al mundo que veo el tesoro necesario de lo que ve él. Por primera vez deja el cuerpo de acoplarse al mundo, se abraza a otro cuerpo, aplicándose meticulosamente a él con toda su extensión, dibujando incansablemente con sus manos la extraña figura que a su vez da cuanto recibe, perdido fuera del mundo y de la finalidad, fascinado por el quehacer único de sostenerse en el Ser con otra vida y construirse el “afuera” de su “adentro” y el “adentro” de su “afuera”. Y a partir de entonces, movimiento, tacto y visión, aplicándose al otro y a sí mismo, ascienden hacia su origen y, con la acción paciente y silenciosa del deseo, se inicia la paradoja de la expresión”<sup>73</sup>.

El reconocimiento del *otro*, hace que por primera vez el vidente que soy yo se me haga realmente visible, que aparezca a mis ojos penetrado hasta el fondo. Falta precisar hasta donde alcanza el poder de mi penetración; hasta donde yo soy transparente a mi visión. La reflexión, capaz de abstraerse de mí cuerpo y de mis actos de conciencia, debe estudiarse con detenimiento puesto que estamos planteando un desdoblamiento en el que una de las partes, ha de huir indefinidamente de la otra para no ser atrapada por ella. Desplegaremos en los siguientes apartados, un desarrollo cartográfico de este desafío. Por último, se destacará la última línea del párrafo seleccionado, que alude expresamente al

---

<sup>73</sup> V.I., pp. 178–178.

deseo como trasfondo y motor del inicio de la expresión. Alusión, que habremos de retomar en una fase más avanzada de este trabajo.

### **1.9. Sostenibilidad del comportamiento ingenuo en el ámbito socio-cultural.**

El reto que plantea la introducción del *otro* en las lindes de nuestro trabajo, pide medir el verdadero alcance de la proposición sujeto-objeto. Si nos hemos aventurado a diagnosticar que la escisión sujeto-objeto no emerge si no antes consideramos una situación en la que la presencia de un alter ego me compromete a mí mismo, necesitamos ahora partir de un planteamiento más rico no solamente referido a mí, sino que esté referido a una multiplicidad de unidades conscientes entrelazadas, entre las que yo me encuentro. Esto implica reconducir la vieja institución sujeto-objeto al ámbito de este nuevo espectáculo más global, con el fin de averiguar si nuestra hipótesis es demostrable. Para ello no deberíamos servirnos de la escisión que tratamos como un útil para la explicación de su propio origen. El servirse de ella comprometería la explicación que deseamos alcanzar para dar cuenta de los motivos que la han suscitado. Proponemos por consiguiente, que el desarrollo de nuestro análisis se geste desde la ingenuidad de un individuo ligado a la sociedad, que ni se plantea estas cuestiones, que ni tan siquiera necesita planteárselas.

La capacidad del hombre ingenuo para calibrar los contenidos de su conciencia, es débil, y más aún la de fundamentar la resolución de sus actos. El hombre ingenuo, se inscribe en el terreno de un mundo que le es dado como real, en el que vive encauzado por unas reglas de conducta que opta por traspasarlas o respetarlas, según el orden que sus pasiones le dicte. Un orden, que en ningún caso viene forjado por un frío análisis fundamental de contenidos. El hombre ingenuo no se retrotrae a un saber bajo la corteza de sus pasiones que sospese los caminos del conocer, que vislumbre los obstáculos que se interponen al saber común, que establezca correlaciones, compare, extraiga, o simplemente contemple su entrega desmedida a una

realidad en torno suyo que guarda muchos secretos indescifrables. Una realidad en la que lo incomprensible, lo impredecible y por contraposición lo seguro, en resumen, las zonas menos tangibles, suscitan ese juego de pasiones por el que poder vivir y existir. El hombre ingenuo, no se confronta con el sentir de sus pasiones, ni quiere retrotraerse a una pasión más fundamental que haga por superarlas, sino que se deja guiar por éstas en arreglo a unas preferencias habituales impuestas. No faltan pasajes en *la rebelión de las masas* que describen este proceder.

“más que un hombre, es solo *un* caparazón de hombre constituidos por meros *idola fori*; carece de un “dentro”, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar”<sup>74</sup>

El intercambio entre el sentir de unas pasiones que nos invaden para sobrellevar la inadecuación de nuestras representaciones con la realidad que asoma en el vértice de la mirada, y la distorsión de la realidad tamizada por estas pasiones, carece de fricción en la ingenuidad, puesto que es el resultado contrapesado de la disyunción entre yo y la cosa. En tanto en este intercambio irreflexivo, pasiones e intelecto se acolchan sin conflicto a lo largo de toda una franja de opciones que invaden la conciencia. Si de la autenticidad de lo que intuye la conciencia, depende también su autenticidad de *ser* en el mundo, la validez de estas intuiciones tendrán que verificarse a contraluz de algo exterior libre de tales pasiones. Representaciones y pasiones adquieren entonces sentido, solo a contraluz de lo cultural, donde por deficiencia, nuestras pasiones se afianzan en el saber institucional. La *masa* cree ciegamente en una imagen colectiva del mundo sobre la que deposita cómodamente sus pasiones.

De la reflexión ingenua, no brotan contravalores adecuados por los que adentrarse en una reflexión<sup>75</sup> más profunda. El hombre ingenuo adaptado a las pautas culturales, navega flotando sobre el mar, sin sumergirse bajo las aguas

---

<sup>74</sup> Ortega y Gasset. J., *La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Madrid 1983, 4ª ed., p. 21

<sup>75</sup> “Reflexionar, lo dijo (Husserl) en sus *Ideen 1*, es desvelar un irreflexionado que se encuentra a una cierta distancia, puesto que ya no somos él ingenuamente, y del que no podemos dudar que la reflexión lo alcance, ya que por ella misma tenemos noción de él” *Cfr.*, S. p.197



para indagar el misterio de su “flotar”. Este hombre, se maneja en un mundo que por su historia y composición, está pre-dado a su conocimiento. La reflexión queda restringida a un haz de elaboraciones positivas sobre unos datos adaptados a nuestra vida pasional. La única base sobre la que reflexionar se sitúa en este mundo dado como existente.

“En la *reflexión natural* de la vida diaria, pero también de la ciencia psicológica (esto es, de la experiencia psicológica de las vivencias psíquicas propias) nos hallamos en el terreno del mundo dado como real...”<sup>76</sup>.

El valor que adquieren las cosas, se fragua en unos valores culturales que conforma la sociedad a la que se pertenece. Para el hombre ingenuo no hay escisión entre una realidad para y por mí, y los valores conformados de lo que es aceptado fuera, comenzando ya por lo aceptado en el seno de mi familia y en los antecedentes de la sociedad en la que he crecido. En el espíritu del hombre ingenuo no hay libertad para elegir acerca de la conveniencia o inconveniencia de sostener o rebelarse contra las pasiones que envuelven al juicio, ya que el juicio es distorsionado por ellas, y recíprocamente, si las pasiones emergen, es por la inadecuación de un juicio.

La conciencia, no tiene adquirida la habilidad de recluirse en una intimidad más profunda que pueda contemplar las vivencias que brotan por la conexión irreflexiva entre hábitos, recuerdos, expectativas, determinaciones, e imposiciones de una red social a la que pertenece y que le pertenece. Para él, no hay dilema entre el mundo exterior que penetra hasta las intimidades de su ser, y el mundo que se proyecta en el espacio y en el tiempo desde el núcleo de su conciencia. Hay un acoplamiento salvaje entre mi proyección del mundo y el mundo en el que existo, que, afianzado en la malla cultural, sorteando los abismos de cualquier duda. Cualquier desfase entre el mundo con el que yo trato y el mundo con el que otro trata, halla su motivo en una reconducción interna entre juicio y pasión que públicamente se intercambia, o en la

---

<sup>76</sup> Husserl, Ed. *Meditaciones Cartesianas*. México, Fdo de cultura económica, 1985, p.80

confrontación externa con otras patrias de juicio y pasión que nos invaden y a las que invadimos.

Este ser, por su ingenuidad, no es apto para escudriñar en el interior los motivos de una disparidad entre su comportamiento y aquellos que discrepan de él; es un personaje del tablero social, sojuzgado por unas leyes y valores que configuran su personalidad, sus sentimientos, sus apetencias y sus obligaciones. Si por desenlaces de la convivencia con sus congéneres, se abre una brecha en su interioridad, hallará las claves de su reconstrucción personal en el reflejo cultural del mundo que lo contempla. La calidad de sus vivencias es regida por la costumbre de unas pautas sociales adquiridas históricamente. No llega a apercibirse, si quiera preguntarse, por su modo de vincularse con el mundo. La correspondencia entre él y el mundo no abre lugar a dudas. El arco de posibilidades entre la representación del mundo y las pasiones que lo tintan, tiene un óptimo determinado por la pauta social. Acatar o transgredir, giran en torno a éste referente social, no hay un poder reflexivo que enfoque su atención en los motivos esenciales que engendran una cierta conducta, es decir, no se indaga más acá de las pasiones, o más ahí del entendimiento dado del mundo que se contempla. En el primer caso, hablaríamos de un análisis introspectivo de las vivencias en mi conciencia suscitadas por el mundo exterior, en el segundo, de un análisis prospectivo de la apariencia externa del mundo que se proyecta desde mí. Para el hombre ingenuo, no entran en consideración estas indagaciones; se ampara en la malla cultural que cubre los resquicios entre el mundo real y sus vivencias interiores. Y no obstante, sólo cuando emerge un desfase tal entre la representación del mundo y el poder de sus pasiones, imposible de encubrir por los mecanismos públicos (que la *publicidad* depara<sup>77</sup>), es candidato a dejar atrás su ingenuidad. La existencia individuada del hombre ingenuo responde a una existencia social: es un nudo en el entretejido de la red social. Lo social, adquiere entonces identidad propia. Una identidad que se autorregula naciendo desde la caducidad de sus valores y hundiéndose en la consumación de éstos. Como una red en la que de sus nudos deshilachados nace una nueva interconexión de nudos mientras otros, inservibles, se deshilachan por sufrimiento. Preso en la red social, evoluciona e

---

<sup>77</sup> En nomenclatura heideggeriana.

involuciona en ella; unas veces tira, otras cede, rara es la vez sin embargo que no se deja arrastrar por la propia dinámica auto-reguladora de la red. No debe confundirnos las jerarquías de sus integrantes como baremo en el grado de ingenuidad, los escaños sociales están repartidos respondiendo a las mismas pautas prioritarias del interés comunitario que da la identidad cultural; y por defecto, también los rebeldes a estos estándares culturales, están apresados en el propio sistema de interés social. El hombre ingenuo es perezoso. Un tipo de pereza que le priva de afianzarse en unas convicciones elaboradas por el entrelazamiento con el mundo en el que pervive. Su ingenuidad es un falso brillo que termina por sedimentarse en capas oscuras arrojándole a la frustración o la angustia cuando los asideros convencionales de satisfacción se agotan. Este ser está ahí, es el *ser-ahí*, pero en su pereza olvida ser la luminosidad de una estrella que gravita en el universo y orbita en él.

Tanto el que se apropia de la cultura y la supedita a unas pasiones por su modo único de converger con el mundo, como el que se abandona en pos de unas convenciones sociales y culturales a las que pertenece, navegan en la deriva colectiva, en un sistema opaco de vectores que solo la fuerza arrolladora del querer vivir puede iluminar, integrar, absorber o destruir. Ambos se soportan mutuamente, y ninguno indaga en su interior las fuentes de su singular modo de lidiar con el mundo. El querer vivir cuando la angustia o ansia<sup>78</sup> hacen mella, tiene todavía poder para destituir al yo ingenuo afianzado exclusivamente en el reconocimiento o rechazo social. El querer vivir se adentra en la complejidad de la *forma*<sup>79</sup> corporal, para rescatar de la oscuridad,

---

<sup>78</sup> Como suscribe Santiago Lopez Petit, “el *querer vivir como desafío*, bajo este fondo de actualidad y por todo lo que hemos dicho anteriormente, únicamente puede ser una vida política que se levante sobre la interrelación que existe entre un pensamiento del sabotaje y una vida rota. Dicho de otra manera: hacer hoy del querer vivir un desafío es defender conscientemente un pensamiento del sabotaje desde una vida que se va rompiendo por momentos”. López Petit, S, *El infinito y la nada*. Ed. Bellaterra, Barcelona, p. 207. Entendemos por vida rota aquella en la que el hilo con el Uno social se ha perdido, en la que de ordinario nos sentimos atemorizados, aturridos o angustiados sin poder cercar un objeto al cual imputar la perplejidad de nuestro *estado* anímico.

<sup>79</sup> “Pues las “formas” y en particular los sistemas físicos se definen como procesos totales cuyas propiedades no son la suma de las que poseyeran las partes aisladas, –más precisamente como procesos totales que pueden ser indiscernibles uno del otro cuando sus “partes” comparadas una a una, difieren en tamaño absoluto; para expresarlo de otra manera como transponibles. Se dirá que hay forma allí donde las propiedades de un sistema se modifiquen por todo cambio aportado a una sola de sus partes, y se conserven por el contrario cuando cambian todas manteniendo entre sí la misma relación”. E.C p. 75 “Esta dialéctica de

las inercias que impiden alinear el organismo con el gozo primordial de la vida, que es libertad. El hombre ingenuo no es plenamente autosuficiente, carece de autonomía para elegir. No es libre en tanto está preso en una trama que le relega de actuar desde sí y para sí. El desplazamiento de su vínculo con la especie humana, y con todas las especies vivientes, y con la vida en general, hacia una sumisión o engreimiento, coaccionan sus decisiones por un deseo fatuo; en el que el único tramo de decisión se reduce al que permite le apropiarse de las representaciones que socialmente le han sido dadas a *ser él*, o que él quiera darse socialmente. Sólo en el centro de esa cruz que une la intimidad del ser encarnado en un cuerpo que vive la experiencia del aquí presente, con la relación recíproca con cada uno de los seres que coexisten en el ámbito de su conocimiento, cabe elegir y actuar sin verter ni una gota de la libertad que se dispone por nuestro potencial consciente. No obstante, nunca el hombre se conduce de modo completamente reflexivo o irreflexivo. No hay quien no pueda reconocer nada del trasfondo sobre el que sus vivencias adquieren tal o cual sentido, incluso hasta el hombre más extraviado en sus horas serenas, incluso en el parpadeo de un instante de hastío, puede rodar en la oscuridad y apercibirse de su podredumbre humana. Tampoco nadie puede privarse de unos momentos de entrega ciega a la experiencia en que vive, la reflexión más profunda entraña un fondo de experiencia sobre el que bascular. En rigor, nunca nadie puede permanecer montado exclusivamente a lomos del entendimiento ni de la sensación; el pensar y el hacer son dos habilidades que se retroalimentan mutuamente en la carne del cuerpo habitado. Aun cuando un hombre permaneciera en el solipsismo de sus vivencias para con el mundo, el fenómeno de la comunicación, del intercambio expresivo, de la mutua intromisión intelectual en el mundo íntimo que cada uno interpelamos, obligaría a una realineación en su estructura corpo-mental, debido a la inclusión del otro en el mundo propio, que advierte a su vez ser una voz expresada en el mundo suyo. Se hace patente en el encuentro con la mirada del otro, el mutuo reconocimiento individual que nos sumerge en un campo de posibilidad común.

---

la forma o del contenido que debemos restituir, o mejor como la “acción recíproca”, no es más que un compromiso con el pensamiento causal y la fórmula de una contradicción, tenemos que describir el medio contextual en el que esta contradicción sea concebible, eso es, la existencia, la perpetua reconsideración del hecho y del azar por una razón que no existe ni antes de él ni sin él”. *F.P.* 143.

Si ha habido esta alineación focal de mi mundo con su mundo personal, se ha producido una abertura por lo menos en el parámetro de unos contenidos en los que convergemos, suficientes para hacer del otro alguien conocido, alguien al que puedo palpar por dentro, con el que he convergido en una perspectiva de su conocimiento, y esto ha precisado de una exploración, de una tensión, de una violencia, de un encajarnos, hacernos espacio uno al otro. Las paredes se han visto obligadas a abrirse, a buscar entre sí corredores por los que transitar luz del uno al otro. Cuando las primeras trazas de esta interrelación quedan marcadas, se perpetúan ya para toda la vida. Ese otro ya es conocido, ya es “interactivo conmigo”. Los estrechos corredores se amplían y se enriquecen si el interés mutuo o la amistad lo propician. Es habitual que por tendencia, nos alineemos con aquel candidato que sospechamos no hará estremecer nuestra configuración ideal del mundo con el que nos las tenemos. Sin embargo, no siempre, o bien pocas veces, está en nuestra mano la opción de poder elegir aquellos con los que, por la predilección que nos infunden ciertos rasgos distintivos, vamos a confrontarnos; a decir verdad son apenas unos pocos los elegidos a trabar amistad con nosotros, la mayor de las veces es el propio dinamismo de la red social la que dispone el enfrentamiento a unas situaciones de obligado cumplimiento, que entrañan ponderarse con otros mundos hostiles o afables en el entorno de nuestra receptividad. El hombre reflexivo, es más apto a flexibilizar la rigidez de sus anclajes en un paisaje de vida común, con el aliciente de adentrarse en el fulgor de un gozo sinérgico. Aquel otro hombre, mecánico y rutinario, cruje y palidece de esfuerzo al tener que confrontarse con extraños más ahí de la esfera de su conocimiento, habiendo de entroncar la calidad de sus valoraciones con la alteridad de aquella otra expresión con la que se calibra en aras de un *inter-es* común.

#### **1.10. Conflicto y el estallido de la reflexión.**

En la descripción dada líneas arriba hemos ido sospesando la falta de fundamentación del saber en el que se ampara el hombre ingenuo. Decíamos sobre el hombre ingenuo que tanto se abandona en pos de unas convenciones sociales y culturales, como supedita la cultura a la conformidad de sus

pasiones. Ambos comportamientos, aunque de signo contrario, se soportan mutuamente, y por consiguiente no invitan a hurgar en el interior de sí mismo las fuentes de su proceder. El hombre ingenuo se comporta en la opacidad de un sistema incontrolado que solo la fuerza arrolladora, en primera instancia, del *querer vivir* podía iluminar. El *querer vivir* para nosotros tiene notaciones de un “yo puedo” ganándose su libertad. La descripción de las fronteras y de las contorsiones que debe sufrir el comportamiento del hombre ingenuo para armonizarse con los otros, es el prelude a un análisis más incisivo fruto de una exhaustiva investigación que da pie al segundo capítulo de nuestro trabajo. En el presente apartado vamos a introducir la relevancia que adquiere el “desgarro” que sufre la conciencia en conflicto con el *prójimo*, para posibilitar el “pensar” las pasiones que nos conducen ciegamente, o para reconducirlas en beneficio de una satisfacción común. La confrontación con el prójimo nos abre todo un campo de estudio situado entre dos extremos, el del pensar solipsista y el del sentir anónimo de la masificación. La exposición preliminar que sigue valdrá para dejar atrás el antagonismo entre entendimiento y pasiones e iniciar en correspondencia, un enfoque parejo entre el intelectualismo y el empirismo que nos llevará hasta el fin de la segunda parte.

Desde la flaqueza de un espíritu pobre, que en un ambiente hostil no acierta a componer el sentido que albergan en su interior las cosas, o que es anulado por este ambiente encontrándose vacío de sentido en su interior, la conciencia o bien tendrá que reconducir el caudal de pasiones arrojado al mundo para realinearse con él, o bien tendrá que reafinar sus entendimientos extraídos de la experiencia entrecruzada con los otros, para no sufrir. Con toda certeza ambas a la vez en mayor o menor medida, puesto que si a la imagen cultural del mundo que tenemos representada en nuestro interior, le sobreponemos otra imagen importada del exterior, que a lo primero nos sorprende, se propenderá hacia la objetividad de un examen taxativo de las relaciones entre las cosas, con el fin de adentrarnos en unas evidencias que superen en fiabilidad a nuestras primeras imputaciones históricas, lo cual exigiría un nuevo entendimiento consensuado con los otros que me perturban, removiendo subsecuentemente el caudal de pasiones y asentándolas de otro modo. No solo el entendimiento hace mella en las pasiones controlándolas, las

pasiones también condicionan el entendimiento, y si el entendimiento se encuentra ofuscado o confuso, es porque hay una pasión por debajo que le empuja a clarificarse<sup>80</sup>. Si la alteridad con el exterior es rígida, eso desata pasiones, y si es laxa en exceso, ello instiga a reafirmarse en un entendimiento *mío* de la realidad. En este soliloquio entre mi entendimiento y mis pasiones concertado al tamiz de una estructura moral y racional, la pregunta que nos hacemos sigue siendo por saber, ¿cómo despertar de nuestra rutina ingenua y apagar esta quemazón por reafirmarnos en el ser, sin tener que ampararnos en la colectividad de una masa que nos anula, y sin tener que prescindir de ella tampoco?. Los extremos del solipsismo y la *masificación* marcan una nueva dialéctica que apunta al desarrollo de nuestro *poder*, pretendido como el poder de ser libres. En el solipsismo, la libre decisión es insubstancial, no está investida de ningún poder, y en la masificación, ha quedado anulada. Si los otros son necesarios para agrietar los muros de nuestro solipsismo, sólo en nosotros hallamos las claves de nuestra libertad. La relación de alteridad con el otro no siempre concluye con éxito, la rigidez de las costumbres del hombre ingenuo pueden privarle de un enriquecimiento si no cede a la frágil llamada de su espíritu por crecer y defenderse de la visión distorsionada de la sociedad, o para salir de su reducto solipsista. El conflicto, que estalla repentinamente como una molestia que nos perturba dentro y fuera, es el poderoso detonante que abre las puertas a la reflexión. Como dice Merleau-Ponty solamente en la confrontación con el otro en aras de un factor humano común, puede gestarse un conflicto: “No podemos negarnos uno al otro más que reconociéndonos uno al otro como conciencias”<sup>81</sup>. En el solipsismo, caemos en un reducto de crispación del que solo cabe salir expulsando ingenuamente el agente perturbador de los anclajes en mi conciencia, esto es, sometiéndolo a nosotros; o por impotencia, sometiéndonos a él, esto está ya considerado en las figuras del *amo* y del *vasallo* de la *Fenomenología del espíritu* de las que pasaremos revista a continuación.

---

<sup>80</sup> “El sujeto conoce y actúa porque previamente padece. O alcanza nuevo conocimiento, nueva acción, porque previamente ha padecido”. Trías, E., *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1979, p.72

<sup>81</sup> S y SN., p. 116. Estoy dando a conocer otra conciencia poseedora de su mundo *ad hoc*, con la cual tendré que litigar para preservar mi esencia/existencia con la consiguiente perturbación de mis pasiones y de mis juicios.

**CAPITULO 2.**  
**De una conciencia independiente en Hegel, al *Ser-del-mundo* de Merleau-Ponty.**





## CAPITULO 2.

### De una conciencia independiente en Hegel, al *Ser-del-mundo* de Merleau-Ponty.

“Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo –por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología, del existencialismo alemán, del psicoanálisis-; e inaugura la tentativa de explorar lo irracional y de incorporarlo a un concepto más amplio que sigue siendo la tarea de nuestro siglo”<sup>82</sup>.

Lo expuesto hasta ahora ha versado sobre el despliegue de una problemática que nos instiga a resolverla con respuestas exactas que nos protejan frente a los peligros de inexistir en la ilusión. Hemos sopesado tiernamente algunos enfoques que tratan de zanjar la cuestión sin éxito, para aterrizar finalmente sobre la definición del que será nuestro campo de estudio y de los útiles de los que hemos de valernos para iniciar, ahora sí, una investigación en toda regla a partir de lo básico, de *un saber de lo inmediato*, o de lo que es<sup>83</sup>, que no puede dudarse. Vamos a tratar de desocultar, iniciados de la mano de Hegel, las relaciones inherentes que laten tras el insatisfactorio estado de perturbación que el *otro* infunde con su presencia en mi ingenuidad, obligándome a someterlo o en su defecto a ser sometido por él. Pero observamos en el tratamiento de la subjetividad por Hegel, que se ha inmovilizado uno de los polos del binomio para especular sobre el otro. Y nos soltamos de su mano para indagar sobre la posibilidad de especular también sobre el otro. Prosiguiendo nuestro camino nos vamos acercando a la morada de Merleau-Ponty. El encuentro con nuestro autor nos permite disertar sobre una tercera vía de acceso al *otro*; somos un “yo puedo” capaz de integrar al *otro* y recíprocamente, sin tener que interferir en su independencia. Distinguir lo falso de lo verdadero, y lo verdadero de lo falso, exige abrir un espacio de reflexión que la presencia del otro provee, donde mi reflexión pivota sobre su

---

<sup>82</sup> Vid. S y SN., p. 109

<sup>83</sup> Vid., Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura, México, 1972, p. 63

presencia y recíprocamente, lo que conlleva la indispensabilidad de un *reconocimiento* entre nosotros para que esta distinción tenga su dimensión. La pregunta sobre el acierto en el significado de la cosa conocida, pasa por un “encaje” con el *otro*, lo que dará lugar a las nociones de libertad y de responsabilidad. Conocimiento, libertad y el *otro*, son mayormente indisociables. Pero hemos de ver como si el *otro* faculta una apertura en la conciencia, que conlleva referir la noción de libertad, el análisis de la libertad como fenómeno, nos retrotrae nuevamente al estudio en el interior de la conciencia para establecer su campo de posibilidad en “lo temporal”, en la encrucijada entre un comportamiento pasivo y activo.

## **2.1. La pereza del amo y del vasallo.**

En este apartado que comenzamos, nos encaramaremos por los primeros ejercicios especulativos del árbol hegeliano, para sondear estas figuras en profundidad y aprovecharlas convenientemente en nuestra investigación.

No es que el *amo*, desde su posición ventajosa y envidiada, haya logrado hacerse con el bastión de lo que le es propio para sí y con ello saciado todo deseo de ser, es decir, de hacerse uno con su experiencia. El amo, por su condición de autosuficiente, sufre pasivamente la experiencia real por la que transita; no la habita en cuerpo y alma, sino que la designa en base a unas abstracciones generales que le privan de vivirla enteramente. Se auto-refleja en la fragilidad de una expectativa originaria del mundo constituida previamente; por lo que nunca alcanza a tocar el noúmeno, y anda a traspiés entre fenómenos constituidos por juicios abstractos que no se corresponden con la realidad actual que el cuerpo captura y retiene. Es un hombre insano, hace caso omiso a la alineación de su cuerpo con el mundo no parlante, y es por esto por lo que no asimila inmediatamente en la auto-conciencia los procesos renovantes de creación y destrucción en la naturaleza, que alteran el sentido y las significaciones de lo que tenemos adquirido conceptualmente. La vida evoluciona incesantemente y nosotros en ella. La primavera no entra en el

calendario con la precisión de una guillotina que decapitara el invierno cada 21 de marzo, y un rayo no es solamente un aparatoso fenómeno eléctrico. Las ciencias positivas no alcanzarán a completarse jamás, ya lo hemos dicho; puesto que si su fortaleza está en el empirismo, su debilidad también. Nuestro cuerpo *escucha* sutilmente y se aposta convenientemente. Puesto que esta distinción entre afuera y dentro del cuerpo no es cerrada, hay un contacto, un fluir, un integrar, una producción causal y un sentido final. El alma y el cuerpo cuando no se abrazan plenamente abren sombras entre ellos que privan su ser para sí mismos. El *amo* se ha retirado a la grada de sus leyes y explicaciones, que no son eternas por mucho que se pretenda, pues hoy sabemos más que nunca que la verdad se va amoldando a los cambios estructurales que se suceden. Con su conservadurismo tradicional, la representación del *amo* da la espalda a la captación inmediata de los contenidos esenciales en el mundo del que se es, es decir, a las adquisiciones directas de sentido que trabajamos en la experiencia. No sorprende que Hegel situara la conexión directa con la cosa en el trabajo *realizado* por el vasallo<sup>84</sup>. El vasallo, en contra de la trascendencia de lo que siente, gana el ser inmanente en el mundo. Se rinde al mundo y éste le proporciona su existir.

Podríamos decir de Hegel, sin pretender con ello ensombrecer la aportación de un autor al cual soy pródigo en alabanzas, que tal vez sus propósitos científicos de absolutizar una teoría del conocimiento filosófico en *la Fenomenología del espíritu*, parten ya de unos presupuestos contaminados por la propia inercia que arrastra la modernidad. Se presupone sutilmente la idealidad del sujeto antes de contrastar si debiera ser así. Y ello sucede así por varios motivos. No se construye una verdadera dialéctica entre la unidad y la diferencia, puesto que el fondo de la unidad siempre prevalece por bajo de la diferencia: se reunifican las diferencias, y se hunden fragmentándose sobre un nuevo fondo de unidad más envolvente<sup>85</sup>. Para ser más exactos, la continuidad

---

<sup>84</sup> “Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo”. Hegel, G.W.F., *Op. Cit.*, p 119.

<sup>85</sup> Una dialéctica no se supera con una nueva posición en positivo de la que se polariza un negativo puro, una dialéctica es superada por otra dialéctica en la que se confrontan unos otros términos en relación a un nuevo orden que supera el anterior. Merleau-Ponty advierte que “lo

prevalece sobre la discontinuidad, lo continuo sobre lo discreto. De tomarse un camino entremedio, esa unidad absoluta trasfondo de toda diferencia, tal vez no fuera la estación término que pusiera fin al viaje espiritual. Lo continuo y lo discreto se contradicen y se complementan, pero deben ser presentados en toda su complejidad. Para formalizar un aparato dialéctico es necesario que no siendo uno de los opuestos, sino la ausencia o imposibilidad del otro, se requieran mutuamente en tanto que se excluyen a la vez. Se supone inocentemente que continuo y discontinuo son opuestos y no es así; mientras que en lo continuo no se permite ninguna interrupción que anule el contacto con lo contiguo, en lo discontinuo si se permiten intervalos aislados de continuidad, luego la resolución a la que tienda esta contraposición se desvía hacia uno de los extremos. No hay entre estos conceptos una simetría axial que nos haga pensar que son radicalmente opuestos entre sí<sup>86</sup>. Es más, en los diccionarios de castellano no existe una palabra que se oponga radicalmente a *continuidad*, aunque la tal palabra no hubiera de suscitar más enigmas que su opuesta, ya que no es sino su reverso. Pero arraigadas creencias históricas de tipo sobrenatural, que fundamentan la preeminencia de la unidad en una imagen mental *en-sí* y *para-sí* sobre la que descansa todo lo creado, nos inclinan sistemáticamente a favor de lo continuo y relega la tal palabra buscada a eso, a la inexistencia<sup>87</sup>. No en todas las culturas siguen un paralelismo respecto a la cuestión que tratamos; este contacto necesario entre partes que exige la unidad, es opuesta a la *negación de la nada* o *vacuidad* que predica la escuela filosófica *madiamika-prasanguika* arraigada en el budismo tibetano, o a la negintuición de la nada como lo nombra Merleau-Ponty<sup>88</sup> en sus estudios sobre la obra *El Ser y la Nada* de J.P. Sartre . Las partes son siempre divisibles

---

que rechazamos o negamos no es la idea de una superación que reúne, sino la idea de que tal superación conduzca a un nuevo término positivo, a una nueva posición(...) lo que excluimos de la dialéctica es el negativo puro" *V.I.*, p.123

<sup>86</sup> Solo así, la continuidad que siempre lo une todo, puede existir, en contraposición a la negación de la "nada", así el "ser" no queda confinado a la trascendencia absoluta. "La nada no depende del "ser" ni el "ser" depende de la "nada", "ambos movimientos, el de la nada llamando al ser y el del ser llamando a la nada no se confunden: se cruzan" *V.I.*, p.91, Pensar lo negativo tiene una trampa, porque si decimos que es, lo destruimos. *V.I.*, p.93. Un pensamiento negativista sería idénticamente un pensamiento positivista, la "nada" es indiscernible, la "nada" es nada de nada. "Un pensamiento negativista o positivista acaba hallando el postulado de una filosofía reflexiva que dice que ningún resultado de la reflexión puede comprometer retroactivamente a quien la efectúa ni modificar la idea que de él teníamos" *V.I.*, p.95

<sup>87</sup> *Vid.*, Jullien, F., *Las transformaciones silenciosas*, Ed. Bellaterra, Barcelona 2010, caps 3 y 4

<sup>88</sup> *V.I.*, p.97.

*partes extra partes* hasta lo infinitesimal, (no debe confundirse con el atomismo, puesto que éste no deja de ser un conjunto y por lo cual hay una unidad que subyace por debajo de las unicidades o átomos indivisibles). Dice el erudito y místico Indio del siglo VIII Shantideva, “Si (los átomos) carecen de partes ¿cómo justificar un contacto entre ellos?. Si ha observado alguien el contacto entre partículas sin partes, que lo demuestre, por favor.”<sup>89</sup> Si en el nivel más sutil no hubiera espacio entre las partículas más diminutas, éstas serían idénticas..

## 2.2 Autoconciencia.

Vamos a seguir, en los apartados que siguen, la trayectoria filosófica que condujo a Hegel hasta las figuras del amo y el vasallo, analizándolas con detenimiento con el ánimo de indagar en profundidad los vínculos silenciosos que desvían el saber universal de su justa equidistancia.

La primera estación de la conciencia que se distingue en la *Fenomenología del espíritu* es la certeza sensible. La de un *éste* como yo y la de *esto* como objeto. “...;el sentido de esta inmediatez lo formula Hegel al explicarnos cómo cada uno de los puntos espaciotemporales se constituye por su relación intrínseca al resto del espacio-tiempo. Ocurre pues una reflexión *hic et nunc* en el seno de la totalidad espacio-temporal. Cada uno de los sujetos sensibles ocupa un lugar en el espacio, y para cada sujeto individual cada momento anterior y posterior de su certeza resulta ser distinto. En el límite de la sensibilidad pura se destruiría toda unidad. Por ello la trascendencia está en ella desde el primer momento”<sup>90</sup>. R. Valls comenta certeramente; entre la certeza del yo *por medio* de otro, que es precisamente la cosa, y ésta que a su vez es cierta *por medio* del yo está ya sobreentendida una diversidad en la inmediatez de la cosa capaz de ejemplarizarse por una multitud de certezas

---

<sup>89</sup> Tensing Guatso, *Sabiduría Trascendental*, Darma ediciones, Novelda, 1994, p. 72, (Verso.95)

<sup>90</sup> Valls. R, *O.c.*, p. 57

sensibles singulares para un solo yo mediador de ellas<sup>91</sup>. En este esquema inicial predomina ya el poder de una unidad trascendente sobre cuantas divisiones se establezcan en el seno del espacio y del tiempo. La sola idea de una unidad espacio temporal en la que encajan perfectamente todas las cosas exhaustivamente sin nada que falte ni sobre, atiende ya a una síntesis que no es pensable sino desde la inclusión práctica de un sujeto trascendente. Hegel, parte desde el trazo moderno sin mirar a sus espaldas el camino andado. Sin duda la obviedad de la certeza sensible<sup>92</sup> es un buen punto de partida para, mediante las propias contradicciones que suscita la simpleza de esta certitud, adentrarse en un camino de conocimiento que reviente lo salvaje, lo común y la opinión. Pero atención, la *Fenomenología del espíritu* parte ya de un comienzo institucionalizado; el juego de variables del que se echa mano para concebir la estructura primaria de la sensibilidad, está contaminado por el pensamiento de grandes pensadores que tuvieron que completar sus prodigios filosóficos con postulados o creencias sobrenaturales. Habrán de pasar algunos años para que Hegel recapitule e investigue en la *Ciencia de la lógica* un comienzo puro desde una metafísica elemental. Para desandar el camino andado, deberíamos preguntarnos por la calidad del trazo recorrido desde la más primitiva inocencia hasta esta primera estación en la que ya se es capaz de imputar una entidad a una cosa. “La cosa es, y es solamente porque es; ella es”, pero, ¿cómo hemos llegado a discernir que para el conocedor de la *certeza sensible* no todo es solo una y la misma cosa?. ¿Cómo hemos llegado a concluir que somos una invariante fija ante la cual todo muda y se distingue?<sup>93</sup>. “...encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como yo y el *esto* como objeto”<sup>94</sup>. Se sobreentiende que hay tantos ejemplos de *esto* como objeto como distinciones en la composición del espacio-tiempo, y se sobreentiende que el *éste* como yo es un único sobre el que descansa toda

---

<sup>91</sup> Vid. Hegel, G.W.F. .O. c., p. 64

<sup>92</sup> “...la cosa es, y es solamente porque es; ella es: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa”. Hegel, G.W.F., .O.c., p. 63

<sup>93</sup> “...Sin embargo, del modo como el mismo Aristóteles determina la naturaleza como el obrar con arreglo a un fin, el fin de lo inmediato, lo *quieto*, lo inmóvil que es *por sí mismo motor* y, por tanto, *sujeto*”. Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, Barcelona, R.B.A. 2004., p.17, (otra edición por traducción preferente aquí).

<sup>94</sup> Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de cultura. 1972., p.64

distinción y transmutación. “La totalización del espacio y del tiempo que la conciencia se ve obligada a hacer para expresarse la lleva fuera de sí, más allá de sí misma, hacia una percepción de la cosa que no es ya pura sensibilidad”<sup>95</sup>. Por de pronto Hegel habiéndose dado cuenta de la dificultad que hay para explicar la vinculación entre un *sujeto trascendental* y todos los ejemplos de certeza sensible que aprehende el espíritu, o sea, la dificultad de vincular el *uno* con muchos, inicia un desafío dinámico: una escalada especulativa con el fin de llegar al límite absoluto del saber, donde, ya en el primer peldaño se sitúa el conocimiento de lo universal; “lo universal, es pues lo verdadero de la certeza sensible”<sup>96</sup>, “Como un universal enunciamos también lo sensible, lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*, o : *ello es*, es decir el *ser en general...*”<sup>97</sup>. Desde la sensación del objeto, surge el universal. “Esta certeza sensible al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece, por tanto, el ser puro como su esencia, pero no como algo inmediato si no (como) algo a lo que es esencial la negación o la mediación y, por consiguiente, no como lo que nosotros *suponemos ser*, sino como el *ser determinado* como la abstracción o lo universal puro;...”<sup>98</sup>. Lo universal está en el objeto como *mi* objeto o en *mi* suposición; no está en lo esencial del objeto, sino por lo que yo sé de él. La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.

De la certeza de un *aquí* que es un *aquí* de muchos otros *aquí*, o que en él mismo es un simple conjunto de muchos *aquí*; es decir, un universal, se puede ahora *percibir* el objeto, como aquello que tiene en su esencia la negación y la multiplicidad; el objeto se muestra así como *la cosa de múltiples cualidades*<sup>99</sup>. Se percibe la propiedad como *determinada*, es decir, contrapuesta a otra y que la excluye<sup>100</sup>. Somos nosotros pues, el médium universal que determina el objeto en las propiedades por separado, y en una misma cosa, y esto es lo extraordinario de la facultad de la percepción. Así pues las cosas son determinadas en y para sí; tienen propiedades mediante las

---

<sup>95</sup> Valls, O.c., p.58

<sup>96</sup> Hegel, G.W.F . O.c., p .65

<sup>97</sup> *Ibid.* P 64

<sup>98</sup> *Ibid.* P 65.

<sup>99</sup> *Vid.*, Hegel, G.W.F .O.c., p.71

<sup>100</sup> *Vid.*, Hegel, G.W.F .O.c., p.75



cuales se diferencian de las demás. Por tanto, en la determinación del objeto, mantenemos la igualdad de la cosa consigo misma y la verdad de la cosa de ser *uno*. La conciencia percipiente da cuenta de un objeto que se refleja a sí mismo. El objeto es objetivamente *esto*, se plasma a sí mismo. Esto dará lugar a tres momentos posteriores, la fuerza, la ley y la infinitud. La conciencia asume que la cosa misma es la subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes y es una a la vez. Por eso decimos de la sal, que es blanca, es cúbica y también de sabor salino etc. El objeto dinamizado por la conciencia percipiente al confrontar la determinabilidad o *propiedad* en la unidad de la cosa, con sus varias propiedades, es fuerza, energía o actividad. Lo sensible y lo percibido son puestos como lo suprasensible, puestos como *en verdad* lo son; y lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno<sup>101</sup>. El entendimiento trata de estabilizar esta fuerza en la fijeza de una ley, "El mundo suprasensible es, de este modo, un *tranquilo reino* de leyes ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo solo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente *presentes* en él, como su tranquila imagen inmediata"<sup>102</sup>. La ley abstracta de tipo general, deberá sin embargo confrontarse a las leyes determinadas que cada acontecimiento trae intrínsecamente para no quedar apresada en la inmovilidad de lo que se afirma. Mediante la explicación que faculta el lenguaje, el entendimiento podrá incorporar toda la diversidad de acontecimientos, y con ello el objeto se habrá "infinitido"<sup>103</sup>. El objeto se ha hecho plenamente inteligible o racional; luego, la

---

<sup>101</sup> Vid., Hegel, G.W.F. .O.c., p.91

<sup>102</sup> Hegel, G.W.F. .O.c., p 92

<sup>103</sup> El lenguaje remediando la insuficiencia determinista de unas leyes, es un pasaje traslúcido o poco explicado, debería proveerse una ontogénesis del lenguaje. Más me inclino a pensar que el peso puesto en la trascendencia de la conciencia debilita la vinculación con aquello que muda. La síntesis adquiere más relevancia que lo sintetizado. Como enuncia Merleau-Ponty acerca de Descartes y, sobre todo Kant, "pusieron de manifiesto la conciencia, la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la que no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado" (*F.P, introd. p. 9*) Si la conciencia puede retrotraerse siempre hacia sí de lo que es consciente, es que está en movimiento, no hay como afincarla en el límite máximo de la inamovilidad puesto que siempre cabe aproximarse más a él. "Pero es una ingenuidad o, si se prefiere una reflexión incompleta que pierde conciencia de su propio comienzo". (*F.P, p.10* ). Fijar la conciencia en la inmovilidad de un punto de partida, obliga a inmovilizar el punto de llegada, o cuanto menos a secuenciarlo, posicionándose más acá del tiempo. Como a su vez afirma Bergson "De la movilidad misma se aparta nuestra inteligencia porque no tiene ningún interés en ocuparse de ella. Si su destino fuera la pura teoría, se instalaría en el movimiento, pues el movimiento es, sin ninguna duda, la realidad misma, y la inmovilidad no es nunca más que aparente o relativa. Pero la inteligencia está destinada a algo muy distinto. A no ser que se haga violencia a sí misma sigue la marcha inversa; parte siempre de la inmovilidad, como si ésta fuese la realidad última o elemental;

conciencia mirando la inteligibilidad o la verdad del ente, no mira ya un objeto exterior colocado ante ella, sino que se mira a sí misma. Se ha revelado ahora el fondo objetivo de las cosas y éste se revela como subjetividad. La conciencia es autoconsciente. Lo que la conciencia distingue de sí es el objeto, la *verdad* del objeto, (*independenter a mentis consideratione*) como decían los escolásticos. La verdad reside en el objeto, y el saber debe adaptarse al objeto. El objeto es para la conciencia la norma de su saber<sup>104</sup>.

Pero he ahí que el concepto de este algo verdadero desaparece con la experiencia que tenemos de él, superándose el concepto del objeto por el objeto real<sup>105</sup>. En la confrontación entre la experiencia de una conciencia del mundo sensible, y la autoconciencia de mi *verdad*, ligada por tanto a la conciencia también, la primera debe quedar subordinada a la segunda, puesto que está en juego el *ser* de mi conciencia. La alteridad del mundo real que experimento, respecto al entendimiento que me he constituido de él, genera *apetencia* para con el mundo. Desde mi subjetividad no puede haber dos validaciones de lo mismo que ponga en crisis la verdad del objeto constituida en su infinitud, por la que soy autoconsciente. Apetencia pues, por prevalecer, “las cosas son del hombre y para el hombre, están al servicio de su propia realización autoconsciente”<sup>106</sup>. Y no obstante es necesaria esta alteridad con el mundo real para que la autoconciencia pueda estar cierta de sí misma eliminando lo que la perjudica. “Cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha

---

cuando quiere representarse el movimiento lo reconstruye yuxtaponiendo inmovilidades” Bergson Henri, *La evolución creadora*, Espasa-Calpe.S.A, Madrid,. 1973, p.144. Desde la permanencia inmutable de una conciencia que trasciende el mundo para entenderlo, no hay como instalarse de hecho en el objeto real que cambia. La conciencia no llega nunca a alcanzar la trascendencia absoluta, pero tampoco nada se le interpone que lo impida.

<sup>104</sup> Valls, R., *O.c.*, p. 82

<sup>105</sup> “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia (...).La conciencia sabe *algo*, y este objeto es la esencia o el *en sí*, pero éste también el *en sí* para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer *en sí*, otro el *ser para ella de este en sí* (...). Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el *en sí* para convertirse en la conciencia en un objeto que es *en sí* solamente *para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su objeto”. Hegel, G.W.F, *O.c.*, (*introd.*),. México, Fondo de cultura. 1972, p. 58-59

<sup>106</sup> Valls, R., *O.c.*, p. 90

devenido para ella misma de modo *objetivo*<sup>107</sup>. El objeto ha devenido entonces vida, puesto que es motivo de satisfacción.

Y llegamos ahora al punto culminante de este análisis. El hombre no podrá nunca satisfacerse plenamente en el mundo de la naturaleza, ya que el mundo tiene que ser algo entendible por el que mi conciencia reflejarse en ello, y a la vez tiene que ser nulo, en tanto su experiencia me supera. La conciencia en última instancia sólo puede satisfacerse, en un objeto capaz de cumplir perfectamente la negación que la autoconciencia exige para obtener la plena certeza de sí misma. “*La conciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*”<sup>108</sup>. La conciencia debe pues superar el arraigo a la vida,

“solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la conciencia no es el ser, no es el modo inmediato cómo la conciencia de sí surge, ni es el estar hundido en la extensión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la conciencia sólo es puro ser para sí”<sup>109</sup>

### **2.3 Independencia, satisfacción y libertad.**

Como bien apunta R.Valls, aparece la palabra libertad sin muchas indicaciones para determinar el sentido exacto que Hegel le confiere<sup>110</sup>. La autoconciencia al detectar otra autoconciencia, se confronta a un objeto dotado de independencia como ella. La lucha entre “autoconciencias contrapuestas” es a muerte. Siendo que cada una se reconoce en la otra por analogía, y siendo a la vez que no es la otra y aquella es independiente también, solo cabe vencer a la otra, subyugarla, esclavizarla, para no quedar la una privada de su independencia. La independencia de la otra, siendo yo ella también, pero sin gozar de su esfera de autonomía, me resta independencia a mí. Y si mi

---

<sup>107</sup> Hegel, G.W.F. *O.c.*, p. 111

<sup>108</sup> Hegel, G.W.F. *L.c.*, p. 112

<sup>109</sup> Hegel, G.W.F. *L.c.*, p. 116

<sup>110</sup> *Vid.*, Valls, R., *O.c.*, p. 125

independencia es mermada, adquiero vínculos positivos con el objeto, que perjudicarán la forzosa negatividad que preciso para ser *consciente* de éste. “La *presentación* de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún *ser allí* determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida”<sup>111</sup>. De modo que, aquella otra, por su independencia, dañaría la autoconciencia de ésta. Es un combate en el que se somete aquél que prioriza el valor de la vida sobre el reconocimiento de ser él mismo. La conciencia vencedora se afirma *en sí y para sí* en tanto que, al someter al vencido esclavizándolo, su independencia permanece intacta y es reconocida por él. Sólo así, el sujeto puede tratar de abarcar toda su negatividad en el objeto y realizarse *para sí y en sí* con el reconocimiento del vencido. Son las figuras del *amo* y del *vasallo*.

Lo que a continuación pretendemos exponer, como ya se ha esbozado, es que el esquema argumentativo que desemboca en las figuras del *amo* y del *vasallo*, puede ser revisado desde otras bases más amplias, sin que por ello pierda su contenido especulativo. No se pone en duda el enfrentamiento de autoconciencias que, con el fin de prevalecer una sobre la otra, lleva a la victoria o al sometimiento (o muerte). Los estantes de las bibliotecas están atestados de relatos en la historia que lo atestiguan. Si soy aquella otra también, pero siendo ella no tengo el poder de gobernarla en tanto *hace* libremente, ni tampoco objetivarla porque ella soy yo: no podré entenderla para infinitarla en un *uno-todo* por el que satisfacer la autonomía de mi autoconciencia y mi libertad –si por libertad entendemos que no estamos sujetos a nada que nos coaccione-. Pero Hegel parte ya, en la relación entre sujeto y objeto, de una independencia de éste frente a aquel. Si el sujeto es capaz de *universalizar* el objeto desde su oposición a todo aquello, es que no mantiene ninguna atadura con el objeto, es decir, es independiente. Es un sujeto pasivo frente a un objeto universal. No es ninguna aportación nueva el señalar que no hay verdaderamente independencia si no es superada la dependencia, puesto que no puede tener significado entonar cantos de libertad si no es venciendo el determinismo. Si omitimos su opuesto, la independencia

---

<sup>111</sup> Hegel, G.W.F. .O.c., p .116

se hace dependiente de sí misma. La libertad entonces que resultara fruto de la independencia de la conciencia, podría predecirse desde otra conciencia que hipotéticamente se colocara en su *posición*. Si no hay libre elección no tiene sentido entonces, asociar libertad a satisfacción como Hegel parece querernos decir. Si en un punto del camino especulativo germina la satisfacción, es, porque la conciencia ha podido superar una fricción que la sumía en la insatisfacción. La conciencia podía no haber superado una contradicción, y en eso radica el que se sienta satisfecha *para-sí* por el hecho de haberla superado. En el esquema hegeliano, la conciencia se va superando a sí misma pero no se contempla que pueda quedarse atrapada en la órbita de una dialéctica sin superarla, o atrapada por mucho tiempo sin superarla, por lo cual, el término satisfacción es impreciso. Como expresa Merleau-Ponty, el hombre, a diferencia de una piedra, tiene la capacidad de superar la limitación de sus propias determinaciones<sup>112</sup>. Sobre unos cimientos que no contemplen el esfuerzo, la disciplina, la fe, la renuncia, en resumen, un poder de reacondicionar unas condiciones adversas, no hay como explicar que una conciencia se satisfaga sometiendo a otra, o se insatisfaga, esclavizándose a ella. ¿Qué origina que una conciencia se rinda a otra conciencia y no a la inversa?. No tiene sentido que este *reto* que se plantea nazca en el preciso instante en el que dos conciencias se confrontan, si no antes ya, hubiera en la conciencia un desafío interior por perfeccionarse que exigía seguir o claudicar. Es decir, un grado de libertad en la intimidad por el que *superarse*; un “poder hacerlo”, sin más<sup>113</sup>. La libertad no surge espontáneamente; no surge del *ser* producto de la existencia de una disyuntiva; es la libertad la que gesta esta disyuntiva. Una libertad huérfana de padre y madre sería un programa de libertad que no permitiría un *espacio* de decisión interior por el que superarse. Sería una libertad inane instituida sistemáticamente a partir de unas dialécticas abiertas que necesitan resolución. Del enfrentamiento ante otra autoconciencia nace un reto que pulsa por salir más allá de uno mismo, un acto de valor, una

---

<sup>112</sup> “el hombre se define, por oposición a una piedra que es lo que es, como el lugar de una inquietud (*Unruhe*), como un esfuerzo constante para reencontrarse y en consecuencia por el rechazo de limitarse a una cualquiera de sus determinaciones”. S y SN. P.113

<sup>113</sup> “El hombre es una capacidad de realización y una posibilidad más que una existencia cumplida y determinada por cualquier apriorismo. Por eso, en definitiva, el hombre, la conciencia fenomenológica, la subjetividad, se inicia y cristaliza desde un “yo puedo”, y no desde un “yo pienso”. *M. Merleau-Ponty: El hombre como unidad ontológica proyectiva*. Arce, J.L., Convivium 14– 2001. p.160

auto-confianza que no se remite a un simple cálculo de riesgos, porque en la confrontación con otra conciencia no puede penetrarla cognoscitivamente para prever como ella la entiende, –ya que no sabe como es penetrado por ella y lo mismo le acontece a ella-. Un juego de destreza en el que ganaría la que conservara un fondo de independencia más profundo, haciéndose menos entendible y previsible para la otra. Vencería la que entablara en la confrontación, un entendimiento tan preciso de la realidad, que fuera capaz de ver la limitación de esta otra autoconciencia, sobrepasada ampliamente por una experiencia que no se adecua a su entendimiento; más dependiente por consiguiente de su *apetecer*. La primera ha adiestrado sus pasiones subyugándolas a una pasión primigenia y vence a la segunda, presa de una pasión descontrolada que se expresa en múltiples manifestaciones para salvar las lagunas que ha dejado abiertas su exiguo entendimiento de la realidad. La autoconciencia no resiste otra autoconciencia, son dos autoconciencias que por tratar de entender cada una el objeto en unidad con el cosmos, han de negarse entre sí frente a la realidad común que las niega a su vez. Siendo en último término por la realidad, por la que me hago positivo para mí (autoconsciente), tengo que subyugar a un tercero “excluido” que se apropia de ella, e impide por tanto la constitución de la unidad en mi entendimiento para prevalecer autoconsciente de mí. Como argumenta Merleau-Ponty,

“La única experiencia que me acerca a una conciencia auténtica de la muerte es la experiencia de los demás, ya que, bajo su mirada, yo no soy más que una cosa, del mismo modo que ellos no son más que un pedazo de mundo bajo mi propia mirada”<sup>114</sup>

La autoconciencia del otro es para mí, tanto como la mía lo es para él, un obstáculo para la unidad del entendimiento de cada una. La realidad está ahí; aquél que más próximo esté a entenderla más próximo está, en la balanza entre conciencia y pasiones, a subyugar éstas últimas a la fuerza de *su verdad*. Así, uno vence a aquel otro que por su lado no puede entender adecuadamente la realidad, y que es cautivo de la *apetencia* engendrada por el

---

<sup>114</sup> S y SN., p.15

desfase con ella. La realidad, es a lo último, el gran revulsivo contra el que la conciencia topa en su progreso espiritual hacia el trono del saber absoluto. Y en este sentido podemos afirmar que el pensamiento de Hegel no deshecha la certeza de un “ser” apostado en el mundo. En la *Fenomenología del espíritu*, aquel “alguien se da a conocer por algo” que citábamos al comienzo de este capítulo es deliberadamente desdeñado<sup>115</sup>, y no obstante, subyace como la figura invisible que espolea cada figura a transitar para que la conciencia alcance por sí misma esta esencia suya que indica la naturaleza del saber absoluto mismo<sup>116</sup>. En este sentido como Merleau-Ponty indica hay un existencialismo en Hegel, ya que para él “el hombre no es de entrada una conciencia que posee con toda claridad sus propios pensamientos, sino una vida entregada a sí misma y que busca comprenderse”<sup>117</sup>. El hombre se confronta desde su propia vida; no podemos desdeñar que es un hombre apostado en el mundo que va superándose a la búsqueda de sí mismo. Recordemos sus palabras al inicio del progreso dialéctico que sustenta su obra “yo tengo la certeza por medio de otro, que es precisamente la cosa; y ésta a su vez es en la certeza por medio otro, que es precisamente el yo”<sup>118</sup>; la cosa, es una cosa del mundo antes de cualquier otra consideración.

Aún con estas disertaciones que nos infunde la obra de Hegel, persiste el fondo de la pregunta que nos hacíamos. ¿Qué hace que una conciencia afine su entendimiento más que otra?, ¿qué hace que uno venza y el otro renuncie a vencer si no tenemos acceso a un *yo puedo*, capaz de superar las conductas inerciales para optar a elegir. ¿Qué satisfacción nos habría de proporcionar aquello por lo que no hemos hecho nada por merecer?. El término libertad exige disponer de un *poder mío* que me permita sobreponerme a las fricciones que se gestan en los contenidos de la conciencia, si bien, es otra

---

<sup>115</sup> “...el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es *en sí* solamente para ella, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero, es el *ser para ella de este en sí* y , por tanto, que esto es la *esencia* o su objeto. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él... Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese *en otro* objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí”.Hegel, G.W.F., *O.c.*, p. 59

<sup>116</sup> *Vid.* Hegel, G.W.F, *L.c.* p. 60

<sup>117</sup> *S y SN.*, p.112

<sup>118</sup> *Vid.* Hegel., G.W.F, *L.c.* p. 64.

autoconciencia la que, por coartar mi libertad, hace que ésta sea de gran valor *en y para* mí. Sólo entonces puede hablarse de auténtica libertad, de amo o de esclavo. De aquel uno que se rinde libremente ante el otro.

“Pero yo no me siento amenazado por otro más que si, en el momento mismo en que su mirada me reduce a un objeto, sigo experimentando mi subjetividad; yo no lo reduzco a la esclavitud más que si, en el momento mismo en que lo miro como a un objeto, sigue permaneciéndome presente como conciencia y como libertad”<sup>119</sup>.

Sobre la imposición de un fondo de trascendencia en la conciencia, no habría cómo explicar que uno de los confrontados se rindiera ante el otro aun cuando Hegel parece admitir que sí<sup>120</sup>. Ambos deberían disputar hasta la muerte la supremacía de su autoconciencia, siendo que ambos se afirman sobre el fondo de su unidad de la conciencia, que priva de reconocer la otra. La conciencia que trascendiera todo contenido que se inscriba en ella, no tendría libertad: las figuras se sucederían inercialmente sobre el fondo de su unidad. En el enfrentamiento entre autoconciencias sólo se explicaría que recayera la victoria sobre aquella que hubiera afinado un mejor entendimiento de la realidad siempre cambiante. La conciencia “trascendente” se deja llevar naturalmente por una corriente que, como el río que llega al mar, desemboca en el saber absoluto, pero en este propósito no hay libre elección. El carácter puramente trascendente de la conciencia, la condena a la magnificencia de un excelso destino no elegido. En este esquema no tiene cabida la circulación errante por los espejismos de la conciencia. Independencia no debería ser necesariamente sinónimo de libertad. No por rendirse, el esclavo, cede su libertad al amo, puesto que la rendición es libre; el esclavo opta por una alternativa que no es la del que entrega su conciencia a otro sino la del que se inscribe en el mundo.

---

<sup>119</sup> S y SN., p. 116

<sup>120</sup> Dice Kojève en la introducción de su introducción a la lectura de Hegel. “Pour que la réalité humaine puisse se constituer en tant que réalité « reconnue », il faut que les deux adversaires restent en vie après la lutte. Or ceci n’est possible qu’à condition qu’ils se comportent différemment dans cette lutte. Par des actes de liberté irréductibles, voire imprévisibles ou « indéductibles », ils doivent se constituer en tant qu’inégaux dans et par cette lutte même. L’un, sans y être aucunement « prédestiné », doit avoir peur de s’autre, doit céder à l’autre, doit refuser le risque de sa vie en vue de la satisfaction de son désir de « reconnaissance ». Kojève. A, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947 p. 15



## 2.4. De la resistencia del siervo a su emancipación.

El vasallo no renuncia al encuentro de sí mismo, en el que afirmarse. En él hay un anhelo de ser autoconsciente instigado negativamente por el contacto real con el objeto de atención. Me explico: el vasallo contacta físico-sensorialmente a través de su cuerpo con el objeto, de lo que se genera una certeza instantánea y real del objeto; un objeto que muda interrumpidamente relacionándose causalmente con todo lo físicamente existente. Considerando en el límite lo que es la figura del vasallo, no habría para él objeto universal y sí un objeto real con el que contacta en el propio instante. El objeto sería *uno* y uno sólo, alrededor del cual él gira sobre este instante que concurre, lo que le instigará subrepticionalmente a reencontrarse en aquél que junta estos instantes, porque en la naturaleza no son disjuntos.

Hegel parte de "...la cosa es, y es solamente porque es; ella es: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa"<sup>121</sup>. Y ya se ha dicho que "de la *verdad* de la cosa para un *este* (yo) para *esto* (objeto), se infiere que cada uno de los puntos espaciotemporales se constituye por su relación intrínseca al resto del espacio-tiempo"<sup>122</sup>. Es aquí donde se siente el peso de la carga moderna que transporta su pensar. La tematización de la *verdad* de la cosa es capturada por un sujeto más acá, que se aplica a una multiplicidad de objetos, lo cual retrae la acreditación de la *certeza* en un sujeto único. Son los primeros andares de una conciencia que se autoafirmará positivamente en el entendimiento de un objeto universal. Y en orden a auto-afirmarse la conciencia ante otra conciencia de similares características, se originará un desenlace entre amo y siervo por imponerse el primero al segundo, aun cuando no sea ésta la única alternativa a considerar. Veamos.

Tomadas de modo conveniente las figuras del amo y del siervo en el intrincado armazón del edificio hegeliano, nos valdrán para penetrar en aspectos cruciales de la Teoría del conocimiento, sin los cuales el pensamiento

---

<sup>121</sup> Hegel, G.W.F. *L.c.*, p. 63.

<sup>122</sup> *Ver cit. 61. (V.l., pp. 178–178)*

de Merleau-Ponty según creemos, carecería del calado ontológico preciso para apoyar su nueva comprensión del comportamiento humano. Merleau-Ponty no se alejó tampoco del hecho de estas figuras y aprovechó su vinculación para elevarla a otro rango que el de su mera enemistad: “de la misma manera mi conciencia del otro como enemigo encierra la afirmación del otro como igual”<sup>123</sup>.

Nuestra pretensión no es otra que la de corroborar la cita expuesta de nuestro autor mediante el estudio en profundidad de estas figuras. Sigamos pues con nuestro desarrollo. “La esencia de la *certeza* sensible no está ni en el objeto ni en el yo y la inmediatez no es la inmediatez del uno ni del otro”, dice Hegel<sup>124</sup>, “pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son lo universal en lo que no permenece o es aquel ahora y aquí y aquel yo que yo supongo”, continua diciendo. Así pues, sólo en la certeza sensible misma está la inmediatez: “Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma, que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial o lo no esencial, o en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia”<sup>125</sup>. Y ahí viene la cuestión a debatir: la inmediatez de la certeza sensible que se circunscribe a un *ahora* y a un *aquí*, es obstaculizada por muchos “ahoras-aquí” alternativos que no interesan, y por otros *yoes* para los que “el otro” es objeto. Y Hegel pone este ejemplo para explicitarlo: “Yo, éste, afirmo por consiguiente el aquí como árbol y no me vuelvo evitando con ello que el aquí se convierta para mí en un no árbol; ni me entero tampoco de que otro yo ve el aquí como no-árbol o de que yo mismo tomo en otra situación el aquí como no-árbol...”. Con ello se pone de manifiesto la asunción de muchos “ahora”, de muchos “aquí”, y de muchos “yoes” que no comparten mi “aquí y ahora”, pero lo que nunca es tomado en consideración es un único objeto inamovible que es capturado por una sucesión de “yoes” alternantes dónde cada uno captura solo uno de sus momentos.

---

<sup>123</sup> S y SN., p. 116

<sup>124</sup> Hegel, G.W.F, *L.c.*, p 67

<sup>125</sup> *Ibid.*

“Los acontecimientos son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio temporal de un mundo finito. Pero, si considero el mundo en sí mismo no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar las cosas”<sup>126</sup>.

Claro que, no podemos pensar que en el seno de la experiencia seamos tantos *yoes* como “ahoras” pueda ésta contener. La conciencia madre se desgranaría en un mosaico de instantes de conciencia deshilachados, cada uno sostenedor de su *yo* singular. Tan absurdo es poner énfasis en el poder de una conciencia madre que reúne en su seno todos sus momentos de certeza sensible, como lo es, ponerlo en un objeto único de contemplación que va cambiando, para el que, dejando aparte los *otros* (*yoes* de conciencias humanas); hay tantos *yoes* instantáneos como momentos en el cambio del objeto contemplado<sup>127</sup>. Se dirá que si admitimos un *yo* instantáneo que *toma* un momento en el transcurso del cambio del objeto referencial, no es admisible entonces considerar una conciencia en segundo grado que de cuenta de la primera (una conciencia que de cuenta de la *certeza* sensible del primer *yo*, si nos atenemos al texto de Hegel), por lo cual, aquello de lo que se es consciente se envanecería por olvido a cada instante. Sin embargo, no debemos pararnos en la premura de esta primera conclusión.

La *certeza sensible*, en lo que atañe a lo *cierto*, exige un *haber* de conciencia, lo cual entraña una conciencia más acá del instante consciente, o un objeto real más allá de la certeza de ese instante. Pero si se enfatiza el aspecto *sensible* en la *certeza sensible* de la naturaleza del objeto real, no habiendo ya nada más allá real que la realidad del objeto, la inmediatez de la *certeza sensible* exigiría entonces abrir tantos *yoes* conscientes como

---

<sup>126</sup> F.P., p. 419

<sup>127</sup> La invariante de un objeto de referencia único sobre la que el sujeto varía a cada instante, acabaría con la dialéctica entre sujeto y objeto, ya que éstos no tendrían como confrontarse. El sujeto no podría tener conciencia de su conciencia, si la continuidad entre el momento anterior y actual en la conciencia, es absorbida por la invariante de un objeto por el que el vidente muda a cada instante. En la transformación rauda el misterio, no hay nada que sea el objeto y el objeto lo es todo.

instantes transcurrieran en el transmutar del objeto contemplado<sup>128</sup>. Hegel, da cuenta entonces de un yo único que sustenta todos los *aquí-ahoras* conscientes para un objeto desintegrado, universalizándolo más allá de lo directamente sensible; para caer más acá en la subjetividad. O para ser más exactos, para caer en una *objetividad* de un sujeto, ya que el sujeto no se ha venido más acá de la frontera objetiva, sino que ha pervertido el objeto llevándolo fuera de sí para poder *percibir* su singularidad, y de ahí lo ha generalizado en un *todo infinito* sustentado por el entendimiento. La prueba de que ha sido pervertido es que, a la vuelta de la *sensibilidad* del objeto real, nace una apetencia hacia él. Pero no es esta la única opción, la de universalizar el objeto, hay otra opción: la de universalizar el sujeto, (no confundir con universalizar mi *yo* con los *otros*). Por el mero hecho de haber desplegados tantos *yoes* instantáneos que giran alrededor de un objeto invariante, el *yo* se instituirá sobre esa invariante “objetual” por la que se dimana en una variación. Si cada instante del objeto contemplado se refleja en un *yo*, lo que cambia no es ya el objeto, lo que cambia es el sujeto en referencia a él. O dicho de otro modo, la variación del *yo* inmediato sobre el objeto real, exige pulverizar el *yo* en una variedad de *yoes*, que mantiene la invariabilidad del objeto. No es gratuito que el término “variación” reúna los dos sentidos, de “variar” y de “varios”. De ordinario creemos ver “cambiar” y no discernimos que no hay cambio sino es en referencia a lo que permanece, y a lo último, tendría que ser la invariante de nuestro “yo”, la referencia permanente sobre la que todo cambio se asienta, lo cual es mucho suponer ya que implica un tránsito de lo invariable a lo que varía sin un proceso. El *yo* que se altera instituye una nueva didáctica del *yo*, que no es la de un objeto para el *yo*, sino la un *yo* para el objeto. La conciencia es “conciencia de”, una conciencia vinculada directamente al objeto.

Pero no nos adelantemos, estamos todavía analizando el rigor de una posición extrema rechazable, que no es la de un estudio de la conciencia

---

<sup>128</sup> En rigor, ni de objeto podemos hablar, puesto que no se aprecia cambio sobre un fondo de permanencia. El cambio no queda registrado entonces por una conciencia de cada instante. Como afirma Ramón Valls, “en el límite de la sensibilidad pura se desintegraría toda unidad. El mundo sería un espectáculo imposible de retener. Cada momento sería distinto de los otros”. R. Valls, *O.c.*, p.58

intencional con sus propios matices. Decíamos antes que el *yo* prolifera en una constelación de *yoes* separados, haciendo del objeto vinculante una invariante objetual<sup>129</sup>; o dicho de otro modo, la variación del objeto, es asumida por una multiplicidad de *yoes* que no se distinguen en sí cada uno: si cada *yo* instantáneo se agota exhaustivamente en un instante del objeto, no tiene capacidad alguna de constatar para sí ninguna distinción con respecto a un *yo* alternativo por encima o por debajo. La *rojeidad* para la conciencia inmediata del rojo es lo mismo que la *azuleidad* para la conciencia inmediata del azul. Y esto es extensible para todo. La *a-continuidad* que separa los *yoes*, haría del objeto una invariante por la que no transcurre tiempo. Tampoco del lado del *yo* habría ninguna consecución de tiempo, por su instantaneidad; cada *yo* sería un puro instante separado, luego, sin antes ni después. Dos extremos opuestos, el del *yo* y el objeto con el que se vincula, ambos fuera del tiempo. Si esto pudiera pensarse, obligaría a preguntarnos cómo la variación instantánea puede contactar con lo permanente, si son extrínsecamente opuestos y por lo cual no deben guardar nada en común. Es preciso pues, que entre un instante de conciencia y lo perpetuo, se geste un tránsito. Visto de otro modo, la oposición sería a la vez una mismidad. En tanto entre el *yo* y el objeto hay un contacto directo y exhaustivo sin mediación, serían lo mismo, y en tanto la coincidencia de ambos los anularía como tales, serían opuestos. Además, el hecho de que cada instante consciente de sensibilidad sea *para sí* único e indistinguible de otro como se ha explicado, y el hecho de que hayan de ser innumerables los instantes para poder concluir que son indistinguibles, obliga a un tránsito entre un *yo* instantáneo vinculado al objeto, y el conjunto de todos los *yoes* instantáneos que surcan la conciencia. También Hegel se pregunta cómo frente a innumerables ejemplos de *certeza sensible*, hay una sola *ejemplaridad* de certeza sensible que es cada una, y responde universalizando el objeto y dejando al sujeto erigido en centro de la realidad. Si ponemos el énfasis en la realidad del objeto contemplado, antes que en la de un *yo* reducido a la certeza de lo que es consciente, no es el objeto lo “a universalizar”, y si lo es secretamente el sujeto. El objeto real es un reflectante

---

<sup>129</sup> Sartre dice: “El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que encuentran su unidad”. Sartre.J.P., *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 19

para el yo instantáneo que tiene certeza de él, devolviéndole otros instantes de conciencia por los que apercibirse secretamente *en sí* tras ellos. El *este* para esto deberá retrotraerse negativamente a la subjetividad de un sujeto, que subyazca a la multiplicad de *yoes*<sup>130</sup> conectados por su vinculación con el objeto. Desde el *no-yo* nacerá una inquietud oculta que instigará al yo instantáneo a reencontrarse para sí. Una búsqueda por carencia. Se gesta enterrada, un ansia por saber quien reside tras de mis actos, en síntesis, por saber quien se es. La constelación de momentos conscientes, simplemente por la inmediatez de cada acto consciente, exige negativamente, llenar el vacío de una conciencia anterior que medie dicho acto consciente. La diferencia estriba principalmente en que si antes el sujeto era impelido desde la negatividad de su yo a encontrar una realidad única en la que reflejarse como conciencia de ella, ahora nace esta búsqueda negativa como el hambre, desde la existencia de un yo apostado ya en el mundo. El yo ya existe a cada momento apostado en la realidad del mundo, es el “*ser ahí*” en una realidad ya dada para él, la diferencia con respecto al yo “cogitante”, es que no hay *nadie* tras su implicación en el mundo, para dar cuenta de ello. El yo concreto que cambia y existe a cada instante no tiene carga negativa, es por ello que es llamado a reencontrarse bajo la piel de su positividad. Es una búsqueda de lo negativo, es como una búsqueda no buscada<sup>131</sup>. Su propia dinámica en la realidad objetual le impele a hacerse consciente de su conciencia.

Como menciona Merleau-Ponty “de hecho no podemos concebir la nada más que sobre un fondo de Ser (o como dice Sartre, sobre un fondo de mundo)”<sup>132</sup>. La inmanencia del “ser” concretada en el objeto, retrotrae al yo empírico hacia un yo pre-consciente que nunca alcanza a reencontrarse totalmente. Y añade Merleau-Ponty “Es necesario volver concreto lo universal abstracto que se ha opuesto de entrada a la vida. No hay ser más que para

---

<sup>130</sup> Ramón Valls recalca: “La conciencia sensible en cuanto tal nos aparece una conciencia dispersa *actu*, aunque en potencia apunte hacia una unidad trascendente”. *L.c.* P. 57

<sup>131</sup> Ya Hegel menciona una autoconciencia en la servidumbre, puesto que tiene en ella misma esta verdad del *ser para sí*, que es la conciencia *independiente*, pero que no es todavía en ella. “primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la *verdad* es, para ella, la *conciencia independiente y que es para sí*, pero esta verdad *para ella*, no es todavía *en ella*. Sin embargo, tiene *en ella misma, de hecho*, esta verdad de la pura negatividad y del *ser para sí*, pues ha *experimentado* en ella misma esta esencia”. G.W.F. Hegel. *O.c.*, p.119.

<sup>132</sup> S y SN., p.115

una nada, pero no existe la nada más que en el interior del ser”<sup>133</sup>. Ante la imposibilidad de vincular la fugacidad de este instante con lo que permanece perpetuamente inalterado, por debajo del yo que se agota en cada instante de sensación, tendrá que resonar una subjetividad latente en el tiempo que faculte un tránsito de lo uno a lo otro. La dispersión de una multiplicidad de instantes de conciencia únicos apuntando a un solo objeto real permanente, abren un vacío subjetual que tira negativamente hacia dentro como un agujero negro. Es el *yo*, mejor dicho, el la falta de *yo*, *percibiendo* su ausencia. En otros términos, el *este* para *esto*, siendo *esto* un único objeto al que el *este* se orienta, gesta negativamente (por ausencia positiva) un *este universal* que sale también de la certeza sensible: un *este* subjetivo. Del *apetecer* el objeto real por lo que existir, se pasa ahora a un *depender* del objeto por lo que ser. La *apetencia* ahora se torna hacia uno mismo, pero, mientras antes era una conciencia consciente que *tenía* que apoderarse del objeto real, no hay nadie ahora ahí que *tenga* que ser consciente de su conciencia, es un *querer* de fuera hacia dentro, un contenido carente de contenedor, un querer *dependiente* del objeto. Esta *apetencia* negativa o *dependencia*, se torna en ansia, angustia, depresión, inquietud..., manifestaciones que no apuntan al objeto, sino a la carencia de un sujeto íntimo y por lo cual, intangibles para mí<sup>134</sup>. Así Merleau-Ponty, hablando del vasallo, comenta que “...de la angustia; sólo él tiene una verdadera experiencia”<sup>135</sup>. Mientras el amo ansía hacerse con la realidad, el vasallo ansía hacerse uno consigo mismo. No tenemos como privilegiar un criterio sobre el otro. Es premiada la talidad del objeto o la del sujeto según enfatizamos el fondo de unidad sobre la multiplicidad en uno u otro lado de esta distinción. Según se enfatice un *este* para *esto*, o un *esto* para *este*; o como decíamos, “un alguien que se da a conocer por algo” o “algo que es dado a conocer por alguien”, se propicia la satisfacción para el amo o para el vasallo. No cabe considerarse uno de estos caracteres humanos sin el otro; la satisfacción que hace para cada uno, de lo suyo un fin querido, no procede sino de la posibilidad de lo contrario. En el tranquilo reino de leyes que

---

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> “Entonces, la conciencia, apercibiendo lo que podría llamarse la fatalidad de su espontaneidad, se angustia de pronto” Sartre.J.P., *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 76

<sup>135</sup> S y SN., p. 117

gobierna el mundo, el amo nunca alcanza a realizar el noúmeno que el vasallo lo vive ya naturalmente, el vasallo, por el contrario, nunca llega a instalarse en el núcleo de conciencia que el amo detenta. Son dos posiciones que cada una por su lado carece de sentido. La *apetencia* gestada hacia la certeza sensible del objeto real, no es vista desde el otro lado, sino como una *dependencia* hacia el objeto para adentrarse en las profundidades del ojo que ve y no se ve a sí mismo. No hay como concebir estos extremos sino como unas inclinaciones deformadas de una visión cruzada sobre un enclave único, según hable la voz del amo o la del vasallo. El error fue creer que sólo a través de la autoconciencia se obtenía un reconocimiento de la existencia, cuando la existencia ya vive encarnada bajo la piel del vasallo, a tal punto que ésta descansa sobre la pre-consciencia de aquél que existe. Si se ha dicho que la muerte es el impedimento que sufre la autoconciencia para autenticarse, anota Merleau-Ponty: “Toda noción de la muerte que pretendiera retener nuestra atención es pues mentirosa, ya que, de hecho, utiliza subrepticionalmente nuestra conciencia del ser”<sup>136</sup>. Y digo yo, que si en algún lugar ha de considerarse la muerte, tiene que ser en la pasividad de unos comportamientos extremos que no dan opción a elegir. Tanto para una conciencia que se proyecta al mundo desde la arquitectura constituida por su entendimiento, como en la piel de una conciencia pulverizada que sufre por penetrar en la matriz de sus acciones, sólo resta conducirse del único modo como les es obligado para sus opciones posibles.

La libertad, en tanto es nacida de una alternativa en el curso del comportamiento que opta por la superación y deja atrás la determinación, solo puede surgir de la fricción entre estos caracteres extremos que se oponen y a la vez se requieren. “No hay opción libre más que si la libertad se pone en juego en su decisión y plantea la situación que ha elegido como situación de libertad”<sup>137</sup>, es decir, la libertad entraña poder renunciar a ella; la libertad se perfila entre unos extremos que han de rechazarse unilateralmente “Nunca hay pues determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni conciencia

---

<sup>136</sup> *Ibidem.*

<sup>137</sup> *F.P.*, p. 445



desnuda”<sup>138</sup>, así con esta sentencia desmitifica nuestro autor la rigidez de estos extremos. Tras la meta de una opción absoluta, hay un esfuerzo por obtenerla; tras la coincidencia con la cosa, está el peso de una decisión. Solamente tanteando, explorando y anticipándonos *en* el mundo, podemos optar a un grado de libertad<sup>139</sup>, en tanto que sometiéndonos al empuje del mundo exterior, o a los ardides desenraizados de la inteligencia<sup>140</sup>, conformamos decisiones obligadas o ciegas, síntoma inequívoco de sumisión ante lo que acaece, o de puro capricho.

“La opción del carácter inteligible no está únicamente excluida porque no hay tiempo antes del tiempo, sino también porque la opción supone un compromiso, un empeño previo y la idea de una opción primera constituye una contradicción. Si la libertad tiene que poseer un *campo*, si tiene que poder pronunciarse como libertad, es necesario que algo la separe de sus fines, es necesario, pues, que posea un *campo*, o sea, que haya para ella unos posibles privilegiados o unas realidades que tiendan a perseverar el ser.”<sup>141</sup>

Amo y vasallo son denominaciones en el estudio de la conciencia para dos caracteres contrapuestos que desaparecerían de considerarse unilateralmente. Son tan plenamente dependientes que no pueden pasar uno sin el otro. Tal es la pereza del amo y del vasallo, refugiados en estas conductas engañosas sin aspirar a una resolución superior. La creencia tradicional de que el amo goza de una independencia de la cual el esclavo es aspirante, es una deformación que ha calado profundamente en nuestra historia de la humanidad; dar trato de

---

<sup>138</sup> *F.P.*, p. 460

<sup>139</sup> “Si no hay ciclos de conducta, situaciones abiertas que invoquen un cierto acabamiento y que puedan servir de fondo, ya sea para una decisión que los confirme, ya sea para una decisión que los transforme, la libertad nunca tiene lugar”. *F.P.*, p. 446

<sup>140</sup> La inteligencia en tanto reduce el *yo* a lo inmutable, nunca llega a apreciar la mutación verdadera, en las cosas vehiculadas desde ella misma. “Así la reflexión se vehicula a sí misma y se sitúa en una subjetividad invulnerable, más acá del ser y del tiempo”. (*F.P.*, p.10). Dicho de otro modo, llega a aislar secuencias fijas de tiempo pero no alcanza a capturar el momento presente. O como lo expresa Bergson, “El intelecto, por medio de la ciencia que es su obra, nos revelará cada vez con más claridad el secreto de las operaciones físicas, de la vida, en cambio, no nos da ni pretende darnos otra cosa que una traducción en términos de inercia. Gira en torno del objeto, tomando del mismo, desde fuera, el mayor número de posible de vistas, y lo atrae hacia sí en lugar de entrar en él.”. Bergson Henri, *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, S.A, Madrid, 1973, p.178.

<sup>141</sup> *F.P.*, p.466

inferior al vasallo es como dar un trato de inferior a una rueda con respecto a su eje, ya que son simétricamente exigibles. La rendición del vencido no hace más poderoso al vencedor si su meta se ciñe únicamente a la victoria. Su poder, depende de la obediencia y resignación de aquel otro que ha subyugado, por lo cual sería tan poco libre como aquél. “El amo no quiere más que ser para sí, pero de hecho busca ser reconocido como tal por alguien, es pues débil en su fortaleza: el esclavo consiente en no ser más que para otro, pero es él quien de verdad quiere conservar la vida aunque sea con este precio; existe pues una fuerza en su debilidad”<sup>142</sup>. No hay nadie que no encarne genuinamente las figuras del amo y del vasallo, si es que un extremo, aislado del otro, es impensable. Si tengo *apetencia* hacia el objeto real, es porque éste ya se abre directamente a mí por encima de que pueda entenderlo. Y si anhelo secretamente desvelar quien soy, es porque ya soy aquél que está por desvelar en el conjunto de todas mis experiencias momentáneas. Ambos caracteres coexisten potencialmente en mi individualidad, pero no necesariamente en armonía. Una desarmonía secundada por la inclinación hacia uno de los extremos, motivo de lucha cuando dos se apostan en la figura de un sujeto que se afirma en la autoconciencia, y motivo de entrega cuando dos se reconocen por la certeza del objeto que comparten. En el primer escenario, la independencia de uno obstaculiza la del otro haciendo de ellos rivales, en el segundo escenario todo lo contrario: unidos por la realidad inmediata del objeto que comparten no son enemigos, sino amigos, en rigor, puesto que es cada uno objeto para el otro, tienden a fundirse y hacer de sus vidas un proyecto común de solidaridad: se ratifican uno en el otro. De ahí que el vasallo sea portador de humanidad. El vasallo se solidariza en el trabajo con otros, ambos comparten la sensación inmediata del objeto que manipulan. Si el vasallo se ratifica en la solidaridad, el amo se autentifica en la competitividad.

De atenernos a la irregularidad de estas pautas, todo apuntaría finalmente a la jefatura de un solo amo para una extensión incontable de vasallos, si bien, si se hace patente en general la existencia de varios vasallos para un solo amo, y nunca lo contrario. Pero es preciso poner de relevancia que en el esquema

---

<sup>142</sup> S y SN., pp.116 y 117.

hegeliano, si el amo se sitúa en el vértice de un extremo, el vasallo no se sitúa en el extremo del vértice contrario. Si a la unidad de la conciencia que en su centro resiste la variedad de lo que es en el mundo, contraponemos una conciencia apostada en la periferia que muda instantáneamente sobre la invariante del mundo, la posición del vasallo, es la del que se encuentra en un punto del tránsito entre estos dos extremos. Renunciando a la inmortalidad, el vasallo no cae en el extremo de morir a cada instante: ha partido del mismo origen que el amo y ha dado con él sus primeros andares, siempre por lo cual queda ligado a su cabalgadura. Esto explica que el vasallo se reconozca frente al amo en una posición desventajosa, pero no porque haya de ser forzosamente desventajosa, sino que por haber partido desde unas premisas comunes, su aspiración, si fuera congruente tendría que ser la misma que la del amo. Y la congruencia no es algo debatible para él si se ha disciplinado sobre un fondo de unidad que sustenta las diferencias, ya que la unidad se verifica en la coherencia de unas relaciones explicables o leyes. Luego, la cesión que hace el vasallo al amo, le coloca ante una contradicción fundamental, y por lo cual, desde su perspectiva, en desventaja. Cuanto se ha escrito luego sobre este famoso episodio raramente ha tenido en cuenta este argumento, si acaso el propio Hegel lo tuviera en la prosecución de su obra. Suele hacérsele al vasallo protagonista de una nueva actitud más ventajosa ante la vida, cuando para él no lo es. Esta actitud de inferioridad es la que prueba que en lo radical no está en oposición al amo, sino en relatividad con él. Si el vasallo puede saber de la muerte, es por estar todavía vinculado a la inmortalidad, pero si ha claudicado ante las exigencias que ésta le impone, es por haberse asomado a la transitoriedad del instante en que vive. El vasallo declina *espontáneamente*<sup>143</sup> afrontar el reto de ser inmortal, lo cual no deja de procurarnos un dato interesante en nuestro estudio. Por la vía del entendimiento, no debería de haber cedido ante otra conciencia, pero si espontáneamente lo ha hecho, es indicativo de que la vía del entendimiento no es la única opción posible para lograr satisfacción. Si fuera esta la única opción, no hubiera podido ser la muerte lo que le echara atrás, ya que para la conciencia *eternitaria* del amo la muerte no existe; para ésta solo hay una opción, la de mantenerse eternamente. Luego, si declina afrontar este reto, es

---

<sup>143</sup> Vid. S y SN., p.117.

por que al margen de su entendimiento, hay un miedo a morir. Y lo que le transporta este miedo al hombre, no es una conciencia que ansía entender el mundo, sino el vacío de una conciencia entregada al movimiento del *ser del mundo*, por tanto, de la conciencia que muere y renace en cada instante. Si el intelecto ha podido estacionar el movimiento de las cosas en unas leyes inerciales que cierran el tiempo, el *ser del mundo* adquiriendo directamente la certitud de lo que siente en el instante que concurre, no llega a determinar un continuo en el tiempo sobre el que basar su propia permanencia, pues, siendo cada instante inaprensible, no hay como establecer secuencias mínimas de tiempo por las que elaborar relaciones explicables o leyes. Luego, en la conciencia del *ser del mundo* nunca hay un fondo de unidad bajo la temporalidad, y siempre está presente la fugacidad del instante. La espontaneidad con la que se rinde el vasallo, evidencia que su rendición no se ha filtrado desde la cualidad límite del entendimiento, sino que nace de una inquietud oculta por reencontrarse a sí mismo –secundada por el contacto directo con la naturaleza instante a instante-<sup>144</sup>. Si para el amo el cuerpo es un objeto a entender, para el vasallo es su entrelazo con el mundo, de lo que se sigue que sea él en la carne de su cuerpo, quien rehúse cortar sus raíces en el mundo por las que esencialmente es, y opte espontáneamente por seguir en vida. Su dependencia del objeto entonces, aventaja a la apetencia por el objeto. Ahora sí decimos que, mientras el amo es esclavo de su actitud extrema, el vasallo en su posición intermedia, la de su descontento, goza de más libertad por la que elegir; su vida está más abierta a la superación. El vasallo goza de cierta libertad en los remolinos entre corrientes que se necesitan a la vez que se repelen. Mientras el amo bajo el yugo de su invulnerabilidad, tiene que fijar el Todo sobre en unas pautas determinadas, el vasallo además, expuesto a la vulnerabilidad de lo que es por la intrascendencia del instante en el que vive, puede fluidificar lo fijo en el cruce entre estas dos corrientes. Así es como afirma Merleau-Ponty del vasallo que “de una manera más espontánea que el amo, ha establecido su vida en el

---

<sup>144</sup> Así comenta Sartre, “La espontaneidad de las conciencias no podría emanar del Yo, ella va hacia el Yo, se reúne con él, lo deja entrever bajo su espesor límpido pero ella se da ante todo como espontaneidad *individuada e impersonal*”. Sartre.J.P., *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 73.

mundo, y es precisamente por eso por lo que sabe mucho mejor que el amo lo que significa la muerte: “la fluidificación de todo lo que era fijo”;...”<sup>145</sup>

## 2.5 El uso filosóficamente arbitrario de las denominaciones “amo” y “vasallo”.

Las definiciones especulativas de amo y vasallo, mal acompañadas de una discriminación de tipo social, responden a la visión de una autoconciencia que ha de mantener su independencia en tanto se refleja por el entendimiento que tiene de la percepción de un todo interdependiente. El entendimiento, haciendo del exterior una composición homogénea en su interior, anula la contingencia de ataduras inmediatas que sumergen al individuo en la cualidad del objeto. Pero si es su carácter independiente frente al objeto lo que la permite liberarse, no habiendo entonces obstrucción en el contenido de la conciencia por lo que verdaderamente elegir, la libertad será un derecho sin deber: una pretensión sin fundamento. Bajo el enfoque hegeliano planteado entre amo-vasallo, la obligada asunción de una independencia en la conciencia por la que el hombre “ser”, es motivo forzoso de un enfrentamiento entre autoconciencias. Pero una vez hemos aceptado que en la lucha uno de los dos se rinde, debemos aceptar que si esto ocurre es porque previamente hay fricción entre la trascendencia de todo contenido que se inscriba en la conciencia y un suscribirse a la existencia del mundo en que se está. Son dos visiones cada una incompleta sin la otra, que a la vez se contraponen<sup>146</sup>. Solo en el roce entre estas visiones, obra la posibilidad de elegir libremente. La libertad adquiere sentido como *poder de libertad*, antes que como *ser de libertad*. En el esquema hegeliano habría también que considerar

---

<sup>145</sup> S y SN., p.117

<sup>146</sup> A este respecto comenta Kojève “Autrement dit, à son état naissant, l’homme n’est jamais homme tout court. Il est toujours, nécessairement et essentiellement, soit Maître, soit Esclave. Si la réalité humaine –du moins à son origine– qu’à condition d’impliquer un élément de Maîtrise es un élément de Servitude, des existences « autonomes » et des existences « dépendantes », Et c’est pourquoi parler de l’origine de la Conscience de soi, c’est nécessairement parler « de l’autonomie et de la dépendance de la Conscience de Soi, de la Maîtrise et de la Servitude ». Kojève. A, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 15

explícitamente un *descenso* soterrado desde la certeza del *esto* concreto sobre el que *caemos*, hacia un *este* universal sobre el que gravitan todos los instantes de certitud, además del *ascenso* desde la certeza del *este* hacia el *esto* universal proyectado desde el entendimiento. En Hegel, este *descenso* está dado implícitamente cuando se piensa en la *apetencia* que el objeto genera en el sujeto, pero nunca es considerado desde el lado referencial del objeto, sino desde el lado del sujeto constituyente. Las denominaciones de amo y vasallo son rangos en una estructura social que solo adquiere sentido al trasluz de una visión parcial, alimentada por una autoconciencia que omite la visión simétrica que la complementa. Aquel otro desconocido para mí, antes que un adversario o un aliado, es alguien a tantear, válido para poder reajustarme en él. “El otro es menos una libertad *vista por fuera* que destino y fatalidad, un sujeto rival de un sujeto, pero está preso en un circuito que lo une al mundo, como nosotros y, por ello mismo, está incluido en otro circuito que lo une con nosotros –Y este mundo nos *común* es intermundo-“<sup>147</sup> Es pues, la empuñadura de mi libertad: solo por él tengo en mi mano el poder de perfeccionarme libremente. La relación con los otros es justamente, la que nos puede estimular a superarnos, abrir nuestras alas a volar fuera de la jaula que nos aprisiona. La conciencia recluida en el páramo de la autoconciencia (*esoconciencia*) o en la corteza de una conciencia que linda con el exterior (*exconciencia*), aún siendo estos extremos relativos, goza de una miserable libertad. Su afán por ser o existir respectivamente, le privan de adentrarse en unos estratos más profundos de *visión*, capaces de realinear pasiones y entendimiento para ganar en comprensión, y reconducirlas hacia una pasión más primordial de la cual aquellas se irradian. El triunfo del amo o la frustración del vasallo, deben su oscuro antagonismo al rechazo cultural hacia aquella otra visión forjada en un hombre plasmado en el mundo siempre cambiante, que busca el reencuentro consigo mismo. No es superior la locura de Don Quijote, a la mansedumbre de Sancho Panza; si Sancho encuentra refugio externo en la bravura de Don Quijote, éste reposa interiormente en la sensatez de su escudero.

---

<sup>147</sup> V.I., p.323

Podríamos ir más lejos en nuestras reflexiones, una vez salvadas las connotaciones peyorativas de estas denominaciones, adivinando fácilmente un tipo de conductas análogas identificadas en algunos aspectos de las categorías “masculino” y “femenino” del género humano –que no se restringen a la forma hombre y mujer-. Es fundamentalmente distinta, la conducta del que se autentifica en un sentido que tienen para él las cosas a partir de un sentido originario que no está en las cosas, de la conducta del que se verifica en las cosas a partir de un primer sentido que ya reside en ellas. El primero ve discurrir el tránsito de las cosas a su alrededor y les otorga *su sentido* a partir del entendimiento que ha constituido de ellas, el segundo transita con las cosas y captura *su sentido* a partir de cómo se vinculan a él. Así hay por ejemplo quien no ve ante sus ojos la corbata oportuna que ha fijado en su entendimiento, y hay quien al instante ve, de entre todas, la corbata que ahora precisa. Es también, el que actúa como es, y el que es como actúa. La corporeidad sustenta una dialéctica entre estas dos caras del saber. De una parte el cuerpo reacciona a los efectos y condiciones externas para ir a residir en esa invariabilidad del sujeto “que reacciona”, y otra parte, es el cuerpo quien, con las acciones que emprende desde su interior, causa y condiciona el proceso exterior. En el cuerpo, apetencia y dependencia, se confrontan y se respaldan: si el cuerpo se adecúa a la naturaleza exterior, la naturaleza exterior debe ser adecuada por él; dialéctica que trataremos ampliamente a lo largo de este trabajo. Siguiendo en el ámbito de esta última reflexión, de entre estos dos géneros, hay para quien de la variación de lo que le concierne, como su casa, su ropa, su cuerpo, hace un referente propio por el que es, y hay quien le impone su *ser* a todo cuanto le concierne y de lo que dispone, haciendo de ello una invariante en arreglo a sus leyes o prejuicios. Todo se mueve torpemente alrededor del que es centro del universo, anulando su propio movimiento, y todo está prácticamente en reposo alrededor del que es puro movimiento. El primero se orienta en el espacio al constatar su posición frente a unas coordenadas fijas por las que transita lo que se mueve, obtiene la referencia interna de su exterior, pero se queda sin el referente externo de su interior. El segundo, aun no consiguiendo constatar su posición por carecer de unas coordenadas fijas frente a él en las que orientarse, interiormente no está totalmente perdido: el exterior siempre le remite a él. Vemos también como hay

quien resiste frente a los cambios encorsetado en su costumbre habitual, y quien se adapta idóneamente al mínimo cambio. Dígase el que resiste agosto con calcetines, y el que el primer día anda ya con sandalias. En lo que tratamos, las categorías de “masculino” y “femenino” se complementan: si una reconoce interiormente la exterioridad de la otra, ésta es reconocida interiormente por la exterioridad de aquella. Activada una por la apetencia, y sumida la otra en la dependencia, se asimilan mutuamente. Si aquella mujer inventada, la *joven virtuosa, emperatriz de La Mancha, de sin par y sin igual belleza* a la que el augusto caballero nombró “Dulcinea del Toboso”, nunca hubiera dejado de ser la mujer práctica, labradora, Aldonza Lorenzo, tal vez el juicio de su amante, hubiera habido de ceñirse a la certitud de esta realidad mundana captada por ella, para ser y existir en el marco resolutivo de la realidad. Así es como en el reencuentro con ella, que ha muerto, aflora el verdadero sentimiento humano que le guarda, marcando el inicio de la recuperación de su juicio. Pienso que el trato de superior o inferior entre amo y vasallo, deben su carácter discriminatorio a la otra visión que se cierne sobre ellos, oculta en la sombra, que los iguala por su subsistencia en el mundo de las cosas que comparten.

“Yo no puedo ser libre solo, conciencia sola, hombre solo, y este otro, en quien de entrada veía a mi rival, no es mi rival más que porque él es yo mismo. Yo me encuentro en el otro, tal como encuentro la conciencia de la vida en la conciencia de la muerte. A causa de que, desde el origen, yo soy esta mezcla de vida y de muerte, de soledad y de comunicación que camina hacia su resolución.”<sup>148</sup>

La sustracción del otro sexo con el que nos entremezclamos, hace estragos en el sexo que pervive, pervirtiéndolo en luchas de poder hacia su autodestrucción. En nuestro estudio, entre amo y vasallo, mejor dicho, entre mandatario y súbdito, no hay una jerarquía de saber ni de perfección; hay un fino equilibrio que si es deteriorado por la excesiva rigidez del mandatario en su entendimiento, o una excesiva laxitud del súbdito en su entrega, estalla en

---

<sup>148</sup> S y SN., p.116



caciquismo o en rebelión. Cuando este equilibrio no es efectivo, se genera el conflicto. El mandatario se debe a sus súbditos, como ellos a él. El rey es sirviente de las necesidades de sus súbditos para ser reconocido exteriormente por ellos, y éstos se deben a él como la esencia interior que les es negada. Son representaciones pobres que tienen su origen en las prestaciones de la conciencia con el mundo, pero que, bajo el crisol de una dialéctica superior que las dotara de un sentido compartido, tal vez fueran innecesarias. Y traigo de nuevo esta cita al texto poniendo el acento esta vez en el sujeto del que se predica “La conciencia del conflicto no es posible más que por la conciencia de una relación recíproca y de una humanidad que nos es común”<sup>149</sup> para así introducir la conflictividad como un elemento regulador en la investigación del conocimiento.

## 2.6. Pensar e infinitud.

En el curso dialéctico que nace desde la certeza sensible de un *esto* para *este*, hemos aprendido con Hegel, que hasta el momento de confrontarse una conciencia a otra, no se plantea verdaderamente una elección. Si, previamente no se ha dispuesto una pauta individual por la que uno de los dos se somete al otro y no lo contrario, es que en la elección entre morir o rendirse se encierra un acto creado libremente. Y si es una elección libre, podemos aventurar que este acto pasa por un punto de introspección. El hombre ingenuo, en la confrontación con otro, tiene que colocarse siquiera por un instante, más acá de su situación de hecho y más allá de la constitución de su entendimiento, para elegir. De la interpenetración con el otro se presenta la libre *elección*, y no antes, si es que solo por la presencia del otro se me abre un despliegue de contraposiciones que exigen una resolución. Siguiendo a Hegel, una resolución que exige *pensar*, “Pues *pensar* se llama a no comportarse como un *yo en abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser en sí*, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el

---

<sup>149</sup> S y SN., p 116.

significado del *ser* para sí de la conciencia para la cual es”<sup>150</sup>. En el vasallo, “La conciencia repelida sobre sí, se convierte en la formación, como forma de la cosa plasmada, en objeto e intuye en el señor el ser para sí al mismo tiempo como conciencia”<sup>151</sup>. La conciencia del vasallo se estremece ante el hueco abierto entre la independencia de un *yo* en abstracto, y la conciencia dependiente repelida sobre sí como forma de la cosa plasmada. Lo que en la superficie, por su situación de hecho la hace *dependiente*, y lo que en las profundidades, fijado por el entendimiento, la hace *independiente*, siendo una sola la conciencia, aún estando escindida, lleva a un movimiento que debe siempre reanudarse en afán de una resolución, y esto es la cuna de la reflexión. En la conciencia del vasallo, se abre la indefinición entre estos dos momentos<sup>152</sup> disociados en la conciencia, que deben entrecruzarse. Con sus palabras, “Una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud, o el movimiento puro de la conciencia que *piensa* o es una autoconciencia libre”<sup>153</sup>. El poder de reflexionar es, pues, la variación de la conciencia en la forma de la cosa plasmada, confrontándose a la abstracción esencial del *yo* en la autoconciencia, que, por ser ambos Uno en nosotros, abre un horizonte de infinitud entre lo que es diferente en la cosa y lo que es uno en el entendimiento, facultando un movimiento que por originarse en la infinitud, es en tal medida libre. Pero en este desarrollo, la autoconciencia como objeto independiente, planea ya por bajo de la dependencia del objeto formado en la conciencia; y para atajar esta discordancia entre la autoconciencia y su variación plasmada en la formación del objeto, elaborará pensamientos, conceptos suyos, de los que se valdrá a su vez para pensar. La infinitud abierta en la conciencia es, respecto a la finitud del que es consciente, –siendo que son también lo mismo–, la dialéctica que genera *el pensar*. Pero nuevamente en el esquema idealista Hegeliano se privilegia aquí, la subjetividad de la conciencia establecida por un *yo pienso* autoconsciente que

---

<sup>150</sup> Hegel, G.W.F., *O.c.*, p.122

<sup>151</sup> Hegel, G.W.F., *L.c.*, p.121

<sup>152</sup> –el de sí misma como objeto independiente y el de este objeto como una conciencia y, por tanto, como su propia esencia–. Hegel, G.W.F., *O.c.*, p.121

<sup>153</sup> Hegel, G.W.F., *L.c.*, p.122

reúne los dos momentos anteriores, el *ser en sí* y el *ser para sí*<sup>154</sup>. El peso en la conciencia sigue estando en manos de un sujeto ideal, antes que en el hecho inmediatamente dado a la conciencia por el que ser conocido. Como dice a propósito de esto Merleau-Ponty en sus notas de trabajo, en este *pensar*, la cosa en sí termina por coligarse a una significación.

“la expresión de Hegel: *an sich oder für uns*= hay un pensamiento (el pensamiento reflexivo) que precisamente porque querría aprehender inmediatamente la cosa en sí, vuelve a caer en la subjetividad. Y que, inversamente, porque está habitado por el ser para nosotros, no lo capta, y no capta más que “la cosa en sí”, como significación”.<sup>155</sup> .

Siendo que en Hegel, no está suficientemente considerada la inquietud en la conciencia por reencontrarse a sí misma partiendo desde el mundo en el que está, –si es que lo estuviera–, ni se contrapone con la misma virulencia esta inquietud al ímpetu de la conciencia constituyente por lograr estar en el mundo, el *pensar* que deviene será más un *pensar* el mundo en el que estoy, que un *pensar* quien está en el mundo. En la explicación de Hegel, no se explicita la inquietud por retrotraerse aquél que soy esencialmente desde mi variación de instantes concretizados en el mundo. Como se ha partido de la autoconciencia, el vasallo ya es autoconciencia, dice Hegel “*la verdad* es, para ella (la servidumbre), la conciencia independiente y que es para sí, ...”<sup>156</sup>, y por consiguiente, siente temor al sentirse abandonado fuera su autoconciencia. Lo más próximo que el vasallo está de *subsistir* en la cosa en sí, es una captación negativa del objeto mediante el trabajo, que se convierte en *forma*, y en algo *permanente*<sup>157</sup>. De este modo, si logra por el trabajo aprehender lo objetual como *permanente*, desaparece el anhelo inquietante por reencontrar la esencialidad propia (y permanente) de aquel uno que es a cada instante la certeza de lo que capturan sus sentidos; y por tanto, lo que únicamente conservará es un vago temor engendrado por la disyunción entre su

<sup>154</sup> “Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia *pensante en general* o que su objeto es la unidad *inmediata* del *ser en sí* y del *ser para sí*”. Hegel, G.W.F., *L.c.*, p.122

<sup>155</sup> *V.I.*, p. 243.

<sup>156</sup> Hegel, G.W.F., *L.c.*, p.119

<sup>157</sup> *Vid.*. Hegel, G.W.F., *L.c.*, p.120

*permanencia* en la *forma* del objeto que ha convertido por el trabajo, y la *permanencia* de su autoconciencia abandonada, (que es *su verdad*, aunque no la haya defendido). No hay como configurar un tránsito desde lo permanente en la *forma* del objeto, a la permanencia de la autoconciencia –de la que se ha evadido-. Si ambos son permanentes, deben ser lo mismo y no distintos, luego, la conciencia se congelaría en un instante eterno, eso explica el temor y la sumisión del vasallo a la figura del amo. Hegel, no sitúa ninguna figura más allá de la maniobra de repelerse para sí desde la autoconciencia: es una evasión de la autoconciencia desde la autoconciencia. No sale de la autoconciencia. De ahí la crítica que le hará Merleau-Ponty. Pesa más en el pensar, el *soy-yo* apostado en la trascendencia que se afana por coincidir con el *yo-soy* verificado en el mundo, que el *yo-soy* que está a cada instante en el mundo faltándole posarse sobre un *soy-yo* permanente en el que recogerse; eso hace que el *pensar* se dirija más hacia el mundo en el que se es, que hacia quien es el que *está* en este mundo. Si el *soy-yo* constituye el mundo a través de su entendimiento, *el yo-soy* necesita vehicularse hacia un ser originario que recoja su *estar múltiple* en el mundo. Esta inquietud generada por la falta de un origen, constituye un mundo sentido alrededor de este oscuro origen, y es esto último, lo que, a la postre, la modernidad omitió. “La reflexión, en tanto que esfuerzo para fundar el mundo existente sobre un *pensamiento* del mundo, se inspira previamente en la presencia del mundo de la que es tributaria y de la que saca toda su energía”<sup>158</sup>, concluye Merleau-Ponty. No puede omitirse que en el proceso de *pensar* la realidad, hay un proceso irreflexivo que apunta al descubrimiento de una coherencia capaz de reunir en un *yo-soy*; el *soy-yo* constelado en el mundo. Siguiendo con las palabras de nuestro autor: “Si la reflexión no se ignora a sí misma –lo cual iría contra su definición–, no puede fingir que desenrolla el hilo que antes ha enrollado el espíritu, no puede fingir que es el espíritu que vuelve sí mismo en mí, cuando, por definición, quien reflexiono soy yo; debe aparecerse a sí misma como una marcha hacia un sujeto X, y, como la certeza que tiene de llegar a un originante universal no puede dársele ningún contacto previo con él, puesto

---

<sup>158</sup> V.I., p.54

que es todavía ignorancia, puesto que lo llama y no coincide con él solo puede dársele al mundo”<sup>159</sup>.

Ya hemos dicho que por contraponer unos polos que no son simétricamente opuestos, se suceden, desde las primeras elucubraciones que parten de *la certeza sensible*, unas figuras contorsionadas que se desvían de la justa equidad que requiere el devenir especulativo. Los extremos que se confrontan en el inicio del camino especulativo no son opuestos, y si uno de ellos está teñido de la pureza del otro, el rédito de las estaciones a las que se irá llegando, se degradará a favor del que ha prevalecido más puro. Lo permanente en la conciencia, prevalece sobre lo evanescente concretizado en el “ser” de hecho. Y así es como se termina por plasmar el saber absoluto en la permanencia de una conciencia ideal, “al captar por sí misma esa esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo”<sup>160</sup>.

## 2.7. Libertad y responsabilidad, anverso y reverso de un “yo puedo”.

Una vez hemos sopesado en nuestro estudio la verdadera dimensión que tienen las figuras del amo y del vasallo en la obra *La fenomenología del espíritu* cuando son consideradas en toda su amplitud, y hemos revisado la confrontación de una conciencia con otra conciencia en este escenario reconfigurado, queda todavía por discernir, si soportando una conciencia, la esfera de libertad de otra conciencia, aquella la priva o no de ser *para-sí*.

Para el *amo* en el sentido más puro, otra autoconciencia oscurece su autoconciencia, eclipsa su poder. No así para el vasallo, quien, pese haber renunciado a favor de *plasmarse su piel* en la formación de la cosa con la que trata, todavía resta un calado autoconsciente. Con la irrupción del *otro*, se revela en el vasallo el abismo entre un “soy-yo” eterno, deseoso de “yo-ser” a cada instante, y este último, atribulado por la falta de aquél. A este respecto

---

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Vid.* Hegel, G.W.F., *O.c.*, (*Introd.*) p. 60

Merleau-Ponty dirá, que “el mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles”<sup>161</sup>. El desgarramiento abierto por el movimiento infinito en mi finitud, permite la libre decisión. El sobrecogimiento que invade a la conciencia por este vacío insondable que se abre, sólo puede ser aliviado indagando en su génesis. Sólo internándome en ese espacio de apertura del que puedo gozar intempestivamente por la irrupción del *otro* en mi conciencia, encuentro el motivo que lo ha gestado. Si es por él por lo que me he *conmovido*, es por él por el que puedo retornar a mí mismo<sup>162</sup>. Con el hallazgo de la autonomía en mi interior, nace también el deber. El vasallo se siente reconfortado al contrastarse con otra conciencia si así puede aliviar el vacío que entraña la dualidad de su condición. Ese *otro* alumbrará inusitadamente la zanja abierta entre el sujeto que apetece de un objeto, del que es dependiente para ser sujeto de esta apetecencia. La propia brecha abierta en la conciencia con su irrupción, sólo se cierra encajándome a él perfectamente a cada instante; en modo tal que en el vacío de su infinitud me llene yo, y en el vacío de mi infinitud se llene él. Ya no es una autoconciencia que sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia, sino que, a través del otro, plasmo mi existencia en el mundo a la vez que la hallo en mí mismo también. Pues él, no siendo yo, es “yo” también, y yo, no siendo él, soy él también: nos anulamos y a la vez convergemos en uno<sup>163</sup>. Me acoplo perfectamente en el vacío de su infinitud como él lo hace en el mío, en un éxtasis que debe renovarse a cada instante. Y me remito a Merleau-Ponty para expresarlo con sus palabras.

---

<sup>161</sup> F.P., p.460

<sup>162</sup> Merleau-Ponty enuncia este sobrecogimiento, que impide ver al otro como un muñeco en mi visión. “No me siento únicamente sobrecogido, me siento sobrecogido por una mirada, y si, por ejemplo, fuera un animal el que me mirara, solo experimentaría un eco debilitado de esa experiencia. Es preciso, pues, que algo en la mirada ajena me indique que se trata de una mirada ajena, y su sentido no puede agotarse en la quemadura causada en la parte del cuerpo que está mirando”. *V.I.*, p. 98

<sup>163</sup> En términos hegelianos expresado por Merleau-Ponty: “Por el solo hecho de abrir en el muro de mi solipsismo el boquete por donde pasa la mirada del otro, me encuentro, no ya con una dicotomía –la del Para-Sí y la “del” Para Otro– sino con un sistema de cuatro términos: mi ser para mí, mi ser para el otro, el para sí del otro y su ser para mí” . *V.I.*, p.106

“Es necesario que los Para-sí –yo para mí mismo y el otro para sí mismo– se destaquen sobre un fondo de Para-el Otro –yo para el otro y el otro para mí mismo-.”<sup>164</sup>

Como la flor desprende de su esencia una fragancia, la libertad desprende fragancia de virtud. El poder de elegir nacido de contrastarme a otra conciencia comporta cerrar mi infinitud con la suya para optimizar nuestra satisfacción. La satisfacción de la conciencia es maximizar su potencial frente a otra conciencia, esto ya lo intuyó Hegel, pero el poder de la conciencia no se recoge en una sustancia consciente, –esto se verá en el siguiente apartado de nuestro estudio–, luego su satisfacción no es la de maximizar la potencialidad de una sustancia *para sí*, como la de la autoconciencia que esclaviza a otra conciencia, sino la de abrirse a otra conciencia para complementarse en ella. Si brilla un amanecer que me sobrecoge al confrontarme a otra conciencia, esto es porque en la posibilidad de complementarme con ella, está mi resolución. El problema de mi infinitud desaparece encajándome perfectamente a la infinitud del otro y recíprocamente, por consiguiente, mi conciencia y la suya fluyen revertiendo una en la otra. Ser libre entonces, entraña ya un *para qué*. Libertad es a responsabilidad como fuego es a calor. Puedo, desde la infinitud abierta en mi conciencia situarme frente al otro en armonía sin perjudicar el principio de unidad en mí, ni mi situación de hecho en el mundo a cada instante. A diferencia de *tomar* una decisión tras la cual está el yo *decisor* excluido de la decisión, *creo* una decisión que me compromete también a mí en la decisión creada. El sentido pues, nacido de la necesidad de satisfacerme en el otro acoplando mi conciencia a la suya se renueva en la ocurrencia del instante que transcurre. No es que el yo decida por un fin prefijado que está excluido de la decisión, sino que la elección embarga también el yo decisor y por consiguiente, al sentido de lo que se decide<sup>165</sup>.. Con el otro, lidiamos permanentemente entre el desafío y la confabulación para poder acertar el justo sentido que armoniza nuestro encuentro. Y es, por estar yo involucrado en el ámbito de la resolución creada, que puede pervivir mi autonomía a cada instante. Y mi deber también. El yo, antes que “yo”, es libre. Si el “yo” para ser

---

<sup>164</sup> F.P., p.456.

<sup>165</sup> Tal es la diferencia que hago, un poco forzada, entre decidir, que corta una dificultad externa, y elegir, que me empeña en la decisión.

libre tiene que elegirlo, solo puede elegirlo porque ya es libre. Y es por esto que puede superar sus inercias.

Ahora bien, si somos dos los que elegimos sin coacción, esto despliega una nueva franja de opciones posibles invisible hasta ahora, que procede de la confrontación de las dos conciencias en una *subjetividad* común y una *subjetividad* no común. Pero, para que entre dos conciencias que fluyen tanteándose se despliegue esta nueva franja de opciones posibles a elegir, debe irrumpir una tercera conciencia interpenetrando con ellas que la evidencie. Es decir, que ponga en evidencia la apertura de una infinidad de opciones válidas de *entenderse* las dos primeras. Si tomamos dos conciencias aisladamente, tienen infinidad de posibilidades de complementarse, pero solo en *presencia* de una tercera se abre esta fosa abismal. La relación *enamorada* entre dos, puede oscilar desde un encuentro cruzado, a un encuentro parejo entre conciencias que se abrazan para poder satisfacer su desasosiego. La complementariedad entre conciencias puede oscilar desde una situación límite en la que la conciencia dependiente de la fugacidad del instante añora su permanencia en una *continuidad* que desconoce, –y por este motivo tiene que resarcirse en otra conciencia fijada en unos principios y leyes inamovibles, la cual, inversamente, *apetece* por extraditarse en lo irrazonable del puro instante presente–, a otra situación, en la que una conciencia temperada que pondera bien la apetencia con la dependencia, se refrende en otra de similares características.

El encuentro entre conciencias que se refrendan mutuamente en un mundo compartido del cual cada una tiene su perspectiva, las obliga para optimizar su satisfacción, a encontrar como mínimo un entendimiento no contradictorio por el que ni anularse ni refundirse las dos en una. Es decir, por el que ni *coincidan* plenamente volcadas en la sensación de un único objeto que capturan simultáneamente, –lo cual las superpondría excediendo de lo que se pueda ser consciente en el objeto que las soporta–, ni que *diverjan* radicalmente en el entendimiento que cada una hace del objeto aprehendido, –lo cual las haría restarse, invalidándose-. De un lado se pide que, como brazos de una sola conciencia, constituir leyes comunes y explicaciones coherentes que optimicen



la variación del objeto soportado bajo la perspectiva de cada una, y del otro rescatar, recalar en un sentir común dependiente de la sensación común soportada en el objeto instantáneamente. Y estas dos facciones tienen que acoplarse. Pero, la reciprocidad que sostengo frente a un otro con quien me completo, abre nuevamente el vacío de un sin fin de opciones de *encontrarnos* armoniosamente. Una nueva franja de posibles opciones de acoplarse, que solo se desvelará en la confrontación con una tercera conciencia que irrumpa en el trazo de aquellas. Una infinitud de posibilidades frente a esta tercera, para optimizar la satisfacción entre las dos primeras atendiendo a la satisfacción de las tres, que las obliga a perfeccionarse. Es imposible no atender a un máximo de satisfacción para las tres, maximizando la satisfacción de dos, puesto que las combinaciones posibles de un par frente a un tercero, son tres, sin salirse de la muestra inicial de tres. O sea, atendiendo a la satisfacción de una tercera conciencia, se afina el haz de opciones válidas para completarse mutuamente. Digamos que, con la irrupción de una tercera conciencia, queda al descubierto un arco, que estaba velado, de posibilidades en la complementación de la tendencia *apetente* con la tendencia *dependiente*, para tener que ceñirse a aquellas posibilidades que maximicen la satisfacción de las tres. Al incorporarse en la síntesis una tercera situación de hecho, afina las leyes y explicaciones que el entendimiento instituye, y de otro lado, estrecha la ausencia del sentir originario que contempla la situación fáctica del mundo en la que cada una de las tres coinciden. El cerco se estrecha, el fondo de libertad es más profundo y el deber que le acompaña también. No es que nos amparemos en el seno de una matriz refundida de tres conciencias de la cual cada una es una extremidad, al menos no del todo<sup>166</sup>. Mientras que en el tránsito que desciende desde la sensación puntual que el objeto deja impresa en la conciencia hasta la obtención de una subjetividad común con los demás, prima la singular situación de hecho de cada conciencia sobre su comunión, en el ascenso desde un yo constituyente legitimador de la perspectiva sensible de cada una, lo que prima es lo común sobre lo individual para elaborar un

---

<sup>166</sup> “ Desde el punto de vista de una filosofía de lo negativo, la sincronía de las conciencias procede de su común pertenencia a un Ser del que ninguna posee la clave y cuyas leyes observan todas; o digamos, más bien, que no hay sincronía; cada cual se siente mezclado a los demás, existe un punto de encuentro que es el ser en la medida en que somos todos inherentes a él por nuestra situación”. *V.I.*, p.88

entendimiento que no quede fragmentado por acontecimientos inconexos. Es por este motivo, por lo que el yo constituyente nunca logra colmar un entendimiento que comprenda la singularidad de todos los yoes con los que se entrecruza. Como ya se sugirió, no se puede lograr abstraer un cono de subjetividad que abarque toda la realidad de hecho; la ley particular siempre puede particularizarse más hasta disentir finalmente de la ley general. Pero, si yendo de lo universal a las distintas partes nunca llegamos a los últimos fragmentos, desde lo infinitesimal hasta lo universal, nunca llegamos a la unidad absoluta<sup>167</sup>. Mientras que el yo trascendental privilegia la comunión de experiencias para consensuar unos primeros principios sobre los que pretende basar la constitución del ser<sup>168</sup>, el yo empírico privilegia la sensación individual sobre el sentir mancomunado, en la *complicidad* con los demás. El ahora, lo inmediato, es el punto de contacto del yo empírico, por el que sentir la falta de una continuidad en la que reflectarse negativamente, y de ahí, adentrarse en el sentir de los otros para resolver una identidad comunitaria. Luego, creo importante enfatizar que el yo empírico antes de recalar en la subjetividad comunitaria, y en la propia continuidad de instantes de su conciencia, está ligado directamente al instante que ahora mismo acontece. No es así para el yo trascendental, para quien por detrás del instante directo de conciencia, se acentúa una continuidad y aún por atrás, prevalece la estructura de un entendimiento apto para integrar cualquier dato que otra conciencia aporte. El yo trascendental no puede admitir unas leyes constituidas por otro que no sean las suyas, dejaría de ser yo para ser el otro siendo de hecho yo, lo cual es incomprensible a su entendimiento.

“Para la filosofía reflexiva es una dificultad inextricable entender cómo puede una conciencia constituyente instituir a otra que sea su semejante, y por lo tanto constituyente también puesto

---

<sup>167</sup> Por las propias características del tiempo, cualquier ley de tipo general extraída de la observación de un ciclo de acontecimientos pasados, estaría supeditada a una ley más general que pudiera incluso abarcar lo que está por venir, para determinar, la “cicleidad” de estos ciclos. El pasado se pierde en el tiempo, y futuro también, las leyes elaboradas en la temporalidad sobre la base del tiempo, son pues transitorias.

<sup>168</sup> El yo trascendental tiene que constituir las diferencias para proceder a su síntesis, éstas no vienen ya determinadas. “El médium universal” del que Hegel habla para instituir la percepción de las cosas tiene que ser explicado previamente.

que la primera debe pasar inmediatamente a la categoría de constituida”.<sup>169</sup>

Si el yo trascendente, al auto-reflejarse en el entendimiento del objeto que ha constituido es propenso a hundirse en un solipsismo, el yo sensible que muda en la inmediatez de cada instante, no lo es, puesto que sosteniéndose solamente en el vínculo directo con la cosa que estimula sus sentidos, su sentir nunca es el sentir de los otros: es sólo lo que siente. Acoplándome a otro, y aún a un tercero o más, sí reconozco implícitamente el *ser consciente* de los otros, en tanto que mi “soy yo” ligado a un entendimiento consensuado del mundo, y, el “yo soy” ligado a un sentir directo, se entrecruzan en el punto de confluencia con ellos. En el sustrato más profundo de este “yo soy”, es donde hay un contacto *aquí y ahora* directo con el mundo, que no puede ser suplantado por otro que no sea yo<sup>170</sup>. Por consiguiente aunque mi conciencia se fusione con la del otro en un entendimiento común que contempla las impresiones sensibles separadas, reside también en mi conciencia un yo fáctico irrefutable que supera cualquier síntesis, bien que anhele negativamente la presencia de un sentir común. Así Merleau-Ponty recalca que hay un cierto derecho a privar una situación, a través de la cual asumo todo lo demás y que sorpresivamente, por no ser mi visión coextensiva al ser, sino *mi* visión, es introducida la visión del otro más allá de lo que veo.

“Lo único que se puede pedir es que mi situación —esa región del ser que menos se aleja de mi nada constitutiva— no sea para mí un objeto entre los muchos que domino con la mirada, que exista como decía Descartes, cierto derecho particular que me permita decir que es mía, que sea una región del ser que asumo en primer lugar y a través de la cual asumo lo demás, que tenga con ella cierto lazo particular, que restrinja la universalidad de mi mirada de tal manera que mi visión del ser no sea coextensiva al ser, y , que más

---

<sup>169</sup> V.I., p.87

<sup>170</sup> “La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto. Esto no se comprenderá jamás mientras se haga del mundo un objeto, un *ob-jectum*. Pero se comprende en seguida si el mundo es el *campo* de nuestra experiencia, y si no somos más que una visión del mundo, .... “ F.P., p. 415

allá de lo que veo exista un lugar para lo que lo ven los demás, si llegan a Ser.”<sup>171</sup>

Se puede entrever que entre mi yo entregado al mundo y mi intelecto, siempre se abre un vacío en presencia de otro, que encuentra precisamente respuesta en mi armonización con él. Nunca por tanto pierdo el reducto de mi ipseidad: soy yo quien entiendo el objeto que he universalizado, pero de otro lado yo no puedo dar cuenta de ello con mi entendimiento, sin sentirme de hecho en la Tierra. El “ser” de hecho no puede ser trascendido por el “ser” trascendental<sup>172</sup>. Solo podría serlo, si al “ser” *racional*<sup>173</sup>, no se contrapusiera un “ser” *irracional*<sup>174</sup> que muda con cada situación mundana. El irracional hace del objeto su interior, y del sujeto un exterior cautivo a desvelar por la conexión entre distintos momentos directos de conciencia<sup>175</sup>. Si el yo racional hegeliano revela el fondo objetivo de las cosas y éste se revela como subjetividad en la autoconciencia, el yo irracional o espontáneo desvela el fondo subjetivo de las cosas, es decir, desvela la cautividad de la conciencia en el ser mismo de la cosa sentida, lo que luego se designará bajo el nombre de *intención*<sup>176</sup>. Mientras que por los senderos de la racionalidad se “autorrevela” un sujeto sobre el fondo objetivo de las cosas, el *método reflexivo* del que se sirve para asociar y disociar los caracteres sensibles, no se constituye sino intempestivamente desde el ser mismo de las cosas. La constitución de una ley, la más básica, una medición incluso, precisa de una configuración previa

---

<sup>171</sup> V.I., p. 84.

<sup>172</sup> Desde el punto de vista de una filosofía de lo negativo, todos somos partícipes de un único “ser”. Estaríamos pasivamente sincronizados, en una única actividad que nos repliega “..cada cual se siente mezclado a los demás existe un punto de encuentro que es el “ser” en la medida en que somos todos inherentes a él por nuestra situación. Si verdaderamente el otro es otro, la integridad de su sentir y pensar está vedada para mí. “Aún cuando nuestras relaciones me llevan a admitir o incluso a experimentar que “también él” piensa, que también él tiene un paisaje personal, no soy este pensamiento como soy el mío; lo que de él digo deriva siempre de lo que se por mí mismo....La vida ajena tal como la vive el otro, no es una experiencia eventual o un posible, es una experiencia vedada, un imposible y así ha de ser si el otro realmente es otro”. V.I., p.105

<sup>173</sup> “racional”, es decir, reducido a mero principio abstracto de cálculo.

<sup>174</sup> “irracional”, espontáneo, no es opuesto a la razón.

<sup>175</sup> Cuando busco en mí, solamente encuentro un orden procedente de mi vinculación con el exterior, entrar en mí es salir de mí mismo. “Lo que hallo <en mí> es siempre la referencia a esa presencia originaria, entrar en sí mismo es idénticamente salir de sí mismo”. V.I., p. 90

<sup>176</sup> “...no obstante ese pensamiento del mundo no es *nada*, en ese retorno a mí mismo no descubro un conjunto de premisas de las que fuera él la consecuencia, antes al contrario el es la premisa y mi conciencia de él, la consecuencia, mis intenciones en sí mismas están vacías, no son más que un huir de mi vacío hacia el mundo, y esta huida le debe al ser su dirección y sentido,...”. V.I., p. .90

sobre la que resaltar, precisa de un compromiso tácito con los valores de los que se sirve, de una observación implicada por la que determinar diferencias y similitudes: la más simple abstracción precisa de una previa inclusión. “La facultad de abstracción no se desarrolla razonando (*in abstracto*), sino comenzando por lo concreto”<sup>177</sup>. Vemos en Merleau-Ponty unos textos que ponen de relevancia la ineludible referencia al mundo sentido para nada que se constituya o se infiera existente.

“...el que la formalización sea siempre retrospectiva, prueba no es nunca completa sino en apariencia, y que el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo. Éste revela los axiomas no formulados sobre los que se dice descansa el razonamiento, parece que le aporte un incremento de rigor y que ponga al descubierto los fundamentos de nuestra certeza, pero, en realidad, el lugar donde se hace la certeza y donde una verdad aparece es siempre el pensamiento intuitivo, aun cuando los principios sean tácitamente asumidos en ella, o *precisamente por esta razón*”.<sup>178</sup>

“En efecto ¿qué quiere decirse exactamente al afirmar que el mundo existía antes de las consciencias humanas?. Se quiere decir, por ejemplo que la tierra salió de una nebulosa primitiva en la que las condiciones de vida no estaban aún reunidas. Ahora bien, cada uno de estos vocablos, lo mismo que cada una de las ecuaciones de física, presupone *nuestra* experiencia precientífica del mundo, y esta referencia al mundo *vivido*, contribuye a constituir su significación válida. Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie.”<sup>179</sup>

Así como por el yo irracional se desvelan los iconos de la subjetividad sin lograr nunca lograr plenamente enraizarlos, es decir, sin llegar nunca a la profundidad de un yo extra-temporal que haga acopio de la transformación sentida de la cosa, tampoco por el yo racional nunca se logra lindar con la

---

<sup>177</sup> Puig Adam.P. *La matemática y su enseñanza actual*, Ministerio de educación nacional, Madrid, (1960) p.157.

<sup>178</sup> *F.P.*, p. 394

<sup>179</sup> *F.P.*, p. 440

transformación real de la cosa que ha subsumido. Esta incapacidad del lado del objeto en el que se *está* para coligarse una subjetividad última, como la deficiencia de un sujeto constituyente para coincidir con el movimiento exacto del objeto que ha enjuiciado, crea una necesidad entre ambas facciones que a la vez que se excluyen, abriéndose un hueco en presencia de otra conciencia, que solo encuentra en ella su resolución, acoplándose a ésta, y ésta a aquella. En rigor, si hemos hablado del solipsismo del yo trascendental, eso se debe a que el yo trascendental nunca se deshace totalmente de un yo empírico que le confiere el arraigo a su distintivo, el “*moi*”, por el que todo lo que es lo es a través suyo, y si del yo empírico hemos dicho que no es ninguno de los otros que abarca en su mirada, esto es porque hay un yo trascendente que cobra cuantos haya en áreas de su entendimiento. Así nos da a entender nuestro autor que solo dando cuenta de mí, puedo dar cuenta de los demás, antes no obstante, para dar cuenta de mí, tengo que seguir siendo el único “*ipse*”. El yo trascendental por su propio lado sería un impropio, un contenido sin nadie que lo contenga; y el yo de hecho, sería aquél que siendo plenamente, en profundidad nada es si nada contiene. El yo trascendental por su lado, sólo alcanza a compartir unas significaciones comunes que no podemos anotar en nadie en concreto, y el ser empírico que sí es en plenitud, es indesignable; son el anverso y el reverso en el paradigma de la relatividad entre el “ser” y la “nada”<sup>180</sup>. Si lo trascendente, comporta lo inmediato en la cosa, se está reconociendo implícitamente lo que *no* es por lo que es. Son inseparables, lo mismo es ser nada que estar en el mundo, puntualiza Merleau-Ponty<sup>181</sup>. El reconocimiento del otro viene coordinado por esta dialéctica entre el yo empírico que hace que *yo sea* aquel otro, y el yo trascendental por el que el otro *soy yo*, dónde entrelazándome a él, esta tensión se apacigua. Y así se inicia la paradoja de la expresión, a la que alude nuestro autor en aquella cita ya expresada páginas atrás.

---

<sup>180</sup> “Ante la reflexión los otros y yo no podemos tener un mundo que fuera numéricamente el mismo, solo podríamos coincidir en la significación común de nuestros pensamientos y en la indivisión de lo ideal. En cambio, si seguimos hasta el final las consecuencias de la negintuición, entendemos cómo nuestro ser trascendental y nuestro ser empírico son el reverso y el anverso uno de otro”. *V.I.*, p. 85

<sup>181</sup> “Si se reconoce lo negativo por lo que es, si ejercemos con ello la negintuición, deja de plantearse la opción entre lo irreflexivo y la reflexión, entre la fe perceptiva u la inmanencia en mí de mis pensamientos: lo mismo es ser nada que estar en el mundo; entre el saber de sí mismo y el saber del mundo cesa todo debate de prioridad aun ideal;” *V.I.*, p. 80

“...,fascinado por el quehacer único de sostenerse en el Ser con otra vida y construirse el “afuera” de su “adentro” y el “adentro” de su “afuera”. Y a partir de entonces, movimiento, tacto y visión, aplicándose al otro y a sí mismo, ascienden hacia su origen y, con la acción paciente y silenciosa del deseo, se inicia la paradoja de la expresión.”<sup>182</sup>

Y por ser ésta, una dialéctica entre lo eterno y lo instantáneo, este entrelazamiento con el otro debe renovarse a cada instante sobre los moldes de un pasado determinado por correlaciones físicas, biológicas, antropológicas, y en previsión de un futuro que se inicia inmediatamente para alejarse escindiéndose de los acontecimientos presentes. Entre él y yo, protagonizamos un encuentro que exige ponernos mutuamente a prueba. En su presencia, se desvela mi poder y mi responsabilidad para crear resoluciones capaces de exorcizar el vacío abierto entre la instantaneidad de mi conciencia volcada en el objeto, y la eternidad de mi conciencia atada a un sujeto indivisible. Una libertad para con él, inaugurada por la “dialogía” entre mi *yo de hecho* y mi *yo-idea*, y por lo que a mí me concierne, en tanto *yo soy el otro*, y a él, en tanto *él soy yo*. Dice Merleau-Ponty, “La mirada del otro no arranca de un punto en el espacio. El otro nace *de mi costado*, como una especie de brote o desdoblamiento, como dice el Génesis<sup>183</sup> que se hizo el primer otro de un pedazo del cuerpo de Adán”<sup>184</sup>. Un vacío que me embarga ante él, que puedo aplacar realineándome con él siendo responsable de mis elecciones en tanto nacen de mí, en la base más profunda de aquel que soy, aunque se refugie en una comunidad. Esta libertad no queda circunscrita en el campo de este encuentro, sino que siempre puede sumársele otro más que nos recusa a un fondo más profundo de decisión al abrirse la posibilidad de afinar las recientes síntesis adquiridas con él. Libertad significa que el otro es también libre. Eso hace que si me refundo con él en un entendimiento común seamos, de hecho dos siendo uno; una disensión que se alivia en referencia a un tercero que evidencia la necesidad de coincidir en un área de entendimiento más definida,

---

<sup>182</sup> Ver cit. 61

<sup>183</sup> (Gen 2,2)

<sup>184</sup> V.I., p. 83

para con él<sup>185</sup>. Tres, que ante un cuarto, deben aún redefinir su entendimiento del mundo perfeccionándolo, al tener que encajar una nueva perspectiva que se añade a las suyas. Un entendimiento que se va afinando en tanto se acerca al conjunto comunitario, en contraposición a un pre-consciente destilado desde el “ser” del mundo que todos ellos comparten. Así se plantea el intercambio entre un yo constituyente comunitario y un sentir solidario pre-consciente adquirido de las cosas mismas, que planea por debajo. “La generalidad interviene ya, nuestra presencia a nosotros mismos está ya mediatizada por ella”<sup>186</sup>, nos dice Merleau-Ponty. Si el constituyente comunitario se levanta sobre la pre-consciencia de un sentir general, este sentir general precisará de un entendimiento que lo desvele. “Hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da”<sup>187</sup>. Recordemos no obstante, que entre lo constituido racionalmente y la sombra de lo irracional, se halla subrepticamente una comunión de conciencias que sondan su individualidad de hecho, y unas individualidades aisladas que tienen que depender del ente comunitario para distinguirse<sup>188</sup>. La dialéctica, entre la *practicidad* derivada de una conciencia anclada en la certeza sensible del instante en que está, y esta misma conciencia donadora de significados universales, es recogida por otra dialéctica que trepida entre el solipsismo de una conciencia individual y la generalidad del consciente colectivo, resultando

---

<sup>185</sup> A este respecto Merleau-Ponty nos hace ver en una nota a pié de página como “el problema de los otros no se reduce al *del otro*, y menos aún si se tiene en cuenta que la pareja más estricta tiene siempre terceros como testigos” *V.I.*, p 108. Anticipando, que el orden instituido que va de la problemática *con el otro* al resto de los demás, tal vez debería invertirse para poder considerarse, la vinculación con el otro, un caso particular de la problemática de los otros. “ Quizás hubiera que invertir incluso el orden normal de las filosofías de lo negativo y decir que el problema del otro es un caso particular del problema de los otros, la relación con alguien mediatizada siempre por la relación con terceros, y que éstos entre si tienen relaciones que rigen las de uno y las del otro, y esto es válido por más lejos que se vaya en los orígenes de la vida puesto que la situación edipiana es también triangular” *V.I.*, p.108.

<sup>186</sup> *F.P.*, p. 457

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Me aventuro a proseguir el estudio acerca del *otro* u *otros*, marcado sobre estas líneas esbozadas por el autor, si bien no me distancio de él ateniéndonos a sus palabras. “ Incluso si tenemos un “*otro principal*”, del que derivan muchos otros secundarios en nuestra vida, el solo hecho de que no sea único obliga a entenderlo no como negación absoluta, sino como negación modelizada, es decir no como variante preferida de una vida que nunca ha sido únicamente mía” *V.I.*, p 108. Se está afirmando de alguna manera, que si consideramos más de dos, poner la negación absoluta en “el otro” es impropio aun cuando esta nominación pretenda contener virtualmente a *todo otro*: si son más de dos negándose, exige también una participación de cada uno en los demás. Siempre no obstante habrá un vacío que irá cerrándose cuantos más sean los virtualmente considerados entre aquello de lo que participan, y aquello de lo que se excluyen.



de este entrecruce, una graduación en diagonal que cubre todo el tránsito desde la instantaneidad del momento individual de la conciencia plegada a su sentir, a la eternidad de un único captor colectivo de *lo consciente* participado. Es decir, que cubre escaladamente en ambas direcciones la relación entre el individuo y la comunidad, partiendo de la instantaneidad de la conciencia subsistente en el objeto, hacia una conciencia comunitaria que descansa en la eternidad de sus valores, ( y/o partiendo de un entendimiento comunitario hacia certeza sensible del instante), pasando por todas las interrelaciones e intrarrelaciones entre individuos y grupos comprometidos libremente en pos de alcanzar un máximo de satisfacción.

De un lado se despliega un juego de interrelaciones entre la conciencia individual y las alteridades circunscritas en su proximidad, cuyo sentir común generado desde sus situaciones de hecho individuales, eclipsa fórmulas dispuestas por el entendimiento consensuado en el seno de esta proximidad. De otro lado, contra este sentir minoritario, la conciencia es también capaz de replegarse a un entendimiento supremo constituido por el pleno de la comunidad, capaz de eclipsar el sentir fáctico las pequeñas comunidades que la componen. Es decir, entre la *practicidad* del sentir fáctico –que gana en pureza en tanto más próximo a la individualidad–, y la *lógica estructural* del entendimiento –que se enriquece en tanto más integrado esté el colectivo–, la primera ensombrece a la segunda si es considerada aisladamente por cada individuo o en el seno de la *intrarrelación* de grupos minoritarios, mientras que la segunda se impone a la primera si los grupos minoritarios son considerados por su inter-relación dentro de un grupo mayoritario<sup>189</sup>. El ejercicio de esta libertad, pasa hipotéticamente por todos los cánones de *encuentros* desde el extremo individual al extremo de la generalidad, y viceversa, o sea, pasa por una *interrelación e intrarrelación* entre grupos y subgrupos de cualquier rango que buscan complementar el sentir de su identidad fáctica con una institución racional de valores, sin destruirse. Donde el equilibrio reside en la complementación gradual entre la fuerza microscópica del sentir individual

---

<sup>189</sup> En el límite si tengo conciencia de mí, es por la presencia de los otros en mi conciencia; ningún entendimiento podría instituir mi *yo*, si no ha sido forjado en la pluralidad de una comunidad, y ningún entendimiento podría subsistir en ausencia de mi *ser del mundo*. Los otros hacen que, respecto a lo de semejante que tengo con ellos, de hecho no sea ellos.

extendiéndose hacia las minorías, con la fuerza macroscópica del entendimiento universal que va escindiéndose en unas mayorías. Habría un punto teórico de coincidencia, donde el contenido intelectual y contenedor fáctico encajarían perfectamente en el compendio de una cantidad agrupada con respecto al pleno de la comunidad, que coincidiera con la cifra individual de sus integrantes. Fuera de este centro, las individualidades, y luego las minorías aisladas de fuerte carga fáctica y exiguo contenido nomotético, se ponderarían con la fuerte carga constituyente y exiguo contenedor ideográfico de la entera comunidad y las mayorías respectivamente, si se busca maximizar el beneficio de todos y cada uno. El desequilibrio en esta doble correspondencia de tipo inversamente proporcional, es precursor de conflictos. Este desarrollo abriría a una nueva dialéctica entre fuerzas, suscitada entre el poder del individuo para investir la sociedad o el poder de la sociedad para investir al individuo, es decir, ¿prevalece la disposición de lo social sobre el sentir individual de sus integrantes?, ¿es lo cultural lo que subsiste al individuo, o es el individuo el que por su sentir compartido hace la cultura?. De la confrontación entre estas fuerzas que se precisan y se excluyen, nace la disquisición entre el poder del individuo para condicionar lo cultural, o el poder de la cultura para alienar al individuo, cuestión ésta, que desborda la temática de esta monografía, aunque no se obvie el mencionarlo, justamente por haber introducido líneas arriba el hombre ingenuo en el marco de esta tesitura a la que hemos llegado. Baste decir que este juego de *interrelaciones* e *intrarrelaciones* expuestas son las precursoras del cultivo de la expresión. Una expresión que se renueva e innova incesantemente azorada por corrientes contrarias entre entendimiento y el sentir del mundo sensible en un mar de individuos que se vinculan; tema en el que ahondaremos profundamente más adelante.

## **2.8 La temporalidad.**

“Lo que hay que comprender es que la misma razón me hace presente aquí y ahora y presente en otra parte y siempre, ausente de aquí y de ahora y ausente de todo lugar y tiempo.

Esta ambigüedad no es una imperfección de la consciencia o de la existencia, es su definición”<sup>190</sup>

El tiempo, en referencia al sujeto, toma su dimensión en la dialéctica que suscita lo que muda instantáneamente respecto a lo que no muda, cuando son, el sujeto y el objeto indistintamente, los polos sobre los que aplicar este antagonismo. Recordemos que el poder de elegir libremente y consiguientemente de crear, es originariamente posible por la mutua necesidad y exclusión entre el yo que muda instantáneamente para un hipotético objeto inmutable, y el objeto que muda instantáneamente para un hipotético yo inmutable<sup>191</sup>. Y es por aquel otro que irrumpe en la caverna de mi espectro, que soy capaz de desvelar un paquete de decisiones posibles, de las cuales, solo algunas son efectivas para aminorar la insatisfacción para ambos. La pregunta es, ¿somos uno y, o, somos dos?, esta disyuntiva que aparece frente a un tercero que la pone en evidencia, exige una resolución afinando el vínculo entre nosotros, al reducirse el ámbito efectivo de satisfacción para los tres, y así sucesivamente con la inclusión de un cuarto y un quinto etc.... La libre elección descansa siempre sobre un fondo de libertad más profundo que la avala, puesto que no podemos desdeñar la presencia de los demás en nuestra vida y en nuestra conciencia<sup>192</sup>. Pero es la dimensión de “lo temporal”, por consiguiente, la que abre en la conciencia un campo de opciones posibles para acceder a una elección libre.

El tiempo surge de la dialéctica entre la inmanencia de la sensación del objeto captada por la conciencia, y la trascendencia de un sujeto que la entiende. En sus caracteres absolutos, tanto la instantaneidad de la sensación, que inopera la subjetividad en el límite con el objeto, como, la eternidad de un entendimiento que suprime la talidad del objeto abstrayéndolo en sus redes, son atemporales. En el instante puro no hay tiempo, la conciencia muda sobre

---

<sup>190</sup> *F.P.*, p.345

<sup>191</sup> En síntesis, el yo constituyente aislado constituye desde la nada, y el yo empírico es constituido sin remisión. La decisión solamente puede nacer de la interdependencia entre éstos.

<sup>192</sup> Hace bien en apuntar nuestro autor que “es difícil mantener que el otro sea sin más la negación absoluta de mí mismo ya que solo hay una negación absoluta y absorbe en sí a cualquier negación rival”

la invariante del objeto al que se aferra: solo hay ahora, luego no hay ni un instante anterior ni uno posterior. Y en la eternidad de una conciencia recluida en un sujeto inmutable que calibra la mutación del objeto, tampoco: no hay motivo por el que asentar un “ahora” que divida un “antes” y un “después”<sup>193</sup>. Dos extremos que coinciden y son opuestos, el extremo nihilista y el extremo eternalista. El tiempo se trasluce de la conexión e inconexión entre instantes de conciencia. En otros términos, el tiempo surge de la interdependencia entre un sujeto mutante para un objeto inmutable, y un sujeto inmutable para un objeto mutante. La noción de tiempo se gesta en la conciencia confrontando estos dos extremos, insostenibles cada uno por su propio lado. No hablamos del tiempo *vulgar* como ya precisó Heidegger, hablamos del tiempo como una visión, como un punto de vista sobre el tiempo. Merleau-Ponty lo explica así: “El tiempo constituido, la serie de relaciones posibles según el antes y el después, no es el tiempo, es su registro final, es el resultado de su *paso*, que el pensamiento objetivo siempre presupone y no consigue captar.(...).Tiene que haber otro tiempo, el verdadero, donde yo aprenda qué es el paso del tiempo o el tránsito”<sup>194</sup>. El tiempo no corre como una sustancia o un fluido, si lo intuimos así eso es porque ubicamos subrepticionalmente un testigo de su curso<sup>195</sup>. “El tiempo no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar. Nace de *mi* relación con las cosas”<sup>196</sup>.

“Si separamos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que dan al mismo y lo pro-ponemos en sí, no podemos encontrar en él, por todas partes, más que “ahoras”. Más, estos ahora, al no estar presentes a nadie, no tienen ningún carácter temporal y no podrían sucederse”<sup>197</sup>.

¿Cómo se engranan los “ahoras” esporádicos en una sucesión correlativa, por la que obtener una objetividad del tiempo?. La ruta hacia el pasado nace en el

---

<sup>193</sup> No hay que representarnos al sujeto como constituyente y la multiplicidad de sus experiencias o *Erlebnisse* como constituidas; no hay que tratar al Yo trascendental como al verdadero sujeto y al yo empírico como a su sombra o estela. Si su relación fuese esta podríamos retirarnos en el constituyente, y esta reflexión reventaría al tiempo, carecería de lugar y de fecha. *Vid. F.P.*, p.434.

<sup>194</sup> *F.P.*, p. 423.

<sup>195</sup> *Vid.*, *F.P.*, p. 419.

<sup>196</sup> *F.P.*, p. 420.

<sup>197</sup> *Ibid.*

instante actual de la sensación y se prolonga retrocediendo por los hechos impelida por un sentir irreflexivo que los ubica en una sucesión correlativa. Y esta sucesión tiende a extenderse desde ahora hacia lo inmutable y eterno. El orden que enfila una polvareda de hechos dispersos en un continuo correlativo; procede de un sentir pasivo adquirido desde los propios hechos dirigiéndose a la permanencia de un origen velado, lo que ocasiona la permanencia de unos recuerdos en la inmutabilidad del pasado<sup>198</sup>. Lo múltiple viene a nuestro encuentro: viene en respuesta a nuestra injerencia en lo múltiple. “Una síntesis pasiva es contradictoria si la síntesis es composición y si la pasividad consiste en recibir una multiplicidad en lugar de componerla. Queríamos decir, al hablar de síntesis pasiva, que lo múltiple lo penetramos nosotros y que, no obstante, no somos nosotros quienes efectuamos su síntesis”<sup>199</sup>. Quedémonos por de pronto, con que las leyes y determinaciones que hemos constituido para aprehender un fondo objetivo sobre el que revelarse una subjetividad, ocasionan una respuesta al dar con lo real de las cosas mismas en el “ahora”. Es, la insuficiencia de los conceptos para comprender realmente las cosas, la que crea un desfase con la realidad sensible del ahora, impeliendo esta respuesta irreflexiva<sup>200</sup>. En tanto las imputaciones del sujeto ideal son insuficientes contra la espontaneidad de lo sensible, éste sujeto a ser el imputado, pasa a identificarse con una “mirada”, que es su mirada. Una mirada condicionada para quien ha relegado el sujeto empírico a la sombra, de la que no puede marginarse para dar cuenta de ella. Este sentir intempestivo del cual es cautivo, que parece infundirse de las cosas mismas pero que deviene de la insuficiencia constitutiva para con ellas, no es comprensible para él, no es asimilable, no es detectable en el campo de su autoconciencia. Es, para él, una

---

<sup>198</sup> Y pone un ejemplo Merleau-Ponty que lo ilustra: “estoy dudando de la fecha de un recuerdo, tengo ante mí una escena, no sé a qué punto del tiempo colgarla, el recuerdo ha perdido su anclaje, entonces puedo obtener una identificación intelectual fundada, por ejemplo, en el orden causal de los acontecimientos: mandé hacer este traje antes del armisticio, porque desde entonces no se encuentra ya tejido inglés. Pero, en tal caso, no es al mismo pasado que alcanzo. Cuando, por el contrario, vuelvo a encontrar el origen concreto del recuerdo, es porque se sitúa de nuevo en cierta corriente de temor o de esperanza que va de Munich a la guerra, es que alcanzo el tiempo perdido, que, desde el momento considerado hasta mi presente la cadena de retenciones u el encaje de horizontes sucesivos asegura un paso continuo”. *F.P.*, p. 426.

<sup>199</sup> *F.P.*, p. 434.

<sup>200</sup> “Lo propio del idealismo es admitir que toda significación es centrífuga, es un acto de significación de *Sinn-ge-bung* (*Husserl, Ideen, p.107*) y que no hay signos naturales, comprender siempre es, en último análisis construir, constituir, operar actualmente la síntesis del objeto”. *F.P.*, p. 436.

pasión que le envuelve sin control sobre ello. Es la “contra” de su afán por residir forzosamente en un *para sí* autoconsciente. Por inmovilizarse ahí, atrae de lo invisible una *pasión* que aparece como causada por las cosas mismas que detecta. Es por eso que, por no depender de él, se hace dependiente de ello. El sujeto constituyente no considera una interpenetración con las cosas en la que él, como sujeto, se co-implica en lo constituido. Constituye desde la “nada”: no asume la necesidad de un fondo de “ser” sobre el que erigir sus arquitecturas. Pretende dar cuenta del tiempo, extraditándose de él. “La subjetividad última no es temporal en el sentido empírico de la palabra: si la consciencia del tiempo estuviese hecha de estados de consciencia que se suceden, sería necesaria una nueva consciencia para tener consciencia de esta sucesión y así sucesivamente”<sup>201</sup>. Extraditarse del tiempo no es sino una vana pretensión, en rigor, si el yo pudiera consumir un estado permanente de autoconsciencia, estaría impedido para verificar, comprender, y determinar el cambio empírico del mundo registrado a cada instante por la sensibilidad. Confinado en una subjetividad última, carecería de capacidad mediadora para capturar la mutación en el objeto. Sólo un sujeto cómplice de su subjetividad hace viable en su consciencia dicha mediación. Un sujeto ideal que no se recoge activamente en la subjetividad de su momento anterior, no tiene cómo instituir el cambio en lo que ve. Sólo ve *transmutación*, es decir, una colección de instantes contiguos. La captación del cambio empírico no es posible si no se recogen unos estados de consciencia dentro de otros en un *plisado* que impida dejar atrás un estado de consciencia del instante anterior capturado separadamente. Si es posible reconstruir el cambio empírico por una subjetividad, es por la vinculación efectiva del estado de consciencia actual con el anterior, donde el estado de consciencia actual recoge la preexistencia del instante anterior y expulsa la supervivencia del instante siguiente. “El tiempo no es, por consiguiente, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limite a registrar. Nace de mi relación con las cosas. En las mismas cosas, el futuro y el pasado están en una especie de preexistencia y supervivencia eternas”<sup>202</sup>. Los estados de consciencia no se suceden uno tras otro para un sujeto ideal que los

---

<sup>201</sup> F.P., p. 430

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 420

colecciona, sino que el estado actual de conciencia *trae* a su “*ahora*” el instante anterior superado y el posterior a superar.

Como ya ha sido sugerido por nuestro autor, un sujeto ideal testigo de una sucesión de instantes, necesitaría una nueva conciencia para dar testimonio de ese testimonio y así sucesivamente. Aquel “yo” último que se retrotrae de todo estado de conciencia en el que pueda identificarse, si se apercibe de los cambios que ve, se debe a aquel “yo” primero que linda con el “ser” y muda en él, y no es sino por haberlo obviado, por lo que se hace dependiente de él. “El tiempo no es una dimensión de nuestro saber, es una dimensión de nuestro Ser”<sup>203</sup>. La conexión entre instantes que establece el yo constituyente para implantar sus leyes del mundo, está supeditada a su propia experiencia en el mundo, es decir, a un intercambio entre su propia variación y la del mundo: “Si hemos de encontrar una especie de eternidad será en la médula de nuestra experiencia del tiempo y no en un sujeto intemporal encargado de pensarla y pro-ponerla”<sup>204</sup>. O dicho de otro modo, “si la subjetividad no puede ser eterna, solo le resta la posibilidad de ser temporal”<sup>205</sup>. No es ahora que vayamos a adentrarnos en una exploración última de este intercambio, pero a modo de anotación conviene exponer, que en la conciencia, el cambio *en mí* y el cambio de lo exterior se refrendan negativamente uno por el otro. Para no sumirnos en la identificación de un solo cambio conjunto que no cambia *para sí* a la vez que cambia *en sí*, es necesario ascender a una instancia superior que sea capaz de contemplar esta dualidad e identidad a la vez, y nosotros vemos en el *poder* de la conciencia para concentrarse o para dispersarse; de atraerse o cederse, esta capacidad de asumir conjuntamente su propia variación y la del exterior, o de verterse en un juego de movimientos dispersos.

La ruta hacia el pasado no se recorre retrocediendo hacia el origen causal de lo sentido siguiendo el trazo de unas leyes intelectuales que aspiran a sojuzgar los hechos, sino que dichas leyes se han constituido sobre una pre-consciencia que ha dispuesto el orden de los hechos en una cierta

---

<sup>203</sup> “... y que (el tiempo) no es un objeto de nuestro saber sino una dimensión de nuestro ser”.

*F.P.*, p.423

<sup>204</sup> *F.P.*, p. 423

<sup>205</sup> Arce Carrascoso, J.L., *O.c.*, p.292

consecución. La distorsión del mundo externo que tiene un sujeto que se ha recluso en la idealidad de una conciencia atemporal, trae consigo una opacidad incomprensible para él, que resulta ser el reflejo de la insuficiencia de su entendimiento de la realidad. Y esta opacidad le arrastra condicionándole. La incidencia de este sentir opaco que le azora pasionalmente, es un invisible que condiciona sus significaciones en el mapa topográfico del mundo espacio-temporal. No hablamos todavía de la imagen de un pasado cultural afectado por las interrelaciones e intrarrelaciones entre mi yo fáctico y la médula de lo social, –que no es sino una extensión de lo que está siendo considerado individualmente, o una reducción de lo colectivo, a aquello–, sino que de lo que hablamos es de un pasado mío y para mí. Este pasado, según decimos, se engrana desde el sentir paciente que encadena los hechos desde ahora hasta donde mis impresiones se extienden. Si yo siento recuerdos, no es remontándome por las síntesis que me han llevado a entender este instante presente que vivo, sino que el recuerdo es el efecto resultante de la carencia de mi “yo” que sufro *para-mí*. Esta carencia indetectable que acuso, apunta a reconstituir pasivamente una continuidad de momentos que hagan uno de mí. Líneas abajo explicitaremos con mayor precisión, cómo esta carencia aprehende para sí un orden en los hechos por el que “yo” pueda pertenecerme a mí. Es mi yo vertido en las cosas, el que revierte finalmente en alguien que yo soy por una serie de hechos que me conciernen, en tanto la red de acontecimientos se redispone en el mejor orden *composable* para hacer de yo alguien mío. Así, una polvareda de hechos esporádicos en una infinidad de instantes, se disponen en un pasado por el que *yo-soy-yo*. Si este sentir sobre el cual reposa mi pasado, viene en respuesta a la deficiencia del yo ideal para aprehender la sensación directa que capto, ¿no deberíamos ahora indagar cual es el propósito de haberme subsumido en un yo que por su condición última de trascendente, habría de ser inmortal?. Es el enfrentamiento con la muerte lo que nos apresta a erigirnos como inmortales. No una muerte distante del ahora que concurre, sino una muerte inscrita en la complejidad cambiante del mundo que nos acompaña a cada instante. Despojada de toda trascendencia, la conciencia que se da al mundo, es un yo distinto a cada instante. El yo muere y renace instantáneamente en la linde de una conciencia volcada sobre el exterior. Merleau-Ponty precisaba que el cambio que



percibimos es relativo, lo expulsamos sobre el mundo dependiendo de nuestra situación de hecho, o lo experimentamos interiormente en la indivisibilidad de un mundo que no cambia<sup>206</sup>.

Estudiemos esta segunda máxima. Así, la muerte nos acecha si nos adentramos en el ser irrepitable que solo es ahora. “Si separamos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que dan al mismo y lo pro-ponemos en sí no podemos encontrar en él por todas partes más que “ahoras”. Mas estos “ahoras”, al no estar presentes a nadie no tendrían ningún carácter temporal y no podrían sucederse”<sup>207</sup>. Damos ya por entendido que la conciencia busca huir de la muerte que le sobrecoge a cada instante que pasa. Pero antes de darlo por sobreentendido deberíamos fundamentar este afán de la conciencia por perdurar, sobre algún prolegómeno.

Recordemos que Hegel ya describió en las líneas de arranque de la *Fenomenología del espíritu*, que de lo único que podemos hablar al comienzo, es de aquello que es por sí mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato* o de lo *que es*. “El conocimiento de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico”<sup>208</sup>. El *saber de lo inmediato*<sup>209</sup>, la *certeza sensible*, encierra en sí mismo una dialéctica, de la que Hegel enarbola su aparato filosófico en la citada obra. La *certeza sensible* es el saber de lo inmediato, y es a la vez mediada. La certeza es mediada por la cosa, lo que apunta directamente a un yo (*yo tengo la certeza...*), pero la cosa es mediada por la certeza del yo. “Y si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni el otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino al mismo tiempo como algo *mediado*; *yo tengo la certeza por medio* de otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es la certeza *por medio* de otro, que es precisamente el yo.”<sup>210</sup>. Si seguimos

---

<sup>206</sup> Vid. F.P., p. 419

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Hegel. G.W.F, *L.c.*, p. 63

<sup>209</sup> “El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato* o de lo *que es*. 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 aparte de la concepción”. *Ibidem*.

<sup>210</sup> Hegel. G.W.F, *L.c.*, p. 64

literalmente esta exposición, parece que tiende a poner subrepticionalmente el acento más del lado de la sensibilidad que de la certeza para así aterrizar finalmente en la finitud de un yo. Es decir, la certitud pasa a ser mediadora de lo sensible: lo inmediato, lo cual exige el haber de un yo en el origen de la mediación para que ésta no haya de mediar a sí misma. La cosa es cierta, pero yo tengo esa certeza, por lo cual mi certeza depende de aquello de lo que estoy cierto, que es la cosa, la esencia. La cosa entonces, pasa a ser el objeto... “Pero el objeto es, es lo verdadero y a la esencia; es indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es”<sup>211</sup> ... (y de ahí a ser universalizada). Como el yo en el origen de la mediación es eterno e imperturbable, y la mediación depende del objeto al punto de pasar el yo, a ser mediado por el objeto, solo queda diversificar el objeto en una multiplicidad de ejemplos de, ser o no ser, universalizándolo. “En ella *la certeza sensible*, lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato como la esencia, es el *objeto*, en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado, que es sólo allí no *en sí*, si no por medio de otro, el yo, *un saber* que sólo sabe el objeto porque él es, y que puede ser o no ser”<sup>212</sup>. Enclavando el yo, se fuerza la desmultiplicación del objeto. En resumen, se dice implícitamente que lo que puede ser o no ser es la cosa captada, lo inmediato, pero se concluye que el origen de la mediación en un yo que da cuenta de ella está ahí pese a la variación del objeto. “...la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que ha sido obligada a replegarse en el yo...”<sup>213</sup>. El objeto pues, se ha revelado como universal. Lo que Hegel ha desvelado es el dinamismo que encierra la certeza sensible. Haciendo hincapié en el carácter diverso de lo captado por la sensibilidad estamos apuntando a la trascendencia de un yo ideal sobre el que descansa esta certeza. La certeza de un objeto universal, revierte sobre la unidad de su “originante” haciéndole el poseedor de ella. Lo cierto, el saber, pasa a mediar la subjetividad, por el objeto del que se está cierto.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> Hegel. G.W.F., *L.c.*, p. 66

A partir de ahí ya hemos dado los pasos necesarios hasta la inmersión de la conciencia en *la autoconciencia*, y el conflicto que desemboca en un *amo* y un *siervo*, cuyo análisis nos trae hasta aquí. Es la propia dialéctica entre la certeza y la sensibilidad, la que hace que siendo inseparables y enfrentadas, cuando una se despliega, la otra se repliegue, y esto trasladado a nuestro problema, explica como si sobreestimamos *lo sensible* en esta proposición, volcándose la conciencia en una polvareda de instantes inconexos, ésta se viene hacia acá acentuando el aspecto de *lo cierto* en el que convergen todos estos instantes en un yo permanente. Enfatizando el aspecto de *lo cierto* en las distintas captaciones instantáneas que mueren en el objeto, el entendimiento puede abstraer principios, leyes y explicaciones, que resisten cualquier variación. Así es como el yo permanente, reflejándose en la perpetuidad de la certeza de sus constituciones, llega a hacerse autoconsciente. Donde queremos ir a parar con esta breve disertación, es a que el “ahora” en la conciencia, encierra ya una dialéctica entre lo que permanece y lo instantáneo que si en la superficie deriva hacia un extremo, en lo profundo la presión del otro extremo nos ancla. La instantaneidad con que la conciencia muere y renace *extro-vertiéndose* al mundo del que coge su variación, es la que la *llama a intro-vertirse* para reconocerse en unas abstracciones permanentes del mundo sobre el que expulsa lo mutable. Extro-versión e intro-versión están interrelacionadas<sup>214</sup>. La conciencia vertida completamente en la sensación de las cosas, escapa de la transitoriedad del instante refugiándose en su interior, –por falta de un ligamen con el instante contiguo por el que abstraerse en lo permanente–. Para hacerlo más explícito a nuestro comprender; tomemos este instante de ahora y el instante o los instantes que prosiguen. La hipótesis de que hay una interrupción en el curso de nuestra conciencia, viene reforzada por el desconocimiento de si habrá incluso un instante siguiente para nosotros. Tanto el *antes* como el *después* son irreales para el yo empírico. Como afirma Merleau-Ponty, “el pasado y el futuro no existen más que demasiado en el mundo, existen en presente, y lo que le falta al “ser” para ser temporal es el no-ser del en-otra-parte, del antaño u del mañana. El mundo objetivo está demasiado lleno para

---

<sup>214</sup> “Es comunicando con el mundo que comunicamos interiormente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo”. *F.P.*, p. 432

que en él quepa el tiempo”<sup>215</sup>. El antes, según hemos visto, es penetrado por la angustia de rescatar alguien que sea yo, –que acuse mi sensibilidad–. Y es sobre el suelo escarbado de este sentir en busca de sus raíces, cómo el yo *constituyente* erige sus torres. La pregunta es ¿cuál es el fin de la constitución originada por un yo primigenio, si ya por debajo, es la falta de este yo originario la que negativamente impele a constituir pasivamente?. La necesidad cubrir la desconexión entre este instante actual y los que le seguirán, es lo que hace al entendimiento constituir unas rutas sobre el pasado, que le internen en el futuro. Mientras en horizontes del pasado, el sentir de la conciencia tiene que subsumirse a una correlación de hechos revelada por la carencia de un yo originario, en la virtualidad de un futuro por acontecer, es el entendimiento el que anticipa la correlación de hechos que tendrá lugar sobre un haz de posibilidades,<sup>216</sup> o mejor dicho, la incertidumbre de que el pasado continúe en unos hechos (venideros)<sup>217</sup> es transpuesta por la constitución que *composibilita*<sup>218</sup> el entendimiento. Es lo que para más claridad, puede ejemplificarse así: un juicio en el que uno es inculpado por una falta que todavía no ha acontecido, aunque se *entienda* que va a acontecer, ésta no tiene como encausarse, pues la ausencia de una lista de hechos que corroboren la presunta inculpación lo impide. Sin embargo; si en la acusación

---

<sup>215</sup> F.P., p.430

<sup>216</sup> No es que un instante del futuro siga a otro instante linealmente, sino que a partir de un instante cercano que está por venir, se abrirá todo un futuro más lejano cuando ese instante sea “ahora”. Ese instante cercano que está por venir, remontará entonces desde un pasado que no es el actual, sino un pasado que inscribe en su haber todos los instantes desde la actualidad hasta entonces; luego, el futuro en esa cota no es previsible con los datos del pasado que ahora sostenemos. También el pasado reciente, tiene su propio pasado a tenor de las expectativas futuras que habían en aquel entonces hasta venirse hasta el ahora actual. Cuando abordo un pasado lejano estoy pasando por todos los pasados que fueron “ahoras” hasta situarme en él. No se puede ir a comprender un instante del pasado, si no se conoce la expectativa de futuro que había en aquel entonces, y esto incluye todos los futuros pasados hasta entonces, para poder situarme en ese lugar. Dicho por Merleau-Ponty en terminología husserliana “En fin, el sistema de las retenciones recoge a cada instante en sí mismo lo que era, en un instante anterior, el sistema de las protensiones. Lo que aquí tenemos no es una multiplicidad de los fenómenos ligados, sino un solo fenómeno de flujo” y a continuación aclara perfectamente: “El tiempo es el único movimiento que conviene consigo mismo en todas sus partes, como un gesto envuelve todas las contracciones musculares necesarias para realizarlo”. F.P., p. 427

<sup>217</sup> No es que el futuro sea incierto, es lo incierto que hace el futuro. Como Heidegger decía: “El carácter extático del futuro originario consiste precisamente en que él clausura el poder-ser, es decir, que él mismo está clausurado y, en cuanto tal, hace posible el comprender existencialmente resuelto de la nihilidad”. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2003, p.347.

<sup>218</sup> Tomando el término de Husserl.E., *Meditaciones Cartesianas*. Ed. Paulinas. 1979, p.126. epígrafe § 36.

hay una lista de hechos que corrobora una falta cometida en el pasado, el juicio sí se encausará. Tal vez se diga que las pruebas que corroboran un hecho pasado no están en el pasado, sino que sólo nos consta su extensión al presente, pero son los propios hechos aconteciendo ahora los que por mi ausencia derramada en ellos, se precipitan unos sobre los otros hasta verificar el hecho allí donde sucedió por la prueba presentada en la actualidad. No es que el pasado no pueda ser estratificado por referencias de proximidad o lejanía respecto del presente. Si el entendimiento lo hace es solamente para legitimar el sentir pasivo originado por la intuición directa de la cosa, de lo contrario, si lo que es entendido intelectualmente distorsionara la evidencia pasada de lo que ha sido constituido pasivamente (en torno a esta falta de mí), este sentir pasivo rehusaría la intelección, imponiéndose ella. A la postre, para que una tesis quede sellada en el seno de mi razón, tiene que ser corroborada por mi yo empírico, y éste sólo sabe del ahora y del pasado. Al otro lado, ahí donde se clausura el poder-ser de las cosas en la prorrogación de hechos por venir, es el entendimiento el que prevalece sobre el *sentir* de lo que será; un sentir entonces que el lenguaje ordinario denomina como *pre-sentir*. En el ahora, no existen unos hechos futuros a los que arrojarse para probar la eficiencia de unas regularidades que el entendimiento ha destacado para constituir sus inferencias; es por esto por lo que decimos, un tanto incomprensiblemente, que en el futuro, son los hechos los que se pliegan al entendimiento. Mientras la ruta hacia el pasado estaba condicionada a unos hechos que se correlacionaban en torno a mí, la ruta hacia el futuro avanza abriéndose camino a la luz del entendimiento, tirado por principios, leyes y explicaciones que aclaran cualquier conjetura mal fundada por un pre-sentir que adolece de coherencia.

Ya hemos apuntado que para una conciencia *extro-vertida* en las lindes del objeto avistado, no habría más que un instante, el instante que concurre, luego no habría ni un antes ni un después. Y para una conciencia *intro-vertida* en el origen de la realidad de las cosas, no habría más que la permanencia de un indivisible. Siendo que las dos conciencias no son más que una conciencia, se abrirá un proceso dinámico. No es que la conciencia del instante sea una partícula de la conciencia permanente, puesto que ésta se supeditaría a

aquella: el instante solamente podría destacar sobre el fondo de lo eterno<sup>219</sup>. Tampoco la conciencia permanente puede supeditarse a la conciencia del instante que la aprehende en el ahora, ya que por el contrario, lo que permanece quedaría supeditado a la actualidad del instante único de conciencia, por el que es captado. Luego, por la propia naturaleza de esta doble visión, válida y antagónica, debe gestarse un tránsito desde la conciencia volcada en el instante que concurre a la conciencia primigenia permanente y de ésta a aquella. Un tránsito en direcciones contrarias que ni se anulan, ni se aúnan, ni prevalecen una sobre la otra. De un lado una conciencia volcada en la sensación instantánea que muda a cada instante, debería asentarse sobre un inmutable por el que cambiar permanentemente *para-sí*. Y del otro, la conciencia invariante, no tendría como enclavarse *en-sí*, sino por la variación instantánea de lo que muda frente a ella, haciendo del objeto un universal. Si la conciencia originaria quiere ir a conocer el objeto visible sustrayéndolo de la universalidad, la conciencia sensible, por su versatilidad, precisa atraer negativamente un conocedor invisible en el que afianzarse. El primero es un conocer activo, buscado, y el segundo es un conocer pasivo, encontrado. Depende de donde arranquemos en el tránsito a cubrir entre la conciencia originaria y la conciencia de la sensación. La *coordinación* de estos dos tránsitos anversos, uno de cariz apetente y el otro de cariz dependiente, será la precursora de ese movimiento circular resultante en la conciencia, que denominamos temporalidad. De un lado, es preciso que la conciencia vertida en la sensación de las cosas que gira alrededor de una invariante, pueda vehicular un tránsito de lo que muda instantáneamente a lo que permanece inmutable, porque no se explica sino como puedan contactar lo instantáneo y lo permanente. Y es esta necesidad de vehicular la instantaneidad con lo permanente, lo que fomenta la constitución del pasado. La conciencia mutante, vertida en la sensación instantánea de las cosas, requiere transitar hasta la invariante del punto focal sobre el que se muda instantáneamente, ello le exige ir cuajando en sí misma, en torno a la ausencia de este punto focal, es decir,

---

<sup>219</sup> Dice Merleau-Ponty al respecto; "No hay que representarnos al sujeto como constituyente, y a la multiplicidad de sus experiencias o *Erlebnisse* como constituidas; no hay que tratar al Yo trascendental como al verdadero sujeto y al yo empírico como a su sombra o estela. Si su relación fuese esta podríamos retirarnos en el constituyente y esta reflexión reventaría el tiempo, carecería de lugar y de fecha". *F.P.*, p. 434.

constituyendo pasivamente unos lazos entre instantes aislados de conciencia sensitiva atraída por el hueco focal de lo que los une en la sombra. Es decir, atraída por la ausencia de un *yo concéntrico* de todos los instantes de conciencia aislados. Un *yo* éste, insondable para la conciencia superficial volcada en el mundo, que por prevalecer aquélla mutando en torno a él, está impedida finalmente para dar con aquél. A lo último, la conciencia de la sensación, dependiente de su *estar* distinto en cada instante (*a-contínuo*), no logra reunificarse en un *yo* contenedor de todos estos instantes, ya que sería contradictorio que sobre el fondo de lo *a-contínuo* pudiera contactar con el eje de su continuidad. Pendiendo primordialmente de la sensación directa, la conciencia empírica siempre anhelará un *yo* más profundo en el que recalar, puesto que nunca puede desprenderse por entero de su variabilidad. Así es como se constituye pasivamente el pasado, por la “insondabilidad” de un objeto invariante del que la conciencia sensorial ha extraído su variación. Es por la inexistencia última de un objeto permanente en la sombra sobre el que recalar, por lo que el instante de conciencia no solo pende de la cosa a la que se entrega, sino también del instante contiguo, y ello ya atrae la mención del vocablo tiempo. La inaccesibilidad a una invariante última por lo que variar, hace además que el tiempo tome al respecto una dirección. Hace que el pasado remoto vaya debilitándose en la conciencia conforme se aleja de la sensación pura en acto, creando una dirección de sentir que va desde lo reciente a lo remoto en esta modalidad pasiva de constitución. Entonces lo reciente que comienza en el ahora, se va perdiendo en el claroscuro del pasado, o mejor dicho, la profundidad sedimentada en el pasado va quedando borrada del presente.

Esta dirección en la conciencia desde el presente actual hacia un pasado en el proceso pasivo de constitución, trae en compensación un proceso constitutivo en sentido contrario por el que, desde un hipotético origen, la conciencia constituye activamente su propia prosecución. La incapacidad de la conciencia de la sensación para penetrar en una invariante oculta por la que mantenerse en el aislamiento de este instante, para el que no existe ningún otro instante, (lo que compromete directamente a todos los otros instantes), es suplida con el surgimiento de un *yo originario*, que restituye cada instante de

conciencia en un continuo imperecedero, suficiente para rubricarse aquélla en el *aquí y ahora* en el que está. De esta manera, en el progreso constitutivo el *ahora* queda al descubierto, puesto que la prosecución de los hechos captados por la sensación termina repentinamente ahí. Es ahí donde la actividad productora de la conciencia que parte desde un remoto e hipotético origen pasado, por falta de hechos, penetra directamente en el futuro. La conciencia permanente, debe salvar el corte de su continuación en el “ahora”, y constituye activamente un futuro en el que internarse. Y si la conciencia que muta instantáneamente, gira pasivamente en torno a la “presencia” ausente de una invariante oculta, la conciencia que siempre permanece aspira a surcar la variación instantánea que sufre la sensación del objeto. Lo que diferencia el tránsito en un sentido u otro, es la preeminencia subjetiva de la *certeza* sobre la *sensibilidad* o lo contrario, lo que hace del uno un tránsito *activo* y del otro *pasivo*. Si el tránsito que va de la conciencia vertida en la sensación instantánea de las cosas a las profundidades de un yo insondable, nos dejaba con la constitución pasiva de un pasado, el tránsito desde un yo inherente fundador de la certeza, hasta el puro instante que entronca con la cosa sentida, nos deja con un futuro constituido activamente. Un futuro y un pasado, por el sentido que tienen uno para con el otro, oponiéndose y necesitándose a la vez: la preeminencia de la certeza sobre la sensibilidad y subsecuentemente la dirección que tome ese tránsito, siempre necesita el suceso eventual de lo contrario.

El *yo originario permanente* ha universalizado el objeto reduciendo su invariabilidad a la certeza en singular que acompaña cada una de las sensaciones inmediatas en la conciencia. Su actividad se extiende por los surcos del pasado constituyendo sobre sus nexos, unas regularidades que hacen de puente entre lo permanente en la conciencia y el cambio instantáneo del objeto que la sensación capta. Luego, este constituyente no es meramente receptivo, su iniciativa busca vincular una certeza universal a la concreción del propio instante que concurre, pero sin poder alcanzar exitosamente su propósito final, ya que sobre el fondo de su unidad, el aislamiento del instante puro escapa a sus miras. El instante siempre es más fugaz de lo que el entendimiento pueda prever constituyendo una secuencia mínima. Es ahí,



tratando de palpar la fugacidad del instante, donde se constituye el futuro activamente. El yo constituyente, sale al encuentro de unos hechos por los que afirmarse autoconsciente. Esta salida *apetente* a la búsqueda de constatarse en el instante incontrovertible de la sensación captada, es lo que desembocará en un futuro para él.

“Nuestro futuro no está solamente hecho de conjeturas y ensueños. Por delante de cuanto veo y percibo, nada hay, sin duda, de visible, pero mi mundo se continúa gracias a unas líneas intencionales que trazan de antemano cuando menos el estilo de lo que va a venir (aunque siempre esperemos, y sin duda hasta la muerte, ver aparecer *otra cosa*)”<sup>220</sup>

Un futuro en el que el puro instante, aislado de un antes y un después, rebasa cualquier predicción intelectual alejándose indefinidamente. El constituyente, aspira a concretarse definitivamente en un instante último aislado de todo. Para abordarlo se debe constituir un encadenamiento de instantes, cada uno anticipando al que le sigue: en eso consiste el futuro en mi conciencia<sup>221</sup>. Así, este referente último, inaprensible, que valdría al yo *originario* para refrendarse en sí, trae la constitución activa de un encadenamiento indefinido de instantes que comienza en el ahora, en dirección hacia el futuro más lejano. Desde el *ahora*, constituye el siguiente momento que le lleva hasta la impredecibilidad de aquél tan alejado que no tiene ni antes ni después, que es la abstracción del puro instante de conciencia. La actividad constituyente apuntando a un hecho último en el que constatarse es más débil en cuanto el hecho es más inaprensible, es decir más alejado del referente cierto ubicado en la sensación del ahora.

---

<sup>220</sup> F.P., p. 424.

<sup>221</sup> Recordemos que el tiempo, futuro o pasado, no son unos “datos de la conciencia”. Digamos, más precisamente, que la conciencia despliega o constituye el tiempo. Es por la idealidad del tiempo que aquella, en fin, deja de estar encerrada en el presente. *Vid. F.P.*, p. 422.

## 2.9 La "presencialidad" del presente y la superación del dilema "instante-eternidad".

Ya podemos ver que el futuro no está desligado del pasado, el futuro se nutre de pasado. Los principios constituidos por el constituyente para poder anticipar la determinación de las cosas, se nutren en última instancia en los hechos. Es decir, de unos hechos pasados vinculados al ahora que concurre. El yo poseedor de la certeza en lo inmediato, solo dispone del "ahora" para hacerse presente. Pero el "ahora" le es insuficiente para auto-reflejarse en el objeto del cual tiene certeza, ya que su existencia dependería de un solo instante y mudaría con él. Por consiguiente ha tenido que universalizar el objeto captado por su sensibilidad y tiene que ir a la cantera del pasado para apoyarse en otros "ahoras", de los que está seguro, y hacer del objeto un universal. El yo poseedor de la certeza inmediata queda así reducido a aquél que detenta la certeza de lo que es. Sin embargo el pasado del que extrae sus abstracciones gira alrededor de un intangible que nunca llega a sentirlo como suyo en la conciencia. La constitución del pasado en la conciencia adolece de la certeza de un punto fundamental alrededor del cual ha sido constituido, dando un lugar preeminente a la certeza del "ahora" que concurre en la actualidad sobre cuantos "ahoras" vayan quedando atrás. Es fácil comprobar en nuestro interior que tendemos a confiar verdaderamente más en el recuerdo de lo reciente que en el de lo lejano. Por lo cual, los principios sobre los que se erige la actividad del constituyente, si el pasado en la conciencia adolece de un origen y se desvanece en la lejanía, no son absolutamente fundamentales. Son principios y leyes fundacionales erigidos sobre un terreno movedizo que se resiente de la incidencia real de los cambios vigentes. Esta incidencia pasiva del "ahora" en los principios constitutivos, inadvertida para la actividad del constituyente, le impele a extenderse desde el "ahora" hacia un *por-venir*, por el que refrendarse al encuentro de un instante último en el que *completarse* con la realidad. La incapacidad del *sentir* para gravitar sobre un fundador original de la producción de hechos, es la que gesta la necesidad de un yo originario quien, por no hacer pié en su terrible soledad, debe constituir un *por-venir* en el que refrendar sus principios, sus coherencias y explicaciones a partir de sucesiones correlacionadas en los hechos del pasado. El yo *constituyente* busca

completarse en la pureza del instante capturado por la sensibilidad, que no se encuentra ya en el pasado en tanto éste ha sido tejido pasivamente alrededor de la ausencia de un punto focal con el que nunca se llega a contactar. El pasado sobre el que ancla sus rieles tiene algo de fluctuante, y por lo cual precisa anticipar unos hechos futuros en los que constatarse. Unos hechos que no son los del pasado, porque su pureza ha sido contaminada por la progresiva incidencia del “ahora” sobre lo que le precede, derramándose en ello y condicionándolo. Esta progresiva alteración del “ahora” hacia atrás, es la que reactiva un vector desde lo remoto a lo reciente que, tras el límite de la actualidad, deja el vacío de lo que no es todavía. El yo originario es quien llena este vacío que comienza en el instante inmediato por venir –desligado del pasado poblado de hechos entrelazados– y se extiende indefinidamente, aspirando a autoafirmarse en el puro instante fuera de su alcance, en la cima del tiempo. Aspirando a unir entendimiento y “ser”, en la conciencia.

Si la constitución del futuro se erige sobre el pasado, también la constitución del pasado tiene que nutrirse del futuro. La imposibilidad de atrapar un puro instante, en el límite de la correlación de instantes anticipados, conlleva que desde ahí se origine pasivamente un descenso soportado en la *posibilidad eminente*<sup>222</sup> (de lo que será), que se agota en la sensación cierta del ahora actual. Desde lo impredecible del instante aislado en el fin de los tiempos descende una corriente que atrae furtivamente una consecución de hechos *por-venir* llamados hacia allí. La imposibilidad última para la autoconciencia de constatarse en la concreción del punto final de su actividad constituyente, atrae desde ese punto, lo que tiende a acontecer ahora. Como si el hecho puntual con el que ansía coincidir plenamente con su actividad, atrajera con su actividad la consecución de unos hechos en el ahora concurrente, apuntando hacia allí. La imposibilidad última del yo empírico para dar con un yo originario,

---

<sup>222</sup> Y traigo la cita esclarecedora de lo que tratamos donde Heidegger introduce esta composición semántica; “El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del *porvenir*. El hecho de que al “ser” del Dasein le pertenezca el *estar vuelto hacia la muerte* en forma propia o impropia, solo es posible en cuanto ese ser es *venidero*, en el sentido recién indicado y todavía por precisar con más exactitud. “Futuro” no quiere decir aquí en ahora que *todavía no* se ha hecho “efectivo”, “actual”, y que recién más tarde “llegará” a *ser*, sino que mienta la venida en la que el Dasein viene hacia sí mismo en su propio poder-ser”. Heidegger, M. O.c., p. 343.

hace que éste se extienda por lo que no ha acontecido todavía, por la necesidad de aquél.

Podemos intuir ya, que si el yo originario surca activamente el pasado para internarse en un *por-venir* a la captura de un instante último inaprensible, el yo empírico desciende pasivamente por los canales de la *posibilidad eminente*, para penetrar el pasado a falta de un fondo eterno sobre el que asir la sensación del instante actual<sup>223</sup>; “El haber sido emerge en cierta manera del futuro” decía Heidegger<sup>224</sup>. Nosotros pensamos que no sólo el “haber sido” emerge en cierta manera del futuro sino, en adición, que el “ha de ser” emerge en cierto modo de lo que fue<sup>225</sup>. Pasado y futuro se condicionan mutuamente, son interdependientes, es más, su vínculo está donde se cruza la acción y la retrogresión. Ni el intelecto puede hacerse con el puro instante dentro del cambio, ni el sentir fáctico del contacto puede reposar sobre ninguna dimensión eterna que lo uniformice. La conciencia tiende y se aproxima indefinidamente a estos absolutos, pero nunca alcanza a estabilizarse en ellos. Pasado y futuro se hacen presencialmente en el presente; un presente en la conciencia que por sus características, los abarca compendiados en la relación dialógica entre lo eterno y lo instantáneo, o, volviendo a nuestro punto de partida, entre la certeza y la sensibilidad. Sin embargo, no es que futuro y pasado se hayan elaborado ficticiamente en aras de su mutua dependencia, (un pasado que se desprende del futuro y un futuro que surge del pasado). Hemos partido de la *certeza sensible* y por tal, la presencia del pasado y futuro gira en torno a esta relación dialógica que cierra su autorregulación en una *presencia* presente. Cuanto más la conciencia se decante hacia el *sentir* del vasallo, o hacia el *entender* del amo, cada uno en detrimento del otro, más se intensificarán las corrientes entre pasado y futuro por la descompensación entre la acción y la retrogresión de uno sobre el otro. Un ir y venir, que forja el pasar del tiempo. Estos tránsitos contrarios que se entrecruzan, cuanto más se alejan de su posibilidad

---

<sup>223</sup> Entroncamos aquí con la explicación líneas arriba. La imposibilidad de concretar el pensamiento en la precisión de unos hechos que concurren, condicionará la presencia del pasado en nuestro presente.

<sup>224</sup> Heidegger, M. *Ibid.*

<sup>225</sup> El tiempo histórico que fluye del futuro es insuficiente, según el pensamiento del mismo Heidegger. “en efecto si el tiempo es un *ek-stasis*, si presente y pasado son dos resultados de este éxtasis, ¿cómo podríamos cesar completamente de ver el tiempo desde el punto de vista del presente, y cómo saldríamos definitivamente de lo inauténtico?”. *F.P.*, p. 434.

concéntrica, más se atraen y repelen entre ellos, resultando de ello el tiempo *que pasa o no pasa* en el exterior según no pase o pase en el interior. Es la rueda de tiempo. La *duda* activa que padece la conciencia apetente por no llegar a aprehender el instante puro de hecho, produce en la conciencia empírica dependiente de la sensación de ese instante, un *temor* por falta de unos principios eternos sobre la que gravitar. Este *temor* induce a remodelar pasivamente la constitución del pasado descendiendo de la *posibilidad eminente* del futuro. La incapacidad final de sondear un suelo sobre el que basar el peso de la constitución descendiendo de la *posibilidad eminente*, arroja *dudas* en la conciencia sobre su origen, su unidad, teniendo entonces que reconstituir activamente el futuro a través de este pasado remodelado, en su aspiración a realizarse en el mundo, reiniciándose el ciclo. La duda lleva al temor y el temor a la duda. Asirse al peso de la conciencia originaria o al de la conciencia empírica fuera del campo de su co-pertenencia, desvía del presente real el futuro que anticipamos y el pasado que establecemos. El pasar del tiempo se capta en la conciencia por la desvinculación del constituyente como *afectante*, y la vuelta hacia sí como *afectado*. El sujeto es temporal, como advierte Merleau-Ponty. La persona turbada que no toma conciencia de la afectación de los hechos presentes en el marco de unas expectativas basadas en principios y coherencias, sentirá mucho más el paso del tiempo que aquella otra más lúcida que se coloca a medio camino entre el yo empírico y el yo trascendental. La dualidad radical entre el yo empírico y el yo trascendental, además de desatar una tormenta de pasiones en el alma, nos abre la falsa perspectiva de un pasar del tiempo cuando el sujeto mira hacia atrás. La conciencia que por la rigidez de sus principios no cabalga a lomos del tiempo, no penetra el tiempo y siente como se le escurre de las manos viviendo en la inercia. El paso del tiempo no es la contemplación de una multiplicidad sucesiva, el tiempo que pasa de largo es aquél que no hemos sido capaces de incorporar. “No hay un lugar del tiempo, es el tiempo, el que se lleva y se lanza nuevamente a sí mismo. El tiempo como impulso indiviso y como transición es el único que puede hacer posible el tiempo como multiplicidad”<sup>226</sup>. Aquel sentir desde los acontecimientos que nos invita a reemprender nuestras leyes reformulándolas sin traicionarlas, también nos invita a penetrar en el tiempo.

---

<sup>226</sup> F.P., p. 431.

Somos tiempo, en tanto viajamos en él. Lo que hemos demostrado en este estudio de la temporalidad, es que el pasado y el futuro se despliegan y repliegan en la presencia del presente. Tenemos que hablar pues de presente. Un presente en sentido lato que no se cierre únicamente a la objetividad del instante actual, a la espontaneidad del ahora capturado, de lo que hablamos, es de una presencia en el que mi yo empírico se extasía con mi yo originario, dos que son uno, y uno que es dos.

“Pero el análisis del tiempo no era únicamente una ocasión para repetir cuanto habíamos dicho acerca del mundo. Ilumina los análisis antecedentes porque pone de manifiesto el sujeto y el objeto como dos momentos abstractos de una sola *presencia*.”<sup>227</sup>

Uno y otro se retoman incesantemente extendiendo la conciencia hacia un pasado mío que induce intelectualmente un futuro esperado, que a su vez exige adecuar el pasado mío. Un pasado y un futuro interrelacionados en el ámbito de la dialéctica suscitada entre el *yo* que siente y el *yo* que entiende, morando ambos en la finitud de la conciencia. El salir incesante del uno hacia otro, crea la necesidad de un pasado permanente, que por perderse en la lejanía impulsa la concreción de un futuro que nunca logra puntualizarse, lo que obliga al reasentamiento de un pasado adecuado a éste, y así, por la imposibilidad de transitar de lo eterno al puro instante, se forja un movimiento que caracteriza el correr del tiempo<sup>228</sup>. “El tiempo es afección de sí por sí”: el afectante es el tiempo como impulso y paso hacia un futuro; el afectado es el tiempo como serie desenvuelta de presentes; el afectante y el afectado no forman más que una sola cosa, porque el impulso del tiempo no es más que la transición de un presente a un presente”<sup>229</sup>. La constitución pasiva y el constituyente activo son un solo pulso, el ek-stasis entre unos “presentes” pasados que nacen del “ahora” y una salida impulsada hacia lo que está *por-venir*, alzada desde el ahora también. En este sentido mi presente acopia este

---

<sup>227</sup> *F.P.*, p. 438.

<sup>228</sup> La imposibilidad de transitar ponderadamente desde lo permanente al puro instante en la conciencia, extiende desde el ahora actual hacia las dos direcciones según sea preeminente un aspecto sobre el otro, un continuo que va diluyéndose en lo discreto hasta romperse, pero que, mientras en una dirección es activo (afectante) en la otra es pasivo (afectado) lo cual trae esta circulación entre lo continuo y lo discreto que se vive como tiempo en la conciencia.

<sup>229</sup> *F.P.*, p. 433

poder indiviso, que es la subjetividad. “El presente (en sentido lato, con sus horizontes de pasado y de futuro originarios) tiene no obstante un privilegio, porque es la zona en la que el ser y la conciencia coinciden”<sup>230</sup>. Si lo que hemos venido enunciando es razonable, futuro y pasado deben su ocurrencia a esta coincidencia entre el “ser” y la conciencia, que no es una identidad. Esto pensamos que ya lo anunciaba de alguna manera Hegel en su planteamiento inicial de la fenomenología, originando desde la *certeza sensible* el progreso especulativo que nos ha traído hasta aquí. “En mi presente, si lo capto aún viviente con todo lo que implica, hay un éxtasis hacia el futuro y hacia el pasado que hace aparecer las dimensiones del tiempo, no como rivales, sino como inseparables: ser ahora, es ser siempre, y ser para nunca jamás”<sup>231</sup>. “Ser” y conciencia, son mediados en la inmediatez del presente hacia un pasado y futuro no resueltos para tratar de entroncar la conciencia volcada en ser de las cosas y la conciencia última testigo de todo. Así es como se afirma, “cada presente reafirma la presencia de todo el pasado que expulsa y anticipa el de todo el por-venir, y que por definición, el presente no está encerrado en sí mismo y se trasciende en un futuro y un pasado”<sup>232</sup>. La dificultad de compatibilizar el instante propio captado por la sensación, con la certeza universal que acompaña cada instante, suscita un juego dialógico entre lo único y lo múltiple<sup>233</sup>, que requiere introducir un *no-ser-otro* instante en la conciencia, extendiéndose el “ser” hacia un pasado y un futuro. “El pasado no es, pues pasado ni el futuro, futuro. No existe más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí, y dibujar una perspectiva, introducir el no-ser en ella, un pasado y un futuro surgen cuando me extiendo hacia ellos”<sup>234</sup>.

Es crucial para completar este estudio deliberar acerca de la peculiar interrelación entre la temporalidad y la subjetividad, entre el tiempo y yo. En tanto la temporalidad es un movimiento que se da en el seno de mi conciencia decimos que el tiempo es subjetivo; pero en tanto este movimiento es gestado por la dialéctica soportada entre dos polos que se atraen y repelen en la finitud

---

<sup>230</sup> F.P., p. 431

<sup>231</sup> F.P., p. 430

<sup>232</sup> F.P., p. 428

<sup>233</sup> La *sensación* respecto de la *certeza* y la *certeza* respecto de la *sensación*.

<sup>234</sup> F.P., p. 428.

de mi conciencia, la subjetividad es tiempo. “Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo”<sup>235</sup>. Y se enuncia en relación a ello: “El sentimiento de eternidad es hipócrita, la eternidad se nutre de tiempo”<sup>236</sup>. La eternidad se nutre de tiempo en tanto se la comprende en el tiempo: la eternidad no es, sino por el instante en el que ahora se transita. No hay sentimiento de eternidad en lo eterno, solo puede hablarse de eternidad dentro de un movimiento gestado por el tiempo. Hablar de tiempo no es hablar de eternidad, ni el tiempo puede concebirse sobre el fondo de la eternidad; como dice nuestro autor “es el gran sueño de los filósofos el concebir una “eternidad de vida”, más allá de lo permanente y lo mudable, en donde la productividad del tiempo esté contenida de modo eminente”<sup>237</sup>. No creo que nadie no convenga en que la eternidad guarda en su seno una continuidad ilimitada. Una continuidad que conlleva el haber de algo que continúa. Si la eternidad trascendiera el tiempo no podríamos hallar en el tiempo una definición de lo eterno.

“La temporalidad no es por tanto, una existencia disminuida, sino la existencia; por eso, hay que terminar con el mito del ser objetivo como sinónimo de existencia plena: si la síntesis pudiera ser efectiva, si mi experiencia formara un sistema cerrado, si la cosa y el mundo pudieran ser definidos de una vez por todas, si los horizontes espacio-temporales pudieran, aun cuando sólo fuera idealmente, ser explicitados y el mundo pensado sin punto de vista(...)entonces sí que nada existiría, yo me separaría del mundo, y lejos de que todos lugares y de que todos los tiempos se hicieran reales, todos a la vez, dejarían de serlo al no habitar yo ninguno, y no estar comprometido en ninguna parte. –Si yo soy siempre y en todas partes, ni soy nunca, ni estoy en parte alguna–”<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> F.P., p. 430.

<sup>236</sup> F.P., p. 431

<sup>237</sup> F.P., p. 423

<sup>238</sup> Pinto Cantista, M<sup>a</sup> José, *Sentido y ser en Merleau-Ponty.*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1982. p. 167-168



Ya hemos explicado cómo el pasado y el futuro se extienden desde el ahora, forjando un pseudo-sentimiento de eternidad en la conciencia. Una aparente eternidad ligada al ahora actual, que se diluye por detrás perdiéndose en el hueco de una trascendencia insondable sobre la que se anhela secretamente reposar, y por delante, en la aspiración irrealizable del yo constituyente a constatarse en la experiencia sentida en un instante. La eternidad no existe fuera del tiempo “Si el tiempo respondiera a una síntesis, ésta estaría siempre por reiniciar, y de suponerla acabada en alguna parte, se la niega”<sup>239</sup>. Solo puede pensarse una especie de eternidad, si la eternidad se traspone a sí misma, confrontándose a la instantaneidad en el seno de un sujeto temporal que vive la experiencia del cambio. “Si hemos de encontrar una especie de eternidad será en la médula de nuestra experiencia del tiempo y no en un sujeto intemporal encargado de pensarla y pro-ponerla”<sup>240</sup>. Esta corriente afectante que nos empuja del pasado hacia el futuro, y afectada, del futuro hacia el pasado, es gestada en el presente por la dificultad de alojarnos en los extremos de lo instantáneo<sup>241</sup> y lo permanente. La *a-continuidad* que encierra el instante, y la *continuidad* que alberga lo eterno, solo en la *presencialidad* del presente hallan su mutua posibilidad. Lo que más adelante denominaremos la percepción presente. La ilusión de un tiempo que corre desde las profundidades del pasado hacia la incertidumbre del futuro, tiene su motivo en el dominio de lo perpetuo sobre lo instantáneo, o de lo trascendente sobre lo inmanente. Este “andar” del tiempo, que discurre pasivamente desde el pasado hacia el futuro, oculta la retroacción de un tiempo afectante que pasa del futuro hacia el pasado inspirado por la “posibilidad eminente” de la que hemos hablado. “El problema consiste, ahora en explicitar este tiempo en estado naciente y en situación de aparecer siempre sobrentendido por la *noción* de tiempo, y que no es un objeto de nuestro saber sino como una dimensión de nuestro *ser*”<sup>242</sup>.

---

<sup>239</sup> *Vid., F.P., p. 423*

<sup>240</sup> *F.P., p. 423*

<sup>241</sup> Siempre con la precaución de no entender por instante una fracción de tiempo. Instante entendido como “*pura impermanencia*”.

<sup>242</sup> *Ibid.*

El verdadero tiempo pues, comprende un pasado y un futuro que se interpelan en el vértice del instante presente, donde el constituyente es afectado por su constitución, "...es que la consciencia más exacta de que seamos capaces siempre se encuentra como afectada por ella misma o dada a ella misma, y que el vocablo consciencia no tiene, fuera de esta dualidad, ningún sentido."<sup>243</sup>. Y donde, lo afectado, por la falta de un yo unitario en el que recogerse, incide indirectamente en su afectación. Tal como se ha dicho anteriormente "una síntesis pasiva es contradictoria si la síntesis es composición, y si la pasividad consiste en recibir una multiplicidad en lugar de componerla"<sup>244</sup>. El texto no lo dice explícitamente, pero si la síntesis de una multiplicidad no es solo recibirla, hay que considerar que cooperan dos polos en el campo de la *constitución*. La colección de hechos apresados empíricamente, sedimentan un sentido en la conciencia que se desprende de la previsión ideal de todo lo que está todavía por acontecer. La *posibilidad eminente* de lo que acontecerá inviste al presente de sentido. "El futuro por fin, tiene su modo propio de existencia, aun cuando sólo sea como proyecto que determina el presente, pero en su impresentabilidad, se expresa como producto secundario de una expresión que no lo considera objetivo. Se muestra en la metáfora que lo esconde y que no puede descubrirse, salvo que sea a costa de su transformación en herramienta del estado de cosas"<sup>245</sup>

La mera proyección del pasado en el futuro, es una pobre explicación, puesto que el engranaje de unos hechos pasados que desborda la simple recepción de una colección de hechos aislados, exigiría que la conciencia se proveyera en su composición, del *no-ser* de estos hechos pasados –de todo lo que podía haber sido alternativamente– para acertar lo que será. La acción causal que se proyecta desde el pasado y las condiciones que han contribuido a su desarrollo, no son determinantes para encauzar un futuro, hay un "ser" en situación que mediatiza también todo lo que podía haber sido, para investir de sentido lo que es, por la posibilidad eminente de lo que será. "Lo que se llama pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la

---

<sup>243</sup> F.P., p. 434

<sup>244</sup> *Ibid.*.

<sup>245</sup> Arce carrascoso, J.L., *La paradoja del tiempo como libertad*, Logos, Anales del seminario de Metafísica. Vol.37 (2004): 289-315. p.303

acción causal del exterior en nosotros: es un investir, un “ser” en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos”<sup>246</sup>.

La respiración evoca *movimiento* en la conciencia: la actividad de la inspiración y la pasividad de la exhalación, se envuelven en un ir y venir circulante, reanudándose y ponderándose en el núcleo de la conciencia. “No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo”<sup>247</sup>. Se trataba como resume el autor “de vincular la perspectiva idealista, según la cual nada es más que objeto para la conciencia y la perspectiva realista, según la cual la conciencia está inserta en el tejido del mundo objetivo y de los acontecimientos en sí”<sup>248</sup>, es decir, de vincular la permanencia de la conciencia ante cualquier variación que acontezca en el cono de su receptividad, con la conciencia ligada a la variación ahí donde esté. No sorprende entonces que del análisis sobre el tiempo, sobrevenga esta pregunta: “Lo que de sentido se da en el mundo ¿es llevado y producido por la aglutinación o el encuentro de hechos independientes, o, al contrario, no es más que la expresión de una razón absoluta?”<sup>249</sup>. Y que seguidamente el autor lleve la pregunta al contexto del movimiento. No podría develarse lo múltiple en nuestra conciencia sin un movimiento en el espacio por el que descubrir perspectivas, transformaciones, contrastes, que hagan resaltar las diferencias y ahogar las similitudes, pero, que así como hay lo múltiple para mí, yo soy múltiple respecto a ello. Se dice que “en el mundo en sí, todas las direcciones, lo mismo que todos los movimientos son relativos, lo que equivale a decir, que no los hay”, y prosigue, “No habría movimiento ni tendría una noción de movimiento si, en la percepción, no dejase la tierra, como “suelo” de todos los reposos y los movimientos más acá del movimiento y del reposo, porque yo *lo habito*, e igualmente no habría dirección sin un ser que habita el mundo y que, con su

---

<sup>246</sup> F.P., p. 435

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> F.P., p. 436.

<sup>249</sup> *Ibid.*

mirada traza en él la primera dirección-punto de referencia”<sup>250</sup>. De las múltiples perspectivas<sup>251</sup> de un objeto invariante, capto una esfera de sentido en lo que veo, “De modo parecido, el sentido de un tejido sólo se entiende de cara a un sujeto que puede abordar el objeto de un lado o del otro, y es a través de mi surgir en el mundo que el tejido tiene un sentido”<sup>252</sup>. Si el mundo no es algo estático, mi surgir en el mundo es variable; pero esta variación mía, como ya hemos apuntado a lo largo de este apartado, necesita anclarse en torno a unos valores *fijos* por los que encontrar pistas de mi ipseidad. Por esto, las cosas tienen un sentido para nosotros, pero un sentido por el que yo me desvelo a mí, o sea, por el sentido que la cosa tiene para mí. Es lo que en adelante habremos de llamar con el nombre de *intención*. Así era como por el curso de nuestra investigación se entretejía un pasado, por el sentido de las cosas que extraíamos de nuestra variación en el mundo. Llegamos a un suelo, una invariante, cuna de todas las significaciones y suelo de todos los pensamientos, que es el mundo.

“Descubrimos con el mundo, pues, como la cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos, y suelo de todos los pensamientos, es el medio para superar la alternativa del realismo y del idealismo, del azar y la razón absoluta, del sinsentido y del sentido.”<sup>253</sup>

Un mundo que en su unicidad originaria es el referente de mi interior y que por tanto, como yo, es la abertura a todos los sucesos que descubro. Por el cambio incesante que experimento volcado en mis sensaciones a lo largo de la inmensidad del mundo, encuentro unos sentidos adyacentes en él. Por lo cual, el mundo, es la conexión más directa e intensa con aquel indivisible que por debajo de cualquier cambio resiste, que *yo soy*. He ahí la doble implicación del sujeto con el mundo “el mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es que proyecto de mundo; mas este sujeto es inseparable del

---

<sup>250</sup> F.P., p. 437

<sup>251</sup> Perspectivas asincrónicas, en el tejido del tiempo.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> F.P., p. 438.

mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta”<sup>254</sup>. Estamos no obstante, todavía contemplando una constitución sintética del mundo basada en la pasividad. Una constitución que poníamos exclusivamente en aras de un pasado constituido por el sentido que encierra para mí, antes de ver la interconexión inexorable que hay entre el pasado y el futuro. Merleau-Ponty nos ha dicho que además del sentido *encontrado* hay un sentido *buscado*, hay un investir que es constitutivo de nosotros mismos, y más precisamente, recalca que nos anticipamos a la cosa con nuestros campos sensoriales<sup>255</sup>, es decir, captándola como una modulación de este mundo. Por ejemplo, mientras reconocemos la significación del círculo en el entendimiento como “lugar de los puntos equidistantes de un centro”, la fisonomía circular es captada directamente por la familiaridad de un sujeto con el mundo, como un universal frente al mundo.

Así, de este modo, se superaba la alternativa entre “alguien que es conocido por algo” o “algo que es conocido por alguien” que al inicio de esta parte introducíamos. Se superaba el juego alternativo entre constituyente activo y constituyente pasivo, entre el afectante y el afectado, entre el *soy yo* y el *yo soy*. El “ser” es orientado o polarizado hacia lo que él no es, conduciéndonos a una concepción del sujeto como ek-stasis, a una relación de *trascendencia activa* entre el sujeto y el mundo<sup>256</sup>. Por nuestra parte hemos admitido que el *sujeto* constituyente, está sujeto al mundo como ya está expresado. El mundo como una invariante, de la que el sujeto extrae su variación para constituir un *mundo* de significados procedentes de unas abstracciones, relaciones y correlaciones, que se refieren en cierto modo a él mismo (en las que se recupera a sí mismo)<sup>257</sup>. Así el autor ha explicado que el sujeto inviste al mundo, se anticipa al mundo, un mundo proyectado por él, siendo él proyecto de ese mundo, inseparable del mundo. En resumen, si la variación encontrada en el mundo es gestada desde una multiplicidad de momentos que apuntan a él, y éstas solo caben ordenarse en el contexto de lo temporal (unas antes y

---

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> *Vid. F.P.*, p. 436

<sup>256</sup> *Vid. F.P.*, p. 437.

<sup>257</sup> No a modo de una autoconciencia que se testifica en ellas, sino a modo que el sujeto es invisiblemente en ellas.

otras después) el sujeto sin dejar de *ser-del-mundo* (*être au monde*) o proyecto de mundo, proyecta también el mundo, y proyectando el mundo, fragua un tiempo subjetivo. Un tiempo subjetivo, por el que puede haber un tiempo objetivo o cualquier otra expresión de tiempo. Nosotros aprobamos también que la conciencia diseminada en una dispersión de instantes arrojados al mundo, cierra pasivamente unas ligaduras entre instantes impelida por la ausencia de un yo inherente bajo esta polvareda. Y es la imposibilidad por fin de dar con la absolutidad de este origen, la que hace que se supla esa deficiencia, con la actividad de unas correspondencias, asociaciones y correlaciones, por las que ubicar el origen de la sensación en la trascendencia del yo. La falta en el límite de un tronco originario de donde se ramifiquen nuestras sensaciones en el mundo que habitamos, es lo que hace que la pasividad arrastre tras de sí una actividad constituyente. Y dado que esta actividad constituyente de significados, se anticipa a las sensaciones captadas a cada instante en el mundo, éstas, tenderán a ser las más adecuadas a estas significaciones. Concluyendo, aquellas sensaciones que el yo empírico capta del mundo –y el sentir pasivo que se origina en ellas–, no serán producto únicamente del azar. En palabras de Octavio Paz, es la *casualidad elegida*, refiriéndose a André Breton, quien a su vez habla del *azar electivo*<sup>258</sup>. Es decir, la actividad constituyente que prevé los hechos que han de venir, condiciona la recepción de estos hechos en el “ahora”, que pasarán a engrosar el inventario de “ahoras” por los que aprehendemos un pasado. La actividad constituyente, coarta pues en cierto modo la constitución pasiva. Como afirma J.L. Arce, “De igual manera, es preciso reconocer que lo que nos marca y destina hacia el futuro viene de futuro mismo, pues ¿cómo podríamos orientarnos en nuestra actividad si ese porvenir no estuviera, de alguna manera presente, condicionando la elección de las posibilidades que continuamente vienen ofreciéndose?. Es preciso afirmar, pues, que en algún sentido, lo que nos hace ser lo que hoy somos no es más que un producto de lo que vendrá”<sup>259</sup>. La constitución activa cala en la constitución pasiva como la constitución pasiva impele la constitución activa. Del realismo de la pasividad constitutiva que

---

<sup>258</sup> De la entrevista en tv, programa *En portada* presentado por Balbín, J.L.

<sup>259</sup> Arce carrascoso, J.L., *O.c.*, p. 295

culmina en un yo ideal, nace una “trascendencia activa”<sup>260</sup> producto de un “ser” en situación que reviste de sentido el presente “anticipándose” a los campos sensoriales. Solo en el rayo de este ek-stasis pueden la actividad y la pasividad posibilitarse sin anularse ni exteriorizarse en una dualidad. El sujeto es tiempo, en tanto que su eternidad en el origen de la consciencia, está condicionada por el “ahora” del mundo en el que está, y es tiempo, en tanto que como sensación que capta, está condicionado a una sucesión de “ahoras”. Como ha dicho Merleau-Ponty, es “afección de sí por sí”. El afectante es tiempo como impulso y paso hacia un futuro; el afectado es el tiempo como serie desenvuelta de presentes. No sin cierto arrojo me pregunto, no obstante, si la balanza no cae más del lado de la pasividad que de la actividad si por fin, es sobre el fondo de la constitución pasiva que la constitución activa es posibilitada y necesitada. Supeditando la trascendencia del mundo a una actividad constituyente abstracción del *ser-del-mundo*, se llega a una suerte de interdependencia entre los datos capturados del mundo y el entendimiento para componerlos, que en ausencia de unos datos originarios que no requieran de ninguna actividad para componerlos, se hace necesaria esta actividad anticipadora y renovadora del mundo presente que lo reviste de sentido. Una actividad, trazada por el entendimiento sobre datos anteriores que queda repentinamente cortada en el “ahora actual”, confiriendo un sentido por lo *esperado*. Si no existen unos significados incontrovertibles del mundo sobre los que erigirse el constituyente, el sentido final que infunda al presente solo puede nacer de un ek-stasis entre lo afectante y lo afectado que Merleau-Ponty pone en la subjetividad, más cuando toda actividad constitutiva no es suficiente sustento *para-sí* como para determinarse en objetiva. Por eso se plantea el tiempo activamente como un impulso y paso hacia delante, y pasivamente como una serie desenvuelta de presentes, donde cada presente deja otro atrás. Y así un presente se sucede a otro puesto que este impulso anticipa el futuro y el futuro pasa al presente. “Lo que en el tiempo no pasa, es el paso del tiempo”<sup>261</sup>, dice el autor. No obstante, de lo que discrepamos es que si bien el sentir pasivo de la realidad es

---

<sup>260</sup> En sus estudios sobre los comportamientos superiores Merleau-Ponty ya describía como sólo en la enunciación de una frase nos anticipábamos a un final indeterminado. “Las primeras palabras deben estar ya ritmadas y acentuadas de una manera que convenga al final de la frase, la cual no está sin embargo aún determinada, sino como las últimas notas de la melodía están preformadas en su estructura de conjunto”. *E.C.*, p.133

<sup>261</sup> *F.P.*, p.431

insuficiente, prescindiendo de un componente activo que explore y componga las sensaciones captadas por los sentidos, estamos todavía lejos de considerar una pasividad afectada constituida sobre el trasfondo de una actividad afectante que actúa a través del entendimiento. Es decir, aún considerando que el entendimiento se anticipa a los hechos captados sensorialmente, no se considera nunca que estos hechos por los que se siente y se constituye el pasado, sean *significados* por los resultados esperados en el futuro que el entendimiento vislumbra con sus conjeturas<sup>262</sup>. En este desarrollo especulativo sobre el tiempo no se ha considerado la retroacción desde el futuro hacia el pasado que contrarreste la producción desde el pasado hacia el futuro.

Merleau-Ponty llega a decir que lo múltiple lo penetramos nosotros superando la simple recepción al componer su síntesis, pero nunca dice que lo múltiple tenga ya su origen ni siquiera remoto, en el futuro, y se cuida bien de refutar a Heidegger en esta ocasión, en vez de aprovecharlo para rematar su teoría<sup>263</sup>. Por ello que su teoría del tiempo, aun centrándose en un ahora del que subjetivamente pasado y futuro se extienden, contempla aún a la postre, un “pasar” del tiempo por la transición de un presente a otro presente. El autor ha advertido que la dialéctica entre lo múltiple y lo indiviso genera una interdependencia entre la actividad y la pasividad constituyente, lo que a su vez

---

<sup>262</sup> “La esperanza no es sino una *alegría inconstante surgida de una cosa futura pretérita, de cuya realización dudamos*”... “Si del efecto de la esperanza se elimina la duda, de la esperanza resulta la *seguridad*” Cfr. Espinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. Orbis, Madrid, 1980, p, 187. Según este orden, cuando eliminamos la duda nos alineamos con el futuro. Siquiera por unos momentos de seguridad, el futuro y el pasado encajan perfectamente uno con el otro co-perteneciéndose. Tenemos seguridad porque desaparece la duda: la elaboración del futuro a expensas de unas correlaciones descubiertas sobre el pasado, para un pasado reconstituido en las esperanzas del futuro, encajan perfectamente en un ek-stasis que sucede en el presente.

<sup>263</sup> Admitiendo que un sujeto, que está *sujeto* al mundo, constituye sobre la invariante del mundo un *mundo* de significados, debe explicarse la comunicación entre la pasividad y la actividad, para vislumbrar que solo en la interdependencia entre ellas cabe este ek-stasis posibilitado y posibilitador. Se dice de un pasado para un presente pero no se tiene en cuenta un presente para el futuro. Heidegger ha sido inhabilitado porque solo se ve en él un presente fluyendo desde el futuro, dejando los actos a la espontaneidad, textualmente dice “...El tiempo histórico de Heidegger, que fluye del futuro y que, por una decisión resuelta, *tiene (a)* de antemano su futuro y se salva de una vez por todas de la dispersión, es imposible según el pensamiento del mismo Heidegger: en efecto, si el tiempo es un *ek-stasis*, si el presente y el pasado son dos resultados de este éxtasis ¿cómo podríamos cesar completamente de ver el tiempo desde el punto de vista del presente, y como saldríamos definitivamente de lo inauténtico?” *F.P.*, p.435. Lo refuta, pero no se ha servido de su teoría, adaptándola, para hacer del presente el verdadero ek-stasis en el cual las dos corrientes, activa y pasiva, se posibilitan en este rayo de luz sin excluirse.



genera un movimiento. Pero si dejamos anclado el mundo como una invariante sobre la que el sujeto advierte lo múltiple, en este movimiento, la pasividad gana un estatus dominante. Nuestra visión es la de que si el mundo es la invariante sobre la que el yo empírico arroja la variación de sus sensaciones, el mundo es también la variación sobre la que el yo trascendente trasciende en invariante. Merleau-Ponty, con su teoría sobre el tiempo, se decanta levemente hacia el realismo del que quería huir. Carga el acento sobre un sujeto que encuentra su subjetividad en la organización de la recepción del mundo alrededor del cual gira, para ir a coincidir a cada instante con el “ser” de lo inmediatamente presente. Si se anticipa y inviste de sentido el presente, es porque lo presente estalla en la ruta de su actividad, liberando el ek-stasis de sentido en el cono de su subjetividad. La subjetividad nace y va a morir en el *ser-del-mundo*, y si como se ha dicho, solo en el presente la conciencia y el “ser” coinciden, la subjetividad se “ek-stasía” en el presente en relación al pasado que surca, para transitar hacia otro presente. En cierto modo, la subjetividad se constituye íntegramente a expensas del mundo, o sea, de lo real. El ek-stasis en el ahora que da sentido al presente, es un encuentro entre la coherencia del pasado para un sujeto constituyente, y la recepción imprevista en el ahora de acontecimientos presentes. Este ek-stasis que para el autor es la subjetividad, tiene un aire más de afectado que de afectante, ya que las dos corrientes que se sopesan tienen su origen en los hechos del mundo, por lo que el sujeto poco o nada puede hacer más que vivir los acontecimientos presentes y reformular su subjetividad a los cambios no entendidos. En este esquema en el que las distintas perspectivas cambiantes que afloran del mundo son determinadas por las síntesis que el sujeto compone, siempre hay un hombre ciego que, en su ir hacia delante, va dotando de sentido los acontecimientos presentes. Pero, no hay un hombre que trae hacia sí del futuro lejano, unos hechos en línea con el ahora, para situarse verdaderamente en el eje del tiempo. Podría haberse llegado más lejos de haber considerado una conciencia que aprehende el presente, como el área de cruce entre el tránsito de lo eterno a lo instantáneo, y de lo instantáneo a lo eterno. En este punto de confluencia entre un futuro por el pasado, y un pasado por el futuro, en el que se concilia la pasividad con la actividad constituyente, lo único que infunde la creencia del paso de un presente a otro

presente sería pues el envejecimiento<sup>264</sup>. Merleau-Ponty, en esta frase que sigue, establece este vínculo entre la posesión de un cuerpo y la esencialidad de un futuro por acontecer para un cierto presente. “Tanto me es esencial el poseer un cuerpo como es esencial al futuro el ser futuro de un cierto presente”<sup>265</sup>.

El primer análisis sobre el tiempo termina aquí. Pone de manifiesto el sujeto y el objeto como dos potencialidades abstractas de una estructura única que es la *presencia*, la presencia a sí y la presencia en el mundo. Este análisis nos ha sumergido en un ek-stasis culminante, que se da en el hueco de la subjetividad para un horizonte del mundo en sí. Es ahí, en el sutil filo de la co-pertenencia entre la actividad y la pasividad donde somos tiempo, superándolo si cabe para ser la especie de eternidad que Merleau-Ponty ha dicho. Volviendo líneas arriba, la relación dialógica que se suscitaba entre la conciencia *dependiente* que se entregaba al instante inmediato que concurría en el mundo, y la conciencia *apetente* que se replegaba de todas sus sensaciones en la falda de la eternidad, ha originado un movimiento que lleva a otra relación dialógica entre la conciencia *afectante* y la conciencia *afectada*, de la que un pasado y un futuro interactivos e interretroactivos surgen en el presente *presencial*. El tiempo surge como la resolución que posibilita la polaridad entre la pasividad del afectado y la actividad del afectante<sup>266</sup>, abriendo, o mejor dicho, conservando, el fulgor encendido de una infinitud que rebasa nuestra finitud, y que es un potencial para crear decisiones. No estamos atrapados en el tiempo, el vacío que nos sobrecogía gozosamente por la imposibilidad de coaligar la conciencia volcada en el “ser” de las cosas, con la conciencia primera testigo de todos sus estados; y viceversa, sigue ahora vigente en la expresión segunda de esta relación que posibilita nuestras elecciones. Hemos ahondado más el misterio entre la trascendencia y la inmanencia, llegando a penetrar el

---

<sup>264</sup> No nos pasa inadvertido en nuestras conclusiones que una de las afirmaciones estatutarias enunciadas por Hegel, “el saber no es si el objeto no es”, para un objeto que puede ser o no ser, de las que se sigue que nunca del saber se hace el objeto sino que del objeto se hace el saber, es puesta parcialmente en cuestión si la realidad futura en cierto modo es producida por el saber que anticipamos de ella.

<sup>265</sup> *F.P.*, P. 438.

<sup>266</sup> Recordemos la cita ya reseñada: “No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo”. *F.P.*, p.435.

tiempo. Pero el fondo dialéctico que posibilitaba la elección de ser libres no ha cambiado. Como diría Sartre: “La libertad del *Para-sí* siempre es libertad *comprometida*; no se trata aquí de una libertad que sería poder indeterminado y que preexistiría a su propia elección. Nunca nos aprehendemos sino como elección en trance de realización”<sup>267</sup>. La doble implicación entre pasado y futuro, siendo como son incluyentes y excluyentes, afloja las ataduras que constriñen al sujeto, quien puede liberarse confrontándose a otro, aquel otro con quien hemos de encajar nuestra finitud a la suya en la mirada recíproca; la que nos despierta y responsabiliza de lo que somos y hacemos para ser verdaderamente nosotros. “Indudablemente, el otro no existirá jamás para nosotros como nosotros mismos, siempre será un hermano menor, nunca asistiremos en él, como asistimos en nosotros al impulso de la temporalización. Pero dos temporalidades no se excluyen como dos consciencias, porque cada una no se sabe más que proyectándose en el presente y porque ellas pueden en él, entrelazarse”<sup>268</sup>. Y recorro nuevamente a J.L.Arce cuando dice: “¿Cómo pensar el cambio; cómo aparece en la superficie de nuestros lenguajes el exudado de una creación imprescindible para mantener la alegría, sin olvidar, ni recordar, y por tanto, sin liberarnos, del pasado; sin olvidar ni proponer, es decir, nuevamente, sin liberarnos, del futuro?”<sup>269</sup>. La liberación del pasado y la liberación del futuro, pasa por encontrar en los intersticios entre futuro y pasado un poder creativo que no los suprima, sino que escale hacia el logro de la libertad en el ek-stasis que concilia la actividad con la pasividad, lejos de ser arrastrados por los ciclos inerciales que mecanizan nuestro comportamiento. Efectivamente, dice Arce que “la temporalidad que condiciona, también permite el ejercicio de la libertad”<sup>270</sup>. El vacío desgarrador que abría la posibilidad de superarse en presencia de otro con el que *acoplarse* por la imposibilidad de cerrar el *soy yo* con el *yo soy* y recíprocamente, resiste al surgir del tiempo, solo que ahora, estos extremos dejan paso en el avance especulativo a otros dos polos: la actividad constituyente de un futuro, y la pasividad constituyente del pasado. Pero, el fondo dialéctico generador de este movimiento también

---

<sup>267</sup> Beauvoir, S., *Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty*. Ed., siglo veinte, Buenos Aires, 1969, p. 97.

<sup>268</sup> *F.P.*, p. 440

<sup>269</sup> Arce Carrascoso, J.L., *L. c.*, p. 292

<sup>270</sup> *Ibidem*.

nos aboca en el rellano del *otro* para iluminar frente a él nuestras posibilidades de superación, pues él nos evidencia la inquietud más profunda que no se deja acallar en nosotros.

No sorprende, pues, que Merleau-Ponty eligiera después del capítulo dedicado a la temporalidad, el de la libertad, que cierra su obra "*Fenomenología de la percepción*". "La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente preobjetivo en que hallamos nuestra corporeidad, nuestra sociabilidad, la preexistencia del mundo, eso es, el punto de "inceptión" de las "explicaciones" en lo que de legítimo tienen éstas y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad"<sup>271</sup>. Pero, según hemos explicado, la elección libre comporta el peso de una responsabilidad. La libertad es indisociable de la función que comporta. No puede hablarse de ética si no es sobre un fondo de libertad, pero tampoco de libertad sino es bajo una consideración ética. Aquel otro que abre el vacío de nuestra infinitud, exige para colmar nuestra satisfacción, hacer de él otro "yo mismo", y de mí otro "yo" para él, siendo cada uno un ser corpóreo diferenciado. Es por esto por lo que entiendo como J.L Arce asiente acerca de un axioma zambriano: "<<cada hombre habita una zona del tiempo>>". Y el habitar es algo más que el vivir. El habitar es llenar con nuestra pre-sencia un ámbito que necesita de nosotros para tener su sentido, aunque éste sólo pueda llegar en el trato solidario con los otros. Nuestra vida es convivencia determinada por una zona común de temporalidad, llegando a formar un ámbito de acuerdo y de coincidencia"<sup>272</sup>. Como diría Sartre: "Sin el mundo no hay ipseidad ni persona; sin la ipseidad, sin la persona, no hay mundo"<sup>273</sup>.

"Lejos de que mi libertad esté siempre sola, nunca está sin un cómplice, y su poder de desgarrar perpetuo se apoya en mi compromiso universal en el mundo."<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> F.P., pp. 440 y s.

<sup>272</sup> Arce Carrascoso, J.L., L.c., p. 293

<sup>273</sup> Cfr. Beauvoir, Simone. O.c., p. 13

<sup>274</sup> F.P, p.459

Resumiendo, en este apartado y en el anterior, Merleau-Ponty afirma que no se puede fingir ser una “nada” y escogerse continuamente a partir de nada. No puedo optarme continuamente so pretexto de que podría continuamente rechazar lo que soy. Tendríamos entonces que desplegar el mundo ante nosotros en una transparencia perfecta<sup>275</sup>, esto es, introducir la noción de tiempo natural, desechando la de tiempo subjetivo, y volver de alguna manera al pilar de la “autoconciencia” hegeliana que ya revisamos anteriormente. “Vimos que no hay tiempo natural, si entendemos por ello un tiempo de las cosas sin subjetividad”<sup>276</sup>. La transparencia perfecta, de una síntesis perfecta, entrañaría que el sujeto no estuviera en ningún lugar del espacio ni en ninguna parte de la historia. La trascendencia y la inmanencia del sujeto para con el mundo se interpelan continuamente, y es lo que permite la contraposición entre el mundo y yo. “Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también que es por el mundo que la nada llega a ser”<sup>277</sup>. Por eso, uno se ve obligado a concebir la libertad como una opción continuamente renovada, dice Merleau-Ponty<sup>278</sup>. En efecto, en el caso de la síntesis perfecta sobre un mundo que se da ya por sentado o constituido, se impediría optar por cualquier manera de ser. La limitación de nuestras opciones y acciones, no restringe nuestra libertad, “la opción que de nuestra vida hacemos siempre tiene lugar sobre la base de un cierto dato”<sup>279</sup>. No puedo deshacerme de cualquier presente en el que me inscriba para optar sobre él, la opción de carácter inteligible está excluida porque en el origen siempre necesita empeñarse sobre algo. “Al asumir un presente, vuelvo a captar, y lo transformo, mi pasado, cambio su sentido, me libero, me deshago del mismo. Pero únicamente lo hago empeñándome en otra parte”<sup>280</sup>. Ni la opción absoluta, ni el determinismo, abren un campo de libertad en el hombre. En la opción absoluta, no hay espesura donde contrastar mis expectativas para dar expresión a mi libertad, una decisión *ex-nihilo* pierde su componente decisor, si éste por principio requiere la confrontación de unas alternativas destinadas a un fin para la situación del mundo que nos afecta. Y en el

---

<sup>275</sup> Cfr. *F.P* pp.459 y s.

<sup>276</sup> *F.P.*, p.461

<sup>277</sup> *F.P.*, p.459

<sup>278</sup> *F.P.*, p.460

<sup>279</sup> *F.P.*, p. 462

<sup>280</sup> *Ibid.*

determinismo, la decisión conducida por la afectación de los estímulos externos, no presenta elección. “Si efectivamente nos colocamos en el ser, es necesariamente preciso que nuestras acciones vengan del exterior; si volvemos a la conciencia constituyente, es necesario que vengan del interior”<sup>281</sup> Ambas alternativas no plantean una situación de libertad. “Tomada concretamente, la libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior (...).Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin un poder.”<sup>282</sup>. Se elige por el poder de ser libre y se es libre por elección. Estamos condenados a ser como mínimo libres al modo que explica Sartre, pero la libertad se gana o se pierde por méritos ante la eclosión del prójimo. El desajuste que nos desgarran entre el yo que muda con la transformación del mundo y el yo para el que el mundo se transforma, abre (la ocasión) de un yo *temperado* que goza de albedrío en presencia de otra conciencia. “Estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable”<sup>283</sup>. El hombre temperado, es capaz de elegir aquello que más le libera en su situación de hecho. No está ni amarrado a unos principios activos que descansan secretamente sobre antiguas experiencias fosilizadas, ni depende exhaustivamente de un exterior atraído furtivamente para afianzarse en su situación concreta.

En el ek-stasis entre afectado y afectante, se goza de un ámbito de libertad que el otro entreabre. Yo, siendo lo que soy en el mundo, comparto también la visión del otro con quien redefino mi entendimiento, y él a su vez hace lo mismo conmigo. Siendo y no siendo uno el otro, nos *reconocemos*. “Al deliberar éticamente me pregunto si mi acción confirma mi no-coseidad y refrenda en el otro –y desde el otro hacia mi – la infinitud abierta y comunicativa de lo humano. A tal refrendo que me concede la humanidad que yo a mi vez le doy se le ha llamado clásicamente *reconocimiento*”<sup>284</sup> Un reconocimiento que precisa de un tercero en el que “*re-reconocerse*”, entreabriendo nuevas opciones para elegir libremente. Liberarse, pasa por acolchase mutuamente con el “ser” del otro y recíprocamente, con la

---

<sup>281</sup> F.P., p. 461

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> *Ibid.*

<sup>284</sup> Sabater., F., *El contenido de la felicidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 1986., p. 31

sociedad en la que nos alojamos. Es una libertad responsable o comprometida, que revierte sobre un “yo puedo” capaz de superarse en pro de su libertad: de esta responsabilidad *los otros* son su objeto<sup>285</sup>. Libertad, supone superar los polos descoordinados de la *apetencia* y la *dependencia* que nos ligan al objeto desde la pasión o la acción, luego, si sólo acoplando mi infinitud a la del otro puedo sobreponerme a estas inercias, mi satisfacción de ser libre está entrelazada a la suya. Somos responsables de nuestras elecciones frente a los demás y con los demás. Ser libre, implica no coartar la libertad del otro y por extensión la de nadie<sup>286</sup>. Cerramos así estos apartados en los que se ha estudiado la libertad dentro de la dialéctica que el tiempo encierra, y seguimos cerrando retroactivamente los interrogantes planteados en el progreso de nuestra investigación.

---

<sup>285</sup> Sartre dice “El hombre se hace, no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una. No definimos al hombre sino en relación con un compromiso. Es, por tanto, absurdo reprocharnos la gratuidad de la elección.” Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*. Ed. Huascar, Buenos Aires. 1972. p. 33

<sup>286</sup> *Vid..F.P.*, p. 369

**CAPITULO 3.**  
**El despertar de la conciencia.**





### CAPITULO 3. El despertar de la conciencia

Tras el depurado análisis que hemos desarrollado en el capítulo anterior arrancando desde Hegel, sobre el juego de interrelaciones que se suscita entre “yo” y un *otro* en general, –lo que obliga introducir la noción de “libertad”, y la de “temporalidad” para describir aquella–, ahora en este capítulo que comienza, tendremos que templar esta distinción “yo-otro”, dado que no esta bien ponderada si de principio se la ve como una relación bilateral y no consideramos su *no alteridad* en un consciente común. Hemos considerado el “yo”, el “tú” (o “no-yo”), el “yo y tú” –unidos por el reconocimiento mutuo de *nuestra* alteridad–, y queda por ver el “ni-yo ni-tú” para que el tratamiento sea ponderado íntegramente. Recuperaremos la noción del *anonimato social*, dejada “en espera” a la conclusión del primer capítulo, y la investigaremos a partir de minucioso examen que Merleau-Ponty lleva a cabo de la filosofía de la negatividad. Nos serviremos de la propuesta que introduce Sartre en su obra *El Ser y la Nada*, reformulándola para un uso más absoluto con el fin de demostrar que su verdadero alcance, cuando es liberada de su lastre modernista, comprende desde la negación de la nada en aquel “yo” absolutamente vacío de identidad particular, hasta el ser del *ser* desvelado en el sentir público anónimo. Analizaremos como Merleau-Ponty da forma a este invisible anónimo macerándolo en las concavidades huecas de la reciprocidad y la reversibilidad, y cómo desde este fondo que es “ser” sin restricción, se busca el retorno a la individualidad, o lo que equivale decir, a un conjunto de individualidades bajo el techo común del “ser”. El individuo considerado como uno en una serie antes que ser considerarlo una única ipseidad, le llevará a elaborar la teoría de un *cofuncionamiento* entre cuerpos, como si miembros de un solo cuerpo fueran. Nosotros además del camino descendente o *pasivo* que termina en muchos individuos solitarios entrelazados, hemos considerado también un camino ascendente o *activo*, que comienza en la soledad de un solo individuo que debe concatenarse con el *sentir silencioso*, prerreflexivo, que la realidad desprende a la intuición del colectivo. La teoría *del cofuncionamiento* puede ser replanteada como la de la

*compeneración*, cuando en ocasión del *otro*, con el que nos contrastamos, estos dos movimientos, activo y pasivo, son conciliables.

### 3.1. La “sobrerreflexión”: una reflexión prendida en el mundo.

No hemos abandonado uno de los interrogantes principales que han enmarcado la prerrogativa de nuestro trabajo. Es la pregunta acerca de los orígenes de la reflexión: una pregunta básica para orientarnos en el camino destinado a descubrir un modo de establecer el conocimiento objetivo. Ahora, que ya hemos investigado los aspectos consustanciales que entrelazan la contraposición sujeto-objeto, vamos a dar los pasos necesarios para descifrar las coordenadas que sustentan el “pensar” que *piensa* lo pensado, contando con los nuevos útiles que han ido aflorando durante la investigación.

Habíamos dicho líneas arriba que en la conciencia del hombre ingenuo el orden de las pasiones y el entendimiento, se acolchan sin conflicto. La veracidad de sus intuiciones solamente es cotejada a contraluz de un patrón cultural desembarazado de toda intimidad. Ahora estamos en condiciones mucho mejores de comprender, cuando Merleau-Ponty alude a un “ser” salvaje, de lo que está hablando. Para nuestro autor existe un “ser” primordial anterior a toda tesis: un “ser” bruto del que arranca cualquier contacto de uno con uno mismo antes de que sea revelado.

“Si no nos resignamos a decir que en un mundo en el que estuvieran suprimidas las conciencias, no sería absolutamente nada, que una Naturaleza sin testigos no habría sido y no existiría, hemos de reconocer de algún modo el ser primordial que no es aún el ser-sujeto no el ser-objeto, y que desconcierta la reflexión”<sup>287</sup>

---

<sup>287</sup> R..C. F., p. 173

En nuestro análisis sobre el tiempo, ha quedado patente que para Merleau-Ponty existe un mundo natural en el que se entrelazan los momentos aislados de conciencia a un “ser” indiviso, en el que todo es real, y que consiste de hecho en la actualización de una determinada virtualidad, como apunta J.M. Bech. “En el mundo natural, efectivamente, conciencia y realidad irrumpen como meros momentos, abstractos y derivados, de un mismo <ser de indivisión>. Todo cuanto en él es <real>, por consiguiente, consiste de hecho en la actualización de una determinada virtualidad, de manera que sólo es accesible con procedimientos laterales e indirectos”<sup>288</sup>. De la polvareda de instantes que colecciona la conciencia en el mundo, se extrae el saber, pero no como si el mundo fuera sobrevolado, cual si en el origen ésta, la conciencia, *organizara* coherentemente la confusión de puntos espacio-temporales. El origen es insondable, siempre hay una conciencia testigo de la unión sintética, que apela a una síntesis ulterior. La conciencia no tiene modo de anclarse en lo invariable para constituir la verdad: solamente puede participar de ella. La conciencia subjetiva está sometida a la temporalidad. Su existencia fluye alrededor del movimiento que resulta de conciliar el instante aislado y la eternidad. “La conciencia en el sentido de conocimiento, y el movimiento en el sentido de desplazamiento en el espacio objetivo, son dos aspectos abstractos de una existencia que bien puede trasladar más lejos sus límites, pero que, de abolir éstos, también suprimiría sus poderes”<sup>289</sup>. La conciencia se abre paso activamente sobre un movimiento que nunca deja atrás, puesto que aún queriendo recluirse de él, su empeño la arrastra en él. Sabemos que la verdad de la experiencia no puede ser originada fuera de ella: no es posible preverla desde el instante anterior, ni retenerla en el instante posterior. Los datos mantenidos que constituyen el pasado son insuficientes para encontrar una razón exacta que origine el instante siguiente, y somos, menos aún, capaces de producirlo con el ardor de nuestra actividad. La integridad de la experiencia se da únicamente en el movimiento de la conciencia presente. Solo en el presente el “ser” y la conciencia coinciden. De lo que se sigue que la sensibilidad ocupa un puesto preeminente en la

---

<sup>288</sup> Vid. Bech, J.M., *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Antrophos, Rubí, 2005, p. 172

<sup>289</sup> Merleau-Ponty, M., *Posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-60*, Nercea. Madrid, p. 114 [En adelante (R.C.M)].

composición de la experiencia. Y siendo que la sensibilidad captura sus datos directamente en la naturaleza, se equipara la naturaleza con la dimensión originaria de la experiencia. La naturaleza para Merleau-Ponty es “dimensional”; cada cosa es algo fecundo, es dimensión. El *ordo mundi* está fundamentalmente orientado a su autorrevelación. Es por esto que el autor propone “una filosofía del *logos* sensible” donde, el “ser” primordial es dimensional, es “ser” encarnado. Este “ser” primordial o “ser” bruto, compendia en su haber la trascendencia de todo cuanto existe<sup>290</sup>.

“Lo esencial: describir el Ser vertical o salvaje como ese medio pre-espiritual sin el cual nada es pensable, ni siquiera el espíritu, y por lo cual pasamos unos dentro de otros, y nosotros mismos dentro de nosotros mismos para conseguir *nuestro* tiempo. Y la única que lo da es la filosofía.”<sup>291</sup>

En el “ser” salvaje yace todo el potencial humano. “Este ser salvaje o bruto es el que interviene en todos los grados para superar los problemas de la ontología clásica (mecanicismo, finalismo, en todo caso: artificialismo)”<sup>292</sup>. El hombre ingenuo, eminentemente carencial, vive sumido bajo el yugo de sus dependencias y empujado por el ardor de sus apetencias, sin preguntarse sobre la procedencia y utilidad de su comportamiento. No es que esté potencialmente incapacitado, sino que no ha optado por ello. Estamos condenados a ser libres, pero según el uso que hagamos de la libertad, seremos más o menos libres. La conciencia, entraña ya un fondo de libertad por la relación dialógica entre finitud e infinitud, pero está en nuestro poder el abrirnos a ella. Ya no contemplamos una *actividad* frente a una *pasividad*, somos del todo activos y pasivos, ha dicho Merleau-Ponty. La única dimensión capaz de soportar la complementariedad entre la sumisión del ser empírico a los estímulos procedentes del exterior y la presunción del “ego” que instituye el exterior, es la dimensión del poder. El poder de concentrarse en este pequeño gran espacio que se abre del ek-stasis entre la pasividad – constitutiva de un pasado en torno a la ausencia de un ser originario–, y la

---

<sup>290</sup> Vid. Bech, J.M, O.c., p. 253

<sup>291</sup> V.I., p. 249

<sup>292</sup> V.I., p. 256

actividad –constitutiva de un futuro que aspira a coincidir con la concreción del “ser” que capta la sensación–. El afectado en su pasividad y el afectante por su actividad, son lo mismo y son radicalmente opuestos: en la indefinición de los extremos son lo mismo, es decir, tanto en las profundidades insondables del pasado, como en la remota esperanza de un último futuro, son coincidentes, pero en la posibilidad de uno por el otro en la que se apoyan mutuamente para transitar entre sí, se oponen. Esta ambivalencia genera un movimiento en nuestro interior llamado tiempo, que se resuelve en la *presencia* de este presente. Una “presencia” resultante de la relación entre la concreción del instante y la vastedad de la eternidad, que se *aparece* como presente. Una “presencia” que nace antes que todo, por la dialéctica suscitada entre *alguien que se da a conocer por algo y/o algo que es dado a conocer por alguien* según hemos ido desarrollando a lo largo de este trabajo.

El hombre ingenuo, aún siendo potencialmente libre, tiene que hipotecarse en su propósito de ser libre. La dialéctica que encierra el tiempo entre la actividad y la pasividad, por la que se posibilitan y se imposibilitan, sólo puede superarla una dialéctica superior que recoja a la vez su antítesis, su “hundimiento”, en jerga hegeliana. En esta nueva dialéctica debe considerarse también que ni se posibiliten ni se imposibiliten. Esta nueva *figura*, nos la da el *poder*. Un *yo puedo* capaz de transitar desde la inestabilidad de corrientes contrarias que se avivan y se sofocan, hasta el núcleo del movimiento en el que orbitan. Es el poder de *crear*, como entiende Sabater: “Cuando hablo de “crear” no me estoy refiriendo a “sacar algo de la nada”, como un prestidigitador saca un conejo del sombrero aparentemente vacío (digo “aparentemente” porque se trata de un truco, un engaño: ilusionismo), sino que me refiero a “actuar” en el mundo y a partir de las cosas del mundo...¡pero cambiando en cierta medida el mundo!”<sup>293</sup>. Y prosigue “Los humanos no solo respondemos al mundo que habitamos, sino que lo vamos inventando y transformando de una manera no prevista por ninguna pauta genética”<sup>294</sup>. La conciencia tiene el poder mediante la concentración<sup>295</sup>, de

---

<sup>293</sup> Sabater, F; *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Círculo de lectores, 1999, p. 153

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> Concentración entendida como la facultad de la conciencia de *traerse hacia sí*, contraria a la de dispersarse.

soportar para sí la infinitud abierta en su finitud. Tiene el poder de deslizarse en la zona de relatividad dejada por un entendimiento constituyente de una realidad a la que debe recurrir para constituirla. Y también, un entendimiento extraído de una situación en el mundo propiciada en cierto modo por él. Así, la conciencia tiene el poder de retirarse hacia su propia posibilidad.

Pero es el *otro* quien, con su intrusión, fricciona nuestras inercias temporales asomándonos al centro abismal del tiempo. Este vacío desgarrador solo surge con la intrusión de otra conciencia en la nuestra. Hemos de pasar unos dentro de los otros para cerrar este vacío abierto en nuestro interior y hemos de pasar nosotros mismos dentro de nosotros mismos, para conseguir nuestro tiempo, añade nuestro autor. Conseguir nuestro tiempo, en tanto podemos deslizarnos a esa zona frente a los demás que no privilegia ni la inmanencia de nuestro ser en el mundo, ni la trascendencia de una conciencia originaria, sino por el contrario, que se agarra a ellas para *crear* un sentido inseparable de nuestra libertad. Por esto no está de más recordar con M. Zambrano que,

“Hay un tiempo sucesivo en el en que unas cosas, unas criaturas surgen y después otras (...). Hay otra versión vital: el salirse de la procesión, el derramar el tiempo en que todavía se está durante el ciclo de la vida, el salirse para derramarse y encontrarse en la vida sin más, en la vida toda. El gozo de la vida y su canto.”<sup>296</sup>

Una libertad por la que conquistamos nuestro tiempo, entremezclado al tiempo de los otros en una comunión inextricable que nos inicia a la expresión<sup>297</sup>. La única que nos da nuestro tiempo, es la filosofía, dice Merleau-Ponty. Solamente la filosofía puede abarcar un saber que pasa por la relatividad de este mismo saber, siendo que todo saber se inicia en un saber previo, *Vorhabe*.<sup>298</sup> La filosofía da su uso al hombre para optimizar sus elecciones frente-con los

---

<sup>296</sup> Zambrano, M, *Los bienaventurados*. Ed.Siruela, Madrid, 1968, p.26

<sup>297</sup> *Ver Cita 61.* ( *V.I.*, p. 178-179).

<sup>298</sup> “La filosofía es el estudio de la *Vorhabe* del Ser. *Vorhabe* que no es *conocimiento*, que está en falta con el conocimiento, con la operación, pero que las envuelve como el Ser envuelve a los Seres”. *V.I.*, p.249

demás en el quiasmo de sus apetencias y dependencias. Ella hace al hombre, humano. Mediante la expresión del lenguaje, la dialéctica de la que ha surgido el tiempo, es conciliada por otra dialéctica cruzándola a lo ancho entre el individuo y la sociedad. “Como sujeto hablante y activo invado al otro que escucha; como sujeto oyente y pasivo dejo que el otro me invada a mí”<sup>299</sup>.

En definitiva, ¿qué es lo que provoca un despertar en la ingenuidad del ser?. ¿Cómo se anuncia en su conciencia el abismo vertiginoso entre su finitud e infinitud?. Nosotros creemos que la conciencia silenciosa, sólo despierta a la presencia de sí a sí, por un desencuentro o un sobreencuentro con el *otro*. Merleau-Ponty no ha trazado puntualmente en sus escritos hasta donde yo conozca, un diagrama que explicita los motivos que conducen a este desgarramiento en la conciencia del hombre ingenuo, que le induce a auto-revelarse como una inquietud en primera persona. El volver la mirada hacia la ontogénesis de sus actitudes, no está en un sujeto ideal que siempre recurre sobre sí mismo para comprenderse, sino en un “ser” en situación que se auto-revela en el espectro de sus posibilidades para con otro. La reflexión en el sentido tradicional de la palabra, es un tipo de exploración que gravita sobre un suelo que no alcanza a explorar. “La reflexión no puede ser plena si no puede tomar conciencia de sí misma a la par de sus resultados”<sup>300</sup>. Descansa sobre la pasividad de una constitución de la que no es indiferente “la reflexión no capta, pues, su sentido pleno más que si menciona el fondo irreflejo que presupone, fondo del que se beneficia, fondo que constituye para ella como un pasado original, un pasado que jamás ha sido presente”<sup>301</sup>. La reflexión se pierde al sondear sus orígenes: “...sino además poder reflexionar acerca de esta reflexión, comprender la situación natural a la que ella tiene conciencia de suceder, y que pues, incide en su definición”<sup>302</sup>. La reflexión, pues, tiene que confluír empeñándose a sí misma, para situarse sosegadamente en el movimiento que deviene. “La reflexión no es verdaderamente reflexión más que si no se excede (*s’emporte hors*) a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-irreflejo y, por ende, como un cambio de estructura de nuestra existencia”<sup>303</sup>. La tarea de la reflexión

---

<sup>299</sup> R..C. F., p. 222

<sup>300</sup> F.P., p. 83

<sup>301</sup> F.P., p. 257

<sup>302</sup> F.P., p. 83.

<sup>303</sup> *Ibid.*



radical es reencontrar la experiencia irrefleja del mundo, para situarse de nuevo en ella apareciendo como una de las posibilidades del ser. Son incesantes las alusiones, que desde distintos ángulos, el autor prodiga para reconducir la reflexión a su justa cualidad. Baste por ahora para dejar claro que no existe un salto cualitativo en la conciencia del hombre ingenuo, por el que desvelar una realidad en positivo posibilitada por la composición<sup>304</sup> del sujeto. Por separado y en desarmonía cualquier distinción entre sujeto y objeto es inexistente en el pensamiento de Merleau-Ponty. No sorprende que no ponga especial atención en explicar los motivos que conducen al hombre ingenuo a pensar sobre su pensar, a internarse en los motivos últimos de su comportamiento, o a cuestionarse sobre su libertad. Para el autor cualquiera de estas operaciones está articulada sobre un *cogito prerreflexivo* que las precede en su estado natural. Subjetividad no es sinónimo de conciencia. Quitar la subjetividad de la conciencia no es retirarle el ser. “La subjetividad no esperaba a los filósofos para ser descubierta, como la América desconocida esperaba entre sus brumas del océano a sus exploradores. Ellos lo han construido, hecho, y de más de una manera. Y lo que han hecho está tal vez por deshacer”<sup>305</sup>. Los verdaderos esfuerzos de la reflexión apuntan a captar lo irreflejo, separándose y no separándose de ello, cuando, lo irreflejo no se opone a lo reflexivo como dos planos irreconciliables. La reflexión debe enraizarse en el “ser” bruto para alzar desde ahí sus meditaciones. Pero ¿qué es ese contacto de uno con uno mismo antes de que sea revelado?<sup>306</sup>. ¿Qué es ese sentimiento de sí que no se posee y que no coincide aún con uno mismo?<sup>307</sup>.

Merleau-Ponty apunta en sus escritos, a un *retorno* a lo que ya se sabía a través de nuestra vida. Pone su atención en señalar que siempre prevalece un espacio *prerreflexivo*, un cogito tácito, al cual remite toda operación que refracte la realidad, de la cual sujeto y objeto son atributos. No obstante, nos hace saber en cierto modo que el pensamiento de lo subjetivo sí fue verdaderamente un descubrimiento, puesto que una vez introducido en

---

<sup>304</sup> “*Composibilitándola*”, en *términología husserliana*

<sup>305</sup> S., p.18 –19.

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> *Ibid.*

filosofía, no permitió ya que se le ignorase<sup>308</sup>. Merleau-Ponty apela a una *sobre-reflexión*, es decir, una reflexión que se tenga en cuenta a sí misma y no olvide los cambios que introduce en el espectáculo<sup>309</sup>. “El ser sólo emerge realmente cuando más tarde la “hiperreflexión” recoge, recapitula y perfecciona su primordial irrupción”<sup>310</sup>. La reflexión debe ser una trascendencia que se reconoce a sí misma como tal, para lo cual es imprescindible que no pierda el contacto bruto con las cosas, que tenga en cuenta lo que deja atrás, lo que interrumpe con su operación mental. “...es preciso que suspenda la fe en el mundo para *verlo*, para leer en él el camino que ha recorrido al convertirse en mundo para nosotros,...”<sup>311</sup>. El pensar válido, no surge de la relación entre un *cogito* y un *cogitatum*. Esta relación tiene que apoyarse en una relación más callada con el mundo, que está ya establecida cuando aquella surge<sup>312</sup>. Pero tampoco le basta con que la reflexión tenga presente la vida irrefleja en la cual ella misma hinca sus raíces “tomando sus distancias para ver surgir las trascendencias”<sup>313</sup> al modo husserliano en las *Meditaciones Cartesianas*. El pensar válido será aquél que nunca se extralimite fuera del suelo original sobre el que se enraíza, y al que pertenece también. “Diremos, pues, que antes de la reflexión, y para hacerla posible, es necesario un trato ingenuo con el mundo, y que el sí-mismo al que se vuelve va precedido por un Sí enajenado o ekstasiado en el Ser”<sup>314</sup>. Como dice Ortega y Gasset, “Para que el pensamiento actúe tiene que haber un problema delante y para que haya un problema tiene que haber datos”<sup>315</sup>.

### **3.2 La reversibilidad radical entre el Ser y la Nada, como la imposibilidad de interpelar al prójimo.**

Sigue abierto el camino de nuestra investigación destinado a averiguar las trazas de un sujeto que no se ha desembarazado del mundo sino que está

---

<sup>308</sup> Vid., S., p.187

<sup>309</sup> V.I., p. 59

<sup>310</sup> Bech, J.M., O.c., p. 256.

<sup>311</sup> V.I., p.59

<sup>312</sup> Vid., V.I., p.56

<sup>313</sup> Vid., Bech, J.M., L.c., p. 256.

<sup>314</sup> V.I., p. 74

<sup>315</sup> Zambrano, M, *Los bienaventurados* Ed.Siruela, Madrid, 1968, p.142

inserto en él aquí y ahora; pero nos falta profundizar en el nuevo tipo de interrogantes que surgen en la relación que sostiene con los demás en el estudio sobre el conocimiento.

La reflexión nunca puede desembarazarse de sí misma, esto indica que en el origen está de algún modo prendida a una situación, o a un hecho que no puede iluminar plenamente en su discurso. Esta dificultad lleva a Merleau-Ponty, a estudiar el planteamiento de Sartre, en el que por el contrario, la situación en la que el meditante está inmerso y su capacidad de abstraerse de todo, hacen un Uno indisoluble. Quedará por averiguar, si en esta cohesión impenetrable, el prójimo tiene cabida.

De nuestro trato con la temporalidad, hemos aprendido que entre la actividad y la pasividad, entre el afectante y el afectado, en el bien entendido de que siempre la cosa es conocida por alguien y nunca lo contrario, hay un vínculo de dependencia recíproco. El tránsito activo desde la negatividad de un “yo” a la existencia del ser, sostenida por la posibilidad del instante real sobre el fondo de una negatividad eterna, y el tránsito en su modalidad pasiva, desde la negatividad del yo, a la existencia del “ser”, sostenido por la posibilidad de un yo eterno a partir de la sensación real de un instante, aunque se rechacen, no pueden excluirse, puesto que uno completa al otro. El tránsito activo desde el yo al ser, de la eternidad a la instantaneidad, requiere del tránsito pasivo, de la instantaneidad a la eternidad, y recíprocamente, y con ello no decimos que no haya tránsito entre el “ser” y el yo, en el supuesto de que, siendo opuestos son lo mismo, como parece apuntar una filosofía de la negatividad.

En la filosofía de la negatividad, el fundamento de la negatividad es su inexistencia: “Así el fundamento de la negación es la negación de la negación”<sup>316</sup>. La “nada” pues, no es. No siendo, es directamente ausencia<sup>317</sup>, vacío, lo cual exige al otro lado, que el “ser” sea, y que sea una absoluta positividad. “la nada in-existe (en sentido negativo) y el ser es, y se ajustan tan

---

<sup>316</sup> V.I., p.78

<sup>317</sup> Cfr., p.76

exactamente uno al otro que no dejan lugar a pregunta alguna”<sup>318</sup> Sobre esta base había considerado Sartre que se podía explicar nuestro acceso primordial a las cosas y así, el ek-stasis con el mundo en un abrazo inextricable, pule cualquier vestigio que califique al sujeto de tal o cual modalidad. Nada que retuviera el sujeto de su propiedad, sería suficiente para interferir con la inmediatez de las cosas que aprehende.

“... para que nada se interpusiera entre nosotros y él (el Ser), sería preciso vaciar correlativamente el Ser-sujeto de todos los fantasmas con que lo ha llenado la filosofía(...), es preciso que nada me retenga en mí mismo lejos de ellas, ninguna <<representación>>, ningún <<pensamiento>>, ninguna <<imagen>>, ni siquiera esa calificación de <<sujeto>>, de <<espíritu>> o de ego. Se quiere de este modo atajar los problemas referidos que suscitaba la reflexión. La conciencia es inmanencia, porque es nadaficación, vacío, transparencia”<sup>319</sup>.

No hay distancia con el mundo, no hay punto de contacto ni retroceso, puesto que él es el Ser y yo la nada<sup>320</sup>; son uno el reverso del otro. El “ser” es no-yo absoluto. Una filosofía de la negatividad absoluta, lo es al mismo tiempo de la positividad absoluta.

Con este planteamiento, todos los problemas de mezcla entre lo que es conocido y quien lo conoce que han caracterizado a la filosofía tradicional, se disipan. No puede pensarse lo uno sin compendiar la totalidad de lo otro. El conocedor no quita ni añade nada al “ser”. “Deja de plantearse la opción entre lo irreflejo y la reflexión; (...) lo mismo es ser nada que estar en el mundo”<sup>321</sup>. La única sombra de subjetividad consiste en el acto de reiterar lo que hay: la cosa es “tal cual es”. Lo que para la filosofía reflexiva era un escollo insalvable, para la filosofía de la negatividad es una ventaja. Para la primera, constituir el otro, era decir que iba a ser constituida por aquél, lo cual la anulaba como

---

<sup>318</sup> V.I., p. 89

<sup>319</sup> V.I., p. 80

<sup>320</sup> Vid. V.I., p.76

<sup>321</sup> V.I., p.80

constituyente.<sup>322</sup> En la filosofía tradicional, la mirada extraña no podía ser dejada fuera de la constitución del mundo, puesto que el yo trascendental mediaba el mundo. Un mundo constituido intelectualmente que no daba lugar a otras interpretaciones, donde mi cuerpo y mi situación, se rendían a unas leyes, o correlaciones determinadas, que no permitían a un intruso ser testigo de mi constitución, puesto que éste hubiera quebrantado mi mediación y a mí como mediador. Para completar la reflexión, es necesario proyectar desde la conciencia una actividad que salve la distancia entre el fenómeno y el noúmeno. Esta actividad que hace de lo visto mi visión, otorga al constituyente una pseudo-independencia que impide validar otra conciencia, a menos de que aquella coincidiera íntegramente la actividad de mis abstracciones como si fueran una sola conciencia. De no ser así, aquella obstruirá la validez de ésta. Al validar al otro como alteridad, restan bloques capturados por mi sensibilidad, como el cuerpo del otro, que no puedo trascender en orden a las regularidades y correlaciones que he formalizado. El yo reflexivo aún en el negativo, media el tránsito con el positivo, organizándolo, lo cual entraña una paradoja si como negatividad acusa ya ciertas capacitaciones que lo positivizan. "...la adecuación interna de mi pensamiento con lo que pienso o el pensamiento en acto del mundo, tendría que hacer depender todo <<pienso>> de un <<pienso que pienso y éste de un <<pienso que pienso que pienso>>, y así sucesivamente..."<sup>323</sup>. La reflexión siendo fundamentalmente pasiva, tiene que remontar hacia los orígenes de su constitución sondeando un principio vinculante, que nunca alcanza a desvincularse del objeto de vinculación. Una pasividad que es pasiva, la descalifica en parte. Por consiguiente, la conciencia, no resta incólume en la constitución de los significados que ha extraído pasivamente de los datos amorfos captados por la sensibilidad, sino que se empeña en ellos; se involucra positivamente. El sujeto trascendental siendo una nada que es, entraña correlativamente una cierta actividad dentro de las operaciones pasivas que han surgido en ocasión de lo captado por la sensibilidad. Y es por esto por lo que está impedido para penetrar en la visión del otro y ordenarla pasivamente, si es que el otro la recompone con un cierto grado de actividad que la deja fuera de su control. Reconocer al otro como otro,

---

<sup>322</sup> Vid.. V.I., p. 87

<sup>323</sup> V.I., p.66

va contra la filosofía de la reflexión; traería la incorporación al yo de unos distintivos propios, que lo acreditarían positivamente. Refundiendo en un ekstasis la oposición de los extremos negativo y positivo, la filosofía de la negatividad resiste al poder de la paradoja reflexiva. Es como si partiera ya de un “ser” en situación, o mejor dicho, de la situación de un ser, para abrirse a estos opuestos absolutos, –negativo y positivo–, que con su ek-stasis lo hacen posible. Esta solución asombrosa, diluye repentinamente todas las dificultades por las que la filosofía había atravesado. Aquello por lo que se habían derramado tantos esfuerzos para explicarlo, es obviado. Ateniéndonos a la estricta reversibilidad entre la nadaidad de la “nada” y la positividad del “ser”, cualquier proceso de abertura entre uno y otro, es suprimido. No hay transición. Lo mismo son y son opuestos. “para quien no es, todas las cosas son Ser, sin distinción de grados, son lo lleno, lo positivo absoluto”<sup>324</sup>.

Claro que, si en el estudio sobre la conciencia partimos de que me es imposible experimentar ninguna otra conciencia que no sea la mía, en el reverso de la *negintuición* de la nada, (como la denomina Merleau-Ponty)<sup>325</sup>, figurará específicamente la plenitud de *mi* ser, como toda posibilidad de ser. La aceptación de *mi* conciencia como punto de partida, es inexpugnable cuando se quiere cargar contra este principio. Pero no es indiscutible que deba partirse desde ahí. “La definición misma de *ipse* viene dada por esa adhesión a una situación de hecho como su nexo con el Ser”<sup>326</sup>. De lo que se sigue que por *mi* nexo particular con el “ser”, el nexo del otro con él es inaccesible para mí. No obstante, aunque la experiencia del otro no es posible para mí, sé que para llegar al mundo debo apoyarme particularmente en una parte del “ser”. “No hay experiencia positiva del otro, pero sí hay una experiencia de mi ser total como comprometido en la parte visible de mí mismo”<sup>327</sup>. Con esta puntualización, el autor está haciendo hueco a *otra* conciencia en *mi* conciencia, al entrever relaciones intrínsecas entre un afuera y un adentro míos, comprendidos en la ubicuidad del “ser”. La pregunta es hasta dónde es posible introducir unas

---

<sup>324</sup> V.I., p.92

<sup>325</sup> “especie de negintuición de la nada (en el sentido de que se habla de negentropía)” V.I., p.

76

<sup>326</sup> V.I., p.87

<sup>327</sup> *Ibid.*

categorías como “adentro” y “afuera” teniendo en cuenta que el “ser” y la “nada”, siendo opuestos, son indiscernibles<sup>328</sup>. Y ya habiéndose procedido a una distinción categórica entre mi ser visible y mi ser total, nos preguntamos ahora si el “afuera” es el motivo de que exista la presencia de una mirada ajena, como parece desprenderse<sup>329</sup>, o si por el contrario se sigue de ello que no existe. Líneas abajo Merleau-Ponty habrá de aclarar bajo el rigor de su análisis estas salvedades a las que se ha visto obligado<sup>330</sup>. El *otro* correlativamente, cabrá entonces en el “ser” como una presencia anónima, como un “rostro”, que para ser pensado, no exige la transformación de mi vinculación con el “ser”. Su intrusión está fuera del nexo que mantengo con el “ser” que lo cancelaría como otro, pero es por él por quien yo puedo confinarme en mi adhesión particular al “ser”. “Pero me faltaba saber por los demás que no basta este sacrificio para igualar la plenitud del ser, que mi negación fundamental no es completa mientras no es negada a su vez desde fuera y puesta por una mirada extraña en el número de los seres”<sup>331</sup>.

Como a lo largo de toda la modernidad, el portal para elaborar una teoría del conocimiento, es la certeza que tengo de que soy consciente, sólo que ahora nos ceñimos a la negación de mi conciencia para explicar dicho conocimiento por un *ek-stasis* con la positividad del “ser”. Si el pensamiento moderno a lo largo de sus tramos, ha perseverado en la búsqueda del encuentro entre la individualidad y el absoluto superando las dificultades que cada solución iba aportando, la filosofía de la negatividad sin obviar el punto de partida de una individualidad, no tiene la aspiración de alcanzar el punto de llegada, ya que los dos puntos son entre sí indiscernibles. Una “nada” de la nada, que ni siquiera se puede nombrar, explica absolutamente todo o todo absolutamente. Por ello

---

<sup>328</sup> “La perspectiva según la cual el Ser y la Nada son absolutamente opuestos, y la perspectiva según la cual el Ser mismo, al definirse como idéntico a sí, encierra eminentemente un contacto consigo mismo, efectuado, ininterrumpido y vuelto a efectuar, su ser-reconocido, su negación negada –estas dos perspectivas no son más que una; el Ser y la Nada en tanto que opuestos, son indiscernibles”. *V.I.*, p.91

<sup>329</sup> “Al insinuar en el mundo “tal cual es” el subuniverso de un comportamiento o de una vida privada, (...), me obliga a cumplir lo que prometí al admitir que no era *nada*, que el ser me era totalmente ajeno. La mirada de los otros frente a las cosas es el ser reclamando lo que es suyo, obligándome a aceptar que mi relación con él pasa por ellos”. *V.I.*, pp. 82 y s.

<sup>330</sup> La salvedad consiste en situar un *ultramundo* que excede al mundo, si he partido de la negación de la nada de mí, inextricable con el mundo.

<sup>331</sup> *V.I.*, p.86

que “si la totalidad de lo que soy supera lo que soy para mí mismo, mi universalidad de “nada” es presunción por mi parte”, dice Merleau-Ponty<sup>332</sup>. Se está aceptando implícitamente que la *negintuición* de la “nada” no abarca la totalidad del “ser”, puesto que al designar la “nada” como nada de *mi* nada, deja entrever la necesidad de otras *nadas* para completar el Ser total que soy. “(...); la existencia del prójimo determina que me vea arrojado a un universo que por principio se me escapa”<sup>333</sup>. De lo que se sigue que mi *negintuición* sea negada por algo otro que existe al margen de ella. Cada uno ve el mundo según su punto de vista: hace del “ser” su situación. Lo cual permite la intervención de otros como testigos de mi particular relación con el “ser”. La co-presencia de conciencias, procede de su común pertenencia al “ser”, al cual todas son inherentes por su situación particular. “Cada cual se siente destinado a un cuerpo, a una situación y, a través de ellos, al ser, y lo que sabe de sí mismo pasa íntegramente al otro, en cuanto descubre su poder de Medusa”<sup>334</sup>. La común inherencia de las conciencias a un mismo “ser”, hace que cada una de ellas no siendo las demás, se determine en una cohesión con ellas. “y el ser-uno-mismo y el ser-otro y el ser-en-sí son fragmentos de un solo ser”<sup>335</sup>. El otro no perjudica mi *nadeidad*, puedo acomodarme perfectamente a la suya, es por él por lo que yo puedo ser el cuerpo que ocupo y estar en mi situación, al propio tiempo que veo a él realmente como una alteridad.

“Pues siendo yo quien me inserto en el Ser, insertante e insertado mantienen sus distancias. En cambio, la mirada del otro –y es en lo que me aporta algo nuevo –me envuelve por entero, ser y nada. Es esto lo que – en relación con el otro– no depende de ninguna posibilidad interior y lo que obliga a decir que es un puro hecho.”<sup>336</sup>

La inaccesibilidad a la visión del otro, me asegura su alteridad al propio tiempo que me afirma como una *ipseidad*. “Haciendo al otro no sólo inaccesible, sino

---

<sup>332</sup> V.I., p.84

<sup>333</sup> Beauvoir, S., O.c., p. 23.

<sup>334</sup> V.I., p.88

<sup>335</sup> V.I., p.88

<sup>336</sup> V.I., p.98



invisible para mí, aseguro su alteridad y salgo del solipsismo”<sup>337</sup>. Con este tratamiento no hay mediación entre sujetos. Simone de Beauvoir nos recuerda como Merleau-Ponty reprocha a Sartre, que en su filosofía de la negatividad no hay intermundo, no hay intersubjetividad<sup>338</sup>. Cuando el otro, es justamente el que, con su mirada puesta en las cosas, posibilita una apertura entre la “nada” que soy y el “ser”. Aunque el otro no puede añadir nada a la evidencia que tiene el “ser” para mí, no me siento impasible bajo su mirada, al contrario, me conmueve.

### 3.3 La buena dialéctica y la mala dialéctica.

Viendo las dificultades que debe soportar la filosofía de la negatividad para posibilitar una apertura al *alter ego*, seguidamente vamos a intentar penetrar en sus cimientos buscando cuales son los motivos que impiden esto.

La filosofía de la negatividad presenta un problema, El “ser” y la “nada” son indiscernibles en tanto lo uno lleva a lo otro sin exclusión (cuando se niega el uno aparece el otro), pero como no hay un tránsito, esta indistinción es también una dualidad, en tanto que como identidad nos remite a dos que son idénticos no habiendo nada al margen de ellos; (tiene que salir de sí para ser *en-sí*). “...lo mismo es si se los piensa (el “ser” y la “nada”) como lo que es y lo que no es, en oposición, como si, por el contrario, se los identifica haciendo del ser un doble de la negación, o al revés, una positividad tan perfecta que encierra eminentemente el reconocimiento que te aporta nada; entre ambas relaciones no hay ningún progreso, ni transformación, ni orden reversible”<sup>339</sup>. Lo que no contempla esta filosofía en su argumentación, es la vuelta a un planteamiento equivalente al de salida. Lo mismo es decir que la “nada” *no es* que decir que el “ser” es. Los opuestos, en rigor, son lo mismo. Lo que no se tiene en cuenta es que solo es factible la oposición entre la *nadedad* de la “nada” y la plenitud del ser, por su inseparabilidad, cuando no hay nada más que ellos. Anverso y

---

<sup>337</sup> V.I., p.105

<sup>338</sup> Beauvoir, S., O.c., p.22.

<sup>339</sup> V.I., p.100-101.

reverso, si son duales, es por su inseparabilidad. Decir que hay reversibilidad entre el “ser” y la “nada”, es también decir también que son opuestos. Nos encontramos nuevamente ante dos relaciones, una en la que se dice que la entidad de los opuestos los hace indiscernibles, la otra en la que se dice que la identificación exige abrir una oposición. Otro modo de expresarlo sería diciendo que el “ser” es y *no* es la “nada”, –es opuesto y es lo mismo–, y de otra parte, el “ser” *ni es ni no es la “nada”*, –es opuesto o es lo mismo–<sup>340</sup>. Al término, se llega a un planteamiento equivalente al de salida. Aquí podría argumentarse nuevamente que estas relaciones opuestas no entrañan sino una identidad, o que la identidad exige desdoblarse en una oposición para ser en sí. Si estas relaciones contrarias se deben completamente una a la otra, a la vez su *in-exclusión* exige pensarlas en oposición<sup>341</sup>. Un primer paso sería renunciar a la identidad entre la in-existencia de la “nada” y la positividad del “ser”, como la única disposición posible entre ellos. Y el segundo paso sería instituir una dialéctica entre el “ser” y la “nada”, como sugería Merleau-Ponty “¿No podríamos simplemente expresar esto diciendo que hay que substituir la intuición del ser y la negintuición de la nada por una dialéctica?”<sup>342</sup>. La aceptación de una dialéctica, abre un corredor entre los extremos inversos, que admite acciones recíprocas o interacciones. En tanto la positividad del “ser” y la negación de la “nada” sean lo mismo y lo opuesto, serán una cópula<sup>343</sup>, pero en tanto ni sean lo mismo ni lo opuesto, se distinguirán más acá de su exclusión, pero más allá de su inclusión, es decir, en ambivalencia. De este segundo inicio dialéctico, deviene un progreso, un tránsito entre lo que, en términos absolutos, es y lo que *no* es, (entre el “ser” y la “nada”). Este progreso, refiere también una dialéctica, según que su recorrido sea visto bajo el aspecto de la unidad o de la diferencia; según sea, la “nada”, fondo de posibilidad del “ser”, o lo contrario. Según la “nada” llame al “ser”, para negarse como tal, o el “ser” llame a la “nada” para afirmarse como tal. Una dialéctica, abre a otra. El pensamiento

---

<sup>340</sup> El “ser” *ni es ni no es* la Nada, equivale a decir el “ser” no (*es y no es*) la Nada, es decir, el “ser” o es, o no es la Nada.

<sup>341</sup> “Para una filosofía consciente de sí misma como conocimiento, como fijación secundaria de una experiencia anterior, la fórmula: *el ser y el no ser no es*, es una idealización un acercamiento a la situación total, la cual, además de *lo que* decimos, incluye la experiencia muda de donde lo sacamos”. *V.I.*, p.115. Este desdoblamiento tiene que “sacarse” de lo que no está desdoblado, de esta experiencia muda en la que se asientan indistintamente.

<sup>342</sup> *V.I.*, p.117

<sup>343</sup> “descubrimos en el corazón de las cosas que los opuestos son tan exclusivos que uno sin otro no serían sino una abstracción” *V.I.*, p.89.

dialéctico, nunca queda encerrado, cuando se le supone un resultado; siempre hay una réplica esperándole en la acera de enfrente que, sin añadir ni quitar ninguno de sus ingredientes, lo de-construye, para obtener un nuevo resultado que concilia los enfrentados validándolos conjuntamente, aunque en el reverso, ni valida ni invalida ambos, sino que los dirige hacia una zona más profunda de explicación<sup>344</sup>.

Todo esto, conduce a la imposibilidad de cerrar una solución sistémica que nos remonte a las fuentes mismas del conocer. No es un panorama desazonador, la mala dialéctica, contra la que para colmo no se puede luchar porque tiene su orden y racionalidad<sup>345</sup>, es la que ironiza toda solución que piense el filósofo. La buena dialéctica es la que impide cerrar una relación indudable, puesto que a una proposición enunciativa válida, necesariamente se le antepone la invalidez de lo que no es, lo que conduce a una tercera que contempla lo válido e inválido conjuntamente y a una cuarta que los contempla disjuntos. “En definitiva, el pensamiento dialéctico es el que, tanto en las relaciones interiores al ser como en las que median entre el ser y yo, admite que cada término solo halla su identidad en el movimiento que lo lleva al término opuesto,...”<sup>346</sup>. El módulo reflexivo que interioriza todo lo positivo y considera lo exterior como meramente negativo, cae dentro de este tipo de relaciones innegables que la dialéctica hace temblar. En la filosofía de la reflexión al no haber distancia entre la idea y la idea de la idea, entre el ser reflexivo y lo irreflejo<sup>347</sup>, no hay apertura entre el “ser” y la “nada”, pero tampoco en el caso contrario, por el que el espíritu se pone en la pura negación y solo vive del contacto con el exterior hay apertura; porque no hay como emerger del contacto con el exterior para pensar. La buena dialéctica es la que hace estallar cualquier módulo que se ajuste a un sistema concluido de pensamiento. Es la que es capaz de auto criticarse como enunciado separado. Como dice el autor, “Lo que llamamos buena dialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es

---

<sup>344</sup> En el reverso de la reunión, es decir, la que no admite exclusión entre los contrarios sino complementariedad, hay la que ni admite la exclusión ni no la admite, la anti-complementariedad, por la que se guardan los aspectos diferenciados en la relación que los afronta.

<sup>345</sup> *Vid. V.I., p.122*

<sup>346</sup> *V.I., p.118*

<sup>347</sup> *V.I., p.116*

susceptible de verdad, porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”<sup>348</sup>. La buena dialéctica es aquella que se critica a sí misma en la medida en que se convierte en falsa evidencia, y puede convertirse en una de ellas tan pronto como se enuncia en tesis y significaciones unívocas, tan pronto como se desconecta de su contexto ante-predicativo<sup>349</sup>.

El pensamiento dialéctico es aquél capaz de darle la vuelta al capuchón de un enunciado y dejar lo de dentro fuera y lo fuera dentro para evocar nuevas relaciones inéditas. Aplicado convenientemente aprovecha la ambivalencia para hundirse en un suelo más profundo, más integral, en el que los extremos caben complementándose y rechazándose en donde se cruzan ambos movimientos. “En una palabra, es exactamente el pensamiento que buscamos no ambivalente, <<ventrílocuo>>, sino capaz de diferenciar e integrar en un universo único los sentidos dobles y hasta múltiples (Heráclito demostraba ya que las direcciones opuestas coinciden en el movimiento circular)”<sup>350</sup>

Sobre las líneas de este estudio, hemos descubierto una dinámica abierta de relaciones y significados en la espesura de la confrontación entre el “ser” y la “nada”, imposible de determinar. La posibilidad de fundir en un reglaje o de sistematizar en una relación, la conexión entre el “ser” y la “nada”, es nula. Por supuesto no es tarea inútil, pero la verdad de lo que se enuncia nunca es independiente de quien la enuncia. “Así el que habla (y lo que en él está sobreentendido) co-determina siempre el sentido de lo que dice, el filósofo se halla siempre implicado en los problemas que plantea y no puede haber verdad, para apreciar un enunciado cualquiera, si no tiene en cuenta la presencia del filósofo que lo enuncia”<sup>351</sup>. La solución definitiva no es posible en filosofía, es inacabada, “el <objeto> de la filosofía no colmará nunca el preguntar filosófico, puesto que con esta obturación desaparecerían la profundidad y la distancia que le son esenciales. El pensar necesita

---

<sup>348</sup> V.I., p.122

<sup>349</sup> Vid. V.I., p. 117

<sup>350</sup> V.I., p. 119

<sup>351</sup> V.I., p. 118. Existe un “impensado” de Husserl que reza así: “Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir mediante ellos un dominio para pensar, que por lo tanto no pensamos todavía”. Cfr., S., p. 196

profundidad; indisponerse con los argumentos establecidos para prosperar sobre ellos o caer rendido. Necesita salir del saber para abordarlo, y si acaso reencontrarlo. La negación de la “nada”, revienta todo con lo que se relacione; es un revulsivo contra todo lo que se dé definitivamente por asentado. Lo que es, por no ser lo que no es, está sujeto al movimiento dialéctico, luego, nada que sea, se da por definitivo. El *ek-stasis* entre la “nada” y el “ser” es una afirmación que a su vez está condenada a ser por oposición a su negación. Lo que *no es*, con la positividad de lo que *éste es*, impondría un sobre-*ek-stasis* al *ek-stasis*, y así se proseguiría indefinidamente. “Para pensar el ser total –lo que es totalmente y; por tanto, aquello a lo que nada falta, aquello que es todo el ser–, hay que estar fuera de él, en un margen de no ser, pero este margen excluido del todo, le impide serlo todo; la verdadera totalidad debería contenerlo también, lo cual es imposible puesto que es un margen de no-ser”<sup>352</sup>. La apertura entre el “ser” y la “nada” se cristalizaría como apertura, y tendríamos que hablar de la apertura de la apertura entre el “ser” y la “nada”, y sucesivamente. Conviene por consiguiente no conferir una apertura en relación a algo, sino simplemente hablar de apertura. “Creemos que la tarea consiste en describir estrictamente nuestra relación con el mundo, no como apertura de la nada al ser, sino simplemente como apertura”<sup>353</sup>. El contacto con el “ser” rebasa, para Merleau-Ponty, la apropiación por el pensamiento del ser total sin restricción alguna y el *no ser* de la “nada”. Nosotros pensamos que, en rigor, deberíamos preguntarnos sobre si los argumentos que desautorizan una filosofía de la pura negatividad, no deben su diagnóstico sino a un enfoque tenue que no ha sabido desprenderse de una vinculación individualizada de la “nada” con la totalidad del “ser”, permitiendo solamente introducir a los *otros* como una alteridad estanca vedada a mi cognición, como si las negatividades fueran simplemente una irisación en la superficie del ser<sup>354</sup>. Pensamos que en esta investigación sobre la *negintuición* de la “nada”, la “nada” debería compendiar lo que *no es* absolutamente, con todo y que su significado supera cualquier concepto, y debería ser inexpresable, ya que de considerar la distancia entre lo que expresa y lo que niega esta expresión, la deja

---

<sup>352</sup> V.I., p. 100

<sup>353</sup> V.I., p. 128

<sup>354</sup> Vid. V.I., p.99

encubiertamente en el lado positivo. “Decir que la nada *no es*, que es negación pura es decir demasiado; es fijarla en su negatividad, tratarla como una especie de esencia, es introducir en ella la positividad de las palabras cuando sólo puede tener validez como algo que carece de nombre, que no descansa ni tiene naturaleza”<sup>355</sup> Por otra parte, pensar en la totalidad del “ser” tiene también sus inconvenientes, te excluye poniéndote al margen del “ser” del que piensas, te pone en el *no-ser*, lo cual es imposible, porque es un pensamiento mío, que de *no ser*, no existiría, ni él, ni la negación de este pensamiento. Cualquier palabra que designe al “ser” es incompleta, si la distingue por su significado, la limita también.

“Nuestro punto de arranque no será : *el ser es y el no ser no es* –ni tampoco: *no hay más que ser*– fórmula de un pensamiento totalizador, de un pensamiento a distancia, sino: hay ser, hay mundo, hay algo, hay cohesión, hay sentido, tomando todos estos términos y el sentido fuerte que tiene en griego *to legein*. No se hace brotar el ser a partir de la nada *ex nihilo*; partimos de un relieve ontológico en el que nunca se puede decir que el fondo no sea nada” .<sup>356</sup>--

Merleau-Ponty no se resigna a pensar que el “ser” brota *ex nihilo* de la “nada”, aunque el sentido de “brotar” *a partir de* la “nada”, del que se sigue que podía o no haber sido, es confuso si antes ya se ha dicho que el “ser” y la “nada” son indiscernibles entre sí. Pero, si bien nunca se puede decir que el fondo no sea nada, la palabra *fondo*, entraña ya una posibilidad de *nada* asumida únicamente a partir de la certeza del “ser”, por lo cual la cita reseñada introduce ya de alguna manera con este planteamiento, lo que se quiere evidenciar. Si el “ser” no puede brotar desde *la nada*, tampoco ésta puede fundarse en un vaciamiento del “ser”. Si concordamos en que el término “hay”, impele a *ser* sin mediar nada otro de lo que ello es, en el cruce del *para-sí* y el *en-sí*<sup>357</sup>, concordaremos que es un modo excelente de describir *lo manifiesto* sin paliativos ni especulaciones de origen interno o externo a los que supeditarse. La referencia de lo que *hay* es simplemente “lo referido” que le

---

<sup>355</sup> V.I., p. 115

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> *Vid.,Ibid.*

sigue a continuación. Lo cual, pensamos, no va contra la dialéctica entre el “ser” y la “nada”, tomados en sus nociones más originarias y absolutas. No pensamos por consiguiente que sea un obstáculo arrancar desde el “ser” es y el “no-ser” no es. El autor dice: “lo que excluimos de la dialéctica es la idea de lo negativo puro; lo que buscamos es una definición dialéctica del ser, que no puede ser el Ser para sí ni el Ser en sí (...) ni el en-Sí-Para-sí que es el colmo de la ambivalencia [una definición] que ha de dar con el ser antes de que se produzca la escisión reflexiva alrededor de ella, en su horizonte, no fuera de nosotros, sino en donde se cruzan ambos movimientos, donde <hay> algo”<sup>358</sup>. Estamos de acuerdo en que al decir *nada*, o la *negación de la nada*, traicionamos su más intrínseco significado, pero también diciendo “hay”, como el *ser-ahí* desnudo, mediamos con aquello que da pié a un universal que genera un desarrollo especulativo, donde lo que <hay> queda expulsado de su singular inmediatez. Creemos que expresar lo que es semánticamente inexpresable, como *la nada*, no debe obviarse para poder acceder al núcleo de su significado real. El signo se despliega en concreciones visibles, pero solamente adquiere un sentido al replegarse nuevamente en el invisible que lo sustenta, puesto que en su soledad, no tiene ningún sentido. El sentido no se encuentra en las puras significaciones, sino vinculado al “ser” bruto y el espíritu bruto de donde emerge<sup>359</sup>.

La filosofía no puede reducirse a un análisis lingüístico, puesto que ello supondría que el lenguaje tiene en sí mismo su propia evidencia<sup>360</sup>. Y es ahí, en lo invisible, donde lo inexpresable sí tiene un lugar de “ser”<sup>361</sup>. Si bien se ha dicho, que no puede haber verdad en lo que se enuncia sin tenerse en cuenta la presencia del filósofo que la enuncia, el enunciado verdadero deja un

---

<sup>358</sup> V.I., p.123

<sup>359</sup> “y el filósofo ha de preguntarse si este campo[el campo de operaciones de la conciencia], lo mismo que el del lenguaje (que, de hecho, presupone), es cerrado, se basta a sí mismo y no se inscribe, como *artefacto*, en un paisaje de ser natural; aun en el caso de que se suponga decisivo en lo relativo al ser-comprobado, al ser-reconocido, al ser convertido en *objeto*, ha de preguntarse si no tiene un horizonte de ser bruto y de espíritu bruto de donde emergen los objetos contruidos y las significaciones sin dar cuenta de él”. V.I., p. 126

<sup>360</sup> Vid. V.I., p.125

<sup>361</sup> “La idea es este nivel, esta dimensión, no una entidad invisible de hecho, como un objeto oculto detrás de otro, y tampoco una invisibilidad absoluta que no tuviera nada que ver con lo visible, sino lo invisible de este mundo, lo que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser que este mundo es”. V.I., p. 187

vestigio de claridad en quien lo enuncia, que es común para todo aquél que enuncia verdaderamente. Hay una ilación entre la comprensión del “ser” por el pensamiento y la fundación del pensamiento en el “ser”: actividad y pasividad se acoplan perfectamente, y el “ser” y la “nada” expiran sus dificultades de completarse y vaciarse uno en el otro. Así es como puede expresarse sin peligro “lo que hay”, “el Ser” o “la nada”. Estas nociones vuelven a sumergirse en lo invisible para adquirir su verdadera comprensión libre de los ángulos que soporta quien entiende “que entiende”. Y es en virtud de la expresión, por la cual la verdad puede compartirse. O mejor dicho, solamente, debido a la existencia de los otros, a la mediación de los demás en mi entorno, la búsqueda de la verdad tiene relevancia. En soledad no habría apertura entre falso y verdadero, sería únicamente lo que “hay” antes de haberse debatido. Sin la remota presencia de los otros en mi conciencia, lo verdadero o falso, es improcedente. Sólo en el abordaje de una zona común de mundo, el habla tiene el poder de asestar una verdad que encaja en mi perspectiva del “ser”. Que si concuerda con la verdad del otro bajo su perspectiva del “ser”, es la misma verdad, y se acuerda como *la verdad*. Como resume el autor a la conclusión del capítulo dedicado a *Interrogación y dialéctica*, “Existe, pues el problema de si la filosofía como reconquista del ser bruto o salvaje puede llevarse a cabo con los recursos del lenguaje elocuente o si no tendría que utilizarlo de tal manera que perdiese su poder de significación inmediata o directa para resultar adecuado a lo que la filosofía quiere decir”<sup>362</sup>. La verdad de lo que se dice está sujeta a la comprensión que de ella se haga, por la situación de hecho de aquellos que la comparten. La reconquista del “ser” bruto, pasa por un encuentro entre el encaje individual y el encaje colectivo de la comunidad, que solamente en el diálogo puede soportarse. El lenguaje, siempre como instrumento mayor de diálogo, pero no único, no es un fin en sí mismo, es un medio, luego, siempre sujeto a revisión de los que dialogan.

Hecha esta puntualización acerca de la propiedad de expresar la “*nada no es*”, creemos que quienes han visto en la negatividad de la “nada”, indicios de la negación de un *no-yo*, que en su reverso trae la existencia total del “ser”, han dado por sentado, que son ellos los que, no siendo nada, son uno con el “ser”.

---

<sup>362</sup> V.I., p.132



Y deben convenir también por ello, en que no existe intermundo ni intersubjetividad, ya que si entre ellos y el prójimo, hubiera algún resquicio de ser común, la negación de esta intersección debería superar la de la negación individual, que quedaría positivada como una negatividad que *no-es*, para esta “nada” más profunda que la desvela. Lo cierto es que no se puede admitir una multitud de negatividades que *no-son*, ya que por el mero hecho de *no-ser* varias frente a la totalidad del “ser”, se negarían entre ellas, diferenciándose, y eso equivale a decir que tienen de que ser. Si decimos que las negatividades son una simple irisación en la superficie del “ser”, ello supondría que una conciencia no es consciente de otra conciencia. Puesto que cada una abarca el ser total y debe omitir cualquier otra perspectiva del “ser” que no sea la suya, para no quedar reflejada en ella positivamente. Todo cuerpo avistado, comportamiento, o expresión percibida, quedarían relegados a la complejidad de la organización interna que sume las interrelaciones en el “ser”. Solamente cabría esta solución si todas las negatividades encajaran perfectamente por sus condiciones de hecho, lo cual implicaría una complicidad total entre ellas. Es el efecto medusa al que el autor hizo mención, es decir, todas se extenderían como tentáculos de un solo entendimiento mancomunado. Si todas, desde su negación de ser, se adhieren a la totalidad del ser, cada una tendría que tener para la situación de la otra, su entendimiento. No habría incompatibilidad con las decisiones del prójimo en sus condiciones fácticas porque como un hecho más, los hechos no guardan entre sí contradicciones. Viéndose cada una como un hecho para la otra, el negativo para el positivo que para la otra es el positivo, se acoplarían perfectamente. La posibilidad de conflictos o afinidades, deja en evidencia que hay una capacidad de entenderse o no entenderse y por lo cual, es evidente que la adherencia del *no-yo* al “ser”, no necesariamente guarda coherencia con el modo de adherirse otro *no-yo* al “ser” en la situación fáctica que comparten. En cuyo caso, quedaría claro que cada negatividad es capaz de distinguir a su alrededor varias negintuiciones, y eso es contradictorio. Si se distinguen como tales, ya no son una *nada que no es*, sino una *nada que es* por aquello de lo que se distinguen. Y si la negintuición de la “nada” y la positividad del “ser” son exhaustivamente el anverso y reverso de lo mismo, siendo imposible eludir conceptualmente uno del otro, desde la convicción de este pensamiento

deberíamos convenir en que cualquier otro que respectivamente arranque también de ahí, es indistinguible de mi nada de “ser” y por consiguiente, de mi adherencia al “ser” total. No habría distinción entre “yo” y *otro*.

Nosotros pensamos que arrancar de la correspondencia entre la nadaidad de la “nada” y la positividad del “ser”, no es un mal comienzo. Más que un buen o mal comienzo es una vía por la que adentrarse en el portal del conocimiento. Pero debe tomarse como un comienzo dialéctico. De una parte, lo mismo es la nadaidad de la “nada” que la positividad del “ser”, y de otra, o lo uno o lo otro, porque su acepción es exactamente contraria. Así regresamos a dos nuevas soluciones, una, la del ek-stasis, por el que la “nada” y el “ser” son a la vez son duales indisolubles, y la otra, por la que ni son duales ni indisolubles, ya que esto, lo dual y lo indisoluble, siendo antagónicos se rechazan y no pueden darse conjuntamente. Ésta sería la visión de un *anti-ek-stasis*. La visión del ek-stasis entre el “ser” y la “nada” no es suficiente. Como dice Merleau-Ponty: “Con la abertura podemos entender el ser y la nada, pero con el ser y la nada no podemos entender la apertura”<sup>363</sup>, no hay como salirse de *estar* en el mundo, para volver sobre él, para hacer de la perspectiva algo distinto de la cosa misma. “El pensamiento está demasiado encerrado en sí mismo y la nada demasiado fuera de sí misma para que pueda hablarse de apertura al Ser, y, en este aspecto, immanencia y trascendencia son indiscernibles”<sup>364</sup>. Es necesario, para *estar* en el mundo, salirse de su inmersión apelando a la ambivalencia de los términos. Una ambivalencia por la que la negación de la “nada” ni está, ni no está vertida en el “ser”. La conciencia, por su naturaleza, no puede quedar limitada al “encaje” entre la positividad del “ser” y la ausencia de la “nada”, también debe compendiar en su haber el “desencaje” o la negación de lo anterior, pues la negatividad de la “nada” no deja nada al descubierto, ni tan siquiera este “encaje”. El propio concierto entre la “nada” y el “ser”, exige su desconcierto. La indisolubilidad entre el “ser” y la “nada”, conlleva la precipitación en cadena de unas relaciones intrauterinas en el “ser” que escapan a cualquier estructura cerrada. “¿No ha consistido nuestra discusión en probar que la relación entre ambos términos, (tanto si se

---

<sup>363</sup> V.I., p.128

<sup>364</sup> V.I., p. 116

consideran en un sentido relativo, en el interior del mundo, como si se toman en un sentido absoluto, como exponente del pensante y lo pensado) encierran una multitud de relaciones de doble sentido, incompatibles y, sin embargo, necesarias unas a otras (complementarios, como dicen actualmente los físicos) y que en esta totalidad compleja estriba la verdad de la dicotomía abstracta de que partimos?”<sup>365</sup>. La doble disposición entre el “ser” y la “nada”, obliga a preservar un flujo remontando del uno al otro, para que siendo y no siendo lo mismo, ni sean, ni no sean, lo mismo. Esta doble disposición, es fracturada a su vez también por su ambivalencia, prosiguiendo el avance intra-relacional en el interior del “ser”. *Lo consciente* como es sabido, es el único poder capaz de soportar las intra-relaciones ilimitadas que genera la entrega de la “nada” al “ser” incluyendo la ambivalencia que resulta de estos términos –que este poder no debe confundirse con la noción clásica de reflexión trascendental–. No es una vuelta del pensamiento sobre sí mismo, sino un potencial de apertura capaz de reventar la relación sellada entre el “ser” y la “nada”. La conciencia ingenua ya sabe que en todo lo conocido hay un conocedor por el que lo conocido es conocido. Lo sabe porque en el ek-stasis con el “ser”, no puede ser obviada la dicotomía originaria de la que se parte. Pero de lo que no sabe, es de la apertura entre el “ser” y la “nada”, ni siquiera para descubrir que eso no es un pensamiento cerrado tampoco. Es decir, no sabe del poder para penetrar y profundizar en el marco de la realidad, del poder de la conciencia para superarse. Si hay opción de superación, si hay verdadera elección, es porque al otro lado del ek-stasis está el *desencuentro* entre el “ser” y la “nada”. Fuera, o dentro, de la ilación perfecta e indisoluble entre la “nada” y el “ser”, se oculta la desavenencia entre ellos, la ambivalencia de los términos, la oscuridad de lo inaccesible a la conciencia (para la conciencia). El ek-stasis entre el “ser” y la “nada”, es contradictorio, si no trae consigo un desencaje entre éstos términos que lo complete. La relación inclusiva que adhiere la “nada” al “ser” en un indisoluble, debe ser completada con la relación exclusiva que ve en la mismidad de lo indisoluble, el anverso y el reverso de dos. La relación que compendia <<la negación de la nada, es y no es, la afirmación del Ser>>, debe contraponerse a otra en la que <<la negación de la nada, es o no es, la afirmación del Ser>>, o lo que puede ser dicho también como, <<la

---

<sup>365</sup> V.I., p. 118

negación de la nada ni es ni no es la afirmación del Ser>>. Este proceso prosigue indefinidamente. La negatividad, el *no-ser*, abre grados ilimitados en el “ser”.

“¿No constituye la dialéctica a través de todas sus metamorfosis, la inversión de relaciones, su solidaridad gracias a esta inversión, en el movimiento inteligible, que no es una suma de posiciones o enunciados tales como el ser es, y el ser no es, sino que los distribuye en diferentes planos los integra en un ser profundo?”<sup>366</sup>.

*Lo consciente*, por sus especiales características, entraña una relación dialógica insostenible. Si en *lo consciente* se escinde lo que no es nada de lo que se afirma “ser”, partiendo de la inclusión de ambos, esto no compatibiliza con la supresión de la “nada” o el alzamiento del “ser”, partiendo de la exclusión de ambos. El *prójimo* es quien ve en mí esta dualidad con respecto a la cohesión de su conciencia, que yo estoy incapacitado para ver de mí, como yo veo la suya. Pero yo, desde él, puedo *advertir* la dualidad que viene a completarme, y recíprocamente. La inseparabilidad entre el “ser” y la “nada” del prójimo, es inaccesible para mí, como la mía lo es a él. Pero el *otro* es indispensable para completarme en él. De haber solamente un *otro* en mi conciencia, éste sería el reverso de la mía. “...que predestina al otro a ser espejo de mí, como yo lo soy de él y que hace que no tengamos de un tercero o de nosotros dos imágenes yuxtapuestas, sino una sola en la que estamos ambos implicados, que mi conciencia de mí mismo y mi mito de los otros no sean dos contradicciones, sino el reverso una de la otra”<sup>367</sup>.

De la teoría de la negatividad surge una primera confrontación dialéctica. La contraposición pura entre el *yo* y el *otro* va a exigir la copresencia de una tercera negatividad por la que librarnos de ser uno lo que completa al otro, lo que implícitamente nos haría indiscernibles por inclusión, o irreconciliables por exclusión. Indiscernibles como las dos caras que se completan en *lo consciente*

---

<sup>366</sup> V.I., p. 118 – 119.

<sup>367</sup> V.I., p.109

común, o irreconciliables como dos *consciencias* que se niegan en *lo consciente* escindido. Una tercera negatividad, impide tanto la negación exhaustiva de uno al otro, como el abrazo pleno, ya que aquella sería anulada por éstos al no haber fuera de ellos. Pero tres, encierra también ambivalencia, puesto que no hay como concertar si es más de lo que comparten o más de lo que discuerdan. De otro, nos extendemos a un tercero y de ahí a todo *otro* para afrontar la ambivalencia que en menor grado, sigue siempre habiendo. Pero si el *otro* pertenece a lo desconocido de mi conciencia, sería prematuro decir que pertenecemos a una conciencia superior de la que el otro es una mera estribación. En este despliegue, cualquier *otro*, guarda conmigo una comunión y también una alteridad. De ahí que la absoluta co-implicación de la “nada” con el “ser” comprenda a la humanidad entera, y sea oportuno considerar un *consciente* común y un *consciente* no común. El *consciente común* del que todos participan y un *consciente* no común que distingue a cada uno individualmente, en cuanto a conciencia.

Si convenimos en que es la situación de hecho la que hace a cada uno singularmente distinto por la certeza que cada uno posee de su situación, estamos asistiendo a la posibilidad de un entendimiento común destilado de las situaciones individuales o perspectivas individuales del mundo. Llegaríamos sin trabas a consensuar pasivamente una constitución del “ser”. Es el efecto medusa, o la irisación en la superficie del “ser” de los que ya hicimos mención. Sin embargo, aunque nuestra propensión sea la de desmenuzar el “ser” en innumerables matices por la certeza de nuestras intuiciones, no debe ésta limitarse a la única visión posible. Si reduciendo el instante capturado por la sensación a un infinitesimal en la continuidad del tiempo, nos redime a la eternidad de un solitario constituyente de significados, lo que, conduciría transversalmente al logro de un consenso intelectual sin obstáculos con el prójimo, también el instante capturado nos exhorta a la negatividad de un captor instantáneo en el interior, que cambia incesantemente, conduciéndonos transversalmente a una coincidencia de hecho con los demás. Todo depende de si lo que muda instantáneamente es puesto en el exterior para un conocedor anclado en el interior, o si por el contrario la mudanza es sufrida en el interior para un exterior inamovible. La dualidad dialéctica “instante-eternidad” no

necesariamente debe interpretarse en el conato de un conocedor eterno frente a una recepción instantánea de lo que se da a conocer. Más difícil de sopesar, pero no menos interesante es considerar la invariación externa para un interior que muda incesantemente, poniendo el hilo de la continuidad en el Uno externo y no en el Uno interior. Es entonces, que en la relación con los *otros* el conocedor se co-implica coincidiendo de hecho con ellos para el objeto común enfocado o la situación vivida. Estos extremos son inviables en el límite como ya se ha explicado ampliamente líneas arriba. La imposibilidad de conectar lo puramente instantáneo con lo puramente permanente en la conciencia, cuando cada uno sin el referente de lo contrario no dice nada, obliga a tender un tránsito entre ellos forjando la consecución del tiempo<sup>368</sup>. Lo conocido no obedece solamente a unas operaciones fundadas por un conocedor en la organización coherente de la recepción sensible, sino que sobre la propia variación del cognoscente –que es carne del mundo–, lo conocido también adquiere pasivamente su estatus. “Toda ideación se apoya en el árbol de mi duración y de las duraciones”<sup>369</sup>. Ninguna visión puede abstraerse definitivamente del cambio incesante que sufre el vidente en referencia a lo que ve. La visión atiende a una duración y un lugar tras los cuales está la unidad de todas las duraciones reales y posibles. Todo es en referencia a un aquí y ahora en el que estoy por el tiempo de mi duración y por mi dimensión espacial. “Así,

---

<sup>368</sup> En rigor, no habiendo un progreso desde el captor eterno, hasta el puro instante de captación, lo que muda instantáneamente no puede ser captado por aquel. En dicho progreso, el captor eterno sin embargo, nunca llega a aprehender el puro instante, ya que desgajando lo eterno siempre está la existencia de un intervalo de tiempo más fugaz que divide el anterior. De modo análogo, si no hay tampoco progreso desde el captor del instante hasta la invariante permanente de lo captado, (el captor empírico toma para sí en la captación, la mutación instantánea dejando a lo captado en una invariante), para tener una captación efectiva. Y aún habiendo progreso desde el instante de captación hasta la invariación de lo permanente captado, cualquier ampliación del intervalo que crece desde el intervalo mínimo es aun más ampliable sin alcanzar a abarcar la permanencia absoluta. El captor eterno conjetura tentando con su actividad constituyente tocar en última instancia el instante. Y el captor del instante tienta pasivamente un contacto con la invariante externa que da indirectamente cuenta de su continuidad. Una actividad secundada por la duda, una pasividad secundada por el temor. El captor eterno media la captación con el exterior, a ello se debe su actividad. El captor del instante es mediado por lo que capta del exterior, y a ello se debe su pasividad. Uno es apetente del exterior el otro es dependiente del exterior. La consideración de un *este* permanente para un *esto* instantáneo, instiga una actividad, mientras que la consideración de un *este* instantáneo para un *esto* permanente instiga la pasividad. La confrontación entre la nadeidad del instante, –que es siempre menos que algo, y la positividad de lo permanente, que siempre es más de lo que abarca–, puede imputarse tanto a un sujeto de la captación confrontado al objeto examinado, como a la invariante del objeto del cual el sujeto es cautivo. El verdadero tiempo emerge de esta doble dialéctica entre “alguien que es conocido por alguien” y “alguien que es conocido por algo”, confrontados a lo permanente y lo instantáneo.

<sup>369</sup> V.I., p.142

si lo visible puede llenarme y ocuparme es únicamente 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”<sup>370</sup>. Si yo no fuera espacio y tiempo, el espacio y el tiempo serían imposibles de sentir y aún menos de concebir. “...¿porqué no decir, más bien ,que, estando aquí y en este momento, estoy en todas partes y siempre?”<sup>371</sup>.

“La esencia (...) no es un ser en positivo. Es una in-variante; es exactamente aquello con cuyo cambio o ausencia se alteraría o destruiría la cosa; y la solidez, la esencialidad de la esencia viene exactamente medida por nuestro poder de variar la cosa”.<sup>372</sup>. Alrededor de este centro invariante debe girar una variación por la que hacer de éste una invariante; luego, por esta ley, lo que varía, es invariante si a su alrededor todo varía necesariamente para él, al modo como en otro tiempo fue concebida la disposición de este planeta en el que estamos respecto al universo circundante. ¿No estamos ante un sistema de cambios relativos por los que se conforman unas esencias que son por tanto temporales?<sup>373</sup>. Así Merleau-Ponty afirma que “renunciando a la esencia intemporal y sin localización, tal vez se obtuviera la verdadera idea de esencia”<sup>374</sup> y añade, “no existe visión positiva que me de definitivamente la esencialidad de la esencia”<sup>375</sup>. Asimismo, *lo consciente*, por su naturaleza, no puede definirse bajo el rigor de ninguna disciplina que repose más en la invariante de una “nada” para un “ser” diverso que cambia a cada instante, que en la invariante de un “ser” que en la sombra deja una polvareda de instantes distintos que lo captan y no son nada. La naturaleza de la conciencia no consiste en una trascendencia que sobre su fondo, se ordenan

---

<sup>370</sup> V.I., p. 145

<sup>371</sup> V.I., p.144

<sup>372</sup> V.I., p. 141

<sup>373</sup> No sería desdeñable pues, el estudiar sobre la relatividad aplicada a lo que cambia y lo que no cambia, por la que son indeterminables uno para el otro, –nada cambia y todo cambia incesantemente–, la emergencia del movimiento del movimiento,( aceleración/ desaceleración), que propicia la atracción y el rechazo, la destrucción y la producción. La atracción o rechazo, en los que algo cambia más, para un cambio menor (concentración/ ligereza), produce una graduación de cambios.

<sup>374</sup> V.I., p.143

<sup>375</sup> V.I., p.143

sistemáticamente los cambios que se producen en la diversidad del Ser<sup>376</sup>, ni en la inmediatez de unos instantes aislados que efectúan a la sombra de su instantaneidad la articulación de dichos cambios. Siguiendo nuestras pautas, no hay preferencia por un yo-soy frente a un soy-yo, ni a la inversa.

Hegel inclina su pensamiento hacia la certeza de un yo que tiene por objeto cualquiera de las múltiples ejemplaridades que afectan la sensibilidad, obviando que si el peso de lo Uno se pone en la cosa de la que se es sensible, es el “yo” el que, entregado al evento que atiende, se va abriendo en una diversidad. Aquel “cogito universal”, que es el “yo”, por el cual la cosa es percibida, no sabe que pivota inestablemente sobre su propia variación respecto a la invariación de la cosa avistada. Si bien esta omisión es recuperada en parte con el triunfo solapado de la inferioridad del vasallo confinado a la inmediatez de la cosa sentida, frente a la superioridad del amo, el tratamiento de estos extremos que se oponen y se requieren a la vez, no abarca toda la amplitud que tiene. Es esto lo que conduce a la larga hacia un sujeto ideal. Hegel saltó desde la inmediatez entre el *éste* como “yo” y el *esto* como objeto, a una conciencia llevada fuera de sí misma que “había de hacer para expresarse”, obligada por la totalización del espacio y el tiempo. Podríamos preguntarnos cómo, de la certeza sensible puesta en un *éste* como yo para un *esto* como objeto, se puede transitar a un *esto universal*, donde la fuerza de su verdad reside ahora en el intra-yo; (en la inmediatez de mi vista, de mi oído etc). Este paso, del cual se origina una percepción, un entendimiento y una *apetencia* hacia el objeto, obvia tener en cuenta aquello que a lo lejos hace posible generar esta *apetencia*. Es decir, omite *a priori* el movimiento de un yo soy en contacto directo con la cosa que le invade, para ir a extraditarse en un yo-visor, en un yo-auditor etc, que trascienden su visión o su audición. Esta abstracción en positivo de la que amanecen unos signos naturales para el “yo” trascendente, precisa contraponerse con una abstracción en negativo, de la que resulta un “yo” afectado por una naturaleza de la que

---

<sup>376</sup> El error del criticismo consiste en hacer resultar un yo trascendental en el negativo, resultado final de la síntesis que ordena toda la dispersión de instantes capturados por la sensibilidad sobre la invariante de un “ser” en positivo (de ahí se explica que lo denominara “giro copernicano”), cuando componer u ordenar requiere de cierta actividad, si (en el origen) da con un yo trascendental último (o primero). Es el yo, el que, en cierto modo, hace finalizar la síntesis en él.



está *prendido*. Y una visión no puede prescindir de la otra: si en la continuidad entre dos instantes siempre cabe otro instante, también en el instante de cambio, siempre hay un antes y un después. Así reza Merleau-Ponty acerca de Hegel:

“hemos examinado en Hegel el paso de la dialéctica a la especulación, de lo <negativamente racional> a lo <positivamente racional>, que finalmente transforma la dialéctica en sistema, que en la definición de lo absoluto, hace inclinar la balanza hacia el lado del sujeto, que consiguientemente otorga una prioridad ontológica a lo <interior>, y que , en particular, desposee a la Naturaleza de su propia idea, y trae de la exterioridad una <debilidad de la Naturaleza>”<sup>377</sup>

### **3.4 El *ir-hacia-sí* de la conciencia y la conciliación de la actividad con la pasividad.**

La filosofía de la negatividad siendo analizada en profundidad, deja una relación ambivalente entre una nada por la que el “ser” se reafirma <tal cual es>, y un “ser” por el que la “nada” es nada de ser. Pero a la vez, para pensar lo uno, es indispensable tener que pensar lo otro. Hemos explicado como ello abre a una co-implicación de conciencias reemplazando la estanqueidad de un “ser-para-mí” en positivo compactado a la negatividad absoluta de mí. En este apartado vamos a ver como en el centro de esta dialéctica suscitada en la conciencia, está el *poder* de la con-centración que la compendia. Y será en el apartado que sigue, en el que referiremos la implicación ineludible que tiene el “otro” en este proceso.

El retroceso hacia el fondo de la nada para constituir activamente la transparencia del “ser”, instante a instante, y la entrega ciega a un “ser” único del que se deriva pasivamente la continuidad de todos mis instantes, se

---

<sup>377</sup> R.C.M., p. 164

desvanecen en el centro de la conciencia, donde el tiempo no corre. Pero en la periferia, la actividad y la pasividad se instigan mutuamente abandonadas a la inercia incontrolada generada negativamente por su mutua necesidad y rechazo. La nueva dialéctica está servida entre la complementariedad o incomplementariedad del componente activo y pasivo en la conciencia. Actividad y pasividad, de un lado, se disuelven en el centro de la conciencia, y de otro, en la periferia, son inconciliables. En la culminación del ek-stasis entre la “nada” y el “ser”, donde la actividad y la pasividad se completan una en la otra, estamos en la región de lo atemporal. Pero no puede desdeñarse lo ambiguo, esta ambivalencia por la que la actividad y la pasividad no comulgan, por la que, siendo inseparables se contravienen. No es lo mismo incluirse sobre el fondo de la exclusión que excluirse sobre el fondo de la inclusión. De esta nueva dialéctica surgirá la capacidad de la conciencia de traerse hacia sí, es decir, de concentrarse contra la discapacidad de descentrarse. La tradición explica la reflexión como un acto intelectual por el que el acto invierte la dirección que lo lleva hacia el objeto, y vuelve hacia sí mismo, pero esto es sólo un subproducto del poder de concentración. El verdadero poder de la conciencia es el de recogerse, de centrarse, de retirarse lejos de los extremos hacia su foco natural. Si la reflexión era la capacidad de la conciencia para contemplar la mediación del proceso con la cosa sentida, la concentración es el poder de la conciencia, no tanto para ser consciente de su consciencia, sino para ser consciente en la conciencia. O lo que es decir, el poder de la conciencia para alojarse en el óptimo de su potencial. No estamos lejos de la *hiper-reflexión* o *sobre-reflexión* a las que aludía Merleau-Ponty. En la *concentración* la conciencia experimenta naturalmente los resultados de la reflexión sin obviar los cambios que introduce con su esfuerzo. La concentración impele con su *ir-hacia-sí*, una auto-purificación que deja a la vista todas las fijaciones o absorciones sobrantes que impedían optimizar su potencial. No se retira para ser consciente de su mediación con el objeto, ni se agarra al objeto para ser consciente de su afectación por él. No se dirige una vez más hacia *de* lo que es consciente o *por* lo que es consciente, sino que se auto-inmerge en sí misma. Replegándose en sí, la conciencia penetra en la claridad de la conexión entre lo que es para un sujeto, y por lo que es el sujeto. La operación reflexiva entonces, sobreviene de modo natural, no como producto de la propia actividad

constitutiva persiguiéndose a sí misma, sino como un resultado no ex profeso en la conciencia. Ésta concentrándose, desvela naturalmente las ataduras o ligerezas que se traducirían en conductas inerciales. La concentración es una reflexión que se tiene en cuenta a sí misma. En la franja abierta entre la dependencia de mi *yo de hecho* aferrándose a un pasado dispuesto desde la impresión de los hechos que se disuelve en la lejanía, y la apetencia de mi *yo de idea* proyectándose desde el ahora hacia un futuro último inaprensible, cabe replegarse hacia sí donde el sentir y el entendimiento se complementan en el cruce de estas tendencias.

La acción que anticipa el futuro desde la captación de datos del pasado, y la retroacción que reordena el pasado desde la posibilidad eminente del futuro, cooperan mutuamente en el cruce de estas tendencias, logrando realizarse el acto oportuno y espontáneo. La incapacidad de la autoconciencia para generalizar unas leyes aisladas que compendien todos los contornos y transformaciones del “ser”, como la incapacidad de una conciencia volcada en la sensación aislada de los hechos para encontrar el hilo de su continuidad, son por separado obstáculos que sesgan el poder de la conciencia para optimizarse. Las dos corrientes son deficientes si no se procuran mutuamente entrelazándose en armonía. Ahí donde <hay> algo, –decía Merleau-Ponty–, en el cruce de ambos movimientos que no puede ser el Ser *para-sí* ni el Ser *en-sí*. Algo que no tiene tiempo, situado en la confluencia de un instante para la eternidad y lo eterno para el instante<sup>378</sup>, y no es de un tipo de eternidad ulterior de lo que hablamos. En el centro del tiempo, donde lo esporádico y lo determinado se vinculan, el acto del hombre es libre. Por otra parte, la conciencia que discurre en la zona donde no se corresponden estas dos corrientes está presa en el tiempo, lo que genera falsas adherencias entre momentos, o incoherencias, de los que resulta, por el proceder en el acto presente un comportamiento inercial y circular. El desarraigo en el mundo de una conciencia errante que no conecta con sus fuentes originarias, o la coherencia de una conciencia de urdimbre intelectual que no alcanza a conectar con la realidad de hecho, siembran en las sombras dudas o temores que dotan al espíritu de insatisfacción, lo que se traduce en actos

---

<sup>378</sup> La eternidad no puede pensarse desde lo eterno

incontrolados. La satisfacción que obtiene la autoconciencia subyugando otra conciencia es falsa, si su satisfacción termina por  *depender* de aquella. Tampoco la satisfacción que obtiene una conciencia pasiva coincidiendo con otra conciencia es auténtica, si las dos pasan por ser una sola pasividad común que no tiene donde instituirse. La satisfacción pues, se encuentra lejos de la complicidad o el antagonismo de una conciencia para con otra. La conciencia libre es finalmente aquella liberada de los embates invisibles que el miedo y la duda le asestan por la dualidad establecida entre sujeto y objeto. La conciencia que sabe mantenerse en el  *quiasmo* <sup>379</sup> de una afección que sondea encubiertamente unos principios originarios, y el ardor que brega por entender el instante real, ha logrado optimizar su potencial. En el  *entrelazamiento*  o  *quiasmo*  que comulga la actividad con la pasividad, cesan las turbulencias que siembran la desorientación. En el ojo del huracán, hay la intensidad de una calma que permite elegir sin sucumbir a la presión de la inteligencia, ni la impunidad del gusto inmediato.

### 3.5. El “yo puedo”, un “yo creador”.

Pasamos a estudiar bajo la estructura de estos nuevos parámetros que surcan el estudio de la conciencia, dónde los  *otros*  intervienen y de qué modo. La primera pregunta que debemos formularnos es: dado que la conciencia flota al vaivén de estas corrientes activa y pasiva, desequilibrándola en desarmonía y potenciándola en armonía ¿cuál es el indicativo de su depreciación, o de su potencialidad, si cualquier referencia en el radio de su esfera es inútil puesto que está “afectado” de ella?, el verde no se mide por el verde, ni la conciencia es medible por la conciencia. La intrusión del  *otro*  en el ámbito de mi conciencia es entonces extremadamente útil para hallar un indicativo que refrende la estrechez o la amplitud del potencial que ésta ejerce. El  *otro*  es, a la par que un sujeto que rivaliza con mi actividad constituyente, un sujeto cómplice de mi pasividad en la inter-zona de mundo común.

---

<sup>379</sup> “ ... la idea de quiasmo, es decir : toda relación con el ser es simultáneamente tomar y ser tomado, el tomar es tomado, está inscrito y lo está en el mismo ser que toma”  *V.I., p.319*

“El otro es menos una libertad *vista por fuera* que destino y fatalidad, un sujeto rival de un sujeto, pero está preso en un circuito que lo une al mundo, como nosotros, y, por ello mismo, está incluido en otro circuito que lo une con nosotros –Y este mundo nos es *común*, es intermundo– Y hay transitivity por generalidad –Y hasta la libertad tiene su generalidad, es entendida como generalidad: actividad ya no es lo contrario de pasividad”<sup>380</sup>

Lo que nos dice el autor es que el otro no representa simplemente la independencia de una autoconciencia interponiéndose en mi independencia, anulándome y relegándome al estado de cosa, sino que es también una subjetividad *compartiendo* conmigo el contacto con las modulaciones o relieves del Ser<sup>381</sup>. La co-presencia del otro, cuando mi actividad constitutiva topa con la suya, hace que debamos retirarnos a una zona común en el “ser” que compartimos, “sosteniéndose en el Ser con otra vida”<sup>382</sup>, para reelaborar una expresión coherente de la *verdad* para ambos. El solipsismo, marcado por la institución de un *yo originario*, no considera una intersección con los demás en una zona común de “ser”. Descansa sobre la unidad de un solo cognoscente, que es el suelo de su cuerpo, de los otros, y de las cosas, que si *yo soy* quien *siente*, *ese soy yo*. No existe el prójimo como *otredad*, éste pertenece a la unidad cognitiva de quien lo capta. En el reverso del solipsismo, si yo fuera inmediatamente lo que mis sentidos captan, yo sería mi cuerpo, sería los otros, y sería cada cosa que me infunde la sensación que recibo previa a cualquier síntesis u operación cognitiva. Yo sería separadamente, cada uno, cada cosa, cada parte de mi cuerpo, y habrían tantos *yoes míos*, como ellos. Ni bajo la visión solipsista, ni bajo la de la *conciencia impersonal* de una colectividad anónima, es factible el reconocimiento explícito del prójimo. Bajo la primera perspectiva, todos ellos son yo, luego no hay como reconocerlos por su actividad constituyente, sino por la mía. Bajo la mirada de la segunda, yo soy separadamente cada otro, soy pasivamente cada uno de ellos: coincido pasivamente con el sentir del “ser” en su zona, pero falto yo. La diferencia esencial entre una y otra perspectiva es que, mientras bajo la primera

---

<sup>380</sup> V.I., p. 322-323.

<sup>381</sup> Vid. V.I., p.322

<sup>382</sup> Ver cit. 61

perspectiva, todos son uno solo, lo cual exige integrar en mi conciencia cualquier otra unidad consciente que no sea la mía, y hemos dicho que la síntesis comporta una cierta actividad, luego exige competir por ese puesto, en la otra cara, si cada uno es pasivamente la contingencia exterior que siente, entonces todos son cada otro, lo que exigiría como un puzzle terminado, una complicidad total, pero en la que no habría nadie ahí, acusándola<sup>383</sup>. Ambos extremos son irrelevantes por varios motivos, si todo se encierra dentro de *mi* constitución de la realidad, la reflexión es imposible<sup>384</sup>: es a su vez una constitución mía, y esta reflexión de la reflexión también, regresando hacia un constituyente que carece de respuestas, que en nada se diferencia su proceder del de una cosa inanimada. Tampoco el que se entrega a los estímulos que la realidad le proporciona coincide con ella: no hay nadie que acuse la tal coincidencia con la realidad, y una operación pasiva que constituya las inflexiones de la realidad, tampoco a su vez es acusada por nadie: en la pasividad nunca hay distancia entre lo que se siente y un alguien que lo acuse, por lo cual tampoco ahora en nada se diferenciaría el hombre de una cosa o un mecanismo<sup>385</sup>. “El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber aquello que buscamos, pues de otro modo no lo buscaríamos; y el intelectualismo no ve que tenemos necesidad de ignorar lo que buscamos, pues de otro modo, una vez más, tampoco lo buscaríamos”<sup>386</sup>. La ocasión de recogerse hacia el núcleo de la conciencia, es decir, de extralimitarse hacia el control de los actos, o alejarse de ello, reside en el poder *creador* del acto “espontáneo-oportuno” que engrana la verdad de hecho con la verdad de idea. El tránsito pasivo del “yo” óptico al “yo” ontológico, por el que la conciencia accediendo siempre a una posición más profunda aspira a hacerse eco de sí, y el tránsito activo por el que la conciencia extraditándose fuera de sí, aspira a tocar su superficie, no

---

<sup>383</sup> “Si ni uno ni otro somos conciencias constituyentes, en el momento en que vamos a comunicar y encontrar un mundo común, nos preguntamos quien comunica y para quien existe este mundo” dice Merleau-Ponty, en su capítulo referente a *el otro y al mundo humano*. *F.P.*, p. 368

<sup>384</sup> “Es esencial que el análisis reflexivo arranque de una situación de hecho. Si no comenzara atribuyéndose la idea verdadera, la adecuación interna de mi pensamiento con lo que piense o el pensamiento en acto del mundo, tendría que hacer depender todo <pienso> de un <pienso que pienso>, y éste, de un <pienso que pienso>, y así sucesivamente...”. *V.I.*, p.66

<sup>385</sup> “Lo que le faltaba al empirismo era la conexión interna del objeto y el acto que éste pone en marcha. Lo que le falta al intelectualismo es la contingencia de las ocasiones del pensar”. *F.P.*, p.50

<sup>386</sup> *Ibid.*

están aislados, son el ir y venir de una sola respiración; donde uno empieza acaba el otro, y donde el otro acaba empieza éste. Hacen ellos la resolución del tiempo. Son la danza armonizada de un solo movimiento que en su centro, es intemporal.<sup>387</sup> No es que se trascienda el pasar del tiempo contemplando lo que cambia desde lo que no cambia, sino que el tiempo es trascendido íntegramente como magnitud que relaciona el instante y lo eterno. En este *quiasmo* entre actividad y pasividad, “ser” y pensar, se retroalimentan sin fugas por el coraje y la renuncia que soporta un *yo puedo* para acceder al centro de su movimiento. “El espíritu es lo que piensa, el mundo, lo pensado: no cabe concebir superposición, confusión, paso o contacto entre ellos, uno es respecto al otro como lo atado respecto a lo que ata, como lo engendrado respecto a lo que engendra; son tan perfectamente coextensivos que uno no puede preceder al otro, tan irremediabilmente distintos que uno no puede envolver al otro”<sup>388</sup>. En su centro, la subjetividad coincide con su propio movimiento. Es “el hacerse naturaleza del hombre que es el hacerse hombre la naturaleza”<sup>389</sup>. El sujeto es temporal; la conciencia que consigue ser su movimiento, irradia más allá del tiempo, mientras que la conciencia que por exceso o por defecto no consigue hacerse con su movimiento, es presa del tiempo<sup>390</sup>.

“¿Porqué es esclavitud la subordinación y el capricho?. La causa última radica en la relación que existe entre el alma y el *tiempo*. Quien está sometido a lo arbitrario está suspendido del hilo del tiempo; *espera* (la más humillante de las situaciones)...lo que le depare el siguiente instante. No dispone de sus instantes; el

---

<sup>387</sup> Merleau-Ponty, ya nos alerta de que “nada nos garantiza que toda experiencia pueda expresarse mediante invariantes esenciales, que ciertos seres –por ejemplo, el ser del tiempo– no escapen por principio a aquella fijación y no exijan desde el primer momento, si han de poder ser pensados por nosotros, que se tenga en cuenta el hecho, la dimensión de lo fáctico, y la sobre-reflexión, que vendría a ser entonces, no un grado superior en lo más profundo de la filosofía, sino la filosofía misma” *V.I.*, p.68. Nos advierte del juego de lo que varía respecto a lo que no, que puede invertirse visto desde la facticidad, lo que invita a la sobre-reflexión que, en el cruce de éstos, queda centrada en el “lo-que-hay”.

<sup>388</sup> *V.I.*, p. 69

<sup>389</sup> *V.I.*, p. 228

<sup>390</sup> “Pero, en una consciencia que todo lo constituye, o mejor, que posee eternamente la estructura inteligible de todos sus objetos, lo mismo que en la consciencia empirista que nada constituye, la atención sigue siendo un poder abstracto, ineficaz, porque no tiene nada que hacer” *F.P.*, p. 49

presente ya no es para él una palanca que está haciendo fuerza en el porvenir.”<sup>391</sup>

*Crear*, reúne espontaneidad y determinación, que en desarmonía son capricho o subordinación. La renuncia al capricho intelectual, y el coraje para no subordinarse a la complacencia de los sentidos, son el poder del hombre para acceder al núcleo de su conciencia. El acto “oportuno-espontáneo”, es la creación que deja intacta la interconexión entre un porvenir anticipado desde las redes del pasado y un pasado penetrado por la posibilidad eminente de un futuro. La condición de oportuno, erradica el nihilismo de la espontaneidad, y la de espontáneo, libra de la coacción de lo oportuno. La *creación* reúne estas dos condiciones y es un acto presuntamente libre. Libre, en tanto está liberado del capricho apetente del intelectualismo, y de la subordinación dependiente del empirismo. Pero ¿hay algo a decidir en lo intemporal?, ¿cómo refrendar esta libertad?.

### **3.6. La intrusión del *otro* como despertar de mi conciencia.**

“Dicho con todo rigor, la única forma que tiene el yo finito de dotarse de autoconciencia es la de conseguir que la conciencia también sea exigencia racional para otros seres similares a nosotros”<sup>392</sup>.

Hemos estudiado en el apartado anterior el *poder* (yo puedo) de la conciencia, refrendándose en el prójimo, para optimizar su potencial

---

<sup>391</sup> Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Ed. Trotta, Madrid, 1994, p. 188

<sup>392</sup> Vid. Fichte, F.G., *S.W*, vol. 11, p. 143. “Únicamente al ser exhortados por un ser racional distinto de mí, y mediante la exigencia de la constitución de una comunidad dentro de la cual me asemejo a, y me distingo de los otros, llego a ser consciente de mi mismo, una individualidad libremente determinada, y un auténtico sujeto”. Cfr., Arce Carrascoso, J.L., “Fichte: la acusación de solipsismo y el preludio del paradigma intersubjetivo”, *Convivium* 18,2005, U.B. Dep. teòrica i pràctica (fil.), p. 127 p. 127



estabilizándose en el centro de la actividad y la pasividad mediante la *concentración*. En éste que iniciamos ahora vamos a explicar como el acto *creado*, oportuno y espontáneo, en ningún modo se desvincula del *otro* y de la sociedad en general. Solamente tiene ocasión por la intrusión del *otro* como individuo perteneciente a una sociedad generalizada en el ámbito de mi conciencia, y a él se debe la dirección que toma el acto *creado*. Esta prerrogativa exige reintroducir el tema de la libertad para razonar que su posibilidad es el vector intangible que regula el equilibrio entre *mi* y los demás como yo uno de ellos. Continuamos el estudio abierto en relación al *otro*, ahora ampliándolo en términos de libertad.

La libertad, como posibilidad de elección del espíritu, requiere medirse con lo determinado y con lo indeterminado. Recordemos las palabras de Merleau-Ponty “Nunca hay pues determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni conciencia desnuda”<sup>393</sup>. Y la libertad, como estado de conciencia, los entrelaza. La elección no pasa por una planificación entre antes y después, la elección se consume en las mismas fuentes de la elección. Como decisión a tomar frente a la alternancia de un objeto, se inclina hacia la determinación, y como la alternancia de decidir o no decidir frente al objeto, se inclina hacia la indecisión, indeterminación. La conciencia al abrigo de estos factores extremos, goza de libertad al propio tiempo que el influjo por separado de estos factores, es el resultado de una mala elección. La libertad, entonces, es un “ser” que se alimenta de su libertad. También ha dicho: “No hay opción libre más que si la libertad se pone en juego en su decisión y plantea la situación que ha elegido como situación de libertad”<sup>394</sup>. Pero, en profundidad, una situación de libertad solo tiene la posibilidad de plantearse por la existencia de *otro* en el campo de nuestra conciencia. Con su irrupción nos ofrece la posibilidad de medirnos entre la determinación y la indeterminación. El punto de arranque solipsista sólo podría mantenerse erguido si la existencia del otro no me conmoviera en absoluto, pero cualquiera que defendiera este principio, sólo por este motivo, nunca hubiera necesitado expresarlo<sup>395</sup>. De otro lado, la impotencia intelectual

---

<sup>393</sup> *F.P.*, p. 460

<sup>394</sup> *F.P.*, p. 445

<sup>395</sup> “Puedo constituir una filosofía solipsista, pero, al hacerlo, supongo una comunidad de hombres hablantes y a ella me dirijo” corrobora Merleau-Ponty. *F.P.*, 371

del hombre ingenuo, se agota donde la irrupción del otro hace mella en su conciencia. Precisamos *actualizarnos* frente a otro para ponderar la mutua dependencia entre el cuadro reflexivo, por el que nosotros mismos nos constituimos, y el cuadro coincidente, por el que somos lo que nos constituye. El desgarró que produce en nuestras entrañas la presencia del otro, supedita nuestra satisfacción o insatisfacción, no ya a lo inevitable como es para el hombre ingenuo, sino al poder de nuestras libres elecciones. Desde la perspectiva empirista, si somos de lo que estamos pasivamente constituidos, la confluencia con el prójimo en una situación de hecho me imbricaría con él en una zona común a la que nos entregamos como ríos que desembocan en un océano anónimo, y desde la perspectiva intelectualista, si somos activamente lo que constituimos que somos, seríamos directamente rivales en un océano propiedad de cada uno por separado.

Mientras la *complicidad* acaba por entregar nuestra ipseidad a un impersonal comunitario, la rivalidad acaba por anular cada otro favoreciendo mi “yo” exclusivo. Subsistir en el punto de concordia con el otro, por el que *soy y no soy él, ni soy ni no soy él*<sup>396</sup>, comporta que el nexó entre su ser de idea y su ser de hecho, no dañe el mío. Dañarlo, entrañaría sucumbir a la inercia engendrada por mis dependencias, –lo que me situaría en el campo del otro–, o al capricho de mis apetencias, –lo que lo situaría en mi campo–. Sólo en el justo encuentro, cada cual es libre para, *él* poder ser *él* a la par que *yo* soy *yo*. Pero la intensidad de este nexó individual entre el “yo” de idea y el “yo” de hecho, solamente aflora, cuando es confrontado frente a frente con otro. El goce por el que realmente *yo* soy *yo*, en el quiasmo del *Yo* soy y del *Soy* *yo*, es susceptible de ser reconocido cuando corre peligro. En el desajuste con el otro queda de manifiesto la fragilidad de mis estructuras significativas frente a las suyas, angustiándome por la falta de un “yo” mío que acompañe a mis sensaciones, o la dureza de mi estructura significativa por mi incapacidad para *simpatizar* con su situación de hecho. Si soy anulado por la fortaleza de su estructura intelectual me subyugo a él. Entregando mi libertad a otro no soy

---

<sup>396</sup> Recuerdo la cita mencionada, “Por el solo hecho de abrir en el muro de mi solipsismo el boquete por donde pasa la mirada del otro, me encuentro, no ya con una dicotomía –la del Para-Sí y la “del” Para Otro– sino con un sistema de cuatro términos: mi ser para mí, mi ser para el otro, el para sí del otro y su ser para mí” . *V.I.*, p.106

dueño de mi satisfacción. Pero en su lugar, subyugándome, él tampoco es libre. Mi subordinación hacia él, le hace apetente de mí por no abarcar con un entendimiento superior mi situación de hecho, lo cual nos satisfecería a ambos. Es decir, cuenta el voto de mi aprobación tácita, antes de entender la constitución pasiva de mi sentir, y eso le hace apetente de aquello en el radio de su conciencia que no llega a comprender como yo, para completar su autoconciencia. La com-pasión, penetrar el sentir del prójimo, integrando su sentir en mi sentir a través de la comprensión intelectual es, frente al vasallaje, un acercamiento hacia una situación de libertad para ambos. La rivalidad entre conciencias, por la que ninguna integra la libertad del otro, coartándose entre sí, como la *complicidad* en su sentido negativo, por la que nadie es autor de sus decisiones, son también fruto de este desajuste. Se atenta en ambos casos contra la libertad, una libertad invisible que no puede despertar sin que haya fricción o superposición con el otro. *Fricción*, porque la presión de otra conciencia en el círculo de la mía, pone en evidencia la inconsistencia o el capricho intelectual de cada una para la posibilidad de un sentir fáctico que fuera compatible. El capricho no responde a una situación de libertad, responde a la apetencia de una realidad distorsionada por la discordancia de mi frágil actividad con la inquietud oculta de recogerme en un “yo” único al fondo de la recepción de mis sensaciones. Y *superposición* en la complicidad ciega con otra conciencia, porque evidencia la ausencia de una autoría para tomar decisiones comprometidas frente a un porvenir que no es la repetición de una situación anterior. La complicidad ciega se hace visible cuando la subordinación a otra conciencia es devuelta con la subordinación de ésta a mí, en cuyo caso, la infructuosidad de la subordinación deja patente la descoordinación de mi pensamiento para afrontar las dudas que el porvenir me depara. Tampoco la subordinación responde a una situación de libertad. Teniendo su fundamento en la incapacidad para estructurar un pensamiento que ataje las dudas que nuestro sentir irreflexivo, es incapaz de resolver una expectativa de futuro imprevista, léase, no repetitiva. La dimensión oculta que nos impele arrastrándonos, está vedada a nuestro saber, luego, para refrendar una libertad por la que elegir, precisamos de otro al que confrontarnos. La presencia del prójimo, por este motivo, señala frente a mí, el capricho de mis intelecciones, o el apego a mis sensaciones. El otro es el despertar de mi

conciencia. Una conciencia que cuando ha despertado ya no puede permanecer incólume entre sus mamparas, puesto que ya las ha traspasado. Rivalizar o superponerse al otro, tiene su origen en un desajuste en el entrelazo de mis cogitaciones originarias con el ser de la recepción sensible, y este entrelazo anidando en otra conciencia.

El *ajuste* a otra conciencia, pasa por sintetizar unas intelecciones que no dejen fuera el sentir individual extraído pasivamente del “ser” que se comparte. Para ello, es preciso que cada una se reajuste para sus adentros sobre la base del “ahora” en el que estamos. Reformular sus pasados para una nueva expectativa de futuro, de la que el otro es partícipe, y paralelamente consensuar una nueva opción de futuro, en acuerdo al pasado que cada una retiene. Por lo general el gran escollo en la resolución de los conflictos internacionales, para alcanzar un entendimiento común es la negativa a redefinir el pasado de cada uno. Ante otro, mi libertad tiene que entremezclarse a la suya en el punto de confluencia de la actividad y la pasividad de cada uno. Libertad pues, comporta un compromiso con el otro: el del respeto a su libertad.

“Una vez el otro pro-puesto, una vez la mirada del otro sobre mí; al inserirme en su campo, me ha despojado de una parte de mi ser, se comprende muy bien que yo no pueda recuperarla más que entablando unas relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exija para los demás la misma libertad”<sup>397</sup>.

La interpenetración con otra conciencia desde la certeza sensible captada por ambos en el ahora, exige para optimizar la satisfacción de ambos, –equivalente a la optimización del potencial consciente–, alinear su libertad con la mía encontrando un entendimiento común válido para el sentir individualizado de cada uno. La libertad comporta una responsabilidad para con ese otro, por quien sabemos de nuestra libertad. La franja de maniobra para alinearse con la libertad del otro es muy amplia: permite tanto *reformular* individualmente la interpretación del pasado para un futuro propuesto, como *consensuar* un futuro

---

<sup>397</sup> F.P., p. 369

en coherencia con el sentir del pasado de cada uno. Los límites vienen marcados por la concreción de unos hechos irreversibles captados individualmente, y la unidad del criterio conjunto de coherencia que se emplee. No es desacertado entonces, como afirma la cita líneas arriba reseñada, hablar de la libertad como *generalidad*, donde actividad ya no es lo contrario de pasividad en la fluidez de un encuentro satisfactorio entre conciencias. La franja se estrecha y el cerco se vuelve más exigente según se amplíe más la muestra entrecruzada de conciencias que permutan sobre un campo mancomunado de sensaciones. La introducción de *otros más* en la relación con el otro, exigiría de un lado, deliberar unas intelecciones más afinadas si tienen por objeto abarcar en sus leyes todas las coincidencias de hecho de sus integrantes, y de otro lado, reconducir pasivamente el sentir sedimentado por la coincidencia instantánea con el ser bruto para la posibilidad eminente de un pensar coherente que ratifique tal coincidencia.

Obviamente, reconducir el pasado en pro de un entendimiento común que satisfaga toda conciencia sin excepción, comporta desapegarse individualmente de un sentir unilateral retroalimentado por una expectativa de futuro concebida en cada uno. Y así mismo, deliberar una verdad aceptable para todos, conlleva renunciar a la intransigencia de unas ideas principales. Los límites de la alineación entre conciencias, siguen siendo la inmediatez sentida por cada uno en el propio instante, y la ley de no contradicción. La generalización de la libertad, exige pues, confluir en un nexo común, fruto de depurar el sentir de los pasados individuales, y deliberar la coherencia de unas leyes e ideas por las que prever la consecución de un futuro válido para todos. Al afluir más conciencias en el campo común del “ser” que se comparte, los límites antedichos estrechan el juego teórico entre estas variables. En la medida en que más intervengan, se autorregula la doble correspondencia que las relativiza. La pureza del *sentir* adquirido desde la sensación captada directamente del exterior, y la eficiencia universal de un entendimiento consensuado, se acercan a la posibilidad de un máximo absoluto, en tanto que la muestra entrecruzada de conciencias aumenta. Con la afluencia de más conciencias en el *terreno* común, se estrecha la faja de opciones para comulgar el ser de idea con el ser de hecho. Si el sentir fáctico adquirido directamente

del “ser” al que se entregan bajo la perspectiva de cada una, es incompatible, no hay como determinar una única idea formal del hecho que acontece, y asimismo, la formulación aventurada de una idea única, no permitirá compatibilizar coherentemente la perspectiva del “ser” que cada uno siente desde su instante y posición. Cuantas más perspectivas converjan sobre los relieves, contornos, pliegues, y modulaciones que el “ser” despide, más precisión en el entendimiento de su organización, y más precisión retroactivamente en la pureza de los signos que el polimorfismo del “ser” expele al conocedor. La introducción de nuevas perspectivas y experiencias individuales, elevan por consenso, la exactitud de un entendimiento *objetivo* en el sentido ordinario del término, para la pureza de un sentir *subjetivo* fiel a la sensación captada individualmente en el seno de las interrelaciones del “ser”. En el imaginario de que “ser” y pensar sean lo mismo, habríamos de congraciarnos con un pensar único para un “ser” del que todos participamos sin incompatibilidades. El fondo general de libertad, sería la guía, y el lenguaje su instrumento<sup>398</sup>. Como apunta Merleau-Ponty, nos complementamos perfectamente, no somos rivales, co-funcionamos como si fuéramos un único cuerpo.

“Esta mediación por inversión, este quiasmo, hace que no haya simplemente antítesis para-sí para-otro, sino que hay el Ser como conteniendo todo eso, primero como Ser sensible y luego como Ser sin restricción –.

El quiasmo en vez del Para Otro significa que no hay rivalidad yo-otro, sino co-funcionamiento. Funcionamos como un cuerpo único”<sup>399</sup>.

---

<sup>398</sup> En la virtud del lenguaje está que podamos fluir libremente con el otro, en el presente álgido, en el que mi *quiasmo* entre la actividad y la pasividad de mi conciencia puede entrecruzarse con el del otro, sin dañarnos y enriqueciéndonos, puesto que destaca nuestra libertad. La lengua pues, juega un papel esencial en la percepción del otro: “Hay en particular, un objeto cultural que jugará un papel esencia en la percepción del otro: la lengua”. *F.P.*, p.366

<sup>399</sup> *V.I.*, p.261

### 3.7 Análisis del “cofuncionamiento”.

Deteniéndonos en averiguar la importancia capital que el *otro* tiene para el despertar de la conciencia a sí misma y para su *poder* de superarse, nos hemos adentrado en la visión del espíritu de *comunicación* que excede las limitaciones del hombre ingenuo. Llegamos al punto en que se nos hace necesario analizar esta nueva entidad que *comunica* las almas solitarias.

Debe matizarse lo que puede haber querido decirse, diciendo que funcionamos como un cuerpo único. Si consideramos que el otro y yo somos plenamente compatibles en la búsqueda encubierta de una subjetividad originaria que desvele el significado de las cosas, intuitas desde nuestra situación particular en el mundo<sup>400</sup>, estamos en la opción pasiva de un solo sentir impersonal extraído irreflexivamente de las modulaciones y transformaciones del “ser” natural. Esta opción, no obstante, cerraría *lo consciente* en un mecanismo inconmensurable en el que estaríamos todos engranados. La opción puramente pasiva, por la que cada cual *atrae* un sentir derivado de las sensaciones recaudadas instante a instante desde su perspectiva, no presenta incompatibilidades con la perspectiva del otro, ya que los significados nacen en las fuentes de un “ser” originario del que todos beben sin añadir ni quitar nada<sup>401</sup>. De la simpleza de esta compatibilidad, resultaría un sentir universal anónimo del que ninguno sería su dueño. “Desde el punto de vista de una filosofía de lo negativo, la sincronía de las conciencias procede de su común pertenencia a un Ser del que ninguna posee la clave y cuyas leyes observan todas;...”<sup>402</sup>. El ek-stasis de cada “nada” con el “ser”, llevaría a un perfecto entrecruzado de conciencias que no se obstaculizarían ni se

---

<sup>400</sup> “Como la del mundo, la unidad del Yo es más que experimentada, invocada”. *F.P.*, p. 415. La búsqueda encubierta de nuestra unidad ideal nos distancia del mundo desmorona su unidad. “La unidad del mundo se degrada y desmorona con la distancia temporal u espacial que la unidad ideal atraviesa(en principio) sin mengua alguna”. *F.P.*, p. 414 – 415. “En principio”, es decir, como la aspiración a cumplirla; lo que hemos denominado nosotros una *búsqueda encubierta* desde la plena compatibilidad con el *otro*. “Es justamente porque el paisaje me afecta y concierne, porque me toca en mi ser más singular, porque es mi visión del paisaje, que tengo el paisaje para Pablo lo mismo que para mí. La universalidad y el mundo se concentran en el corazón de la individualidad y del sujeto”. *Ibidem*.

<sup>401</sup> Está muy próximo a la tesis de Sartre: “El otro me es en principio accesible como yo mismo, y somos uno y otro, objetos desplegados ante una conciencia impersonal”. *Cfr. E.C*, p 305. – J.P Sartre, “La Transcendence de L’Ego”, en *Recherches philosophiques*, 1936-1937–.

<sup>402</sup> *V.I.*, p 88

superpondrían. Es la opción de un sentir universal, en el que las negatividades son una simple irización elude todo conflicto interpersonal. La actividad es por así decirlo, puramente pasiva. El *otro*, a mi lado, sólo puede ser intuido como ser de hecho. “La relación con el otro, dice Sartre, es [¿evidentemente?] un hecho, sino yo no sería yo y el *otro* no sería otro: el *otro* existe de hecho y para mí solo existe de hecho”<sup>403</sup>. La relación con el *otro* para Sartre, siempre desde la perspectiva merleau-pontyana, nace en la pura pasividad; pero leamos más de lo que escribe nuestro filósofo acerca de esta filosofía. “Para mí no hay actividad ni presencia del otro; hay experiencia por mi parte de una pasividad y de una alineación que reconozco que me conciernen, porque, no siendo nada, tengo que ser mi situación”<sup>404</sup> y añade “filosóficamente hablando, no hay experiencia del otro”<sup>405</sup>. A lo largo de nuestra investigación, hemos dado cuenta de algunas de las dificultades por las que atraviesa esta filosofía. Hemos dicho que la propia dinámica que el tiempo encierra no deja conectar directamente la negatividad del instante que nunca llega a ser algo conciso con unos principios originarios o significaciones eternas<sup>406</sup>. Tampoco de la nadeidad de un sujeto eterno, se puede conectar directamente con la evidencia positiva del instante de “ser”<sup>407</sup>. Luego, si del sentir prerreflexivo del “ser” bruto se ha sedimentado un conocimiento objetivo de las cosas, esto bien se debe a un conocimiento no plenamente coherente, con lo cual su objetividad es ambigua, bien a la intervención de una cierta actividad constituyente<sup>408</sup> que no viene principalmente de la sensación. Por la segunda alternativa, el sentir intempestivo adquirido negativamente desde las cosas mismas bajo mi perspectiva, friccionaría con el sentir intempestivo de otro desde su perspectiva, impidiendo un sentir unívoco universal, y propiciando la búsqueda de un entendimiento consensuado activamente, que elimine las asimetrías con

---

<sup>403</sup> V.I., p.96

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> La negatividad del instante es una ruptura en el tiempo, “Ahora bien esta ruptura en el tiempo no puede aparecer más que si como mínimo, cada uno de los dos fragmentos forma un bloque. La conciencia, se dice, no está destrozada por una polvareda de instantes, sino acosada, como mínimo, por el espectro del instante que debe continuamente exorcizar mediante un acto de libertad” *F.P* p 445. La conciencia solo puede vincular la negatividad del instante a la continuidad del tiempo, con un acto libre.

<sup>407</sup> La posibilidad exhaustiva de una totalidad entre la unidad del cognoscente y la unidad del “ser”, pasa por tomar para sí la dialéctica que el tiempo encierra.

<sup>408</sup> Y recupero la cita: “El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido”. *F.P.*, p. 460



el prójimo. Paradójicamente, ese salto activo a un inter-sujeto constituyente que agolpa en unos principios y leyes unívocas todas las situaciones de hecho particulares, nos devuelve nuevamente al solipsismo. “Cualquier otra interpretación, con el pretexto de colocarnos a ambos en el mismo universo de pensamiento, arruina la alteridad del otro y, por consiguiente, pone de manifiesto el triunfo de un solipsismo solapado”<sup>409</sup>. El salto al vacío para anticipar un solo pensamiento generalizado que procure satisfacer el sentir de todas las situaciones de hecho, exige la distinción de un *sujeto* con marca propia, y éste no puede ser otro que *moi*, para no quedar anulado por aquél que tomara mi lugar. El *cofuncionamiento* tiene que discurrir por un campo entre dos laderas, “El otro-objeto no es más que una modalidad insincera del otro, como la subjetividad absoluta no es más que una noción abstracta de mí mismo”<sup>410</sup>. El *cofuncionamiento* tiene que satisfacer un pensamiento general que satisfaga todas las situaciones de hecho, lo cual solo es factible, si todas las situaciones de hecho no guardan contradicción para el posible haber de este pensamiento. “Hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da”<sup>411</sup>.

El otro, no es sólo una de las formas empíricas del hundimiento del ser, puesto que ello me relegaría a la misma condición de hecho que aquél, impedido, como decía Simone Weil, para *hacer fuerza en mi porvenir*, y condenado a la rueda de mis experiencias. El otro está ahí ya antes de que me haya preguntado por su institución. El acontecimiento de la reflexión, y en especial de esta reflexión por su existencia, viene inducida por el impacto de su presencia real, como ya se ha argumentado. “Polimorfismo fundamental (que) hace que no tenga que constituir al otro *ante* el ego: el otro ya está ahí, y el Ego se conquista a expensas de él”<sup>412</sup>. Con buen motivo dice el autor que el problema *yo-otro* es un problema occidental<sup>413</sup>, nacido del *cogito cartesiano* precisaría recalcar. Resta por decir, pensamos, que el ego conquistado para no caer nuevamente en el solipsismo del que hemos huido, tiene que hundirse en

---

<sup>409</sup> V.I., p.105

<sup>410</sup> F.P., p.455

<sup>411</sup> F.P., p.457

<sup>412</sup> V.I., p.267

<sup>413</sup> V.I., p.267

el anonimato de todas las situaciones individuales de hecho que le rodean. Pero, por otro lado, el anonimato de unas conciencias abiertas que se nutren de la positividad del “ser”, los estímulos que el “ser” tienen que adentrarse en la coherencia de un pensamiento único por el que confrontar sus diferencias. Cada será tanto para-sí como para el otro. “Seamos unos para otros un sistema de Para-Sí, sensibles el uno al otro, sabiendo el uno del otro, no sólo por cuanto padece a su vez, sino, de modo más general, como testigo que también puede ser negado, porque también él está procesado, porque, como yo, no es pura mirada sobre el ser puro, porque su visión y la mía están insertas en un sistema de perspectivas parciales, referidas a un mismo mundo donde convivimos y en el que se superponen”<sup>414</sup>. Entre el empirismo y el intelectualismo, entre el anonimato y la soledad, la conciencia discurre entrelazada a los demás por un vínculo de gozo que le da su libertad.

El ek-stasis entre el “ser” y la “nada” que la filosofía de la negatividad defiende, aunque se obvie el decirlo, arranca de una *nada de mí*.. El “ser” salvaje no guarda incompatibilidades consigo mismo, luego, debe admitirse que si entre la *nadedad de mi nada*, y la positividad del “ser”, hay una cohesión tan perfecta que no contempla otro modo de darse; no quedaría ninguna fisura por la que colar otras interpretaciones del “ser”. En rigor, no habría entrada para nada más en esta adhesión inquebrantable: el ser trascendental y el ser empírico serían uno el reverso del otro<sup>415</sup>.

Merleau-Ponty sale al paso de esta cuestión, situándose en la corporeidad para configurar la existencia de *otro fuera*. Mi situación es opaca a mi mismo puesto que la totalidad de lo que soy, supera lo que soy para mí mismo, “no hay experiencia positiva del otro, pero sí hay una experiencia de mi ser total como comprometido en la parte visible de mí mismo”<sup>416</sup>. “Si experimento esta inherencia de mi consciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las consciencias no ofrece ya dificultad”<sup>417</sup>. Hay un *darse a sí mismo*: esto es según vemos nosotros, que entre el pensamiento individual

---

<sup>414</sup> V.I., pp.108–109.

<sup>415</sup> Vid. V.I. p. 85

<sup>416</sup> V.I., p. 88

<sup>417</sup> F.P., p. 362

de una conciencia ahogada en la ubicuidad que abarca todo como objeto bajo su mirada, anulando cualquier otra conciencia, y la entrega ciega y anónima a un “ser” del que todos, como *uno* solo somos pasivamente afectados, hay el *estar dado a uno mismo* en un cuerpo, que media entre ambos polos.

“El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. Estoy *dado*, eso es me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social”<sup>418</sup>.

El *estar dado a uno mismo*, concierta la entrega ciega al “ser”, del que recibo unos datos brutos que desvelan mis sentidos, con el egocentrismo de quien articula en el entendimiento la coherencia de estas sensaciones. Así es fundada mi individualidad y la sociabilidad. De un lado, si los datos amorfos captados por mis sentidos no llegan a abarcar todo “ser” sin limite, aquel “ego” que los revela al espíritu, tiene ya un distintivo singular en relación a lo que no abarca. En el cuerpo se recoge a la par que la individualidad que el *egoísmo* proporciona, la estela de sociabilidad que deja el *sentir anónimo* colectivo. La individualidad se sostiene sobre un horizonte anónimo sustentado en la colectividad, y la sociabilidad se constituye como colectivo sobre un fondo de egoísmo<sup>419</sup>. He ahí la inquietud latente de una dialéctica que no deberemos olvidar. En cualquier caso, del *darse a uno mismo* nace un interior mío que es el exterior del *otro*, y un exterior mío que es el interior del *otro*. El cuerpo es el punto de enlace con los demás. Está engranado a los otros como un mero hecho más en el compendio de las interrelaciones del “ser” al que todos pertenecemos de hecho, y como ego pensante, es quien gestiona este engranaje con los demás en su interior. Pero si acepto que hay un interior que me pertenece, y un exterior que no poseo, pero que veo, también, recíprocamente, puedo ser visto por otro. El *otro* se me aparece “como el ultramundo del que arranca una mirada cuyo impacto en mi cuerpo es lo único

---

<sup>418</sup> F.P. p.371

<sup>419</sup> Son cuatro figuras. Dos extremas: el solipsismo, el anonimato; y dos, resultado de la dialéctica que conforman las dos anteriores: la individualidad, cuando al trasfondo del anonimato colectivo es considerada una multiplicidad de conciencias aisladas, y la sociabilidad, cuando en la visión solipsista van penetrando una multiplicidad de conciencias que mueren en el anonimato de un consenso colectivo.

que siento”<sup>420</sup>. No hay una experiencia positiva del otro, pero sí se me hace posible su existencia. “La evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo, y porque mi subjetividad arrastra su cuerpo tras sí”<sup>421</sup>. Solamente obtengo pistas de la existencia del *otro*, por su situación de hecho en el mundo. El *otro* sólo puede salir a escena como una negatividad a la que no puedo acceder más que por su implantación de hecho en el mundo. Cada uno entra en el “ser” por situación, donde los otros, son también testigos del “ser” por su situación. “Esta exterioridad confirma al otro en lo que tiene de particular, lo hace visible como ser parcial a la mirada de los otros, y al mismo tiempo, lo une a la totalidad del Ser”<sup>422</sup>. Asimismo Sartre enuncia la integración del otro, a través suyo.

“Cada *existente* integra al otro en la totalización en curso, y de esta manera –aunque no lo vea nunca– se define –a pesar de las pantallas, los obstáculos y las distancias– en relación con la totalización actual que el Otro está haciendo”.<sup>423</sup>

Si el “ser” y la “nada” son indiscernibles, tanto desde la óptica de una “nada” que in-existe, como desde la de un “ser” que se reitera en lo que es, la entrega al mundo y la recuperación reflexiva son coextensivas una a la otra. Lo que no deja abertura entre el “ser” y la “nada” pone por consiguiente al *otro*, en el lugar de una mirada que no añade ninguna nueva dimensión a mi universo: una presencia anónima, un ser sin rostro, un *otro* en general<sup>424</sup>. En esta filosofía, la pasividad de la conciencia que, de los datos amorfos captados por nuestros sentidos, forja un sentir significativo del mundo, hace que nos apostemos como entradas al mismo “ser”. Esta afirmación, nos remite a una comprensión empobrecida del cofuncionamiento entre hombres. La relación entre ellos no es la de compartimientos estancos que se vinculan al “ser” por el hecho físico de su participación. Merleau-Ponty no se resigna a una vecindad con el prójimo sostenida solamente en el hecho físico que percibo, “la salida a

---

<sup>420</sup> V.I., p. 97

<sup>421</sup> F.P., p. 364

<sup>422</sup> V.I., p.87. Sartre por su parte indicaría al respecto: “Cada uno sabe que figura como objeto en el grupo del otro”. Sartre.J.P, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 3ª Ed. 1979, p 269

<sup>423</sup> Sartre.J.P, O.c., p. 238

<sup>424</sup> Vid.. V.I., p.97

escena del otro no me deja únicamente sobrecogido, me siento sobrecogido por una mirada que no es la de un animal, de la que sólo experimentarí un eco debilitado de esta experiencia, es preciso pues que algo indique que se trata de una mirada ajena”.<sup>425</sup>. No hay suficiente con asumir que el *otro* sea el anónimo vecino que está ahí, porque lo veo, con el que no hay fricción ni interpenetración entre su conciencia y la mía, si como un ser de hecho, los hechos no guardan contradicciones ni superposiciones entre sí. El problema de ver a los “otros” como testigos adicionales de la totalidad del “ser”, que no añaden ni quitan nada a la evidencia que tengo del “ser”, es que estamos contando con un número de *nadeidades* de la “nada” en cohesión con el “ser” absoluto, lo cual es difícil de sostener aunque todas apunten a él, si es que la “nada”, por su naturaleza, no es determinable en algo. Unas “nadas” que se niegan entre ellas, ya no son “nada”. Arrancando de la *nada de mí*, en el caso de que pudieran co-existir una multiplicidad de negatividades, deberíamos apelar a una “nada” por debajo que negara esta disposición positivándolas. Al otro lado, la dificultad si no arrancáramos de la *nada de mí*, sería que los “otros” y yo, deberíamos co-implicarnos inexistiendo en una *nada absoluta* indisoluble del “ser” absoluto. Desaparecería, reiteramos, la distinción *yo-otro*. Decíamos que la filosofía de la negatividad arranca subrepticionalmente de una *nada de mí*, pero, cuando la existencia del *otro* es algo a demostrar, decir *la nada de mí* o *la nada absoluta*, es decir lo mismo. Al otro lado, sabemos que prescindiendo del *para-sí* del otro, no tiene como ser visto el *para-sí* mío. “Es necesario y suficiente que el cuerpo del otro que veo y su palabra que oigo, y que me son dados inmediatamente presentes a mi campo, *me presenten a su modo aquello a lo que nunca estaré presente*, que siempre me será invisible y de lo que nunca seré testigo directo”<sup>426</sup>. “...el otro es la X responsable de mi ser-visto”<sup>427</sup>. Nuestro alegato a la visión del cofuncionamiento entre conciencias que nos confundiría en un cuerpo único, es que este logro tiene que ir acompañado de una responsabilidad entre los cooperantes, porque no somos un mecanismo inanimado que reacciona gratuitamente a los azares del exterior. Y es absurdo hablar de responsabilidad, si no es sobre un fondo de

---

<sup>425</sup> Vid., V.I., p.98

<sup>426</sup> V.I., p.109.

<sup>427</sup> V.I., p. 109

libertad. En la pura pasividad, nuestros actos y los de cualquier otro se articularían unos con otros en perfecta consonancia, atendiendo a los procesos productivos y destructivos que acontecen en el interior de la unidad del “ser”.

Parece que, desde los antiguos, no existen dudas acerca de la unidad del “ser”, pero ¿no es nuestra unidad primordial la que ha permitido a lo largo de la historia, abarcar la visión del “ser” como un Uno de hecho?. “...por la visión llego hasta el mundo mismo y, sin embargo, es evidentísimo que las partes de este mundo no coexisten sin mí:...”<sup>428</sup> El punto de partida para asentar las bases de un conocimiento objetivo se ha situado durante siglos en la tarea de ensamblar la unidad del “ser” con la unidad de la conciencia. Ha basculado entre la conquista del significado de las cosas por la iniciativa privada de uno que soy yo, y el *sentir* su significado desvelándolas pasivamente de las relaciones intra-inherentes en la unidad del “ser”. Así como pasivamente, no damos con la unidad del meditante contemplativo, activamente, no alcanzamos a instituir una unidad que coincida instante a instante con el “ser”<sup>429</sup>. Ya nos hemos extendido bastante en esta explicación anteriormente. La conciencia derramada en momentos aislados sin conexión, aprehende el “ser” como un único del cual toma su identidad por coincidir a cada momento con él, y esto la hace depender del “ser” para *sentirse* para-ella (por él). Al otro lado, la unidad en la conciencia que instituye el “ser” por composición a partir de acontecimientos aislados, puesto que esta composición es instituida desde un solo instaurador, nunca llega a abarcar la diversidad del “ser” y se hace apetente de ella. La conciencia si tiene su posibilidad, es en esta dialéctica entre la unidad del “ser” y la *unidad sintética de la apercepción*<sup>430</sup>. En la pura pasividad no habría conciencia, seríamos una entrega ciega a la sensación de cada instante, hundiéndonos en la superficie de un “ser” del que nadie tiene certeza, es decir, inexistente. Y en la pura actividad constituyente, el ego no tendría nada por lo que instituirse: si toda distinción fuera instituida por él no

---

<sup>428</sup> V.I., p. 101

<sup>429</sup> Lo dice así nuestro autor “Y para colmo tampoco tengo la nada, que está totalmente destinada al ser, aunque es verdad que nunca da con él” V.I., p.102

<sup>430</sup> Tomado de Kant. Cfr. Kr V; B-136.// Alfaguara, Madrid, 2004. Trad. Ribas., pp 156-157.

existiríamos tampoco<sup>431</sup>. El ek-stasis entre el “ser” y la “nada”, es prodigiosamente la conexión entre la unidad del “ser” y la unidad del “yo”.

Examinémoslo más detalladamente. En la pura pasividad, volcados en los procesos inherentes de ser el “ser”, ninguna conciencia podría alzarse de su adherencia a él para constatarlos. El sentir pasivo se forja por la búsqueda encarecida en lo profundo, de la unidad de un “yo” originario. Hay una actividad que tira desde lo profundo para enlazar en una continuidad los instantes captados aisladamente. No obstante, en esta búsqueda o rescate de la unidad originaria de un “yo”, la inmediatez instantánea de lo captado, prevalece sobre la pasividad “reunificadora”, impidiendo remontarse hasta él. Por otro lado la actividad consciente, es nada, si por fin no se sustenta de aquella entrega ciega al “ser”. En tal caso, la necesidad de instituirse un “yo” único prevalece sobre la impresión de momentos de “ser” aislados. Para el “yo” cercado en la conciencia del instante, no hay cambio, cambia él, es por esto por lo que no sale de la inmediatez del instante. Para un “yo” permanente, todo cambia menos él, y es por esto por lo que está preso en la eternidad. Si podemos hablar de estos hipotéticos extremos es porque son insostenibles cada uno por su lado, y tienen que acariciar cada uno el lado contrario. Cada uno de los términos, cuando se afirma, hace aparecer el otro. No hay saber de la eternidad en lo eterno, se sabe de ella por lo que transita. La eternidad mora en el instante preciso en el que es avistada. Y de lo instantáneo sólo podemos saber por lo que perdura más de un instante, que a su vez precisa de un intervalo más amplio, prodigándose hacia lo permanente. La correspondencia entre la unidad del “ser” y la unidad de nuestra conciencia deja un haz de opciones válidas en el *conocer* del individuo, que precisa entrecruzarse con el de otra conciencia para definirse. En tanto la satisfacción de una está ligada a la satisfacción de la otra, esta situación de libertad, exige mutua responsabilidad. Un tercero frente a ellos planteará una nueva situación de libertad, en la que la satisfacción de cada una está comprometida a la satisfacción de las demás y así sucesivamente. El cofuncionamiento entre conciencias es entendido por nosotros como la libre

---

<sup>431</sup> “...; y si el Para-Sí es negación pura, ni siquiera es Para-Sí, se ignora por no tener en sí nada que saber.” *V.I.*, p. 101

alineación hacia un óptimo que logre erradicar la ambivalencia cognoscitiva que cada conciencia sufre por separado.

### 3.8 El “ser” prerreflexivo.

“Una vez ocurrida la reflexión, una vez pronunciado el “pienso”, el pensamiento del ser se ha convertido de tal modo en nuestro ser que, si intentamos expresar lo que le ha precedido, todo nuestro esfuerzo no va más que a proponer un *cogito prerreflexivo*.”<sup>432</sup>

La ambivalencia que argumenta Merleau-Ponty en sus reflexiones sobre *El Ser y la Nada* de Sartre, nos ha llevado a reconsiderar las bases sobre las que Sartre elabora su tesis, para salvarla, si cabe, justificando un planteamiento más envolvente que ve en el anterior, la afectación de un polo sobre el otro, lo que decanta el saber de su evidencia justa y ecuánime. En una primera fase la ambivalencia fue tratada en el ámbito de la propia conciencia siguiendo las pautas de la tesis sartriana explicada por nuestro autor, para, en una segunda fase, tratarla en relación al prójimo, aquél que la hace visible para nosotros. Y aún, en una tercera fase nos vimos obligados a tratarla desde su universalidad para no dejar en la oscuridad reductos sin iluminar que impidan sobrellevarla. En esta última contraponemos en la dimensión de *lo consciente* la cara del solipsismo a la de un anonimato público, dando en contrapartida una interpenetración de conciencias. Lo cual nos acercará a la visión merleau-pontyana del *cofuncionamiento* que hemos expuesto y que vamos a seguir investigando en este apartado. Aterrizaremos sobre su espinosa tesis del *invisible*, magma del cual emergen todas las estructuras y donde se hace posible su apurada teoría de un cuerpo único. Analizaremos sus implicaciones, en el avance de nuestra investigación.

---

<sup>432</sup> S., p. 186



El “ser”, para ser <tal cual es> tiene que *no-ser* lo que no es, luego, el “ser” tiene una infraestructura de “nada”. Y la “nada” para *no-ser* nada, tiene que vaciarse del “ser” del que está prendida, luego, la “nada” tiene una infraestructura de “ser”. “¿Qué tengo entonces?. Tengo una nada henchida por el “ser” y un ser vaciado por la “nada”, y, si eso no es la destrucción de cada término por el otro, de mí por el mundo y del mundo por mí, es preciso que la nadificación del Ser y el hundimiento de la Nada en él no sean relaciones exteriores ni dos operaciones distintas”<sup>433</sup>. En este complejo entramado dialéctico, no se comprende como la “nada” pueda inhibirse del “ser” para pensar sobre él. Tendría que marginarse de él para aprehenderlo en su ubicuidad, lo cual, si están unidos en un abrazo inextricable, eso por consiguiente le impediría ser todo absolutamente “... hay que estar fuera de él, en un margen de no-ser, pero este margen excluido de todo, le impide serlo todo;”<sup>434</sup>. Una “nada” que rebasa su adhesión al “ser” para volver sobre él es imposible, “la verdadera totalidad habría de contenerla también”<sup>435</sup>. Sería un pedazo de “nada” que no está vaciado de su *nadeidad*. Este es el problema de constituir activamente, que, para vaciarse completamente, tiene necesariamente que oponerse a todo exhaustivamente, y si se considera una profunda *nadeidad* marginada de su oposición al “ser”, genera una *apetecencia* de él. Al otro lado, un “ser” que no se afirmara en el *no-ser* exhaustivamente lo que *no es*, sería un “ser” no desvelado que late en la penumbra: un “ser” imposibilitado que ni existe ni no existe. La nada que *no es* para que el “ser” sea, depende del “ser”; nunca lo rebasa, al contrario, deviene a expensas de él. Esta es la ambivalencia que pesa sobre la filosofía de la negatividad. Merleau-Ponty, hace más hincapié en la primera de estas imposibilidades que en la segunda para venir a decir que hay como un *magma* o un espesor prerreflexivo en el que se soportan todas las formaciones visibles que percibimos. No es posible abstraernos del “ser” para reflexionar sobre él. No hay en la negatividad grados (más o menos próximos a la positividad del “ser”). Con nuestra aparente evasión o exclusión del “ser” para pensar sobre él, estamos invadiendo sinuosamente profundidades más remotas del Ser; “está como

---

<sup>433</sup> V.I, p.102

<sup>434</sup> V.I., p.100

<sup>435</sup> *Ibid.*

escalonado en el sentido de la profundidad, se oculta a la vez que se nos revela, es abismo y no plenitud”<sup>436</sup>. La “nada” que se evade del “ser” para reflexionar sobre él, es una “nada” que no deshabita el “ser” del cual está prendida. “Lo que no vemos es cómo la nada que soy puede separarme al mismo tiempo del ser”<sup>437</sup>, asegura Merleau-Ponty. La “nada” que se margina del “ser”, queda positivada: el “ser” la recuesta y esto hace de ella sin advertirlo una *nada de mí*, lo que equivale a decir una “nada” en situación. La indisolubilidad de la “nada” y la inconmensurabilidad del “ser”, hace que éste sea para aquella que se ha marginado de él, un “ser” teñido de mí, un *ser para mí*. La “nada” que se distancia del “ser”, hace sin apercibirse de “este” ser, un distintivo singular. Por la indisolubilidad entre el “ser” y la “nada”, una “nada” que se desmarca del “ser”, hace subrepticamente del “ser” una constitución suya. “La analítica entre del Ser y la Nada extendía sobre las cosas una impalpable película: su *ser para mí* que no las dejaba ver en sí mismas”<sup>438</sup>. La cosa misma es vista siempre desde una perspectiva, por consiguiente está más allá de lo que se ve<sup>439</sup>. La *nada de mí* está ceñida a una perspectiva, ya no es la pura nada, es una “nada” en situación, es *cierta* “nada” que es susceptible de ser negada a su vez por una *nadedad* más definitiva. Las operaciones reflexivas que conciernen al conocimiento, puesto que están tintadas *de mí*, abren paradójicamente las puertas a otras perspectivas del “ser” que completan mi visión, “*Me presentan a su modo aquello a lo que nunca estaré presente, que siempre me será invisible y de lo que nunca seré testigo directo*”<sup>440</sup>. Merleau-Ponty, al evidenciar que la reflexión nunca alcanza a sobrevolar la totalidad de “ser” para determinarlo en sí<sup>441</sup>, instituye unas profundidades en el mismo “ser”, que en sus estratos más bajos terminan envolviendo al meditante de la reflexión. Antes que decir que no pienso, dice que pienso pero desde una situación dada en el mundo. El “yo” pienso, no esta vaciado de “ser”, “...no soy

---

<sup>436</sup> V.I., p.103

<sup>437</sup> V.I., p.102

<sup>438</sup> V.I., p. 103.

<sup>439</sup> Vid. V.I., p.103

<sup>440</sup> V.I., p.109

<sup>441</sup> la reflexión no puede reducirse a la conciencia trascendental si sus resultados pueden a su vez ser sobrevolados también. “...el error de las filosofías reflexivas estriba en creer que el sujeto meditante puede absorber en su meditación, o captar sin residuo alguno el objeto acerca del cual medita, que nuestro ser pueda reducirse a nuestro saber. Nosotros no somos jamás como sujeto meditante el sujeto irreflejo que queremos conocer, pero tampoco podemos devenir enteramente consciencia, reducimos a la consciencia trascendental”. V.I, p. 83

nada en absoluto, pero ese vacío central ha de ser sostenido por algo que sea ser, situación, mundo, sólo es cognoscible como foco que señala sus perspectivas y en este sentido hay prioridad del ser respecto del pensamiento<sup>442</sup>. Pero Merleau-Ponty, por contravenir el cartesianismo con el deseo de clarificarlo<sup>443</sup>, no sale de ese esquema. “Así quedaría cerrado el ciclo que abrió Descartes...”<sup>444</sup>. En su filosofía, siempre subsiste una inquietud que no termina por disiparse. Si el pensar se erige sobre una base profunda de “ser”, la actividad del pensamiento no es sino una pasividad camuflada. El pensar, entonces está siendo orientado hacia un destino que escapa al mismo pensar. “Mis intenciones en sí mismas están vacías, no son más que un huir de mi vacío hacia el mundo, y esta huída le debe al “ser” su dirección y sentido, nuestras reconstrucciones o reconstituciones dependen de una evidencia primera del mundo, el cual señala sus propias articulaciones”<sup>445</sup>. No somos del todo activos y pasivos como se dijo, sino que somos preferentemente pasivos. Cualquier conjetura o idea que venga instituida de un salto sobre el vacío por la actividad de un “yo” originario, está instigada en lo invisible, por una carencia de “ser” que le afecta. Lo cual no deja de ser cierto, pero no menos cierto es que la unidad del “ser”, no es sino una constitución significativa que elabora un yo, instigada precisamente desde su unidad. He ahí entonces esta relación dialógica, que abre justamente la puerta a un yo *puedo* “en ejercicio” que *crea* sus actos como ya ha sido descrito. Donde su *poder* es su sostén. El “yo” es un eje de *poder*.

Es difícil de conciliar en este autor, la filosofía como una creación y la filosofía como una expresión: “afirma claramente en ciertas ocasiones, que la filosofía es creación, como si se tratara de arte. Pero en otros momentos afirma simplemente que la filosofía es expresión, como si se tratara de dar voz a una

---

<sup>442</sup> V.I., p.126

<sup>443</sup> Señala Cotten, que el propósito de que Merleau-Ponty cite a Descartes, “hacer aparecer un implícito que está presente en el texto, pero presente de una manera tal que no puede justamente ser explicitado por el autor. Hay una presencia que es —en el mismo movimiento— disimulación de ella misma”. Cfr. García Canclini, N., *Epistemología e historia*, Universidad nacional autónoma de México, 1979, p. 88

<sup>444</sup> *Ibidem*.

<sup>445</sup> V.I., p. 90

experiencia silenciosa previa, a la que tendría que adecuarse<sup>446</sup>. Si las iniciativas constituyentes que aborda el intelecto son activadas bajo la presión de un contexto invisible, o de una situación invisible que empapa al investigador, la tarea de la filosofía no se reduce finalmente sino a describir subjetivamente las relaciones que el “ser” entraña. El autor sostiene que “no tenemos una conciencia constitutiva de las cosas, como cree el idealismo, ni una ordenación de las cosas previa a la conciencia como cree el realismo”<sup>447</sup>, sino que toda interrogación oculta por debajo un *yo prerreflexivo* cargado de dimensiones y ademanes que instiga a la constitución como una inquietud a resolver. El filósofo, está prendido en el mundo sobre el que se interroga, “e incluso el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es”<sup>448</sup>. La interrogación presupone ya un mundo en el que por sus condiciones, por su arqueología, la pregunta adquiere un sentido. “la abertura al mundo supone que el mundo es y será horizonte, no porque mi visión lo aleje más allá de sí misma, sino porque el que ve es mundo y está en él”<sup>449</sup>. Por debajo de las significaciones que barajamos, se esconde un denso silencio que llena de sentido la ubicación precisa de unas palabras encaramándose unas en las otras hasta montar una oración. Los significados carecerían de esencialidad, sin esta pre-poseción muda del sujeto-*carne* en contacto con el mundo desde la que se enuncian las palabras. “Bajo la solidez de la esencia y de la idea está el tejido de la experiencia, esa carne del tiempo”<sup>450</sup>. Tomando la pregunta de Sartre y su respuesta: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, y que después se define”<sup>451</sup>. No hay cómo dar con la *esencialidad*, si no es indagando en lo inesencial, indagando en el espectro de los “posibles”. “Solo he podido pasar del mundo y de los otros a mí mismo porque antes estaba fuera de mí, en el mundo, junto a los otros, y en cada momento mi reflexión se nutre con esta experiencia”<sup>452</sup>. De lo que se nos habla, es de una reflexión que hinca sus raíces en el mundo. No se ha abandonado la reflexión por tanto, se la

---

<sup>446</sup> Escribano, X., *Sujeto encarnado y expresión creadora*, Barcelona, Prohoms, 2004, p. 530-531

<sup>447</sup> *V.I.*, p. 132

<sup>448</sup> *F.P.*; p. 462

<sup>449</sup> *V.I.*, p. 129

<sup>450</sup> *V.I.*, p. 142

<sup>451</sup> Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*. Ed. Huascar, Buenos Aires. 1972. p. 16.

<sup>452</sup> *V.I.*, p. 71

enclavado en un movimiento que la precede y al cual regresa con resultados madurados. “Lo que tenemos con nuestro cuerpo, nuestros sentidos, nuestra mirada, nuestro poder de entender la palabra y hablar, son *medidores* para el Ser, dimensiones que podemos aplicarle, pero no una relación de inmanencia o de conformidad”<sup>453</sup>. En el reverso, apoyándonos en las constelaciones del mundo pasamos también a ser una dimensión mensurable<sup>454</sup>. Esta reversibilidad crea un problema de reciprocidad, que ya no deja ver el “ser” como una exterioridad compacta y absoluta, sino como aquello de lo que, retroactivamente, nosotros somos. Hay una simultaneidad, un intercambio, una provisionalidad, entre nosotros y el “ser”, que impide verlo como un objeto exterior a ser analizado. Cualquier medición nos mide también a nosotros, estamos sumidos en una relación de reciprocidad inextricable que, como hemos verificado líneas arriba, se nutre en el tiempo. Una relación en la que el *yo puedo* tendría opciones para sembrar sus semillas y verlas germinar.

Merleau-Ponty hace caer la balanza del lado de la subsistencia, a través de una especie de cordón umbilical que nos une al “ser” aplacando cualquier iniciativa constituyente portadora de significados. Hay un horizonte inalienable que nos asedia y únicamente tenemos que echarnos hacia atrás para contemplar el mundo. Hasta nuestros pensamientos son pensamientos de algo y en sí mismos son algo también. En este diagrama filosófico, la incidencia de la constitución pasiva prevalecería sobre la actividad de un pensamiento que instituyera unos vínculos y asociaciones, aptos para configurar la unidad del “ser”. Lo no visible, como la unidad de medida que explicita lo visible, tiene su “ser” también. La ambivalencia que el “ser” y la “nada” entrañaba, es superada a favor de un “ser” sin restricciones que en sus profundidades toma los asientos vacíos dejados en la superficie; “un ser que, por lo tanto es sentido y sentido del sentido”<sup>455</sup>. La recurrencia a un “ser” de fondo que sostiene unas ideas, siendo éstas, las que plenifican su unidad, hace pensar en la exigencia de sondear un estrato más profundo en la conciencia que sostenga tal vinculación entre la superficie y el fondo, lo cual exigirá un nuevo fondo en el

---

<sup>453</sup> V.I., p. 132

<sup>454</sup> Vid., V.I., p. 132-133.

<sup>455</sup> V.I., p. 137

que afianzarse, y así indefinidamente. Siempre hay un nuevo campo, detrás del “echarse atrás para ver el mundo”, que resta por explorar. La réplica de la que se valió Merleau-Ponty con el fin de superar la recursividad implícita en la reflexión clásica, fundamentándola sobre el predominio de un horizonte de “ser”, nos lleva a otro tipo de recursividad equivalente a aquella que se quiso erradicar, pero de signo contrario. La facultad de *crear* en filosofía, debería entonces su explicación natural a la imperfección un proceso recurrente imposible de reparar.

En los argumentos expresados por Merleau-Ponty, el “yo pienso”, eje sobre el que descansa la reflexión, pese a haber sido alojado en la red de las interrelaciones del “ser”, sigue aun intacto en su cúspide. Si en réplica al criticismo nos limitamos a decir que las iniciativas, la imaginación, o lo que instituya el “yo” activamente, mana en lo profundo de la carne del “ser”, todavía no salimos del ámbito de la unidad coherente del cognoscente. Y esto fragmenta sin proponérselo el “ser” del cual se nutre. Si la unidad de la conciencia del cognoscente se acolchara en la *carne* de “ser”, a esta unidad siempre tendría que anexionársele la revelación de nuevos trasfondos de “ser”, necesarios para sostenerla en el pensamiento, y que precisarían a su vez de un extra-ser o de un trasfondo aun más sutil sobre el que asentarse, y así indefinidamente. Por lo cual, si la unidad del cognoscente “emerge” de la *unidad masiva del “ser”*, es inexplicable que el cognoscente pueda componer el “ser” en una unidad. Paradójicamente, la indivisibilidad del cognoscente de la que se arrancó, resquebraja la *masividad* del “ser” sin intersticios en la que se enraíza. En este esquema, el cognoscente no puede llegar a distanciarse del “ser” para abordarlo. Ha de manejarse en una zona previa de “ser” que por consiguiente, orientará incontroladamente sus composiciones y comprensiones. El “ser” primordial, en el que amanece lo visible por lo invisible, no da lugar a una actividad intelectual capaz de alterar el curso natural de los acontecimientos. Es más, la actividad como tal, es arrastrada por este curso natural. Cuesta admitir como el ego pueda, a cierto nivel desligarse de los hilos del “ser” para constituir unas cogitaciones, si es presa de un invisible que no puede eludir. “Lo invisible está *ahí* sin ser *objeto*, es la trascendencia pura, sin

máscara óptica”<sup>456</sup>. Expresando lo que late inexpressado en el espesor del silencio, si por debajo de lo que se expresa siempre hay otro silencio mas inhóspito o capa pre-teórica que lo determina, no ha lugar para interpretaciones o elucubraciones sobre los hechos. Y en adición, con esta recursividad inacabable, sin proponérselo, estaríamos llamando nuevamente a un “yo” originario que encendiera la llama de los significados desde la “nada”. Aunque las “medidas” o “registros” de los que nos valemos para dimensionar y categorizar el “ser”, son ya en sí mismos un producto de *ser-del-mundo*, nosotros, por nuestra parte, pensamos que para explicarse la interretroacción entre lo medido por la medida usada y recíprocamente, y simplemente no perecer en la informidad de un ser no diferenciado, debe darse a la “nada” el trato de fuente activa de conocimiento. Si se ha descrito “la filosofía precisamente como *ser que habla en nosotros*”, esto pone de relieve la inclinación de Merleau-Ponty a confinar al sujeto a la más absoluta pasividad”<sup>457</sup>. Esta disolución del sujeto en la más absoluta pasividad, impediría por último registrar en la conciencia un antes y después por el que establecer el ahora en el que se está. Nosotros pensamos que si el “yo” dispersado en una polvareda de sensaciones instantáneas, va aferrándose pasivamente a unas relaciones categóricas que componen la unidad del “ser”, conduciéndole a su propio encuentro, es porque ya hay la unidad de un “yo” en el origen que pulsa activamente por constatarse ahí, en la unidad del “ser”, constituyéndola. El “yo” disperso, que se reúne pasivamente a la sombra de una continuidad de hechos que acontecen en el “ser”, está secundado al inicio por la actividad de un “yo” único, que al contrario, persigue conferir de unidad al “ser” para coincidir en él. El “ser” como tal, ni es eterno ni tampoco es sólo el instante que transcurre. El presente encierra secretamente esta dialéctica entre una perpetuidad cargada de instantes, y el brillo del “ahora” en el instante desde el que apelamos a la perpetuidad. La dificultad del tránsito entre el “ahora” y la eternidad, conlleva una actividad y una pasividad que, aun siendo contrarias, no pueden prescindir una de la otra. La estabilización de estos modos, uno de *búsqueda* hacia el exterior y el otro de *encuentro* hacia el interior, conforma el presente de la conciencia.

---

<sup>456</sup> V.I., p. 277

<sup>457</sup> Cfr. Escribano, X., L. c. p. 535.

Entendemos que no existe una dimensión temporal instalada en “ser” desnudo. No hay como señalar un “ahora” transcurriendo en la superficie del “ser” si se prescinde de un “yo” instantáneo que rebasa su instantaneidad dejando la continuidad de un pasado *atrás*. Pero secretamente, es la tentativa de un “yo” con pretensiones de eternidad, quien, introduciéndose en el futuro desde el pasado (para constatarse instante a instante), infunde retroactivamente al “yo” vertido en el puro instante a encontrarse pasivamente en sí mismo a través de un pasado originario. La inaccesibilidad al límite de lo eterno partiendo de la negatividad del instante, como la insondabilidad del instante partiendo de la positividad de lo eterno, secundan una actividad y pasividad que se entrelazan, o mejor dicho, que fluyen apaciguando sus insuficiencias.

Es cierto que la *dependencia* o *apetencia* del sujeto, es por el “ser” del que se depende o por el “ser” que se apetece. El “ser” es como el gran océano en el que todos los ríos vierten sus aguas, cuyo origen procede ya de este gran océano. La materialidad en la superficie desde la que se reúne pasivamente una unidad en la conciencia, es “ser”, y es por esto que decimos que el “yo” empírico *depende* del “ser”, o puntualizando más, que la ausencia de un “yo” aunado en la conciencia es la que tira del “ser” hacia dentro para encontrarse, pues *depende* de él. Pero si examinamos con detenimiento, nunca por síntesis pasiva desembocamos en un “yo” originario; siempre hay un “ser” extrínseco que sustenta esta síntesis y por lo tanto, que escapa a él. Tras el “yo” único al que se llegaría, se encontraría otro más recóndito que tendría que dar cuenta de él. Por el contrario, del lado de la actividad con la que el “yo” único opera su vinculación con el “ser”, siempre a los cambios que realmente suceden, se antepone el trasfondo de su operabilidad. El “yo” tiene que distanciarse de lo que sabe, para *saber que sabe*. Por esto el “yo” eterno es incapaz de aprehender cada instante de cambio que acontece en el ser de las cosas, ya que las leyes de causa a efecto que instituye, obvian su punto de anclaje en dichos cambios. En el límite, las “imágenes” que elabora, buscan asentarse en la realidad, y este es el motivo de que siempre tenga que anticipar el instante futuro para ir a coincidir con él. Si el “yo” eterno tiene necesidad de distanciarse



de la inmediatez de lo real, de otra parte, eso le hace apetecerla. Esta *apetencia*, está instigada por el vacío de una incerteza que reclama comprobar sus “imágenes” en la experiencia. Este vacío, esta “nada” que responde a la imaginación o a las conjeturas de la realidad, ciertamente no tiene ningún fondo de “ser”, tiene que estar más acá del “ser”, para poder predecirlo. Aquí tenemos que admitir que este espesor invisible en la carne del “ser” que Merleau-Ponty pone en el origen y final de todo, no puede ser también origen de una “nada” de la que emanan las conjeturas que hacen del “ser”, ese “ser” *para mí*.

Sin hender los hilos tendidos desde la modernidad, Merleau-Ponty, para superar la ambivalencia que esconde la reciprocidad entre el “ser” y la “nada”, decantará sus argumentos a favor de un “ser” sin restricciones como sustrato invisible de todas las cogitaciones. El “yo” que producía unas intelecciones teñidas de su inserción en el mundo, solamente, si tiene en cuenta su punto de anclaje en la inmediatez del ahora, puede coincidir con la realidad. Se parte del “ser” para llegar al “ser”. “El pensamiento de Merleau-Ponty se transformó en una intraontología cuyo “ser” es la instancia designada como “el invisible del visible”, o sea el soberano horizonte de invisibilidad que está presente en todo lo visible sin que, por otra parte, pueda él mismo ser visto.”<sup>458</sup>. El sujeto y el objeto de la reflexión se interrelacionan inmersos en la red que conforma la unidad de un único “ser”. Por consiguiente, la relación dialógica entre sujeto y objeto se recorta en la espesura de un magma pre-teórico que es solamente “ser”. No obstante, creemos que atenuar los problemas dejados por la modernidad en el curso de los tiempos no es suficiente si aun nos entregamos por debajo a sus excelencias. Tenemos que centrarnos minuciosamente en los problemas que la impulsaron para estudiar si su enfoque se planteó desde una confrontación entre posturas antagónicas, o si el planteamiento del problema original estaba ya contaminado. La filosofía debe bregar por no dejarse condicionar por la discusión de un pensamiento, sin analizar previamente la representatividad en toda su extensión del problema que se discute. Tiene que penetrar en los motivos que lo han propiciado, para limpiar sus efectos residuales. Tomaremos en consideración otro enfoque sobre la problemática que motivó el pensamiento cartesiano, ya que si éste es el padre del

---

<sup>458</sup> Bech, J.M, O.c., p. 25

solipsismo, de otro lado podríamos considerar un número indeterminado de conciencias entregadas ciegamente al “ser” en la inmediatez de unos *aquí y ahora*. Las consecuencias de arrancar desde una perspectiva u otra divergen radicalmente. Lo contrario de un *conocedor* inmutable que constituye activamente los cambios exteriores que acontecen en el “ser”, no es un *conocedor* ciego que asume en él los cambios para la invariante de un “ser” amorfo y que tantea pasivamente la existencia de su ipseidad. Lo contrario de un *conocedor* eterno que instituye toda variación o cambio causal, son incontables *conocedores* anónimos, situados en el puro instante girando alrededor de la falta de su centro inmutable. Lo uno y lo otro son ficciones. Lo primero porque en la abstracción absoluta no hay como instituir la mínima discreción necesaria en el proceso que comporta cada cambio causal en la naturaleza; lo segundo, porque en la inmediatez del instante, trascenderlo para situarse en la producción del cambio, es también imposible. En rigor, el *conocedor* aferrado estrictamente a la sensibilidad, es eterno también en tanto que, montado sobre el puro ahora no tiene ni un antes ni un después, y no puede dar cuenta del cambio porque está situado en un instante eterno. Solamente cuando intuye una continuidad en sus sensaciones, puede apreciar la concreción de este momento y tejer pasivamente unas ligaduras que le conduzcan hacia su *uno* eterno. Tampoco el *conocedor* ideal, en el límite, aferrado al pedestal inmutable de su ipseidad, no tendría modo de verificar ningún cambio. Y una eternidad sin variación es equivalente a un instante aislado. Solamente si se percibe de su vinculación con unos sucesos discretos, podrá elaborar unas intelecciones que le orienten hacia el instante concreto de cambio entre el antes y el después. Cada extremo necesita del otro para acreditarse, solamente que siendo contrarios, el tránsito desde uno al otro nunca es completo.

La ambivalencia que comporta en *lo consciente* la noción de cambio, según se mire desde la perspectiva del instante sensible aislado que requiere superponerse a otros instantes para ser integrado por *un consciente* que lo trascienda, o según se mire desde la perspectiva de un *consciente* eterno único que tiene que trascender hacia un punto cambiante para hacerse auto-consciente, deja la tensión de un desencaje que solamente se apacigua

encajándose con otro desencaje. Esto obliga a abrir en la dimensión de *lo consciente* innumerables conciencias que puedan conseguir un equilibrio satisfactorio en el debate entre su unidad y su diferencia. La determinación del cambio, –lo que se destruye y lo que se produce–, se obtiene en la zona de encuentro entre el anonimato de una conciencia múltiple de un único instante de “ser”, y la auto-conciencia única y eterna que se abstrae de toda su complicación con el “ser”. No cabe pensar la dimensión *consciente* eterna y única, aislándose de *lo consciente* en el instante inserto en el mundo. Los extremos aisladamente son impensables, y el tránsito entre ellos, según cual sea el que posibilite al otro, es ambivalente. Por esto la mediación entre estos extremos hace necesario abrirse a la presencia de una multiplicidad de conciencias cohabitando en *lo consciente*. La dialéctica que entraña *lo consciente* por su naturaleza, implica la *copresencia* de innumerables conciencias que tienen decisión y el poder de complementarse mutuamente. El poder de complementarse y la libre decisión son inseparables. Negar o asentir lo uno, es negar o asentir lo otro. Sin libertad no hay elección y por consiguiente, desaparece la opción de complementarse unas con las otras. Pero, sólo existe la libertad, si existe esta posibilidad de ilación entre la coincidencia de todas las conciencias y la singularidad de cada una. Responsabilidad y libertad en sus valores más altos, son exactamente lo mismo. Solamente así, puede acercarse la visión solipsista, que instituye todo lo que “es” desde su soledad, a la concreción de lo sensible situado en la variedad del mundo en el que se revela.

El “yo” constituyente en solitario, constituye el mundo obviando su *punto de presa* en él a cada instante. La ambigüedad que subyace bajo este parámetro exige cotejar *mis* intelecciones con las de otros, y con las de otros más allá de éstos, para apuntar a la objetividad de unas definiciones.

“Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea él mismo. Esta paradoja y esta dialéctica del “Ego” y del “Alter” no son posibles más que si el “ego” y el “Alter” están definidos por su situación y no están liberados de toda inherencia, es decir, si la filosofía no se termina con la vuelta al “yo” y si descubro por la

reflexión no sólo mi presencia ante mí mismo, sino también la posibilidad de un “espectador ajeno”<sup>459</sup>.

La universalidad de las intelecciones solamente es abordable teniendo en cuenta mi punto de presa en el mundo, el cual solamente aparece, cuando los *otros* son incluidos como tales en mi campo fenomenológico. Es esta la pauta de un *cofuncionamiento* efectivo entre conciencias. A éste propósito J.L. Arce afirma: “Tal como lo entiende M.Merleau-Ponty, una estricta y adecuada reflexión reductiva tiene que dar debida cuenta del mundo y del alter ego”<sup>460</sup>.

Y el fenómeno de la expresión es el único capaz de autorregular, mediante el lenguaje, unos significados satisfactorios, es decir, objetivos, que medien entre la conciencia volcada en la materialidad del “ser”, actualizándolo, (el ser del “ser”), y un *cogito* sin contradicción, que no es nada para sí mismo (la nada de “la nada”).

La presencia del otro está ahí previamente a nuestra reflexión. El “yo” para pensar que piensa, para romper con lo inmediato, para huir de lo “dado”, ha tenido que desgarrarse frente a otra conciencia. El conflicto precede al espíritu solipsista. El conflicto no nace instituido por una conciencia solipsista en su afán de prevalecer. Es por la necesidad de anular a otro que ya existe, como sale a relucir la visión solipsista. Tal como nos dijera Merleau-Ponty, el otro ya está ahí antes de que consideremos su existencia. Los factores que inspiran el solipsismo emergen por el estado de insatisfacción que sufre la conciencia ingenua frente a una conciencia ajena. A la máxima eternalista regida por la absoluta inmutabilidad del cognoscente, se contraponen la indeterminación de innumerables conciencias instantáneas que se entregan ciegamente al “ser”. La novedad tal vez sea que para coincidir con la “informidad” del “ser”, se necesita un número indeterminado de conciencias instantáneas que, por su complicidad, se sientan enmudecer en él. La complicidad con otra conciencia, es el vínculo por el que, estando entregada “ciegamente” y sin saberlo al “ser”, puede escapar de su “*autoanonimato*”. La sumisión de la conciencia

---

<sup>459</sup> F.P., p.12

<sup>460</sup> J.L. Arce Carrascoso, *Hombre conocimiento y sociedad*, Barcelona, PPU, 1987, p. 129

instantánea entregada al “ser”, tiene que venir precedida por una complicidad con el otro, y con todo otro transitivamente. También este extremo, en el que no hay coherencia ni continuidad entre los momentos aislados de la conciencia, tiene que venir precedido por la consideración del *otro*. La conciencia sensible que cambia sin cesar estimulada por el cambio *material*, sabe de la carencia de su unidad, por su superposición a otra conciencia de su misma condición y recíprocamente, en una zona de “ser” común. Es inevitable que si más de una conciencia coinciden *desocultando* una misma parcela de “ser”, siendo como son lo mismo ahí, y siendo como son varias, cada una se entregue a las demás como siendo ella, sumándose a un anónimo colectivo. Su coincidencia en el “ser” al que cada una se da, las anula sumiéndolas en un ente colectivo sin cabeza, pese ser conscientes por su integración en él. El proceso cognoscitivo entonces se inicia en lo colectivo para ir al encuentro de la singularidad de cada una y no al revés. Extendiéndose indefinidamente las conciencias desaparecen vertidas unas en las otras, para desvelar, por complicidad, el “ser” común que las negativiza. Antes de quedar positivada por sus diferencias de “ser”, tiene que bascular una sobre la otra para iniciar su andadura hacia la positividad, por sus diferencias con aquella otra<sup>461</sup>.. La entrega ciega de la conciencia al “ser”, supera la conciencia en singular, puesto que la conciencia aislada que coincidiera plenamente con el “ser” se disolvería indiferenciándose de él.

Desde este lado, el “ser” es lo informe, lo oculto, inexistente. Su inexistencia exige la coincidencia de *lo consciente* con él para desocultarlo, lo cual, para ser efectivo, obliga a abrir *lo consciente* en una multiplicidad. La coincidencia de una multiplicidad con un mismo “ser”, es la que origina una complicidad entre conciencias que se sienten en un colectivo<sup>462</sup>. Sobre la base de esta colectividad, de la que cada una es cómplice vertiéndose en ella, la conciencia puede adquirir el status de anónima y ser por tanto efectiva para desvelar la determinación del “ser”. Ahora, el anonimato de esta masa impersonal volcada

---

<sup>461</sup> Hemos visto en lo precedente que la *desocultación sincrónica* de un mismo hecho por más de una conciencia refleja horizontalmente sobre cada una de ellas identificándolas como *conciencias de algo*.

<sup>462</sup> Así Heidegger plantea en el coestar cotidiano esta inserción en “los otros” en la que se integra uno, o más precisamente, se esfuma en ello. “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está.-. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2003, p.143.

en lo común, ya no puede ser anulada por el “ser” que desoculta, en tanto que la desocultación es fruto de la complicidad entre muchas que coinciden en él. Esta complicidad por su naturaleza, no siendo ya del todo pasiva asoma cierta actividad respecto al influjo que el “ser” ejerce directamente sobre ella, y esto la impide desaparecer en él. La complicidad se da en una red en la que cada conciencia se siente perteneciendo primordialmente a la red antes que a sí misma; pero la exigencia de que lo común prevalezca sobre lo singular conlleva que la red tenga que extenderse indefinidamente. Y esto exige una cierta *actividad* individual en la conciencia, secundada por el temor soterrado a desaparecer si queda aislada por su diferencia de los demás. Concluyendo, lo que queríamos enfatizar es que es por la complicidad con otras conciencias, que la conciencia sabe de su inmersión en el “ser” y no a la inversa.

Ambos extremos, el solipsismo y la masificación, son insostenibles cada uno por su propio lado. Previo a estos eufemismos está un encuentro real entre conciencias. Merleau-Ponty enfatiza esta imposibilidad de descubrir la figura del *otro* ciñéndonos al solipsismo del “yo” o al anonimato colectivo, por separado.

“Si el Yo que percibe es verdaderamente un Yo, no puede percibir a otro; si el sujeto que percibe es anónimo, el otro que percibe lo es igualmente, y cuando queramos, en esta conciencia colectiva, hacer aparecer una pluralidad de conciencias, tropezaremos con las dificultades de las que creíamos haber escapado”<sup>463</sup>

Tanto la conciencia que *realiza* el todo instituido por ella, como la que, por el contrario, es el resultado pasivo de una constitución que no controla, tienen su origen en la laxitud o la rigidez frente a otra conciencia. Hemos analizado cómo, a una conciencia que instituye en solitario no se contraponen la soledad de una conciencia sensible, sino un número indeterminado de conciencias volcadas en el instante que *desvelan* el “ser” en extensión y profundidad. De

---

<sup>463</sup> F.P. p. 367

modo análogo, lo contrapuesto a este número indeterminado de conciencias volcadas en la sensación inmediata del mundo, no es un número indeterminado de conciencias constituyentes perfectamente compatibles entre ellas (respecto al todo que comparten por la delimitación de cada una en su situación). Ello las supeditaría irremediabilmente a este todo por desvelar, y en su posibilidad de encajarse residiría el único entendimiento posible por descubrir. Por el contrario, lo contrapuesto a este número indeterminado de conciencias válidas para desocultar la complejidad del “ser”, es una sola conciencia que instituye la coherencia y la unidad de todo lo que “es”. La perfecta compatibilidad entre conciencias, dada la situación particular de cada una dentro de un todo, conduciría a la capacidad de transferirse cada una a las demás –disponiendo de los datos completos de sus posiciones–, lo que haría de cada una miembro de un cuerpo único que reúne el saber total.

El discurso de la teoría merleau-pontyana es eminentemente pasivo; la multiplicidad de conciencias se supeditan a un “ser” en lo alto al cual solamente se tiene acceso por la capacidad de *suplirse* unas a las otras para henchirlo completamente. Sus confrontaciones particulares se supeditan a un “ser” antepredicativo que hay que desvelar. Como si para buscar un tesoro oculto, cada conciencia tuviera unos pocos datos del plano general que conduce a su hallazgo. Solamente entendiendo el significado de unos datos particulares dentro del plano general se puede acceder al tesoro, que en nuestra explicación, es el saber objetivo. Hay un trabajo de deliberación entre conciencias, para alcanzar una solución preexistente donde encajarán perfectamente. El entendimiento propio de los datos particulares, tiene que composibilitarse al entendimiento de los demás, para su panel de datos. Tenemos que deliberar pues, para llegar a entender nuestros datos objetivamente dentro de una verdad omnipresente que está por rescatarse. El ser del “ser”, no guarda contradicciones en su haber, por consiguiente el contenido de la sabiduría, visto desde este lado, es exacto. Este es el cofuncionamiento entre conciencias que Merleau-Ponty plantea inicialmente, como fundamento de la estructura del conocimiento. Y así deroga el extremo del solipsismo, encontrando una solución intermedia que supedita la reflexión al sentido pre-dado del mundo que hemos denominado como un sentir anónimo

latente. “¿Cómo he podido recurrir a mí mismo como fuente universal de sentido –y en eso consiste la reflexión– si no es porque el espectáculo tenía un sentido antes de que me descubriese como siendo quien se lo da, es decir antes de serlo, ya que la filosofía reflexiva identifica mi ser con lo que de él pienso?”<sup>464</sup>. Pero, si para deliberar, para contraponer razonamientos con el fin de alcanzar un entendimiento común, es necesario contar con la actividad constituyente de cada una de las conciencias implícitas, no se explica cómo gozaría cada una de ellas de autonomía para poder ejercer esta actividad, a menos que partamos de una confrontación fundamental entre el solipsismo y el anonimato público, lo cual no conduce a un cuerpo común, ni a la desocultación de unos significados preestablecidos. La presencia de un haber oculto sin restricciones que es preciso desvelar, impide extralimitarse de su radio para deliberar sobre él. Si existe esta oportunidad de deliberar, es porque somos cada uno un vacío total que constituimos sobre nuestro panel de datos sensibles un entendimiento capaz de composibilitarse al de los otros para llegar a unos significados o generalidades instituidos colectivamente. Significados que legitimamos, en tanto son coherentes y en tanto se ajustan a un sentir común constituido anónimamente. Así como la desocultación del “ser”, precisaba de la desmultiplicación de *lo consciente* para, por complicidad, sacarlo a la luz anónimamente, la constitución del “ser” precisa multiplicar *lo consciente* para dejarlo registrado en mí, por interconflictividad con los “otros”. La original teoría de un cuerpo único gira alrededor de la desocultación del “ser” e implica la desmultiplicación de *lo consciente* para regresar a la pretendida unidad del “ser” bajo la estructura de un solo cuerpo. Pero esta teoría imposibilita en el límite que nadie se haga autor para sí, o mejor dicho, actor de esta conciencia. El *aparecer* de la libertad, condicionada a la responsabilidad, permite compatibilizar la multiplicación con la desmultiplicación de *lo consciente*, para optar a una objetividad en el conocimiento en la que no se obvие ninguno de los extremos, ni se supedita uno al otro.

La dificultad de este estudio estriba, como se ha dicho, en que, entre una conciencia *entregada* instantáneamente mudando para el referente invariante

---

<sup>464</sup> V.I., p.71



de un “ser” fijo, y un “ser” que muda instantáneamente para el invariante de una conciencia *inmutable*, hay un tránsito que no permite conciliar los extremos puros, porque, dependiendo de aquél del que partamos, impedimos colocarnos plenamente en el del de llegada. Esto proporciona una ambigüedad positiva que revierte en la posibilidad de un campo de libertad frente a otra conciencia. Ella y yo somos copartícipes de un todo omnipresente que requiere de nuestro entendimiento común para ser desvelado, y ella y yo instituímos aisladamente el modo de determinarlo exclusivamente para nosotras por separado. Es una libertad por la que alinearme con otra conciencia a favor de composibilitar el tránsito entre los extremos mencionados. Merleau-Ponty en sus tramos finales, siendo como siempre difícil de encasillar, parece que sigue optando por este entendimiento mancomunado como miembros de un solo cuerpo, pero con matices. Hemos de tener en cuenta que el cuerpo, para este autor, no funciona como un mecanismo por partes que responde a los estímulos del exterior atendiendo a un fin que lo supera. Sino que cada miembro es parte y es todo el cuerpo a la vez. “El comportamiento no puede ser interpretado con la categoría de cosa ni de idea en cuanto que él se compone de relaciones y la única categoría que le va es la de *forma* o de *estructura*”<sup>465</sup>

---

<sup>465</sup> Merino, J.A, *Humanismo existencial en Merleau-Ponty*, ed.Cisneros, Madrid, 1980, p. 69. Se dice pues que hay *forma* allí donde las propiedades de un sistema son modificadas por entero, tan solo por el cambio que aporte una de sus partes, y no obstante se conservan aún cuando cambiando todas las partes se mantenga entre ellas la misma relación. Lo cual evidencia que entre el mecanismo ciego y el comportamiento inteligente, hay una actividad orientada de la que no dan cuenta ni el mecanicismo ni el intelectualismo clásicos.

**CAPITULO 4.**  
**Conclusiones y aportaciones: del “cofuncionamiento” a la  
compenetración**



#### **CAPITULO 4.**

#### **Conclusiones y aportaciones: del “cofuncionamiento” a la compenetración**

**A/.** En nuestro análisis estamos interesados en dilucidar las condiciones que hacen posible la emergencia de un conocimiento exacto que libere a sus copartícipes de unas inercias incontroladas en el acto de elegir. Aquél quien con precisión, sabe designar satisfactoriamente todo evento que le afecta, no es cautivo del exterior ni es presa de locura en su interior. No así, aquél quien no es capaz de acertar con precisión el signo de los eventos que le afectan o a los que afecta. Éste es arrastrado por la sombra de sus juicios equivocados. La correlación entre nuestro pensamiento y la realidad con la que nos manejamos, realiza nuestra existencia a la vez que hace existente la realidad. Cuando no se correlacionan, el exterior se infiltra en lo desconocido de la conciencia, determinando o influenciando sin saberlo nuestras elecciones, o inventando un exterior desde el interior con idénticos resultados. El problema sin embargo, es que la exactitud en las designaciones que precisamos para elegir voluntariamente, no se alcanza desvelando pasivamente un exterior que yace predeterminado a nuestro entendimiento, ni se alcanza imponiendo desde mi interior la organización del exterior. La visión del exterior como una unidad compacta a desentrañar, impide desprendernos de tal unidad para instituirnos como un *yo* que la comprende, y la visión del exterior como fragmentos espaciotemporales que vamos a componer sintéticamente, impide sustraerme de mi unidad para abarcar su plenitud. El conocer adquirido pasivamente, nos deja con la estela de un pasado que remite a *mí*. *Soy-yo* un pasado que no he decidido. El conocer adquirido activamente nos deja ante la expectativa de un futuro que se proyecta desde *mí*. *Yo-soy* el futuro que decido. Pero este pasado nunca me pertenece plenamente porque no hay, en el fondo de los hechos vividos, la reunión del “yo” vinculado a *mí*. Y este futuro mío nunca obedecerá completamente a mis previsiones, porque no reúno en mí los datos completos capaces de determinarlo. Cada uno, por su lado, es insuficiente para establecer entre el “ser” y el *yo* la exactitud de unos significados válidos. Actividad y pasividad deben complementarse para legitimar la posibilidad del conocimiento. El futuro que yo prevea deberá valer para reconducir el pasado

hacia un origen que sea yo. Pero es la falta de un yo mío en el centro de mi pasado lo que me impele a constituir desde mí, un futuro coherente en concordancia con los hechos que se agolpan en el pasado. Vemos una doble implicación, el futuro se debe al pasado en su tarea de reunir la coherencia de unos datos que buscan identificarse con el “ser”, y el pasado se debe al futuro porque precisa salir hacia él, para instituirse como pasado que me concierne a mí. Son, entre ellos interdependientes, y el “conocer” tiene que atender a esta doble implicación. Porque si el yo que constituye el futuro no atiende lo bastante al pasado que debe estructurar, es presa del capricho, y entonces se conoce en función de unas expectativas *desorbitadas* cuya misión no es la de incorporar un pasado. Y si el excesivo arraigo al pasado no exulta la falta de un “yo” en su centro que impela la constitución de un futuro que pretende abarcar la realidad, hará de este futuro, un futuro mutilado sin alcance suficiente para darle *mi* sentido a la realidad. La descoordinación en la conciencia entre el interior y el exterior hace parecer que avance el tiempo dejando atrás un presente que pasa, a la espera de un futuro por venir. La mutua dependencia entre el “yo” interior que tiene que proyectar un futuro con visos de realidad para darle coherencia a su pasado, y el “yo” externo que tiene que recogerse hacia el interior para extenderse hacia un porvenir cierto, dan la pauta de unas designaciones de talante ambiguo. La presencia de un *otro* tiene aquí una misión reguladora. Es la zona de mutuo contraste requerida para aminorar la laxitud de unas definiciones confusas que no encuentran precisión entre mí y la realidad. La presencia de *otro* requiere la de un tercero, prodigándose indefinidamente en uno más para ascender hacia la cumbre de unos significados exactos e indefectibles.

La inclusión del *otro* en nuestra argumentación, nos ha llevado a descubrir que son dos los elementos sobre los que bascula la estabilización de la objetividad en el estudio sobre el conocimiento. Éstos son la *complicidad* y el *conflicto*. Ambos, desatan la inquietud por encontrar un conocimiento eficaz que no aisle ni anule a nadie. Reconozco al *otro* por discrepancia con él y se reconoce uno mismo por solidaridad con él. La desestabilización en la conciencia solamente puede corregirse encontrando unos signos satisfactorios que me alineen con los demás y recíprocamente. Ya no partimos de un

solipsismo justificado por la afirmación de que cualquier pensamiento empieza en mi mismo. Si pienso y si sé que pienso es porque hay una vinculación con el prójimo antes incluso de que pueda dudar de él. A él le debo mi posibilidad de dudar. Merleau-Ponty ya dejó entender que la palabra “solipsismo” solamente puede contener un significado cuando hay una intelección que discrepa de otra en el entendimiento de un mundo común. El desencaje, cuando *otro* hace o dice algo que no es lo esperado, nos remite a la afirmación de unas abstracciones en cuyo centro estoy “yo”. La interferencia que otro ejerce en mi modo de entender el mundo, es lo que me capacita para hacerme eco de mis intelecciones: hacerme autoconsciente. Y así como podemos discrepar del futuro que otro ha previsto por su modo de entender los hechos, es en la solidaridad anónima por la coincidencia del sentir los hechos que impregnan el pasado, donde cada uno siente la ausencia de una intimidad suya, intransferible. Si se coincide con el *otro* en la sensación inmediata de un mundo que nos es común, es porque ya hay hacia adentro una alteridad implícita para poder ir a coincidir en él. Una alteridad que sólo es efectiva si alguien puede sentirla y que éste tengo, por consiguiente, que ser forzosamente yo.

Una vez hemos constatado que el conocimiento como objeto de estudio requiere de la interpenetración con otro ente consciente, se nos plantea una nueva disyuntiva en la búsqueda de la validez de unos significados que mitiguen la ambivalencia entre la unidad del “yo” y la unidad del “ser”. Esta búsqueda puede describirse desde dos perspectivas antagónicas. Puede considerarse la trascendencia de un sentir anónimo común desde el cual va a desprenderse una sombra de mí que camina hacia su sola intimidad, o puede considerarse la trascendencia de un “yo” solitario a la que otros “yoes” se anexionan, para ir hacia su disolución en un ente colectivo anónimo común. La interpenetración con el prójimo se encuentra en el tránsito entre estos extremos, pero dependiendo del extremo básico del que partamos, la perspectiva es radicalmente distinta. Visto desde una perspectiva más intelectualista, la interpenetración con el prójimo surge de una confrontación entre conciencias únicas por su modo exclusivo de entender el mundo, donde la mía es la que la que posibilita todas las demás y por consiguiente, nunca llegará a perderse en el anonimato colectivo, porque yo sería uno más entre los

otros sin conexión conmigo mismo. “Lo consciente”, visto desde esta perspectiva, se multiplica o prolifera a partir de un sólo “consciente”, el mío. Pero visto desde una perspectiva eminentemente empirista-comunitaria, la interpenetración con los demás viene por la emancipación de mi “yo” desprendiéndose de una masa impersonal que no pertenece a nadie, donde la coincidencia ciega con los otros es el fondo que posibilita que pueda venirme hacia mí, por lo que nunca llegaré al fondo de mí mismo, ya que los desterraría de mí conciencia y con ellos también mi fondo de posibilidad. Lo “consciente” visto desde esta perspectiva se abre en una multitud de conciencias naciendo de la unidad de un sentir impersonal, capaces de distinguirse para ellas mismas de las demás. Este ajuste entre la solidaridad y el enfrentamiento, entre yo como posibilitador de los otros, y este el anónimo público como posibilitador de mí, lo da el conocimiento en su expresión máxima. Se exige interpenetrar con el prójimo para que puedan confluír la multiplicación y fragmentación de la dimensión “consciente” y esto sólo lo hace posible el lenguaje, pero porque somos potencialmente libres.

El *ser-del-mundo* de Merleau-Ponty que se caracteriza por su sujeción a un mundo que da sentido a su comportamiento, es el portador de este doble anonimato del “yo”, en lo público y en lo privado.

“Es necesario que los Para-Sí –yo para mí mismo y el otro para sí mismo– se destaquen sobre un fondo de Para-El Otro –yo para el otro y el otro para mí mismo-. Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya rigor en la intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de este doble anonimato”<sup>466</sup>

La tesis del *ser-del-mundo* que composibilita la “individualidad absoluta” y la “generalidad absoluta”, sin embargo, pone el acento en un desvelamiento del *yo-para-mí* posibilitado por “la interpenetración con el *otro*”, dejando de lado, o

---

<sup>466</sup> F.P., p.456

parcialmente de lado, que también lo público, lo anónimo, es posible gracias a dicha “interpenetración con el otro”. El *ser-del-mundo* de Merleau-Ponty, omitiendo este aspecto, se confunde secretamente con él. Es decir, asume secretamente que la “interpenetración con el *otro*”, y la conciencia impersonal del sentir general que coexiste con el “ser” natural de las cosas, están confundidos. Pero, no deja de ser un debate entre dos “yoes” anónimos, el que todo empieza en él y el que todo termina en él<sup>467</sup>. Nosotros hemos dado un paso más en nuestras disertaciones contraponiendo el “yo” solitario desde el que todo empieza, a un anónimo colectivo en el que todo termina. Y es entonces, por la “interpenetración con el prójimo”, como pueden relacionarse estos extremos en ambas direcciones; o deberíamos decir que incluso es por ésta que los extremos descritos puedan considerarse. En las últimas páginas de *“Fenomenología de la percepción”* las explicaciones de Merleau-Ponty adolecen de cierta ambigüedad ontológica pese a que narrativamente describen con precisión lo que pretende decir. Al bascular entre dos “yoes”, el “yo” que actúa supeditado al exterior y el “yo” que actúa imponiendo sus actos desde el interior, la libertad, si bien es cierto que conlleva un compromiso con el mundo –un mundo en general en el que nuestros vínculos con los demás tienen cabida – queda por discernir, dado este compromiso, qué tanto está supeditada al mundo y qué tanto es independiente de él. En nuestros esquemas justamente el *otro* era el elemento regulador que permitía apuntar hacia un óptimo entre la *supeditación* y la *independencia* –entre la subordinación y el capricho-. Pero Merleau-Ponty, al situar las relaciones con el *otro* en un mundo con el que estoy confundido inextricablemente, resulta que carece de elemento regulador, o que éste permanece encubierto en su explicación. Para nosotros no hay la individualidad de un “yo” solitario y la individualidad de un “yo” que está prendido al mundo y a los demás. Hay un “yo” solitario-íntimo y un “nosotros” impersonal entrelazado con mundo, dónde, “la interpenetración con el otro”, faculta que éstos se relacionen e incluso que intelectualmente lleguen a ser tomados en consideración. No sorprende que Merleau-Ponty en inicios de *Lo visible y lo invisible*, centrara sus esfuerzos en

---

<sup>467</sup> “Soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no pese a mi cuerpo y a mi situación histórica, sino, por el contrario, siendo este cuerpo y esta situación, y con todo lo demás a través de ellos” *F.P.*, p. 459



aclarar la dialéctica entre estos dos *yoes*, a través del análisis de la obra de su compatriota J.P. Sartre, *El Ser y la Nada*. En este análisis se hace patente la ambivalencia que subtiende la cohesión perfecta entre el Ser y la Nada, y a la vez se evidencia la impenetrabilidad de una conciencia para otra en Sartre ya que una *nada-de-mí*, es un gajo de la unidad de un “ser” común, que para cada una es el *ser-para-mí*. En cierto modo, nos arriesgamos a decir, su análisis de esta obra corrobora nuestras afirmaciones acerca de la ambigüedad latente en el desarrollo que envuelve su resolución entre el *Ser-del-mundo* y el “yo” solitario, donde la posición del *otro* en este entramado dialéctico es ontológicamente imprecisa.

Dadas estas objeciones, el *ser-del-mundo* merleau-pontyano tendrá que evolucionar hacia otro pensamiento dentro de su filosofía. Definitivamente, de los dos “yoes”, el “yo” solitario, cae en inferioridad respecto del “yo” entregado al mundo o como lo llama el autor, del *ser-del-mundo*. No porque éste se supedita a aquél, lo cual estaría falto de lógica, sino porque “yo”, “tu”, sujeto y objeto, la “nada” y el “ser”, el mundo y sus complejidades, atenderán a una red de remisiones recíprocas, en cuyo centro hay solamente la informalidad de un “ser” pre-teórico sin restricciones. Este invisible silencioso, horizonte de toda significación, guarda a primera vista una similitud con las características del “nosotros anónimo” que previamente anunciábamos. Pero no es así; tiene desemejanzas con él. El “nosotros anónimo” siente directamente en su interior la pureza del “ser”, pero no hay nadie ahí que la acredite; luego, tiene que contraponerse a un “yo” en solitario que a su modo haga suyas las *señales* o datos que recauda del “ser”. Si el trasfondo de todo lo que tiene un significado reside en un invisible amorfo que lo posibilita, la pregunta que hemos de formularnos es, prescindiendo de la validez de unos significados, ¿qué es lo invisible? y, ¿para quién es?. Si se responde nuevamente que esta contraposición visible-invisible tiene como trasfondo en el invisible, el *ser de su reciprocidad*, entramos en un sistema recurrente sin respuesta. La solución descrita por Merleau-Ponty, es eminentemente pasiva. En ella se suscribe que cada uno se descubre para-sí ante mirada del otro, sobre el suelo de un mismo mundo sensible. “Hay que decir : el Ser es ese extraño amasijo que hace que lo invisible mío, a pesar de no ser superponible a lo invisible de los demás, se

abre a ello u ambos están abiertos al mismo mundo sensible”<sup>468</sup>. Las escisiones yo-otro, yo-otros, nosotros-ellos, por su mutua remisión, son instituidas sobre el vacío de un estado pre-cognitivo, adimensional, que es primordialmente “ser” también. Merleau-Ponty salva la concatenación entre la unidad del ser y la unidad de la conciencia irisando la conciencia en una multiplicidad inter-abierta de conciencias que contrastándose, cooperan para desvelar en palabras unos distintivos vírgenes en la carne del “ser”. Co-funcionamos como un cuerpo único dice el autor. Pero se descuida, en este razonamiento, que para ser yo el que detenta lo visible, y no otro que yo, no se puede prescindir de un “*moi*” en la cuna, que amarre para él todo lo que se presenta. De las tesis de Merleau-Ponty se desprende que “la interpenetración con el otro”, es fruto de un tránsito que parte de la unidad invisible del “ser” para ir a desembocar a una conexión conmigo mismo, lo cual implica reconocer al *otro* para, desvelando en cofuncionamiento unos significados, adquirir noción de mí mismo y de mi situación en el mundo. Pero del otro lado, debe considerarse también el tránsito que parte de la visión solitaria del “yo” para ir a morir en la unidad de un “ser” inmanente que no tiene detentor, lo cual también implica reconocer y penetrar el *otro* para poder vaciarse en este sentir público del “ser” que nadie detenta. Lo que distingue esencialmente un tránsito del otro es que dependiendo del origen del partamos, la condición de posibilidad del destino se invierte. A implica B pero B no implica A, se invierte según la dirección que consideremos del tránsito. En la confluencia de éstos, que discurren en sentido contrario, la libertad tiene cabida y el conocimiento tiene su fundamento.

Nosotros no deseamos la filosofía crítica de Merleau-Ponty hacia J.P Sartre. Pensamos que las dificultades que apuntaba Merleau-Ponty, serían revisables si redefinimos el ámbito de sentido del Ser y la Nada. La visión de una *nada-de-mí* para la unidad de un “ser” del cual todos participan privativamente, deja una conciencia en situación que no tiene el poder de elegir su modo de entenderlo. Nuestra propuesta difiere someramente, nosotros pensamos que si, atendiendo a reminiscencias modernistas, la relación sellada entre la Nada y el Ser se ciñe a una *nada-de-mí*, (como de lo único de lo que

---

<sup>468</sup> V.I., p. 262

me es lícito pensar de partida) el “ser” al cual se abraza inextricablemente la *nada-de-mí* no tiene que ser un *ser-para-mí* que otros muchos comparten para su situación concreta, sino que, por no pertenecer a nadie (donde todos coinciden), el *ser-para-mí* es un *ser-para-nadie*. La dificultad de relacionarme desde mí mismo con aquello de lo que nadie tiene idea formada, es lo que demanda una “interpenetración con el otro” con el fin de “tocar” la no-identidad del “ser” en la cúspide del anonimato. Pero eso no es todo, del otro lado, el *ser-para-nadie*, requiere desmultiplicarse en muchos “nadies” con identidad interpenetrándose, para ir a encontrar una conexión conmigo mismo en la que enraizar. En la confluencia entre estas dos corrientes, una de carácter primordialmente pasivo y otra activo, denominamos a la “interpenetración con el otro”, “compenetración con el otro”, y la libertad es su hilo conductor.

**B/.** Este “ser” pre-personal, primigenio y primordial, horizonte de todas las especulaciones, es intersubjetivo antes que subjetivo. Si podemos dudar del *otro*, es porque ya está ahí antes de que sea considerada su existencia. Pero, en este esquema planteado por Merleau-Ponty donde el ser bruto, el ser salvaje, el ser prerreflexivo, son alusiones específicas a un invisible, origen pasivo de todas las especulaciones, ¿quién se *distancia* del “ser” para *depender* o *apetecer* de él?. En el camino al *saber*, si partimos del “ser” para regresar a él, tiene que haber forzosamente en algún lugar de este desarrollo una ausencia de “ser” que se enmaraña y rivaliza con él, para meditar y disertar sobre él. Un “no-ser” por consiguiente, que no es un estrato más profundo de “ser”, dado que no se explicaría un conocedor que *no es* y a un tiempo está supeditado a lo que es de hecho. El “ser”, por el hecho de “ser”, ni tiene, ni carece, de satisfacción. Por el tipo de razonamientos que emplea Merleau-Ponty, la ignorancia humana, fuente de insatisfacción, no tiene cabida. La ignorancia no puede decirse que ya está ahí, previamente, en el “ser” bruto, si la ignorancia es justamente la distorsión del “ser”. Decir “el ser de la distorsión del ser”, es un absurdo. Sólo el “no-ser” que duda y conjetura la realidad, es capaz de distorsionarla. Merleau-Ponty dice en alguna ocasión que el hombre se limita expresar lo que está implícito en el “ser”. “El Ser es *lo que exige de*

*nosotros creación* para que tengamos experiencia de él”<sup>469</sup>. ¿Creación?, en efecto, pero esto exige una actividad volitiva de nuestra parte entrecruzada en el origen pasivo de nuestras sensaciones, para proporcionarnos una experiencia elevada al grado de conocimiento. Sólo en la encrucijada entre la actividad y la pasividad, el “ser” es revelado por nosotros y nosotros somos revelados en el “ser”. La verdadera experiencia, se conforma en respuesta al “ser”. Se da en el quiasmo entre el instante directamente sentido, que no deja de ser sino un modo eterno de entrega al “ser” ya que el siempre “ahora” es eterno, y la eternidad del que se aprehende en un instante único. Un quiasmo, no debe olvidarse, que sin la presencialidad del otro no tiene modo de regularse en nuestra conciencia. Una experiencia nunca se vive repetidamente, ya que, en idénticas condiciones, la experiencia ulterior es sentida e identificada teniendo en cuenta la expectativa de futuro que la experiencia anterior ha avivado. Es un ejercicio de vida, que exige precisión y superación en una renovación incesante. La experiencia en su sentido más profundo debe despojarse de las herencias obsoletas del entendimiento, realimentándose de su propio ser interrumpidamente.

En esto consiste la creación, en desvelar el ser *para mí*, por mi condición de ser. El *yo puedo*, es la capacidad interior de crear estructuras de pensamiento que articulan un modo de ver el mundo, sin traicionar su afección sobre su modo de verlo. “La visión de la conciencia, por la que el mundo se ordena en torno mío y comienza a existir para mí”<sup>470</sup>. Crear es mantenerse ahí, en el centro del movimiento rotatorio que la actividad egológica infunde soterradamente sobre la pasividad y que la receptividad pasiva infunde explícitamente sobre la actividad. De un lado, los momentos vividos en la conciencia son ordenados descendiendo a la sombra de la posibilidad eminente de un futuro efectivo, forjándose con ello un pasado; y de otro lado, en consonancia, son establecidas unas regularidades o correlaciones orientadas hacia un futuro, impulsadas secretamente por la imposibilidad de establecer un primer pasado causal. Pero quien abre y cierra los límites de nuestro arbitrio, quien predefine la libertad de nuestras intelecciones, es el

---

<sup>469</sup> V.I., p. 241.

<sup>470</sup> F..P., p. 9

*prójimo* con su presencia. En su ausencia, seríamos una suerte de voluntad banal dispuesta por la transformación de las condiciones fácticas que nos rodean. La “desocultación” o desvelamiento del “ser”, implica sinuosamente un número ilimitado de “yoes” rivales, por los que hacer del “ser”, un “ser” exterior y subordinado a mí, en disparidad con el “ser” para los demás, e implica a la vez la complicidad de un colectivo, al que me supedito, para incorporar su “ser” fusionado con los demás, y esta paradoja solamente es posible por el milagro de la expresión<sup>471</sup>. En este intercambio expresivo entre mí y todos, liderado por el lenguaje, la filosofía tiene su armazón para desvelar el “ser”. “Entre la *Lebenswelt*, como Ser universal y la filosofía como producto extremo del mundo no existe rivalidad o antinomia: la filosofía es quien lo revela”<sup>472</sup>.

La segunda de las imposibilidades que líneas arriba planteábamos decía que el “ser”, por *no-ser* exhaustivamente lo que *no es*, late en la penumbra como un “ser” no desvelado; un “ser” imposibilitado para existir e inexistir. La “nada” que *no es* para que el “ser” sea, está subordinada al “ser”; y por tanto nunca lo rebasa; al contrario, deviene a expensas de él. Por consiguiente, el “ser” no tiene en verdad posibilidad de desvelarse para nadie. Merleau-Ponty, contraviniendo la reflexión para clarificarla, da muestras de decantarse hacia la segunda de estas imposibilidades. La primera y la segunda de estas imposibilidades recogidas en sus extremos, cada uno por su lado, de la ambivalencia que suscita la dialéctica entre el “ser” y la “nada” a la que Merleau-Ponty apunta con el dedo, deja el sabor de algo inconcluso que tan pronto se remienda, se descose por otra punta. La solución por la que aboga este autor, hace de la subjetividad un viaje programado para desvelar las coordenadas de un “ser”, que ha de poseer su programa para desvelarlo. “Hace falta una relación con el Ser que se haga *desde dentro del Ser*”<sup>473</sup>. El autor hace esfuerzos bizantinos por situar al sujeto entre un invisible<sup>474</sup>, anterior

---

<sup>471</sup> En una nota de junio de 1959, escribe “la verdadera filosofía = captar lo que hace que el salir de sí es entrar en sí e inversamente. Captar este quiasmo, esta inversión. El espíritu es esto” *V.I.*, p 243. No se especifica su aplicación directa, pero entendemos que es procedente con nuestra presentación. Cabría añadir que la filosofía debe la razón de su existencia a la paradoja en la convivencia: la confrontación cognitiva entre la soledad del yo y un sentir significativo que no recae en nadie específico. Si no fuera así, no habría de qué saber .

<sup>472</sup> *V.I.*, p. 211

<sup>473</sup> *V.I.*, p.261.

<sup>474</sup> “saber primordial de lo real” *Vid.* García, N, *O.c.*, p. 85

a las distinciones entre lo subjetivo y lo objetivo, y un sujeto pasivo receptor de lo visible para él. Distinguir lo visible aflorando de lo invisible, cuando ambos conforman la unidad del “ser”, obliga a entornar círculos sin apuntar a un centro en la búsqueda gnoseológica. Es en este sentido en el que hablamos de ambigüedad. Una ambigüedad que el autor suscribe como necesaria en el decurso de la filosofía: “Lo que llamamos buena dialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es susceptible de verdad, porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones o lo que se ha llamado ambigüedad”<sup>475</sup>.

Concordamos que en la densidad del silencio, de lo inexpresado, laten unos significados que el niño “pilla” espontáneamente en su primera infancia antes que sepa su definición. No obstante, no todos los significados laten inexpresados en la tensa densidad de un silencio esperando aflorar, por ejemplo, por un descubrimiento de la ciencia, o por una corriente innovadora que precisa explicarse: también hay nociones que surgen sin haberlas introducido anteriormente. ¿Acaso yacían potencialmente en el denso silencio de lo inefable?. La pregunta es, ¿podemos descubrir nuevas relaciones, pensar combinaciones hasta ahora impensadas, asociar de un modo inédito los hechos existentes, sin tener que internarnos en los agujeros del “no-ser” para volver a ello?. A fin de cuentas, ¿dónde se fundamenta el ser de nuestras intuiciones, preconceptos, esperanzas o frustraciones?. Aunque se dijera que su “ser” preexiste a bordo de una subjetividad comunitaria que los predefine, la comunidad y su tamiz histórico no deja de ser un ente que se fundamenta en la compenetración entre sus integrantes y por consiguiente, de sus individualidades.

Como se ha mencionado, nuestra relación con los demás pasa por la angostura entre la individualidad que detenta el *yo pienso* y el anonimato de un *sentir* comunitario. La fórmula discutible, de la comunidad como un cuerpo único del cual cada uno de nosotros somos miembros co-funcionantes, presenta dificultades si no es entendida íntegramente. Decanta esta contraposición antedicha a favor de la comunidad, cuando ésta tiene su oportunidad por la individualidad solitaria y aquella por ésta. Si Merleau-Ponty

---

<sup>475</sup> V.I., p. 122

apoyándose en Malebranche afirma que “*La menor percepción sensible, es pues una revelación natural*”<sup>476</sup>; esto de algún modo conlleva, como ahora explicitaremos, que la comunidad adquiriera una desmesurada relevancia en la relación recíproca entre ésta y el individuo. Si consideramos que hay una experiencia previa, directa, que nos abre al ser mismo de las cosas antes de ser pensadas o de abstraernos de ellas, –porque cualquier abstracción reposa en los cimientos de algo que ya nos es dado– se desprende de esto que existe un “ser” primordial al que accedemos cada uno desde nuestra posición o perspectiva y por consiguiente, que podamos ser como un cuerpo único. En la confluencia de nuestros caminos se afirma el “ser” tal cual es. La esencia de las cosas se desvela a nosotros desde *dentro* del “ser”; es decir, como una autorrevelación del “ser” en nosotros. En la intersección de mi visión con la de los demás, el “ser” se realiza íntegramente.

“...lo que merece el nombre de ser no es el horizonte de ser “puro”, sino el sistema de perspectivas que introduce en él, que el ser integral esté no delante de mí sino en la intersección de mis visiones y en la intersección de mis actos y en la intersección de mis actos con los de los demás”<sup>477</sup>

El cofuncionamiento entre los miembros de este cuerpo comunitario permite apuntar hacia unas designaciones por consenso, que desvelen las esencialidades inherentes que componen el “ser”. Si partimos de que el “ser”, en su naturaleza bruta, es revelado a nosotros partiendo de las sensaciones que nos proporciona, nos es lícito anticipar que en el *cofuncionamiento* de las perspectivas que cada uno aprehendemos por nuestra posición nos será dado inteligir unos significados precisos que revelan universalmente la naturaleza del “ser”. Pero esto revertiría en una problemática visión de una “nada” de todas las “nadas” individuales; en una *nadedad* común que posibilita íntegramente el ser del “ser”. Problemática, porque nos revierte nuevamente a la ambivalencia que subyacía en la teoría de la negatividad argumentada por Sartre, entre el “ser” y la “nada”. “Si la negación se la lleva a su grado absoluto convirtiéndola

---

<sup>476</sup> S., p. 176

<sup>477</sup> V.I., p.111

en negación de sí misma; a un tiempo, vuelve a ser lo positivo puro, la negación se concentra frente a él como subjetividad absoluta, el movimiento dialéctico pasa a ser identidad de términos opuestos, ambivalencia”<sup>478</sup>.

Pero esto no resulta un escollo para nuestro autor; para él, la dialéctica entre el “ser” y la “nada” no deja de ser una tesis formada en el pensamiento y por consiguiente, en la espesura de un “ser” prerreflexivo que nos envuelve por entero y desde el que articulamos nuestros pensamientos. “El pensamiento deja de ser el movimiento dialéctico, deja de acompañarlo, lo convierte en significación, en tesis, en cosa dicha y, por ello, vuelve a caer en la imagen ambivalente de la Nada sacrificándose para que el Ser sea y el Ser accediendo desde el fondo de su primacía, a que lo reconozca la Nada”<sup>479</sup>. Percatándose de las fugas entre el “ser” y la “nada”, Merleau-Ponty, resuelve que estos términos hay que discutirlos en el campo de la experiencia “esa apropiación por el pensamiento de un ser inmediato y una nada inmediata, esa intuición y negintuición son el retrato abstracto de una experiencia”<sup>480</sup>. “Hemos huido de la ambivalencia, haciendo reposar la intuición del Ser puro y la negintuición de la nada en la solidez de un mito”<sup>481</sup>, pero la ambivalencia se cuela nuevamente en la tesitura de esta solución cuando, partiendo de la experiencia, apuntamos hacia un cuerpo único comunitario, que recompone la naturaleza absoluta del “ser” concordando las perspectivas parciales. Es dudoso que estas perspectivas, cuya definición deja ya entrever la existencia previa de un todo unitario al que acceder parcialmente, no puedan considerarse a su vez como las que producen este todo por confrontación entre sus instituciones privadas, es decir, como un todo resultante de visiones únicas que se extienden a través de los demás. Y ello no pasa desapercibido tampoco para Merleau-Ponty a juzgar por sus últimas notas de trabajo en *Lo visible y lo invisible*. “Pero, este quiasmo, igual que el de los ojos, es lo que hace que pertenezcamos al mismo mundo – un mundo que no es proyectivo, sino que logra su unidad a través de incomponibilidades como la de mi mundo con el mundo ajeno-”<sup>482</sup>. Esto sugiere

---

<sup>478</sup> V.I., pp.120–121.

<sup>479</sup> V.I., p.121.

<sup>480</sup> V.I., p. 101.

<sup>481</sup> V.I., p. 112.

<sup>482</sup> V.I., p. 260.



que en la madurez, su visión del *cofuncionamiento* como miembros de un cuerpo único, no se limita a una simple composición de visiones parciales que nos remiten en el horizonte, a un todo compacto de “ser” sin contradicciones. “Ahora cada ente “es” por medio de todos los demás entes (...). En otras palabras: cada cosa es el centro donde coinciden los reflejos de todas las demás cosas, es el “punto cero” de todas sus “irradiaciones”, el “foco” de todas sus “miradas”. Así se consigue una “unidad” del ser que es <cohesión por incomponibilidad>”.<sup>483</sup>

Hay dos modos en la conciencia de establecer la unidad del “ser” y ambos se precisan mutuamente. En uno el *todo* se establece en concordia con los demás, por complicidad. En el segundo, se llega a él desde la discordia, por conflictividad con ellos. En el primero, por una situación que nos es común, necesitamos cada uno identificarnos en una colectividad sin identidad que exprese de por sí el “ser”. “Somos, el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo”<sup>484</sup>. En el segundo, la unidad primordial se constituye en nuestro interior por un enfrentamiento entre el “*ser para mí*” que he confeccionado ajustándome a las normas de coherencia, con el “*ser para el otro*” confeccionado por él: el conflicto entre conciencias autónomas permite acordar unas designaciones en la zona de menor discrepancia que merma el “capricho” de la imaginación solipsista. “Con el *cogito* empieza la lucha de las conciencias para que cada una, como Hegel dice, persiga la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que cada conciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño”<sup>485</sup>. De una parte el “ser” unido por unas relaciones intrínsecas que lo conforman, de lado a lado, en el espacio y en el tiempo se desvela a nosotros por coincidencia directa de mi conciencia con la de los demás. Pero, de otra parte, el “ser” es una meta-composición racional instituida por el ajustamiento de unas conciencias enfrentadas. En rigor, nos

---

<sup>483</sup> Bech, J.M., *Op.Cit.*, p.269

<sup>484</sup> *F.P.*, p. 366.

<sup>485</sup> *F.P.*, p. 367.

encontramos ante dos ramas orientadas hacia una misma hipotética perfección. El conflicto reposa sobre la base de un terreno común que nos instiga a encontrar unas significaciones adecuadas e indiscutibles en el ahora, que satisfagan a cada uno de esos “enfrentados”. La solidaridad descansa sobre la superposición instantánea de unas sensaciones invariantes en común que sentimos motivadas por el exterior, que tienen que calibrarse en un tiempo personal sin contradecirse. Ambos estadios abren un tipo de permisibilidad hacia los demás. Pero, por separado son insuficientes, la paz a la que aspiran requiere del ajuste con los demás en condiciones de ecuanimidad; pues si son ellos los que nos despiertan el anhelo por *conocer*, es por ellos por lo que este anhelo puede sosegarse en el espíritu.

Veámoslo detenidamente; de un lado, no puedo contener en mi conciencia la presencia del otro porque no se comporta en orden a mi pensamiento, lo cual impele la necesidad de confrontarnos en el suelo de un mundo común como seres de hecho que sentimos. Pero sucede que por más que queramos estructurar un pensamiento común no lo alcanzamos porque el edificio racional de cada uno nace en lo más originario de unas expectativas. Y de otro lado, si tenemos en cuenta además, que la presencia del otro me ahoga porque evidencia la falta de un pensamiento mío, autónomo, por el que sentirme existiendo siendo yo (en mí), sabré que el conocimiento no procede simplemente de la composición sintética de la diversidad de unas intuiciones sensibles que puedan caber en la sede de un pensamiento comunitario, sino que se instaura regulado por la interdependencia entre estos dos lados, y la presencia del *otro* es la que nos desvela esta insatisfacción sumergida que sólo puede saciarse con un conocimiento verdadero que los concilie. El nexo que cada uno guarda entre su entendimiento del “ser”, y el “ser” de su entendimiento, entre “el *salir de sí*” y el “*entrar en sí*”, tiene la oportunidad de ser vivido por la presencialidad del otro en nuestras conciencias. Si solamente nos distinguiéramos unos a otros como objetos psico-físicos, –yo soy yo porque no soy él de hecho, y recíprocamente–, seríamos como un solo cuerpo desmembrado, y no es así. Nuestra relación con los demás no es la de una mera colateralidad. La conducta del otro interfiere en la mía; ¿porqué?. Tenemos que precisar un entendimiento capaz de sincronizar nuestras

situaciones particulares, pero tenemos también que reasumir el hecho de nuestra situación solitaria en el sentir comunitario. La posición naturalista que nos hace conocedores pasivos por la impronta del exterior sobre el entendimiento, tiene que hilar con la posición intelectual, por la que el conocimiento viene proyectado desde nuestra actividad intelectual. Ya hemos visto que el tiempo es la esfera donde se entrecruzan estas dos corrientes. El *otro* es otro tiempo con el que tenemos que sincronizarnos mediante una libre *co-municación*.

“Mi acceso a un espíritu universal gracias a la reflexión no sólo no descubre lo que he venido siendo desde un principio, sino que está motivado por el roce de mi vida con las otras vidas, el contacto de mi cuerpo con las cosas visibles, la coincidencia de mi campo perceptivo con el de los demás y la mezcla de mi duración con las otras.”<sup>486</sup>

El conflicto, o la adhesión, con el *otro*, es verdaderamente la prueba de que el prójimo no es solamente un hecho, un objeto *para mí*, sino otra conciencia y que para entenderla tengo que acomodarme con él, comprometiendo el entendimiento que hago de mi situación a la situación que condiciona mi entendimiento; es decir, comprometiendo mi conciencia como fuente de poder. Esta fuente de poder es mi libertad y es la que reconoce al otro verdaderamente como otra fuente de poder. Podemos compartir el mundo común que habitamos por la adquisición de unos significados comunes; pero lo que hemos alineado no es únicamente nuestro entendimiento, hemos alineado nuestra libertad. El conflicto o la adhesión a los demás me permite acceder a este centro de la conciencia que es mi libertad; comprometida por consiguiente con los demás, de los que no puedo prescindir. *Sincronizándonos* en el presente reorientamos el sentido fosilizado de nuestras experiencias para dar cabida a un entendimiento *compartido* a la vez que nuestro entendimiento se readapta al sentir común de estas experiencias. Los *otros*, dan el índice preciso y necesario para optimizar el grado general de libertad, coordinando nuestra actividad con nuestra pasividad. Tanto mayor sea la masa anónima

---

<sup>486</sup> V.I., p.71

considerada, respecto al individuo solitario, mejor se permite definir idealmente la exactitud de sentido y significado de los hechos en el presente que concurre.<sup>487</sup> En el límite, un *cofuncionamiento* ideal de los que se comunican, haría de la aproximación entre “ser” y pensar un óptimo.

**C/.** Como planteamiento de partida, la insolubilidad y a la vez oposición radical entre el Ser y la Nada, pensamos que es un planteamiento no sólo acertado, sino incluso magnífico. Pero en los términos en los que la filosofía de la negatividad recoge este planteamiento, *el yo pienso, yo vivo, yo soy*, no puede tomar distancia de su objeto y por este motivo esta filosofía es vulnerable a la críticas que recibe por la estanqueidad que acusa una conciencia frente a *otra*. Para Merleau-Ponty antes de que me pregunte acerca de mí mismo y de las cosas, ya hay una dinámica invisible de remisiones recíprocas que constituye la realidad desde dentro<sup>488</sup>. Hay un punto ciego sobre el que bascula lo abstracto de todas las significaciones. Si la conciencia no puede desdibujarse de aquello de lo que es consciente “*cogitatum*” las conciencias bajo este prisma coinciden para-fuera, es decir, en “*de-lo-que-son-conscientes*”, pero como “*conciencias-de-lo-que-son*”, es decir, para dentro de ellas, son secretamente distintas. “La pulpa misma de lo sensible, lo que hay en ello de indefinible, no es más que la unión en lo visible del “dentro” y el “fuera”, el contacto hacia adentro de lo mismo con lo mismo”<sup>489</sup>. Exactamente lo contrario de lo que ocurre en el ámbito de la conciencia solitaria, quien para fuera, “*de-lo-que-es-consciente*”, disiente con otra conciencia, pero como “*conciencia-de-lo-que-es*”, en su interioridad vacía e informe, coincide secretamente con las demás. Mientras en el primero de los modos es explícita la coincidencia, en el segundo es explícito el conflicto.

---

<sup>487</sup> “Entre el absoluto como totalidad universal y el particular como positividad individual señala Merleau-Ponty un <armazón preobjetivo> donde uno y otro se afirman y se niegan recíprocamente, y en el cual están simultáneamente unificados y divididos”. Bech, J.M., *L.c.*, pp. 269-270

<sup>488</sup> Husserl ya decía en los *inéditos*: “...como la noción de “universo”, eso es , de una totalidad consumada, explícita, en donde las relaciones sean de determinación recíproca, excede la de un mundo”, eso es, de una multiplicidad abierta e indefinida en la que las relaciones son de implicación recíproca”. *Cfr F.P.*, p. 91.

<sup>489</sup> *V.I.*, p. 321

Mientras que del “*todo-invisible*” nadie sabe nada porque la conciencia volcada al exterior sólo se distingue para-dentro; de lo *visible*, se sabe por las distinciones para-fuera de las que el *yo solitario* se vacía. Ambos modos son insuficientes e imposibles si no se apoyan cada uno en el otro. Merleau-Ponty opta por hacer del “*todo-invisible*”, la sombra que menoscaba la presunta plenitud de lo visible<sup>490</sup>. Lo visible descansa sobre este denso silencio inefable que contiene el modo específico de darse el mundo para mí. Sin hacerlo explícito, el autor ha traído los dos extremos del binomio a uno de ellos. La negatividad del *no-ser* que estaba reservada a la soledad del *cogito* va a recostarse del lado del “ser”<sup>491</sup>. El vacío es el centro del eje sobre el que gira toda la realidad. Es, el “ser” del vacío. Una ausencia, vacío, reverso, carencia, déficit o negación, de la que emergen una dinámica de relaciones producidas por la recíproca afirmación necesaria entre identidades escindidas y carenciales: en palabras de nuestro filósofo, <compatibles en la disidencia (*écart*)><sup>492</sup>. Con lo cual, el *cogito* es fundamentalmente “ser”, y el “ser” se fundamenta en su propia intraontología, donde “todos los entes viven *de y por* (y en este sentido puede decirse con) los demás”<sup>493</sup>. Las identidades como sujeto y objeto que han titulado esta parte de nuestro trabajo, quedan subsumidas en el *ser de ellas* y obedecen a una descripción del mundo que procede de la interdependencia entre entidades, en cuyo núcleo está la vacuidad de existencia fija. “Se impone, por tanto, prescindir de las identidades fijas (tales como sujetos y objetos predeterminados)”<sup>494</sup> El problema es que en la más profunda de las pasividades, tanto el pensamiento como la realidad, son *desde dentro de ellos mismos*. Se trata de una plenitud macerada en las cavidades huecas de la reciprocidad y la reversibilidad. Los intersticios que subyacen en la relación entre lo Uno y lo múltiple, lo inteligible y lo sensible, alma y cuerpo, actividad y pasividad, son el *motor invisible* que articula pasivamente la definición de toda relación y de todo ente. Finalmente como afirma Bech, “Absoluto y particular son, al mismo tiempo y especularmente el

---

<sup>490</sup> Vid., Bech, J.M., *L.c.*, p. 271.

<sup>491</sup> Aquí es donde nos distanciamos de Merleau-Ponty. Para él “no existe un mundo inteligible solo existe un mundo sensible” *V.I.*, p.260. Mientras que para nosotros, esta contraposición encierra una dialéctica.

<sup>492</sup> *Ibidem*.

<sup>493</sup> Cfr. Bech, J.M., *L.c.*, p. 268

<sup>494</sup> Bech, *Ibidem*.

anverso y el reverso de esta especie de <membrana intersticial>”<sup>495</sup>. Resta por preguntarse si en esta intraontología del “ser”, donde tanto el pensamiento como la realidad son la contrapartida visible de un vacío intersticial que da lugar a todo ente y pensamiento, la posibilidad del hombre de superarse, de perfeccionarse, de encaramarse por las ramas del saber, ¿dónde está?. Si este afán de perfección en lo profundo obedece a una sombra invisible que lo menoscaba, la satisfacción o la insatisfacción, la misma palabra perfección, ¿qué significado tienen?. De otra parte, el invisible al ser nombrado, se ha hecho visible, y tiene a su vez que preexistir una trama anterior de recíprocas dependencias, un vacío de lo vacío, para *darse*. Nosotros pensamos acerca de ello que en la más profunda pasividad, donde no hay centro ni origen puesto que la acción responde a un proceso natural que no gira alrededor de nada substancial, sino que comienza en la oquedad insubstancial que trae en su reverso el significado de las palabras, no hay motivo ni razón para que todo lo que es sea así y no sea de otro modo. Si hacemos hincapié en este aspecto de la realidad, donde todo pensamiento, toda verdad, atienden a unas situaciones previas que los explican, el propio pensar ¿puede encontrar su dirección?, ¿tiene alguna autonomía?.

“Se trata de entender que la verdad misma no tiene ningún sentido fuera de la relación de trascendencia, fuera del *Ueberstieg* (*sobrepensamiento*) hacia el horizonte, —que es la <subjetividad y el <objeto> forman un solo todo, que las <vivencias> subjetivas figuran en el mundo, forman parte de la *Weltlichkeit* (*mundaneidad*) del <espíritu>, que están inscritas en el <registro> que es el Ser que el objeto no es más que la *mata* de estas *Abschattungen* (*reflexión-de-la-sombra*)-”<sup>496</sup>

Si la palabra estuviera constituida por un significado que procediera del ser mismo de las cosas, se desprendería de ello, que la verdad se encontraría ya inmersa en la trama del lenguaje y solamente habría que encontrarla organizando adecuadamente las palabras. “Nosotros no somos los que percibimos la cosa, es la cosa la que se percibe ahí— no somos nosotros

---

<sup>495</sup> Bech, J.M., *L.c.*, p. 270

<sup>496</sup> *V.l.*, pp. 227-228.

quienes hablamos, es la verdad la que se encuentra en fondo de la palabra”<sup>497</sup>. Pero es indispensable un hombre que “cierre” esta verdad, que la invista de sentido para una situación del mundo que no responde únicamente al proceso natural, sino que también responde a la voluntad de definirla subordinada al futuro eminente, y especialmente al futuro último, la muerte. Nosotros abogamos por esta filosofía que pone en el vacío intersticial de las “implicaciones disidentes” la *mano invisible* que sostiene todas las identidades, de las que no se excluye la relación sujeto-objeto, siempre y cuando en el otro platillo de la balanza se encuentre la libertad de instituir las, aunque parezca un contrasentido. Sólo por su lado este vacío intersticial, eminentemente pasivo, por el que se configuran unas identidades, remite siempre a un vacío anterior – para un orden anterior– por el que se configura aquél, y finalmente cuando tratamos de encontrar el cuenco en la base que permite que todo sea como es, desembarcamos en el nihilismo.

En la más profunda pasividad, el invisible sobre el que se apoya lo visible, no es absolutamente nada. La “nada” que era explicable para la existencia de un “ser” sin restricciones, se ha ido al fondo perforando todas sus capas. Si subordinamos la *fuerza activa* de la “nada” a la pasividad de los procesos que conlleva la unidad del “ser”, llegamos a una suerte de “nada” independiente, que tiene entidad, y por lo cual incomprendible. No se explicaría entonces, según este esquema, cómo fructifica el “ser” desde una “nada” que existiera situada en el fondo de todo lo que es. La “nada” y el “ser” no pueden quedar subordinados uno al otro, puesto que ello conduciría o bien al absurdo nihilista o bien a la idea de una substancia indestructible. Ambos factores, la “nada” y el “ser” deben recostarse entre sí, complementarse, para que de esta dialéctica aparezca “lo ente” –en términos de la metafísica clásica–, o lo que “hay”, como se venía exponiendo en apartados precedentes. La revelación natural del “ser” procesada directamente por nuestros sentidos<sup>498</sup> conlleva una “actitud pasiva”,

---

<sup>497</sup> *Ibidem*.

<sup>498</sup> Dice Merleau-Ponty, “...como si la visión se ofreciese pues de repente a unos medios e instrumentos materiales abandonados acá y allá en el edificio incompleto la convergencia que aguardaban;(…), haciendo de un embrión un recién nacido, de lo visible un vidente y de un cuerpo un espíritu o, por lo menos una carne”; *V.I.* p. 182. El autor sugiere cómo, de este contacto con el “ser” informe, opaco, “en el punto de articulación del cuerpo con el mundo

y ésta debe contrapesarse a la inquietud de la actividad intelectual que aviva unos pensamientos sobre una base *egoísta* de coherencia que no es “nada” en concreto.

El filósofo que piensa ontológicamente tiende por lo general, a defender un proceso pasivo que culmina en el entendimiento de las cosas, ya que cualquier explicación dada se recuesta pasivamente sobre un “ser” de lo que predica sosteniéndola fundamentalmente por debajo; y en general, esta tendencia si es de este modo, es porque en lo más recóndito de nosotros somos activos, y nuestra actividad tiene que conciliarse con dicha pasividad que regresa hacia nosotros. La prueba es que si paramos a pensar sobre “el pensar”, tenemos que examinar siempre una actividad que piensa en referencia a otra anterior, lo cual remite finalmente a una actividad pura procedente de la nada, o dicho de otro modo, correlativa con ella. Pero la “nada” si la analizamos por su propio lado, independiente, es impensable. El pensar no puede surgir unilateralmente de la “nada”, lo cual sería inaceptable, sino que tiene que surgir *entre* el vacío de la “nada” y la plenitud del “ser”; luego, el pensar es en cierto modo correlativo a la “nada” y en esto reside el misterio de la actividad. Que la “nada” sea a fin de cuentas nada, ello hace que las cosas no estén inmediatamente predeterminadas; y ello hace que el error y la ignorancia aun no apuntando a nada real, sean posibles<sup>499</sup>. De la *nadeidad* de la “nada” puede desarrollarse un trabajo de superación y afinamiento nacido de mí, que aspira a alinearse con la complejidad del mundo explícito revelada a lo público a partir de la *coincidencia sensible* con los demás. Contrariamente, partiendo de la revelación del mundo a lo público a través del *sentir* común originario, penetrar “lo consciente” exige hundirme siquiera un poco en la “nada” de mí, puesto que por su propio lado, en el anonimato absoluto, el “ser” es irreconocible<sup>500</sup>. Su auto-revelación tiene que ocurrir *entre* el “ser” y la “nada” y en esto consiste el misterio de la

---

opaco hay una raya de generalidad y de luz”. *Ibidem*. Hay una *asunción para-dentro*, revelada por el espíritu que siente *lo que es*.

<sup>499</sup> La ignorancia tiene su fondo de posibilidad. Cuando de la confrontación entre el poder activo de la “nada”, en la conciencia solipsista, y el poder pasivo del “ser”, en la conciencia *holística*, hay descoordinación, se dice que la “nada” y el “ser” en la conciencia no se acoplan correctamente, y uno experimenta el sufrimiento de la ignorancia.

<sup>500</sup> Si el “ser” es Uno por él, comporta que cada punto espacio-temporal sea una conciencia distinta *reflejada-desde-la-sombra*. Si la conciencia es Una por ella, el “ser” es un conjunto de puntos espacio-temporales distintos *iluminados* por ella. Ambas facciones son por separado un absurdo.



pasividad. Entre la actividad *para-fuera* que emana hacia el “ser” de la soledad de *la nada* de mí, y la pasividad del *para-dentro* que se interna en la coherencia de mí unidad procediendo de la *generalidad del “ser”*, hay un número ilimitado de conciencias que descubren su posibilidad de *elegir*. Una elección que oscila entre la superación o el abandono, conforme nos dejemos arrastrar por la inercia (de la dependencia y la apetencia), o pujemos por el poder de *con-centración* (que neutraliza una con la otra).<sup>501</sup>

La mella que el conflicto o la complicidad dejan en la conciencia, son indicios para conocer nuestra apetencia o dependencia. El prójimo es pues el *índice* que marca el grado de optimización de nuestro poder consciente. Por este motivo el conocimiento es auto-regulado por el cofuncionamiento de cada conciencia (única) con las otras, y el conjunto de ellas con cada una de ellas (aislada). Los *otros* son como un reflector del que podemos valernos, para salir del comportamiento ingenuo si libremente optamos por *la superación*. Es el vacío y la plenitud de nuestra conciencia. Me hace libre para tomar unas decisiones que, por consiguiente, no solamente me involucran a mí, le involucran a él y a todo otro por transitivación, y ello, a la vuelta, me repercute a mí. El *moi* frente al “tú”, y frente a “él” transitivamente, es desde su orilla, “tú” y “él” respectivamente. A ellos se abre frente a mí ese espacio de libertad que me incumbe, ya que es a través suyo como me descubro yo. De lo que decidan ellos por mis palabras y actos, me valdré yo para elegir. Cofuncionamos en una inmensa red interretroactiva de la cual cada uno es el nudo y es la red. La libertad, por su propia naturaleza, lleva implícita una responsabilidad que no exime a nadie. La satisfacción de una conciencia está ligada a la potencial satisfacción de las demás. En la alternativa entre “algo es dado a conocer por alguien” –actividad “*para-afuera*”– y “alguien que se da a conocer por algo” –pasividad “*para-dentro*”– hay una dialéctica que impele a *crear* un conocimiento preciso en la mediación entre la actividad de la conciencia solitaria y la pasividad que une todas las conciencias.

---

<sup>501</sup> Merleau-Ponty pone en claro esta reversibilidad entre actividad y pasividad que neutraliza la apetencia con la dependencia. “Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido, (es lo que hace que nos parezca que la percepción se hace *en las cosas mismas*. *Actividad = pasividad*)” *V.I.*, p. 317-318

Sartre no consideró que la intrusión de otras conciencias en la mía pudiera desgarrar mi visión de la realidad –como dice Merleau-Ponty–, “descentrándola, oponiendo al mío su modo de centrar”<sup>502</sup>. Para aquél somos células aisladas con lo que no tenemos acceso lateral al *otro*, “Lo visible de los demás es lo invisible mío; lo visible mío es lo invisible del otro; esta fórmula (la de Sartre) no hay que conservarla”<sup>503</sup>. En la filosofía de la negatividad de Sartre, el “ser” y la “nada” son un todo compacto. Reminiscencias cartesianas le obligan a hablar de una “nada” *de mí* entrelazada a la ubicuidad del “ser”, de lo que se ve que el *otro* sólo puede ser para mí un hecho: el *otro* solamente existe para mí de hecho<sup>504</sup>. Pero, recordemos, como ya se apuntó anteriormente, el *otro* está ahí antes de que nos preguntemos por su mera existencia: la sola pregunta por él ya le implica como *alter ego*. La filosofía de la negatividad no vislumbra que dos conciencias puedan alterarse cognitivamente. “En Sartre soy siempre yo quien hace la profundidad, quien la ahonda, quien lo hace todo; soy siempre yo quien cierra desde mi propia cárcel”<sup>505</sup>. En lo profundo de esta filosofía, no debería poder haber contradicción entre conciencias si el “ser” al que todas remiten pasivamente es uno. Nosotros sostenemos, que la investigación gnoseológica no debe condicionarse al movimiento pasivo que deviene de la unidad extratemporal de “ser”. Debemos considerar además que la noción de “nada”, aun siendo indisoluble con la del “ser”, es la fuerza *activa* que modela su composición. Y no es que la actividad intelectual que parte de la “nada” se limite a desvelar *intraontológicamente* lo que yace implícito en “ser”, es más, al contrario, instituye su “ser” *organizándolo* según lo ve, pero a la vez esta organización deviene secretamente a expensas de él, y ciertamente, de su contacto con él.

La dialéctica entre el “ser” y la “nada” conlleva la irisación de uno de los términos. Visto desde la perspectiva de la “nada”, el “ser” se diversifica; visto desde la perspectiva del “ser”, se diversifica la “nada”. Fuera de estas perspectivas de signo contrario, estaríamos en el delirio de un iluso que no sabe casar el signo de sus constituciones con las irradiaciones procedentes del

---

<sup>502</sup> Vid. V.I., p.109

<sup>503</sup> V.I., 262.

<sup>504</sup> Vid. V.I., p.96

<sup>505</sup> V.I., p. 286

“ser”, o en la incoherencia del que es incapaz de vertebrar para sí la experiencia objetiva aceptada públicamente.

La dialéctica entre las fuerzas activa y pasiva permite un tipo de resolución cenital entre la concreción del puro instante y la generalidad de lo eterno, en la que se co-implican todas las conciencias sin coartar sus libertades singulares para poder alcanzar un óptimo legítimo de la determinación de las cosas que “se conocen”. Con el *otro* no hay simple colateralidad intelectual, hay interpenetración. La verdad no preexiste encima de las nubes para ser vislumbrada cuando éstas se desvanecen. La verdad está en la confluencia de la actividad egoísta de una *consciencia* que pone el acento en el “no-ser” de la “nada” y la pasividad de una *consciencia* comunitaria que se afirma en el “sí-ser” del “ser”. No deberíamos caer nuevamente en el error de pensar que este punto de confluencia entre *mi-consciencia-para-mí*, y la *consciencia* comunitaria en la que todos participan, se encuentra en un punto destinado al que solamente hay que señalar, porque de este modo nos inclinaríamos por la ascensión pasiva hacia una verdad *objetiva*, desde de una verdad multidisciplinar que arranca en cada uno<sup>506</sup>. A tenor de nuestras investigaciones, este punto de confluencia, en el que el “ser” y la “nada” se alinearían perfectamente, ni se establece partiendo de un “ser” que sustenta toda explicación posible, –lo que debería explicarlo a él también–, ni debe establecerse desde la “inindentidad” de la “nada” de la cual todo pensamiento emergería producido de la nada, o sin causa eficiente.

No tenemos ni un sistema cerrado de variables o incógnitas que oculta una solución latente a desentrañar, ni un sistema arbitrario que de por sí no obedece a ninguna ley. Si de la indisolubilidad entre la “nada” y el “ser” se siguiera un sistema cerrado, éste precisaría a su vez de un fundamento que lo

---

<sup>506</sup> “ En lugar de ver la sociedad como un orden fijo moldeado en el sistema solar, con clases, géneros y ocupaciones que se mantienen en sus propias órbitas, nosotros estamos aprendiendo a ver estas instituciones y relaciones cambiantes como muchos caminos más o menos adaptables de encuentro con los variables problemas humanos. En este sentido, también nuestras vidas y pensamientos ya no están confinados al mundo fijado newtoniano; y en más aspectos de los que se reconocen hasta el momento, nuestra cosmología de hoy es históricamente cambiante” (Toulmin, 1988,p.344). Vid. Olatunji A. Oyeshile “*Mitología y resolución del conflicto en África: imperativos políticos y legales*” Revista Diálogo Filosófico nº 72 Sep 2008 Pag. 478

posibilitara ser del modo *tal cual es*, es decir, tendría que adentrarse en el *no-ser* de su sistema, para encontrar el “ser” por el que es, todo lo cual conduce a un proceso recurrente que en el límite nos colocaría paradójicamente ante los mismos abismos de la “nada”. Y si el sistema fuera tan abierto que no obedeciera a ninguna ley, la emergencia de lo que se instituyera a cada instante necesitaría de un punto apoyo en el mundo para no surgir de la nada, ya que de la pura nada, nada puede surgir; la institución de esta conexión con el mundo precisaría apoyarse nuevamente sobre algo concreto por el mismo motivo, todo lo cual conduciría también a un proceso recurrente que en el límite implicaría la existencia plena del “ser” *para sí*. Inclinarsse hacia lo uno o lo otro obedece a la relatividad del punto de mira por el que optemos para llegar a la objetividad. En el primer caso, un haz de conciencias que se diversifican a partir de su coincidencia en la sensación de un “ser” único e *irreflejo*, haría prevalecer el fondo pasivo de lo que *es-tal-cual-es* en el logro de un hipotético consenso intelectual constituido a partir de unos datos empíricos no discutibles que cada uno *entiende* y confronta con los demás. La heterogeneidad de conciencias llegaría a aislarse cada una de las demás, pero sólo a partir de su *coincidencia* en la realidad que surcan. Por este motivo, en tal caso, sería la existencia de unos signos universales originarios que ondean por encima del individuo, la referencia invisible de la conciencia que tiende a su auto-revelación. Y sería por la coincidencia en unos mismos significados que nadie ha constituido, por lo que se sentiría la ausencia de un *moi* genuino. La angustia de esta ausencia, es el indicativo de que tal auto-revelación está germinando. Esta vía, no obstante, nunca nos llevaría a aprehender un estructura lógica principal en la conciencia de la que fructifica el mundo de significados. En el segundo caso de los antedichos, la búsqueda de objetividad obedecería a una confrontación entre la constitución del “ser” en *mi-conciencia-única*, y un saber público y anónimo, con lo que prevalecería el fondo activo de *mi nadeidad* sobre el orden que guardara propiamente el “ser”, en cuyo caso, por disensión con otra conciencia, mi conciencia podría reconocerse<sup>507</sup> *para-*

---

<sup>507</sup> Si en Hegel el sabor de la autoconciencia, condicionaba una lucha a muerte con otra conciencia, nosotros defendemos, como se ha explicado ampliamente en lo precedente, que es propiamente la naturaleza del conflicto la que abre puertas a la autoconciencia. Frente a un horizonte de “ser” común, cada conciencia puede auto-contemplar sus intelecciones por su discrepancia con otra.

*ella*, ante un paisaje alternativo de “ser” que no es ella. Tampoco por esta vía, anteponiéndose el *yo* al sabor de un conocimiento anónimo adquirido pasivamente por la coincidencia con los demás, podría nunca concatenarse *mi* estructura racional de sentido o “sentido lógico” con los cambios fácticos que acontecen instante a instante, para poder legitimar plenamente *mis* juicios. Lo que queremos decir es que, tanto si desde un saber público y anónimo abrimos una heterogeneidad de conciencias *para-ellas* por las que posibilitar que el conocimiento tenga en quien acreditarse y contrastarse, como si desde la conciencia solitaria única se llega a un consenso universal que nadie acredita para él ni es contrastable, la estabilidad del conocimiento no está garantizada. Dependiendo del extremo del que partamos, el fondo que posibilita un conocimiento exacto, lo contamina. Partiendo de un extremo, el punto de destino en el extremo contrario, nunca puede erradicar el punto desde el que se partió, pero en este extremo del que partimos no figura todavía el contrario al que nos destinamos, todo lo cual impide que los extremos puedan confrontarse equitativamente si no consideráramos ambos enfoques a la vez en un proceso entre el “ser” y “la nada”. Ambos, el “ser” y la “nada”, pueden estar muy alejados o tremendamente cercanos, incluso hasta ser casi indiscernibles, pero aun así persiste un aroma de ambivalencia según se mire la indisolubilidad entre el “ser” y la “nada”, desde uno u otro punto de arranque. Nosotros decimos que para no caer en el positivismo de un psicologismo extremo que no dejaría exceder el mosaico de impresiones recibidas, necesario para dar cuenta de ellas en la singularidad de la conciencia, o para no caer en la negatividad de un idealismo absoluto, que desposeyera al mundo de las cualidades y relaciones que le son inherentes, por su unidad; la indisolubilidad entre el “ser” y la “nada” en esta búsqueda gnoseológica<sup>508</sup>, exige confrontar una “nada” por naturaleza insondable y que nunca puede ser múltiple, a un “ser” que por naturaleza es uno e ilimitado, sin decantarse *a priori* por lo uno o lo otro.

Entendemos por decantarse hacia lo uno o lo otro esto que sigue. Del lado de la “nada”, si la *nadedad* de la “nada” implica el “ser” por oposición a ella,

---

<sup>508</sup> Si la conciencia es enteramente el “ser” de la conciencia, ello exige siempre una conciencia de esta conciencia, y si la conciencia no es nada de nada, no puede ser consciente de nada.

éste está supeditado a la nada, (o bajo la infraestructura de la “nada” –como decía Merleau-Ponty-). Del lado del “ser”, si “el ser del ser”, implica, por oposición, “la nada de ser”, la “nada” está ahora bajo la infraestructura del “ser”. No está en discusión que esta mutua dependencia gire alrededor de la actividad o de la pasividad según “la nada” por su condición inexistencial haga necesario un “ser” existente; o según el “ser” por su condición de existente, haga necesaria la inexistencia de la nada. No está en discusión puesto que si por no ser nada “la nada”, el “ser” está; siempre subsiste un fondo que por no soportarse en nada hace que la vinculación sea *activa*. Si al contrario, decimos que el “ser”, por su existencia, precisa poder “no-ser” para asentarse en sí, la vinculación es pasiva, y ello hace que todo objeto, incluso “la nada”, tenga su predicado, que toda categoría tenga en lo que soportarse; y entonces la vinculación con la “nada” se sostiene sobre el fondo del “ser”. La nada cuando tratamos de aprehenderla siempre se nos escapa, puesto que no es nada de aquello en lo que la aprehendemos. Esto implica la existencia de un “ser” que va dejando atrás porque ella siempre corre por delante de él. Y a la inversa, el “ser” que para ser, tiene que contraponerse a la nada –y es por esto por lo que “hay” nada–, siempre exige otra capa de “ser” en la que asentar las anteriores.

El peso de esta ambivalencia, pensamos, solamente se diluye en la conciencia con la introducción gnoseológica de la figura del *otro*. Del lado de la preeminencia de la “nada”, por su carácter activo, la conciencia constituyente frente a una unidad del “ser” que no admite contradicciones en su modo de existir, tiene que competir, para auto-afirmarse, con otras nadas: este es el modo de superar la tensión que le produce no poder deshacerse de la pasividad con la que se confronta y que finalmente la desdice. Y desde el lado de la preeminencia del “ser”, de los hechos, de lo óptico, la conciencia por su carácter eminentemente pasivo, frente a la actividad de la “nada” que no puede obviar, porque alguien debe reunir esta pasividad, tiene que auto-refrendarse coincidiendo consigo misma en los demás. De cualquier modo la *presencialidad* de los “otros” es indispensable para vincular “alguien se da a conocer por algo” y “algo es dado a conocer por alguien”. El conflicto y la complicidad con *otro*, libera *lo consciente* de la ambivalencia que entraña su naturaleza formal.

**D/.** Constituir un *ser* multiforme a partir de una *nadeidad* única para ir a auto-refrendarse en él, es tan incompleto como la observancia de una multiplicidad de *nadas* que se distinguen en sí mismas por su coincidencia en la unidad de un *ser* único, indivisible. La justa equidistancia para obtener un conocimiento auténtico, pide centrar el estudio dentro de unos extremos puros de naturaleza opuesta que se exijan mutuamente. De no ser así cuando tras uno de los polos se encuentra oculta una posición suya más extrema, es que, en algún grado, éste está siendo afectado por aquél ; y ello distorsionaría las conclusiones dialécticas a favor del polo más dominante o más puro. En rigor, la contraposición entre el intelectualismo y el empirismo no está adecuadamente contrapesada, a menos de que al carácter solipsista que se sigue del intelectualismo, no se le contraponga la dispersión de conciencias que se sigue del empirismo cuando es considerado rigurosamente. Contraponiendo una *nada* indivisible –por la cual se diversifica el “ser”–, a un “ser” único –por el que son distinguidas una multiplicidad de “nadas”–, se vislumbra la posibilidad de un óptimo objetivo en el punto de confluencia entre las muchas conciencias que se entrecruzan pasivamente y *mi* actividad constituyente en singular. Es decir, se apunta a un óptimo teórico en el punto de confluencia entre la aplicación subjetiva de mi visión coherente según conciba la unidad del “ser”, y el consenso sensible por el que se revelan los hechos al espíritu para la falta de un “yo” que lo acredite. Se apunta hacia una perfección que concilie el sentir anónimo que embarga la masa por su rabiosa inmediatez con el mundo sensible, y la aplicación imaginativa nacida singularmente de mí para entenderlo. En términos temporales si hemos de poder transitar del *yo íntimo* al *nosotros anónimo*, buscando la coincidencia futura de nuestras predicciones con el saber general desprendido de los hechos, en el camino inverso, para venirme de las *representaciones* anónimas en ocasión del “ser”, a *mi* entendimiento singular, es decir, para transitar del *nosotros anónimo* al *yo íntimo*, tengo que entretejer pasivamente desde las evidencias instadas por coincidencia que concluyen en el “ahora”, un pasado *mío* instigado por la necesidad de unidad en mi conciencia. Pero hay que pasar por la presencia de los otros para articular la justicia de este óptimo deseado dentro del contacto laxo entre mi unidad de conciencia y la unidad del “ser”.

El conocimiento justo; el que se halla en un punto entre la trascendencia del objeto para la coherencia de un pensar subjetual, y la trascendencia del yo para la internalización del objeto, necesita para delimitarse, de un *cofuncionamiento* eficiente. En este punto de armonía, la laxitud en la validación de los hechos es mínima. En otras palabras la naturaleza de “lo consciente” cuando es pasada a considerar únicamente por su cualidad, dificulta la conciliación de la exigida unidad en el conocedor –por la que es constituyente– con la exigida unidad de lo conocido –por la que ir decapando hacia un cogito-. Esto exige multiplicar o desmultiplicar “lo consciente”, para que pueda nacer una posibilidad de libertad que permita un óptimo de satisfacción en *mi* conciencia en relación a las que se inscriben en su esfera, así como en cualquier conciencia en la que yo esté inscrito y el anónimo conjunto en el que nos disolvemos. La co-presencia de otra conciencia delata la vulnerabilidad de nuestra conciencia y desata la pregunta sobre el conocimiento. La interpenetración de nuestra conciencia en el campo de otras conciencias y recíprocamente, evidencia los obstáculos que se interponen en la aspiración a alinearse con la verdad.

Somos libres en tanto preservamos la libertad ajena. El sometimiento consentido por el vasallo o la dominación impuesta por el amo, priva de libertad a ambos. Frente al *otro*, sí podemos apearnos de las inercias que nos arrastran circularmente generadas por el desencuentro entre la actividad y la pasividad. En nuestro poder está, penetrar la ignorancia que asoma con evidencia. En el *otro* están las claves de nuestra libertad así como en nosotros están las de la suya, sólo hay que optar por ellas. Pero hacerlo, exige concordar con ellos la institución de unos significados. Reajustarme yo es ajustarme al otro. Libertad es poder<sup>509</sup>. El poder del *yo puedo* para alinearse con el otro en una verdad que recoge significaciones coherentes y reales para ambos. Se comparte un sentido de la realidad que no desmerece la situación de ambos en el mundo que se comparte, ni su singular modo de entenderlo. El shock que provoca la irrupción de un desconocido que, sale a nuestro encuentro, equivale a la aparición de un *yo puedo*, libre para pujar por su libertad. Una libertad en

---

<sup>509</sup> “Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin un poder”. *F.P.*, p. 461



potencia que precisa abonarse con la atención *con-centrada*, orientada hacia la perfección.

En términos prácticos, la libre elección pasa por un *abandono controlado* frente al desconocido para que de este modo podamos enriquecernos mutuamente de la objetividad de un conocimiento que no somete a ninguno de ambos. En esta mutua entrega atenta no desaparecemos ninguno de los concurrentes disolviéndose en el ente colectivo (*yo-soy-ellos*). El *yo íntimo* conserva su principio activo, irreductible, por el que se siente *yo (soy-yo)*. Es un encuentro limpio, en el que no sirve la estrategia solipsista que trata de apresar al otro en la red de sus intelecciones. Se trata de deshacer la institución de mi pasado y por consiguiente de la rigidez de mis principios, para advertir la aptitud de un nuevo sentido ahí donde se converge con los demás en la coherencia de un futuro acorde al sentir de los hechos actuales. Es decir, se trata de ir hacia un sincretismo que consensúe los entendimientos individuales actuales, mirando un futuro último a compartir, y que amolde *mi* pasado personal, compatibilizándolo con el de los otros para cada una de sus situaciones particulares. Pero se trata también de instituir la singularidad de un pasado exclusivamente *mío*, emancipado de aquello público que no me pertenece y predomina en mi entendimiento de lo real. El *abandono controlado* que nos abre hacia lo público, no debe ir desligado de la *convicción íntima* forjada en el seno de *mi* interior. Pero tampoco la *convicción íntima*, debe ir desligada de las fuentes en las que bebió; del sentir público. Es por esto por lo que la alineación con la libertad del otro para la obtención de una objetividad de criterios pide por una parte, *prudencia y espontaneidad* y por otra parte *firmeza y entusiasmo*. Lo contrario de la prudencia y la espontaneidad, la *impetuosidad* y la *estrategia*, ambas hijas del capricho intelectual, son factores que impiden la posibilidad de una *compenetración* entre conciencias. La impetuosidad, porque impone sus leyes antes de ahondar en un arrobamiento frente al *otro* por el que la *compenetración* es posible. La estrategia porque retarda el momento, dejándolo enfriar, para traer al *otro* a *mis* propósitos. En ninguno de los dos casos se da apertura. Las conciencias no se “ven” una a la otra, obstaculizadas por el afán de imponer su *caprichosidad intelectual*. Y por otra parte, el desencuentro de uno con la masa impersonal a la que está subordinado, pide

para afianzarse uno en sí mismo, *firmeza* y *entusiasmo*. Lo contrario, la *cobardía* y la *pereza intelectual*, hijas de la *subordinación*, anticipan y retardan aquel momento cumbre en el que las dos conciencias se despiertan viéndose cada una su “*nadiedad*” en la otra a la que está entregada, puesto que aquélla a la que se entrega la devuelve a sí como ella, no siendo ella, aquélla. Disolviéndose en la otra, se disuelve en su *no-de-sí-misma*, lo que conduce a la toma de consideración de la carencia de un yo *mío* en el que internarse, lo que equivale a la iniciación del camino hacia la ipseidad. La *cobardía* anticipa el momento cumbre de *reconocerse* ambos *para-sí*, expulsando del colectivo anónimo, al que se pertenece, la molesta presencia de la otra, que la auto-delata. Conviene especificar que *la envidia* o *el engreimiento* son modos de cobardía que aparecen justo antes de reconocerse explícitamente dos conciencias superpuestas, según la que logre hacerse con los distintivos fácticos que la identifiquen con lo público y según la que no. Y la *pereza intelectual*, retarda al máximo este momento iniciático para seguir ambas recostadas en el anonimato colectivo. Refugiarse cómodamente en el saber del ente público negándose uno a uno mismo, impide caminar hacia la coherencia de un pensamiento propio en el que arraigarse y por el que distanciarse del prójimo en la colectividad. Es entonces, puesto que el momento cumbre ya ha ocurrido, aunque haya sido ignorado, cuando se siente en la conciencia la carencia de un *moi* íntimo, que está dormido, y que no tiene como gestar su desbloqueo. La conciencia en ese momento, se angustia al ver que no se enraíza en nada ni en ninguna parte. Sigue imponiéndose en la conciencia todavía el mundo en su mundaneidad<sup>510</sup>. Ambos factores, la cobardía y la pereza, impiden el momento sublime de reconocimiento entre conciencias *confundidas* en el silencioso sentir colectivo mediador de la revelación de los hechos en significados. No hay tampoco apertura, las conciencias no se ven debido a su subordinación indiscriminada a este ente anónimo del que no logran desprenderse.

---

<sup>510</sup> “En el ante-qué de la angustia se revela el “nada y en ninguna parte” viene a significar fenoménicamente que el *ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el “nada y en ninguna parte” no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, solo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad” Heidegger, *O.c.*, p.209

**E/.** Estos elementos, pasivo y activo, que se valen para religar el silencio de un sentir general con la voz individual de un pensamiento aislado, tomados aparte son insuficientes. Tienen que reacomodarse entre ellos compatibilizando el sentido inverso por el que discurren. El tránsito del “yo” al nosotros es insuficiente para legitimar la aplicación efectiva del conocimiento en la obtención de unas determinaciones universales. Debe considerarse también, recíprocamente, el tránsito del nosotros al “yo”. Este arrobamiento que invade las conciencias una frente a otra, o una con la otra, no es sólo la puerta que abre camino a un entendimiento común que ajusta el sentir de cada conciencia con las demás. Si fuera de este modo nuestras alianzas quedarían selladas para cualquier tiempo futuro. Es también desde donde cada uno constituye la estructura de su entendimiento racional: hay un actor que *siente* por el modo que entiende lo sentido; un actor que soy yo, lo que en adelante me va a enfrentar a aquel otro que tiene su singular modo de entender, incompatible con el mío. El sentir general es el proyecto al que se destina cada conciencia individual –y de este modo llegar a un entendimiento *por incompatibilidad*– y es también un saber desconocido que tiene que descomponerse en conciencias enfrentadas para hacerse visible. Por consiguiente, éste momento sublime, en el que se concierta con el prójimo o frente a él, la legitimidad del conocimiento, es cada instante, o un instante actual que no cesa, lo que es decir, es el ahora en la percepción presente, que es instante y es eternidad.

La creación del otro me desconcierta. Por más que quiera no puedo entrar en su campo de libertad, no puedo decidir como decidiría él, no puedo anticipar sus decisiones. De pronto su decisión me turba, va contra lo que esperaba o se esperaba de él. Se desencaja de mí, no lo entiendo. Inesperadamente, penetra en mi futuro o en mi pasado desfigurándolos; rompe mi proyecto de la realidad. El pasado que ahora tengo no concuerda con el futuro que he concebido para él, o el futuro que proyecto para él hacer peligrar el pasado que tengo. El desencanto con el otro es un conflicto. Si un nuevo dato concerniente a otra conciencia penetra en mi historia pasada, desestructurándola, tendré que re proyectar mi futuro adecuándome al nuevo pasado inaugurado. Si el otro irrumpe en mi futuro apartándome de él, tendré que recomponer mi pasado para ceñirme a la nueva perspectiva de futuro que me sobreviene. Todo ocurre

en el presente, en esta resolución presente, entre mi yo eterno y mi yo instantáneo que acontece. La certeza eterna del instante sensible es imperturbable, no puede ser obviada. El presente no es un juego de azar, el futuro alcanza el presente y se adentra en el pasado a través suyo y el pasado se proyecta hacia el futuro a través suyo también. El presente no se reduce al instante actual, sería inaprensible, el presente es una presencia que coordina la negación del tiempo, es decir la instantaneidad, y la positividad del tiempo, la eternidad. No vamos desde el pasado hacia el futuro. Sigo en mi futuro para mi pasado, un pasado para mi futuro, una actividad por la pasividad y una pasividad por la actividad, que ocurren en el mundo reinante.

La *co-municación* da a las palabra, el sentido necesario para la efectividad de un conocimiento que no priva de libertad a ninguno de sus integrantes. Nuestras libertades están entrecruzadas. La objetividad que preserva nuestra libertad "*vers les autres*", es efectiva en tanto que no aíslan a nadie de nadie, ni subordinan nadie a nadie, ni nadie queda anulado en lo colectivo. "Y es que quizá no sea posible hablar de objetividad sino en el contexto de una intersubjetividad. El objeto es, en rigor, lo público, lo accesible para una comunidad de sujetos epistémicos, competentes para tal conocimiento"<sup>511</sup>. La libertad surge cuando el *otro* aparece como tal. Es deber nuestro pues, preservarle libre para que siga siendo *otro*. La libertad, por consiguiente, conlleva la responsabilidad de preservar al otro libre para que siendo libre, mi libertad tenga un contenido.

**F/.** Volviendo atrás, la explicación de Merleau-Ponty acerca del *ek-stasis* entre el "ser" y la "nada", centra subrepticionalmente el problema del conocimiento, referido a un *conocedor* que *conoce*, en el obstáculo que supone cualquier tipo de vestigio substancial que conserve el conocedor de sí mismo, suficiente para ofuscar la claridad de su visión. "El único modo de garantizar mi acceso a las cosas consistiría en purificar por completo mi noción de subjetividad: ni siquiera hay <<subjetividad>> o <<Ego>>, la conciencia no tiene "morador", tengo que librarla de las apercepciones segundas que la convierten en anverso de un cuerpo y propiedad de un <<psiquismo>> y

---

<sup>511</sup> J.L.Arce Carrascoso, *Teoría del conocimiento*, Madrid, Síntesis, 2007, p. 96.

descubrirla como <<nada>> como <<vacío>> capaz de acoger la plenitud del mundo no necesitándola, más bien, para sostener su propia inanidad”<sup>512</sup>. El yo, siempre referido a mí, por no ser nada, es indisociable de la plenitud del “ser”. No hay recodos, ni mezclas con el “ser”, son el anverso y el reverso de un mismo pensamiento. “Con esta intuición del Ser como plenitud absoluta y absoluta positividad y una visión de la nada purificada de todo lo positivo que introducimos en ella cree explicar Sartre nuestro acceso primordial a las cosas”<sup>513</sup>. Aun siendo opuestos, se implican exhaustivamente. Entre las operaciones que el yo concibe y el mundo al que son aplicadas no hay distancia alguna. El yo no siendo nada, no tiene ángulo de maniobra para dejar a un lado el “ser” con el propósito de juzgarlo por su modo de abordarlo. Es inseparable de él. El “ser” no es marginable de mí, es un “*ser-para-mí*” del que obtengo pasivamente sus códigos para descifrarlo. La inanidad del yo se destina sin trabas a las cosas mismas, haciendo de esta relación un todo compacto. La figura del *otro* pues, no tiene estancia en el interior de este casamiento, ya que si la tuviera, yo, no siendo él, devengo alguien y no “la nada” *ek-stasiada* con la plenitud del “ser”. Luego, dar cabida al *otro* en esta filosofía es situarlo como otra *nada ek-stasiada* (por su flanco) con el “ser”, que accede por su cuenta a las cosas mismas. Es otra cohesión total con el “ser”, donde el “ser” por consiguiente contiene en su unidad todo lo que es en el seno de cualquier conciencia, y la “nada” es sólo otra nada aislada por la situación particular de la que se vacía, pero con la que no hay *compenetración* ni acceso intelectual. La consabida vinculación sartriana entre el Ser y la Nada no da cabida a la *intersubjetividad*: no cabe en mi conciencia la intromisión de otro modo de acatar el mundo.

Merleau-Ponty dice empezar donde acaba Sartre: “Yo arranco donde acaba Sartre, en el Ser recobrado por el para Sí – En Sartre es punto de llegada porque parte del ser y la negatividad y *construye* su unión”<sup>514</sup>. Sartre menoscaba la fuerza de la nada subordinándola para que el “ser” sea tal cual es por oposición a ella. Contra Sartre, que rebaja “la nada” a favor del “ser”

---

<sup>512</sup> V.I., p. 75

<sup>513</sup> *Ibidem*.

<sup>514</sup> V.I., 286

imposibilitando la interpenetración con el otro, Merleau-Ponty trata de reunir ambos términos alrededor de un invisible que es pura trascendencia; un horizonte de “ser” del que se destacan todos los avatares. El análisis efectuado por Merleau-Ponty en *Lo visible e invisible* supera las dificultades que la filosofía de la negatividad acusaba para la interpenetración cognoscitiva con un alter ego, afianzando en un ser ante-predicativo esta contraposición *yo-otro* y por extensión *yo-otros*. Una contraposición que no se sostiene sino en el vacío de una reversibilidad por la que cada término adquiere significado en referencia a su anverso. Esta mutua remisión de significados, no dice propiamente nada si no se asienta sobre un fondo informe del que destacar. Y este fondo informe, indeterminado, vacío de nombre, del que destacan unos significados que surgen de las inter-remisiones que forma el lenguaje, es el *ser ante-predicativo*, *ser bruto*, o *ser salvaje*, entre otras denominaciones. Y es el hombre, quien supera la dificultad *yo-otro* afinando en *cofuncionamiento* la definición de estos significados que desvelan las estructuras esenciales que laten ocultas en el “ser”. Estamos pisando un terreno pedregoso que requiere mucha atención y medir bien nuestros pasos. Merleau-Ponty enfila su teoría de la cooperación entre conciencias que funciona como un cuerpo único, basándose en que toda mediación por inversión entre el para-sí para-otro, tiene como trasfondo la carne del “ser”<sup>515</sup>. Por consiguiente Merleau-Ponty, para quien cualquier positivo y negativo son aspectos que se refrendan sobre el vacío denso de este invisible –por el que *Son–*, explica la interpenetración con el prójimo, por la reducción de estas relaciones dialógicas a la actividad de un pensamiento complejo que no es sino propiamente “ser”, *lo-que-hay*. De este modo Merleau-Ponty, menoscabando la actividad de la “nada” por un proceso pasivo que se desencadena negativamente, en última instancia, por la vigencia de un “ser”, se sobrepone a las dificultades que acusa en la filosofía de la negatividad.<sup>516</sup>

---

<sup>515</sup> Vid. V.I., p.261

<sup>516</sup> Merleau-Ponty afrontó la ambivalencia que había descubierto en sus investigaciones entre la “nada” y el “ser”, trazando un invisible silencioso al fondo que abriga secretamente el vacío sobre el que se sostienen todas las reciprocidades por las que lo visible se nos aparece. De este modo, por debajo de lo dimensional, hay el “quiasmo” de mutuas reciprocidades entre mi cuerpo y el exterior que *explican* el ser de lo que vemos. Le bastaba esta tesis para fundamentar cualquier apariencia en la pasividad de unas intra-relaciones referenciales sin contenido nomotético. Ni hay leyes, ni hay pensamientos desenraizados de su inserción en el mundo. En el origen, hay un punto tético de inherencia desde el cual leyes y pensamientos emergen. Para el autor, la expresión de una relación que explica un acontecimiento no es originaria en sí misma, sino que, en lo recóndito, se traza sobre una experiencia, la cual a su

La contraposición entre el “ser” y la “nada” y las ambivalencias que suscita, son obra del pensamiento, y éste, como pensamiento, tiene su ser también. La propia explicación de cómo y en qué consisten las cosas es fruto de un sistema referencial, que carece de un sustrato primero en la evidencia de los hechos, pero es válido para coaligar todas las ideas en un orden acertado que se correlacione con la verdad. No hay nada al principio en lo que afianzarse más allá de un vacío intersticial que refrenda mutuamente los pensamientos, para hender en su verdad o falsedad. De este modo, por el *cofuncionamiento*, podemos coordinar un pensamiento general que permita hacer del dicente y lo dicho una reciprocidad. La arbitrariedad con la que aplica el dicente la constitución de un entendimiento –que responde a los signos naturales que siente directamente de su situación mundana–, se soslaya al interactuar con otros dicentes, apareciendo evidencias objetivas para todos los integrantes. O lo que vale decir, el vacío de esta reciprocidad entre el dicente y lo dicho, reclama un *cofuncionamiento* capaz de contenerlos en un pensamiento comunitario que los comprenda.

El punto débil de esta disertación es que el punto ciego sobre el que “ingravita” el armazón de esta estructura cognitiva, de tipo ideal, no está materialmente en ninguna parte ni en ningún tiempo. Es un *ser* invisible que no es nada cuando lo queremos determinar, pero del que se origina potencialmente su revelación. Y la apercepción sensible, es el contacto virgen

---

vez, tiene que apelar en lo profundo a otra experiencia, para ser enjuiciada. “El tipo de Ser al que se refiere (la dialéctica) es inestable en el sentido que le dan los químicos, y es esencialmente y por definición, de forma que no ha podido formularse nunca en tesis sin desnaturalizarse y si se quiere conservar su espíritu, tal vez haya incluso que renunciar a nombrarla” (V.I., p.119). Por lo cual se deja en el espesor de un invisible sin restricciones, la informalidad bruta o salvaje de lo impronunciado que posibilita este juego de intra-relaciones. Merleau-Ponty poniendo en lo invisible la cuna de la que nacen todas las intelecciones, está optando por una pasividad soterrada. Se ha optado por un *estado* pre-teórico más acá de la actividad y la pasividad y por consiguiente del “ser” y la “nada”, en la que dualidades como sujeto-objeto se asientan. Se objetará que actividad y pasividad tienen también su *ser* y por consiguiente *son* antes que *no-son*, pero como ya se ha debatido, siguiendo estos argumentos hasta la “nada” es el ser de “nada”, lo cual no es acertado y de incluirla como tal desvirtúa la exégesis que se desarrolla. La actividad en el sentido que nosotros hablamos, es por naturaleza una arremetida desde la “nada” hacia el “ser”, antes que pseudo-actividad derivada de un movimiento pasivo que la envuelve. Ni tan siquiera el lenguaje, si lo analizamos en toda su amplitud, refleja el “ser” de lo que se habla, como tendremos ocasión de verificar en capítulos venideros.

en el origen, que conduce a esta revelación<sup>517</sup>. Ahora bien, poniendo sobre el suelo de la carne del “ser” el intrincado mapa de remisiones recíprocas que tienen como fin el entenderlo, neutralizamos la actividad de la “nada” que por su naturaleza es indeterminable, por mucho que se la nombre. Si el vacío intersticial sobre el que se construye la coherencia de unos significados es *ser* sin restricción, y todas las dualidades como el “ser” y la “nada” son una suerte de intelecciones que germinan ahí en este silencio invisible, el *cofuncionamiento* entre conciencias “superficiales” que desvelan “por su sensibilidad” el mundo en el que se insertan, debería terminar en una perfecta ilación entre ellas. Una ilación, entre conciencias volcadas cada una en una zona espacio-temporal a la que se destinan, por la que desentrañar la coherencia de un orden acabado, donde el “yo-otro”, el “ser y la nada”, son dualidades forjadas en el seno de un pensamiento perteneciente a un orden que las excede suficiente para colmar idealmente el saber completo del “ser”. La visión epistémica del individuo condicionada por el peso de sus datos particulares, y la visión metafísica de su propia visión, condicionada por el egocentrismo, queda superada por una nueva visión adquirida en *cofuncionamiento* con los demás que, tanto purifica la estrechez de unas composiciones particulares restringidas a unos datos, como la ignorancia egótica que pone al individuo en el centro de la verdad. Si el *cofuncionamiento* es tal que depura las superposiciones y llena los huecos con los demás, con el fin de llegar a coordinar un pensamiento general que desvele las esencias preexistentes en el “ser”, somos cada uno miembros de una *forma* consciente más allá del “yo” y del “tu”, y más allá de la “nada” y del “ser”, entendidos éstos como la *nada-de-mí* y el *ser-para-mí*.

**G/.** La teoría expresada por Merleau-Ponty acerca de un único cuerpo, y bien podríamos decir de una única conciencia –si entre ésta y el cuerpo hubiera una correspondencia biunívoca– suscita algunos interrogantes en los que vamos a incidir. La idea de una conciencia *única*, que surge de un *cofuncionamiento* eficaz capaz de desvelar las esencias en la existencia, nunca llegaría, por su carácter eminentemente empírico, a tocar el suelo de una unidad. Y es que las reducciones sintéticas aplicadas sobre una muestra de datos reales para la

---

<sup>517</sup> Vid. S., p. 176



obtención de unas abstracciones universales, nunca está totalmente libre de una actividad intelectual constituida desde el vacío. Como se ha dicho en apartados precedentes, no hay síntesis sin composición. La síntesis presupone ya unidad en la conciencia; una presunción con pretensiones de legitimidad que conlleva *activar* desde lo que *no es* para ir a *ser*. La reducción a unos principios intelectuales impide, cuando se aplican, poder abarcar las plenas relaciones causales de la realidad exterior. Si partimos de la premisa que un punto es irreplicable en el espacio y el tiempo porque es inaprensible, y a la vez, que el espacio y el tiempo son un solo compendio, los paralelismos encontrados, las asociaciones, las desemejanzas, las regularidades y las irregularidades, nunca, vistas desde la óptica empírica, serán exactas, puesto que ninguna situación temporal es tan descomponible como para identificar una ley general apodíptica que la explique, ni ninguna ley general apodíptica puede explicar hasta las ínfimas partes en que una situación se descompone. Las leyes deben ir acompañadas de un consenso semántico que identifique por aproximación la aplicación de sus componentes a la realidad externa. La objetividad en la determinación de los significados de las cosas, establecida por consenso, a su regreso, da derecho a cada uno, por su acceso privado al “ser”, a readaptar para él los predicados generales, a re-fundar conceptos, a desmitificar el sentir colectivo para crear un sentido personal al tamiz de sus vivencias íntimas, indefinibles. En resumen, el conocimiento adquirido por *cofuncionamiento*, apunta a una esencialidad de la cosa, lejos de nuestra visión íntima o perspectiva individual que trata de aproximarse o llegar a coincidir idealmente con la cosa, *tal cual es*, pero que en el límite, este conocimiento sin nosotros no tendría quien lo suscribiera.

En este esquema que remite a la unidad de una conciencia general en el centro del *cofuncionamiento*, no se contempla que haya *alguien* que sepa algo. ¿Hay algo que sea conocido por alguien?. Para responder afirmativamente tendríamos que considerar que cada uno vive una situación particular e íntima, no subordinada al pleno comunitario, por la que entabla libremente relación con aquél desde su vivencia. La unidad de una supuesta conciencia planetaria es imposible si menoscabamos mis convicciones íntimas iniciadas en mis propios arraigos, a favor de un sentir mudo del que se revelan públicamente unos

significados universales. El saber masificado de unos hechos compartidos por todos nunca conduciría al rédito de una unidad consciente, porque no es sino un saber consensuado, el más representativo, pero que no copa el saber absoluto. La premisa de unos principios originarios que coordinen pasivamente todo el saber falla, como se ha explicado líneas arriba. Con su dictamen no podrían dar explicación de todo suceso. Estos principios fundados empíricamente requieren postularse<sup>518</sup>, de lo que se sigue que esta conciencia madre para fundar su unidad, tiene que activarse. Y si hay actividad, es decir, si la supuesta conciencia planetaria avanzara hacia un *cofuncionamiento* interno derivado de la co-recepción sensible padecida por sus miembros para instituir unas leyes principales que celen su unidad, es que ésta es una entre las posibles y, por consiguiente, no es la única. Pero si el cuerpo único que menciona Merleau-Ponty, es el resultante de un alineamiento entre la actividad constituyente de una conciencia solitaria y la pasividad de su disolución en un sentir anónimo<sup>519</sup> fundado en orden originario de los hechos, nada tenemos que decir contra la tesis de Merleau-Ponty, en cuyo caso, cada miembro constituye activamente un todo único también.

Nosotros al *cofuncionamiento*, visto de nuestro modo, lo hemos denominado *compenetración*. La actividad singular mía, que engulle el todo invisible comunitario que se le presenta pasivamente necesita a su vez, de la pasividad de este todo invisible comunitario como horizonte para la actividad de cada uno de sus miembros aislados. De un lado, el activo, se privilegia la individualidad sobre la colectividad, y del otro, el pasivo, a la inversa. El resultante es un cuerpo único comunicado internamente por el respeto, epítome de libertad y responsabilidad, que es expresado por cada miembro de una manera diferente, pero que *la respetabilidad* como insignia, los une.

Es harto difícil sondear en las palabras de Merleau-Ponty las raíces de un pensamiento que fue madurando hasta sus últimos días. Sospechamos que en

---

<sup>518</sup> “El reconocimiento de los fenómenos como orden original condena al empirismo como explicación del orden y de la razón mediante el encuentro de los hechos y los azares de la naturaleza, pero guarda para la razón y el orden mismos el carácter de facticidad.” (F.P., p. 82)

<sup>519</sup> “Hay una universalidad del sentir, y nuestra identificación reposa sobre ella así como la generalización de mi cuerpo y la percepción del otro”, Merleau-Ponty, M., (P.M) p.199..

este tramo final, incompleto, de su andadura filosófica, se valió de la noción de *forma* que había aplicado para la corporeidad, capaz de encarnar un cúmulo de significados interdependientes en la intersección de unas perspectivas puntuales en el espacio y el tiempo<sup>520</sup>, para extenderla a la noción de *cofuncionamiento* entre cuerpos. Cada uno condicionado a su perspectiva particular del mundo en su situación, coordinan, por controversia de criterios, un “ser” neutral y real, referente invisible en lo alto de un entendimiento mancomunado<sup>521</sup>. Cada perspectiva individual chocando por su situación con la perspectiva de otra situación, posibilita en el cielo de todas las perspectivas, la revelación de un “ser” objetivo que, recíprocamente, necesita de un haz de perspectivas controvertidas para ser desvelado<sup>522</sup>. Sólo que aquí, cada perspectiva no se limita al ángulo geométrico desde el cual se visibiliza el objeto, apostado en un instante conciso, sino que utilizada en su sentido figurado, la perspectiva designa la identidad del objeto en el curso de la exploración subjetiva que cada uno emprende. La actividad *imaginativa* que espontáneamente, cada “miembro” ha dispuesto para unificar el mosaico de sus intuiciones sensibles, tiene que contrastarse con la actividad de los “otros” en su campo, para así, descubrir un suelo del que emergen todos los puntos de vista. Es decir, descubrir el nudo de relaciones recíprocas que explica por separado las distintas apercepciones y los pensamientos derivados de ellas, pero que es insubstancial en sí mismo, hueco; que es “ser” sin restricción, sin concreción. El pensamiento de Merleau-Ponty nos descubre en el *cofuncionamiento*, la relatividad de unos puntos de vista que se apoyan únicamente por la interdependencia entre factores que configuran cualquier pensamiento. Cualquier designación, en el origen de toda apercepción, reposa

---

<sup>520</sup> “La estructura objeto-horizonte, eso es, la perspectiva, no me estorba cuando quiero ver al objeto si bien es el medio de que los objetos disponen para disimularse, también lo es para poder revelarse...Lo que acabamos de decir para la perspectiva espacial, igualmente podríamos decirlo de la perspectiva temporal” . (F.P., p. 88 y 89)

<sup>521</sup> “Mi perspectiva, con las de otras consciencias –que todas las contradicciones pueden eliminarse, que la experiencia monádica e intersubjetiva es un único texto sin laguna–, que lo que ahora es, para mí, indeterminado podría ser determinado para un conocimiento más completo que está como realizado de antemano en la cosa, o mejor, que es la misma cosa”. (F.P., p. 75).

<sup>522</sup> La comunidad codicia un consenso que le otorgue su identidad valiéndose de una situación común a partir de unas situaciones de hecho individuales. Y a la vez, el individuo se vale de la comunidad para asumir su situación separada como individuo de hecho. Pero asume su individualidad como la que es él entre las demás. Un individuo *socializado* en-sí, que se descubre *fuera de sí* diferente, pero que pierde amarras con su interior, con *dentro de sí*.

sobre el fondo insustancial que el quiasmo entre el dicente y lo dicho provee. No obstante, su teoría no debería prescindir del fulgor de *mi* ipseidad para asumir la realidad del “ser” en el nudo de *mis* interpenetraciones con las de los demás. Un “ser” que para Merleau-Ponty contiene la “nada” en el vacío de todas las reciprocidades por las que lo visible aparece, y por el que las conciencias ejercen su función coactiva para desvelarlo. El hombre es quien encarna en cooperación con los demás, una intraontología del ser que desemboca en el vacío de lo invisible, que no siendo algo concreto, hace que lo sea.

**H/.** Hasta aquí viajamos a bordo de su tesis, pero nos apeamos de ella para contemplar además, cómo desde la objetividad de un conocimiento neutral a la vista del conjunto, hay un regreso a la soledad individual que lo legitima para mí, por mi modo exclusivo de asimilarlo y organizarlo<sup>523</sup> en una vivencia íntima ligada a la *presencialidad* del presente, intransferible a un otro porque él no existe sin mí<sup>524</sup>. El “ser”, necesita del poder de nuestra actividad, por lo que hacemos de él. En el límite, si no es por mi actividad en solitario el “ser” no sería opaco, sería inexistente<sup>525</sup>. Hasta el conocimiento objetivo, para tener valor, tiene que ser asimilado por mí para poder acceder a él sin perjuicio de mi experiencia en el mundo, es decir, sin que mi *nadeidad* quede positivada por distintivo alguno. La objetividad, en los términos regularmente utilizados, no es sinónimo de convicción. La convicción nace de mí. No es que seamos miembros aislados que para descubrir nuestra posición en el mundo tienen que

---

<sup>523</sup> Apoyándome en Piaget, por el comentario de Ferreiro, “La objetividad, paradójicamente, coincidirá con el máximo de actividad por parte del sujeto...La objetividad aparece así como un logro, o mejor dicho, como una tendencia en el desarrollo de las estructuras intelectuales. Ella es también producto de la actividad del sujeto”. Vid. Ricardo G. Mandolini. *La psicología evolutiva de Piaget*. Buenos Aires, Ciordia, 1988, p. 64. En este proceso Piaget señala cuatro funciones principales que son invariantes *adaptación, asimilación, acomodación y organización*, de las que destaco *la asimilación y la organización* como primordiales en el regreso desde las estructuras generales soportadas públicamente a mí mismo, mientras que la *adaptación y acomodación* valen para la ida desde mis primeras experiencias cognitivas, hacia el entorno más general. Vid. *Op. Cit.*, p. 67

<sup>524</sup> “Para pensarlo como un verdadero Yo, debería yo pensarme como simple objeto para él, lo que me está prohibido por el saber que de mi mismo tengo”. (*F.P.*, p. 364)

<sup>525</sup> “Si una conciencia constituyente universal fuese posible, la opacidad del hecho desaparecería”. (*F.P.*, p. 82). Y con ello, desapareciendo el proceso, desaparecería también la reverberación consciente que acusamos del hecho. ¿Cómo, si una conciencia constituyente pudiera apresar completamente la plenitud de una cosa podría dar cuenta de ella?. Si la cosa y todas las cosas, fueran vistas en sincronía desde todos sus ángulos a la vez, desapareceríamos en ellas.

contrastarse. Un mundo que preexiste a ellos, pero que precisa de sus disconformidades para surgir como identidad universal. De aceptar esta posibilidad, nuevamente sería yo quien acreditara en solitario este descubrimiento. Antes bien, la confrontación más representativa para la obtención de un conocimiento efectivo, se presenta entre una multitud, que pierde su *autología* en la objetividad de un conocimiento contrastado, y un “yo” íntimo, interior, sin imagen ni diferencia, porque eso lo generalizaría como uno entre otros más. La libertad es el recurso para acceder a esta verdad, el tiempo es su medio, y el lenguaje<sup>526</sup> su articulación. Soy libre ante el prójimo, precisamente porque soy esa “nada” que se topa con él. Si bien yo me descubro como “yo” por su presencia no puedo anteponerme a mi intimidad solitaria, como un *otro* en una serie de *otros*, porque esta libertad no tendría coste, no implicaría una responsabilidad. Soy responsable porque no soy ajeno a mí mismo. Esta misión nace de mí cuando el *otro* entra en juego. Este estudio, de proseguir por esta dirección, se prolongará abriéndose un tránsito que discurrirá de *mi conciencia* y el mundo *para ella*, al sentir de un mundo compartido para la posibilidad de una heterogeneidad de conciencias. Líneas abajo nos adentraremos tímidamente por los entresijos de este tránsito de orden sociológico, donde pequeños reductos afines se confrontan gradualmente con grandes comunidades, apuntando hacia un centro de intercambio social cuyo eje es el poder justo.<sup>527</sup>

---

<sup>526</sup> A éste propósito Merleau-Ponty hace notar que “...ahora bien el lenguaje está “entrelazado” (verflochten) con nuestro horizonte de mundo y de humanidad. Es llevado por nuestra relación con el mundo y con los otros, y además lleva nuestra relación y la hace; por él nuestro horizonte es abierto y sin fin (endlos)” . (R.C.F., 221–222).

<sup>527</sup> En una fase anterior del trabajo habíamos encontrado los lazos que possibilitaban el entrecruzamiento entre el *yo* empírico y el *yo* racional. El *yo* empírico, aquel que es la inmediatez de lo sentido y el *yo* racional que, de universalizar el objeto, se ha retirado o trascendentalizado. El *yo* empírico por su lado es irremplazable, el *yo* trascendental, el que piensa lo sentido, necesita del *yo* de hecho para *ser yo*. El *yo* del “yo de hecho” necesita pensar para dar cuenta de sí mismo. El *otro* tiene un papel crucial en la mediación entre estas dos vertientes del *yo*. Mientras que es una ayuda para afinar los conceptos del *yo* racional, nunca puede traspasar los límites del *yo* empírico que se sustenta en sus sensaciones parciales. Pero son dos anónimos como ha dicho Merleau-Ponty, que dependen mutuamente cada uno del otro para tener su relevancia. El *yo* que piensa, tiene que basar sus pensamientos sobre unas sensaciones que recibe y el *yo* que siente precisa de un *yo* en el origen para constatar estas sensaciones. Con la irrupción del *otro* el *yo* trascendental puede afinar sus conceptos teniendo en cuenta que como “pensante” no es substancialmente distinto al *otro*. Yuxtaponiendo sus sensaciones a las del vecino dispondrá de un pensamiento más perfeccionado capaz de entenderlas mejor sin contradecirse con él. Y de otra parte, con la irrupción del *otro*, el *yo* empírico, que sufre la carencia de un *yo* trascendente en el que anclar la diversidad de sus sensaciones, solidarizándose con él por esta falta que sufren, apuntará al logro de una identidad colectiva. Mientras que para el “yo” pensante, las sensaciones comunes

Nuestras conclusiones en nada difieren de las de Merleau-Ponty salvo en que no hemos abandonado la estación de partida en nuestro trayecto hasta la estación de llegada, al otro extremo. Pensamos que al ser *ante predicativo*, del que destaca todo conocimiento de las cosas y sus relaciones, debe oponérsele la soledad de la “nada” que todo lo escinde, para así comprender cómo tanteamos, nos equivocamos, acertamos, discutimos o concordamos. Hacemos la verdad al propio tiempo que nos viene hecha. Si la aplicación de los conceptos a la realidad es uno entre los posibles, la “nada” no es tan sólo un pensamiento más en el remolino de reversibilidades alrededor de un hueco intersticial que es la inmaterialidad del “ser”, sino que la “nada”, por su naturaleza, es la oscuridad insondable de la que surgen todas las explicaciones con visos de coherencia que se ajustan a los relieves y sinuosidades que la sensibilidad revela. La dialéctica entre el “ser” y la “nada” sigue viva en nuestro planteamiento, al salvar las dificultades que señalaba Merleau-Ponty en referencia al *otro* cuando comentaba la obra *El Ser y la Nada* de J.P.Sartre<sup>528</sup>.

Habiendo desechado selectivamente la exposición de otros planteamientos históricos para dilucidar el origen del conocimiento, la “nada” y el “ser” son, más allá de lo concebible, la única dialéctica originaria de su estructura. Éstos, no se ciernen únicamente a la obra de un pensamiento. Si se dice que la obra de este pensamiento tiene también su sostén en el *ser*, debe decirse también que su *no-ser* lo hace descomponible, lo relativiza, lo hace intercambiable por otro pensamiento. En la presente investigación, el “ser” de la “nada” tiene que contrapesarse a la “nada” del “ser”. La aplicación de los conceptos a la realidad

---

prevalecen sobre sus singulares sensaciones, para el “yo” de los sentidos, el sentir suyo, lo singular, prevalece sobre el sentir comunitario. Ahora nuestra visión ha evolucionado sin contradicción al ver que la pasividad a la que el “yo” empírico está destinado, impide de su lado trazar cualquier abstracción que le de una pauta de su individualidad. Mientras el *yo* empírico está hundido exteriormente en el puro “ser” de las cosas coincidiendo exteriormente con cualquier otro *yo* empírico, la actividad del *yo* intelectual en la interpretación de sus sensaciones le hace incompatible con cualquier otra conciencia puesto que se destruirían. Hemos ahondado en estos terminales observándolos en toda su pureza para poder encontrar su mutua posibilidad, en un conocimiento válido. No partimos de un *yo* empírico que se contrapone a un *yo* trascendental, y que pueden asimilarse por mediación de un *otro* que los evidencia. Partimos de un “nosotros” empírico, inefable, que se contrapone a un *yo* en solitario, irreductible, donde en el centro de esta dialéctica está un encuentro con el *otro* que permite conciliar la actividad intelectual del *yo* solitario con la pasividad del *yo* social.

<sup>528</sup> “...en el fondo es lo que buscaba Sartre. Pero como para él no hay más *dentro* que *yo*, como *todos los demás* son exterioridad, el Ser sigue inalterado” (V.I., p. 261)

es sólo una entre las posibles. La “nada” trasciende cualquier noción que se haga de ella, su *nadeidad* se escurre del cerco en el que se la instituya. Tampoco es suficiente instituir la como ese vacío en el eje de todas las significaciones; sería una “nada” pasiva, *a posteriori*. La “nada” es activa, es instituyente, precisamente porque nada la coacciona. Si afirmamos que “lo consciente” es la potencia capaz y necesaria para que exista esta dialéctica<sup>529</sup> primordial que alberga toda otra, afirmamos también que por las características de los polos que “lo consciente” relaciona, tomados cada uno aparte, “lo consciente” no puede residir en el “uno”. La dialéctica primera de la que se nutre, exige su diáspora o su multiplicación según se vea del lado de la “nada” o del “ser”. Siendo un movimiento inacabado, que admite contrastes y profundidades que nunca se cerrarán, porque ello iría contra la riqueza de su naturaleza,<sup>530</sup> el hombre no queda sumido en la perfección de un sistema cerrado y tiene libertad para elegir la superación o la depreciación. En resumen, puede elegir frente al *otro* con el que se contrasta. La libertad, corona la perfección inaprensible del movimiento dialéctico. La complementariedad entre actividad y pasividad, que cierra el movimiento entre la *nada* del instante, por el que el cambio pasa del exterior al interior, y el *ser* eterno, por el que el cambio pasa del interior al exterior, se consigue en el presente alineando mi libertad a la del otro. Es decir, “compenetrándonos”. Lo cual entraña incluso compatibilizar nuestras experiencias, pues la experiencia no está desvinculada de nuestra actividad. El *sentir* ligado directamente al exterior no está plenamente desvinculado de nuestra actividad cognitiva. La misma falta de un “yo” fundador de este conocimiento apremia a sentir la experiencia en conformidad con la actividad constituyente de un “yo” que se proyecta y construye el futuro. Experimentar al *otro* es, pues, experimentar la libertad del *otro*.

La fórmula de un cuerpo único procedente de un *cofuncionamiento* resultante entre conciencias, daña uno de los extremos de la dialéctica madre,

---

<sup>529</sup> El “ser” y la “nada” no pueden ser fruto de la actividad consciente, porque de serlo, ahora el realismo, imputable al ser de la “nada”, quedaría supeditado al poder nihilista de la nada de “ser”.

<sup>530</sup> “La dialéctica es, pues, el pensamiento del Ser-visto, de un Ser que no es positividad simple, En-sí, ni el Ser puesto de un pensamiento, sino *manifestación de Sí*, revelación, en su hacerse...”. (V.I., p. 119).

el del solipsismo, necesario éste porque aun siendo estos extremos impensables separadamente, son éstos, el solipsismo y el anónimo social, los extremos cognoscitivos sobre los que se teje toda la malla del saber. Abandonando su razón fundamental, impedimos que la relación con el otro sea tanto *mi* relación con él, como una relación anónima en la que estamos complicados. Anulando en la vanguardia, la principalidad de la visión solipsista, ésta queda fuera de nuestro control, lo que no impedirá que se nos cuele por la retaguardia sin notarlo<sup>531</sup>.

Lo ciertamente admirable de este autor es cómo, partiendo históricamente del yo en solitario, ha sido capaz de encontrar un punto de inflexión para descender por la otra ladera hacia un *cofuncionamiento* entre conciencias que lleva por consiguiente, implícita la presencia del *otro*. La existencia del *otro* se puede hacer evidente porque en la cuna de todo pensamiento y por ende, del pensamiento reflexivo, hay un vacío intersticial que lo faculta. Otros, para romper los muros del solipsismo hicieron punto y aparte y comenzaron de nuevo, pero Merleau-Ponty supo reconducir con maestría el cogito cartesiano para neutralizarlo y dar vuelta al capuchón aterrizando en la teoría de un cuerpo único en el centro de todas las conciencias. Sin embargo si anteponemos un “ser” trascendente como trasfondo de todo asomo de pensamiento, a una “nada” que piensa su unidad, yo paso a ser *otro*, incluso para mí, antes que ser aquel “*moi*” del cual soy inseparable. Pero en los años que corrían cuando el autor generó su filosofía, esta apertura hacia lo común que rompe con el solipsismo, estaba no sólo plenamente aceptada, sino en pleno auge como sabemos.

---

<sup>531</sup> “ Si ese sujeto nos fuera mostrado como el sujeto “radical”, como “carne de lo visible, según Merleau-Ponty quiere; si se nos ofreciera como una existencia en el Ser, como un factor de lo visible destacado sobre el fondo del ser, y pudiéramos acceder a él desde la inalienable barrera de nuestro “yo”, si se pudiera mostrar o describir ese acceso, nada habría que objetar. Pero Merleau-Ponty quiere que abandonemos ese “yo” y, de un salto, sin solución de continuidad, nos sumerjamos en el sujeto “radical” que nos ha mostrado a nivel del Ser, y que lo aceptemos y construyamos, sobre él, la posibilidad de acceso al “yo” que sólo ficticiamente hemos abandonado: porque la amplitud del “espíritu” que Merleau-Ponty describe, sólo es real para quien haya olvidado que todavía no se ha desprendido del “yo” primario que siempre le acompaña”. Frutos Mejías, E, *Conciencia y mundo de significados en Merleau-Ponty*, 1973. Univ. Complutense, Madrid. Separata tesis doctoral, p. 23-24.





**SEGUNDA PARTE.**

**FENOMENOLOGÍA, CUERPO Y LENGUAJE.**



## Introducción a la segunda parte.

En la parte precedente hemos abordado una cuestión de extrema importancia para la filosofía. No nos hemos conformado en nuestro estudio sobre la conciencia, con estudiar aquella de la que solamente se puede hablar con seguridad, si soy yo quien habla, es decir, de la mía, y en cualquier caso de las dificultades que aparecen cuando debemos aceptar la conciencia ajena<sup>532</sup>, el cómo salvar a ambas, y a qué precio. Por el contrario, hemos arrancado también de otro ámbito en la dimensión de “lo consciente”, de una conciencia nodriza que siendo anónima porque no es sustentada por nadie que la posea individualmente, es la que coaliga silenciosamente todas las conciencias individuales por su aserción común al “ser”. No es una mera tentativa ensayista lo que nos lleva a pensarlo: en nuestro trato diario con el mundo podemos fácilmente observar como en cierto modo nos sumimos en un estado de consciencia “estesiológica”, del cual somos pasivamente receptores por nuestra situación, como cualquier otro con quien podríamos intercambiarnos sin controversia en el espacio y el tiempo. Finalmente, lo que hace de cada uno una conciencia propia e insustituible, es una actividad propia en el origen entrecruzada con esta recepción pasiva. Pero en este esquema no hay todavía fricción entre lo tácitamente aceptado por todos y mi interpretación singular de los hechos, la fricción se suscita cuando la interpretación que hace el vecino de recepción de unos mismos datos, o dicho de otro modo, de su *percepción*, se contraviene con la mía. Cualquier extremo, el del solipsismo o el de un *sentir anónimo* originario del saber, es insostenible, pero no así la zona intermedia que transita entre estos extremos. En esta zona de tránsito no se puede hablar de *mi* conciencia sin contar silenciosamente con el consenso de un *saber* tácito que preexiste a toda reflexión, y en adición, que no guarda contradicciones internas porque se origina en la corteza de los hechos mismos. De otro lado no se puede hablar tampoco de un *sentir anónimo* si éste no es sentido singularmente por alguien en particular que lo intuya. Por consiguiente siempre debemos movernos en la zona comprendida entre estos terminales. Páginas atrás explicábamos que el anonimato, del que estamos

---

<sup>532</sup> Merleau-Ponty es tan prolijo en citas que denuncian esta clásica aporía que me permito añadir a las anteriores aun ésta: “Si él es conciencia, yo debo dejar de serlo”. S y SN., p. 61

silenciosamente prendidos, emergía de su oscuridad por el reflejo de la *nadeidad* en otra *nadeidad* al superponerse en una zona común de *ser*. Dos “nada” de *ser* superpuestas hace que se evidencien entre ellas. Pero para ello es necesaria una actividad, o cierto tipo de independencia empujando desde “la nada” que impida que las conciencias se refundan una en la otra. Al otro lado y de modo análogo, el solipsismo sólo puede quedar en evidencia cuando el entendimiento que constituyo no se corresponde con otro entendimiento de la situación común que compartimos. Si tenemos algo de lo que discrepar o de lo que concordar es porque preexiste un campo común de sentido que precede a nuestras reflexiones<sup>533</sup>.

---

<sup>533</sup> “El hombre puede hacer el alter ego que no puede hacer el “pensamiento”, porque se encuentra fuera de sí en el mundo y porque un ek-stasis es susceptible de entrar en composición con otros” S., p.208

**CAPITULO 5.**  
**La interdependencia entre el ego y el sentir comunitario: un estudio sociológico.**



## CAPITULO 5.

### La interdependencia entre el ego y el sentir comunitario: un estudio sociológico.

Nuestro estudio no concluye aquí. Alargaremos un apéndice a la primera parte del cual serviremos con la finalidad de evidenciar que cualquier conclusión mediada por un desarrollo de tipo dialéctico, abre en su curso una nueva dialéctica. Una dialéctica engendra otra dialéctica. De este modo nos internaremos prudentemente en campos de la sociología, para dimensionar una nueva estructura racional que incluya las innovadoras propuestas de Merleau-Ponty acerca del *cofuncionamiento* como un cuerpo único, sin obviar la actividad que nace en las entrañas de uno mismo.

#### 5.1 El doble posicionamiento del “nosotros”

La dialéctica entre el *moi* y este sentir ciego general deja deslizar una nueva dialéctica que vamos a reseñar sucintamente. La posibilidad de encaje entre el *moi* y un sentir anónimo originario<sup>534</sup>, es la posibilidad de encajar unos polos de signo contrario previo a las nociones de lo finito e infinito, o de lo uno y de lo múltiple; y no obstante, la consideración de esta posibilidad sí exige introducirlos. Veámoslo con más detalle. El absolutismo del *moi* necesita para *encajarse* con el *sentir ciego* o anónimo, de un “nosotros” que permita concatenar aquello de lo que todos participan anónimamente con aquello que sólo yo poseo –aquello que es el *todo* para mí–. Lo inefable ha tenido que desmultiplicarse y multiplicarse para ser expresado en un “nosotros” compenetrado, conformado por el *respeto*. Pero el curso dialéctico no se detiene ahí, la positividad del “nosotros” es también la que provoca su hundimiento. No es lo mismo ver el “nosotros” desde la prioridad de un sentir ciego que se dirige a cada uno separadamente, que verlo desde mi interioridad como un entendimiento que comparto con los demás. Si bien ambas visiones

---

<sup>534</sup> Puede decirse del “sentir originario” al modo como Maria Zambrano lo utiliza: “Más allá de las circunstancias que circundan el horizonte se llama al que busca el conocimiento, que es simplemente el que no abandona, el que no suspende el sentir originario el que no desoye ni desatiende la presencia no objetiva de algo, de un centro que a sí mismo y a su contorno trasciende” Zambrano. M, *Los bienaventurados*, Siruela, 2004, p. 61



desembarcan en un “nosotros” ponderado por la competencia y la solidaridad entre sus miembros, no es lo mismo yo ser uno más entre otros, que los otros ser otros de *mi*. Son posiciones claramente distintas que aún en su más próxima inmediatez se rechazan. Del “nosotros” aparecerá un “vosotros” fuera de él, y un “vosotros” en su interior, para que la vinculación exógena de carácter competitivo con otro grupo del mismo rango, se sostenga con la vinculación endógena de carácter solidario entre sectores del grupo que integramos. Estamos internándonos sinuosamente en las lindes de la sociología. El drama desencadenado por la visibilidad de un exterior que acaricia un interior oculto y/o un interior que se propaga hacia la indeterminación del exterior, desencadena un efecto recurrente del “nosotros” al “vosotros” tanto para fuera como para dentro. La multiplicación en tantos “nosotros” desemejantes fuera, se pondera con la cohesión que el “nosotros” mantiene dentro de sus regiones integrantes. Por ejemplo, una desmesurada cohesión interna puede perjudicar la alteridad con las comunidades vecinas, o una excesiva complicidad con las comunidades vecinas, puede hacer surgir tensiones en el interior del grupo comunitario. Surgen grupos de ideología rival que no obstante, son cómplices para una situación que comparten cuando la alteridad de otro conjunto es una rivalidad para ellos.

## **5.2 El tránsito del *sentir comunitario* al *yo pienso*.**

De un lado, el teórico sentir comunitario que brota espontáneamente de la inmersión consciente en lo que se da en toda hora y lugar, es recogido por grandes identidades grupales que se autodescubren *sintiendo* el sentir comunitario, por su coincidencia mutua en el “ser” del que se nutren. Esta fragmentación en identidades de primer orden, según lo explicado anteriormente, comporta que éstas a su vez se des-fragmenten para, por la cohesión interna de sus partes, sostener la fractura de las primeras diferencias surgidas. Un proceso de des-fragmentación que se agota en la individualidad de un cuerpo opaco para sí.

Esta visión originada en el sentir común, comporta que la solidaridad prevalezca por encima de la rivalidad; este es el motivo por el cual cualquier entidad consciente tiene que recogerse en unas identidades subsidiarias, para, por su cohesión interna, sostener las distinciones abiertas que otra identidad grupal del exterior proporciona. Un proceso que no es reversible ya que venimos de un exterior solidario hacia un interior que tiene que fragmentarse para sostener con su cohesión las diferencias aparecidas con el exterior. El sentir común ha tenido que escindirse en varias entidades grupales que lo afirman por su coincidencia mutua en él, pero esta genera unas diferencias que se soportarán en la cohesión interior de cada parte. La efectividad de la cohesión interna para contrapesar las diferencias externas, no admite reciprocidad bajo esta visión como hemos apuntado. Es por esto por lo que dicha cohesión interna, para vencer las diferencias exteriores, tiene a su vez que *des-fragmentarse* internamente en partes de las partes, para por la cohesión de estas nuevas identidades de tercer grado, sostener la unión de las de segundo grado que a su vez sostienen y salvan las diferencias primeras surgidas en el *sentir solidario original*. Así, desde este el sentir nodriza original, se llega hasta el individuo mismo esencialmente uno e indivisible<sup>535</sup>, aunque estesiológicamente o biológicamente pudiera incluso revisarse tal noción de unicidad.

Hemos transitado desde un conocimiento adquirido pasivamente que reside en lo anónimo o público adquirido por una pasividad extrema, hasta la actividad pura del *yo* en mi interior; quien entiende los hechos por su modo originario de concebirlos. En tanto el *sentir "nodriza"* se diluye en instituciones de distinto rango alejándose, la actividad que nace de mí se va haciendo más patente. El proceso terminaría en el individuo en solitario, pero nunca termina finalmente en él, porque lo común, lo solidario, lo *comunista*, es el terreno sobre el que se asienta la posibilidad de un individuo solo. Desde aquel *sentir ciego originario* se transita por socio-creencias, costumbres, idiosincrasias, culturas, subculturas, conciencias de clase, clases sociales, colectivos, ministerios, corporaciones, sociedades, asociaciones, agrupaciones, clanes,

---

<sup>535</sup> Ateniéndonos a la forma psico-física que nace y muere al completo con sus partes y atributos.

bandas, amigos, familias –lo que nosotros habremos de generalizar como *instituciones*<sup>536</sup>–, para aproximarse al reducto más esencial de mí mismo, como la instancia de un saber general que *yo* constituyo en mi interior.

### 5.3 El tránsito del *yo pienso* al *sentir comunitario*.

Una vez planteado este tránsito que va de un *sentir solidario original* que nadie interioriza para sí, al reducto de un interior intimista que sí lo hace, en lo que sigue, sin abandonar como punto de partida una dimensión de lo "consciente", consideraremos también tal *tránsito* pero arrancando desde el otro extremo, el de mí absoluta interioridad. En este caso, la presunta soledad del "yo" requerirá de la alteridad de unos "yoes" ajenos acceder a un techo común por el que percatarse de la propia ipseidad. Necesita instaurar *otro*, que disienta de él, para afirmarse en positivo como la negación suya. Pero para superar el dilema sistemático de si éstos tienen más de común o de distintos, o lo que es decir, de si soy yo eminentemente el origen o yo soy eminentemente el final en este compendio de alteridades entre las que yo estoy siendo yo. Este dilema, hace que sea requisito para salvaguardarme en la autosuficiencia de mi interioridad y no haber de ceder a un patrimonio *común* en el que sostenerme por él; que en el horizonte de este *nosotros* se anuncie *otra* facción rival, para poder abrir encima de nosotros todavía una capa de cielo más alta. Un *vosotros*, confrontado a nuestra institución, para poder seguir manteniéndome como principio originario de mi alteridad con el *otro*. Desde este *nosotros* que

---

<sup>536</sup> *Formas entitativas* psico-sociales ubicadas en el espacio y el tiempo. La *institución* a diferencia de la *constitución* no se ciñe únicamente al reflejo de unas abstracciones sintéticas que uno externaliza en significaciones, sino que expresa además el sentido que un acontecimiento deja en mí, ligado al sentido que tiene para los demás como la garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo. Vid. Merleau-Ponty. M., (*La institución en la historia*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 50. La *institución* goza de una imprecisión positiva en tanto refiriéndose a mí, su contenido guarda el residuo de una experiencia que dota a ésta de dimensiones duraderas, y con respecto a la cual, toda una serie de otras experiencias tienen sentido y forman una serie pensable o una historia. Vid. L.c; p. 50. Como resume Manzini "Il processo di metamorfosi ed autostrutturazione del senso immanente e trascendente l'esperienza è tematizzato allora come *istituzione*". Mancini. S., *Sempre di nuovo*, Angeli libri, Milano, 1987., p. 63. Esta doble implicación, con el mundo preconstituido y con la interioridad de mí mismo, la que ha propiciado el uso de esta palabra para designar la sucesión de estratos sociales que acceden desde *mí* hasta el pleno de la sociedad y de ésta hasta la tenencia del individuo en singular.

me vincula a mí, me extradito a un *vosotros* rival que desvela una capa aun más cercana a la objetividad universal, u objeto epistemológico en términos de lo que la ciencia persigue<sup>537</sup>. Así por este camino, arrancando de la visión solipsista terminaría por disolverme en un *sentir común* inexorable que coincida íntegramente con el hecho en sí. No obstante, el proceso que arranca del *yo en solitario* nunca termina completamente ahí, porque con ello el *yo* del que se arranca desaparecería, y con él el proceso, y el término al conduce<sup>538</sup>.

#### 5.4 La *institución* gradual del “*nosotros*”.

La imprecisión en el tránsito entre estos contrarios para emplazarse cada uno en el otro –dependiendo de si arrancamos del *yo en solitario*, o del *sentir anónimo*–, impide dejar sellada una resolución final para esta dialéctica, porque sería invariablemente el origen de otra<sup>539</sup>. Pero no vamos a entrar en su estudio

---

<sup>537</sup> “Por otra parte, existe un mito del saber científico que espera obtener de la simple notación de los hechos, no sólo la ciencia de las cosas del mundo, sino también la ciencia de esta ciencia, una sociología del saber” (S., p. 120)

<sup>538</sup> “Ya lo hemos dicho, nunca se podrá comprender que aparezca *otro* ante nosotros; lo que hay ante nosotros es objeto. Hay que comprender que efectivamente que el problema no está aquí. El problema está en comprender como me desdoble, como me descentro”. (P.M.,p.196) “¿Cómo puede emigrar fuera de mí el *yo pienso*, puesto que es *yo*?” (Ibid. p.195) Remontándonos por un “*nosotros*” que se extiende progresivamente hasta un hipotético “*nosotros*” sin restricciones, efectuamos el tránsito desde *mí* hasta un cuerpo general anónimo en el que *yo* sería otro más entre los demás. Pero este desdoblamiento progresivo siempre guarda, no obstante, la idoneidad de un *yo* mío que se desdobra y por consiguiente, al que le es negado perderse en su objeto como un anónimo entre los demás.

<sup>539</sup> Esta forma de tipo *fractal*, en la que los X integrantes de una *institución* se ponderan con la alternancia de X *instituciones*, repitiéndose hasta concordar esotéricamente con el individuo en solitario, y exotéricamente con la generalidad del *ser*, encierra también una dialéctica según si pesa más la carga de lo social sobre la originalidad del individuo o si la iniciativa individual es la que es capaz de reformular el tejido social. El *ser* cohesiona, la *nada* fragmenta. Según sea que la individualidad tenga el empuje y los canales precisos para abrirse camino, transformando con su pensamiento el ente social, o según sea la masa impersonal la que aplaque con su peso las iniciativas individuales por su insignificancia dentro del colectivo, la *forma fractal* se alarga o se achata. La tendencia de la actividad individual es alargar la sucesión de *instituciones* que conectan al individuo con el anónimo social, es decir, que la X constante que representa los integrantes de cada institución y las instituciones alternativas de su rango se reduce, con lo que el *canal* institucional se alarga hasta abarcar la sociedad plena. De este modo el individuo tiene oportunidades de influir dentro del *nosotros* al que pertenece, y éste a su vez en el círculo de otros *nosotros* en el que se inscribe, y así progresivamente hasta abarcar la sociedad entera. Al contrario, la tendencia pasiva del popularmente llamado “don nadie” es un achatamiento del *canal* institucional. La tendencia se manifiesta en un aumento de la X que fracciona un conjunto en subconjuntos de X unidades cada uno, repitiéndose hasta limitar con el individuo mismo, porque de este modo en el tránsito desde lo anónimo hasta la intimidad del individuo, la unión social, va prevaleciendo sobre las

porque escapa a los objetivos temáticos que nos habíamos propuesto. Lo que sí nos interesa, es que la soledad del *moi*, para quien la captación de cualquier *otro* pasa finalmente por él, y el *sentir anónimo* originario (ordinariamente *sentido común*) del que surgen unas alteridades que remiten finalmente a uno que soy yo, no son forzosamente incompatibles. Porque, no tenemos problema en sostener que el *moi* está solo y a la vez sostener que es alguien entre una multiplicidad. En síntesis, no tenemos problema en sostener la alteridad de otro *moi* en solitario. Se ha desencadenado un proceso recíproco que permite transitar escalonadamente desde la actividad del *moi* solitario a la pasividad de un *sentir universal*, y de éste a una multitud de individuos confrontados en la que cada uno es un *moi* para-sí. La visión solipsista, es compatible con la visión de un *cofuncionamiento* eficaz que se dibuja bajo el signo invisible de la unidad del ser. El yo absoluto, desde su intimidad, progresa por instituciones de rango cada vez más amplio hasta confundirse con el saber intempestivo que se desprende de la esencialidad que guardan los hechos en sí mismos<sup>540</sup>. Y tal saber –donde no hay duda–, sólo puede hacerse visible o inteligible, por instituciones públicas de criterios cada vez más *discutibles*, en el sentido práctico de la palabra, hasta desembocar en aquel *yo mío* que se distingue de los demás por el modo exclusivamente suyo de entender la verdad.

En el desarrollo que estamos exponiendo, la consciencia, tradicionalmente encarnada en un individuo humano, es modulada a través de *instituciones* graduales que conectan el individuo con el anónimo colectivo, sin ceñirse a los extremos absolutos de origen inteligible y sensible. *Instituciones* que, como diría Merleau-Ponty, funcionan como un único cuerpo. Interpretamos nosotros, como una entidades autónomas que intelectualizan y son capaces de sentir la realidad desde su sector. Las *instituciones* sea cual fuere su rango, son una

---

dimensiones particulares. En cualquier modelo social en el que habitemos la dialéctica está servida. Sociedades en las que los tiempos pasados tienen gran relevancia en la resolución de su futuro y otras en cambio las que la revolución, la constitución de un nuevo futuro en discordancia con el pasado que reformula el pasado actual, son sus nuevas directrices. La dialéctica se salda con *movimientos sociales* que renuevan y reestabilizan los valores sociales sobre el gozne de la justicia.

<sup>540</sup> Esta visión siempre impera sobre la otra en el pensamiento de Merleau-Ponty que a su vez recoge el de Husserl. "La totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que para todos los sujetos comunicantes constituyen un dominio de presencia originaria común, es la Naturaleza en el sentido primario y originario" Husserl. E., *Ideen II*; p.85. Cfr. S., p. 208.

suerte de *yo* colectivo, coordinado por sus miembros en *cofuncionamiento*. El choque entre el solipsismo y el anonimato social, da lugar a muchas categorías de “personas”: desde la personalidad de pueblos, naciones o continentes, hasta la personalidad forjada en el seno de una amistad o de una hermandad, donde cada una en su rango es competidora con las otras pero solidaria en el ámbito propio de sus integrantes. Al encuentro singular con el *otro*, se suma la complejidad de que el *otro* es también un *vosotros* que compite con la unidad del *nosotros* en el que nos identificamos, y es también una facción hermana dentro del *nosotros* en el que nos integramos. El encaje entre mí *nadeidad* y el sentir anónimo originario, pasa por un progresivo “agrupamiento” o “fraccionamiento” dependiendo del origen desde el que arranquemos. El *soy yo*, indivisible al inicio de su actividad cognoscente, tiene que transitar por una jerarquía de estadios colectivos para concordar con un *Yo soy*, en mayúsculas, de tipo universal, genuino y anónimo que coincide pasivamente con el estado natural de las cosas. Y lo “consciente” tiene su degradación por toda esta serie de entidades institucionales que permiten concordar su pasividad del sentir ciego que se origina la substancia del mundo, con la actividad intelectual que brota de la exasperante *nadeidad* del “yo”. Y así descendemos y ascendemos desde mí intimidad solitaria hasta lo absolutamente general y único también, a través de una jerarquía de módulos conscientes que tratan de reunir ambas polaridades. Por poner un ejemplo ilustrativo, no siempre la disposición legal entre las entidades de ámbito colectivo y el rango individual de mi ipseidad, responde a un óptimo que satisfaga por igual a los integrantes del conjunto. En las democracias contemporáneas el encuentro entre la actividad individual y la pasividad de un sentir ciego común, se establece sobre la base lineal de un recuento de votos unitarios que no admite relieves ni profundidades. Con ello, las instancias regionales más cercanas al individuo, como sería su núcleo más íntimo de trabajo, su familia, sus amigos, su barrio, sus identificaciones más íntimas en general, pierden relevancia al medirse linealmente dentro de una esfera grupal de corte nacional. La masa los barre, una masa mediatizada por un sentir impersonal sin rumbo. Si la forma democrática de gobierno se dispusiera escalonadamente en el escrutinio de votos para conseguir unas designaciones capitales de liderazgo que partan de mi idea y mi implicación dentro de las pequeñas instituciones de las que formo parte, para ir

ascendiendo por instituciones de orden mayor hasta unas de ámbito nacional, internacional, o interreligioso e intercultural, el sometimiento político prodigado al individuo, tanto como la manipulación coactiva que sufre, no encontrarían canales de ejecución. Las disputas, las afinidades, tendrían que saldarse en pequeños círculos *políticos* de actuación, dónde, los más inmediatos que nos representaran, por su propio interés y por el nuestro, maniobrarían a favor de su pequeña minoría con un beneficio subsidiario para la mayoría. La culminación de es estos representantes, representados a su vez por aquellos que harían lo propio con ellos, se completaría en una esfera política que abarcara teóricamente todas las conexiones humanas. En una democracia lineal la insignificancia del individuo tiene sus consecuencias, ahoga las minorías, de las que nadie está excluido, dadas sus diferencias inmediatas, y consolida entidades de rango nacional o estatal que no son nadie concretamente, pero que amagan un fatuo sentimiento latente e inexpressado. El descontrol de este sentir ciego, frente a otros “sentimientos” foráneos fruto también de la subordinación del individuo a favor de lo público, origina potentes choques cargados de impotencia personal con consecuencias humanas tremendas que se saldan con desastres esperpénticos. Los pequeños ajustes entre *entidades políticas* inmediatamente próximas al individuo, son muy efectivas puesto que evitan grandes problemas a escala macroscópica, donde los pesados lastres hacen difícil agilizar la maniobra. En un supuesto sistema democrático progresivo, el peso del poder se hallaría en los mandos intermedios. Éstos deberían sus decisiones tanto a un sentir comunitario que une estesiológicamente a los humanos, como a las diferencias y los intereses más individuales dentro del compendio de todas rarezas. La corriente que desciende desde el ruido anónimo de lo impersonal, de lo ajeno, a la interioridad subjetiva de cada uno, tiene que neutralizarse con la corriente que asciende desde *mi* refugio intimista e incomprensible menos para mí, a la red de lo público e impersonal. La libertad como condición de posibilidad de la objetividad, nos conduce al poder legislativo como expresión armónica entre el saber de lo público y el saber individual. La legislación viene expresada por un compendio de leyes generales, particulares y más particulares capaces de trabar una vínculo eficaz entre el saber de los hombres en su conjunto y el saber íntimo que concierne al individuo en solitario. El mérito de una buena

legislación, es el de armonizar los principios de las facciones histórico-geográficas del orden comunitario, con las disensiones particulares que el individuo y las minorías reclaman para cada situación y período en el que se desenvuelven.

Lo mismo que hemos dicho sobre las democracias podríamos haberlo dicho sobre las sociedades anónimas –las S.A-constituidas en el ámbito jurídico que concierne a la empresa: son concentraciones de poder económico que han eliminado la responsabilidad civil del individuo a favor de una unidad identitaria con denominación anónima. Eliminando la conexión entre el capital anónimo y la responsabilidad civil del individuo, representada por el poder de sus aportaciones dinerarias, la empresa de este modo, se convierte en un fin para sí misma. La universalidad del ideal empresarial que reside en la maximización del beneficio por encima de cualquier otra meta, rompe con las elecciones juiciosas que sustentan la hegemonía del individuo. No hay un tránsito descendente desde los objetivos deshumanizados de las S.A, a las *intenciones personales* del individuo sobre el rendimiento de su capital aportado. El inversor puede moverse dentro de unas expectativas de riesgo para un beneficio esperado, pero no queda situado al margen de un sistema global de maximización del beneficio. La conexión entre sus aportaciones como “socio”, léase su dinero aportado, y todas sus *intenciones* depositadas en él por el modo en el que lo ha obtenido se esvanecen. Las S.A en general son un monstruo propulsado por el afán común de maximizar beneficios sin tener en cuenta otros intereses particulares y una gestión más responsable dada la implicación conyuntural de todos sus accionistas. El hombre es una espiral de elecciones responsables que no puede ser interrumpida por un hecho colectivo que decida por él<sup>541</sup>.

---

<sup>541</sup> Esta ilustración es apropiada para apuntar ciertas reflexiones aisladas sobre el marxismo. La conciencia de clase tanto es aplicable al capital como al trabajo. La exclusión en nombre del marxismo, de los problemas y hasta de la noción de subjetividad, comporta un compromiso con el mundo que no podemos escoger ni eludir. “Si se quieren excluir, en nombre del marxismo, los problemas y hasta la noción de subjetividad, no es sobre estos restos de materialismo metafísico donde uno debe apoyarse. Por el contra, hay en el marxismo una razón mucho más profunda para salir del sujeto y situarse en el objeto y en la historia. Es la idea de que no podemos escoger, que somos completamente históricos, arrojados al mundo sin reservas, que la referencia exclusiva al interior sean cuales sean sus justificaciones subjetivas es objetivamente una abstención y una manera de eludir las tareas concretas del exterior; en una palabra, que estamos comprometidos”. (S y SN., p.127). La negación del interior; el trato de la



A las relaciones de tipo horizontal con el *otro* magnificadas en el compendio de la libertad y la espontaneidad, e instrumentadas por la fluidez y la fugacidad del lenguaje, hay que sumarle unas relaciones de tipo vertical hiladas por instituciones que se recogen, unas en otras, hacia dentro, y compiten entre ellas, hacia fuera. La legislación es el valor capaz de armonizar la apetencia irreductible del individuo por dominar el conocimiento del “ser”, con la dependencia general del “ser” en la tarea de conocerse a sí mismo; y su legitimidad se canaliza a través de un tránsito institucional que conecta lo universal y anónimo con lo irreductible, privado y personal.

## **5.5 Preludio a la indagación fenomenológica en el campo de la sociología.**

El apéndice de la primera parte, con el que hemos introducido este capítulo, tiene como misión mostrar la viabilidad entre un invisible mudo e inconcebible, del que se revelan pasivamente todos los conceptos, y la actividad de un interior vacío e insondable, de la que se concibe lo visible, sin que esto sea contradictorio. Aunque la validez de una instancia anule la otra, se requieren mutuamente. Si se omite en la conciencia un interior insondable como centro rector del cognoscente, y se valida secretamente un exterior que contiene toda idea posible, esto nos conduce irremisiblemente a la figura predominante de un *demiurgo* creador que activa desde la nada el entretejido de *quiasmos*, (compatibilidades en la disidencia), de los que Merleau-Ponty habla para explicar la irrupción en el *ser* de unos significados presenciales y hasta para poder hablar de la nada. Para el autor, más allá de cualquier horizonte, el invisible guardaría las claves de toda explicación a la que se dirija

---

conciencia como una parte del mundo; como reflejo del objeto; como subproducto del ser; es incompleta: por una parte el hombre es una parte del mundo, por otra es conciencia constituyente del mundo. (Vid. S y SN., p.120 y p.127). “Todo hombre, incluso marxista, está obligado a convenir con Descartes que si conocemos alguna realidad exterior, es a condición de lograr en nosotros mismos esta operación de conocimiento, que ningún en-sí nos sería accesible sino fuera en el mismo momento para-nosotros y que finalmente el sentido que encontramos en esta realidad depende de nuestro asentimiento”. (S y SN., p.130).

el conocimiento de la verdad. En cuyo caso, nuestra tarea sería la de rescatarnos penosamente de la ingravidez de un vacío preeminente que subsiste a toda determinación de las cosas. Su explicación, si bien enfocada a descubrir como la visibilidad de los signos se manifiesta pasivamente sobre unas disidencias que no tienen ningún contenido en sí mismas, adolece de otra explicación. Debe también explicarse como desde el invisible irrumpen este baño de reciprocidades, esta *membrana intersticial*, y no cualquier otra que constituiría otro mundo posible. Nuestra visión filosófica añade a la suya la copertenencia a un *nosotros* escalonado con sus respectivas estructuras cognoscitivas, lo que permite a una multiplicidad de arquitectos individuales con su singular construcción de la verdad, cohabitar en el saber universal para un mundo dado. Hay un tránsito que une el *yo soy con* el ente social. La inserción del individuo en una sociedad sin restricciones, y recíprocamente, la revelación del individuo dentro de lo social, hace que las dos facciones sean compatibles, a saber: la visión merleau-pontiana de un pre-consciente absoluto que se da a una multitud de brazos autónomos es compatible con la visión interior de un hombre que escala por las miradas ajenas hasta devenir uno más en ramas del saber común.

Ahora los sedimentos racionales que nos han quedado de nuestro itinerario por la revisión ontológica de Hegel y Sartre, siguiendo la diestra pluma de Merleau-Ponty necesitamos asentarlos sobre la arqueología de un pensamiento magistral que recibió este autor de Edmund Husserl. Omitir este apartado nos dejaría ante un aparato racional extraño, desprovisto de elementos familiares a nuestro entendimiento con los que asimilar y asentar en el mundo nuestros resultados. Nos introduciremos en la fenomenología de Husserl a fin de ahondar en las raíces que forjaron el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty, lo cual nos permitirá vertebrar una teoría más integral que recoja hasta sus fundamentos inmediatos. Viajaremos hasta donde podamos por la genética de su pensamiento, revisándola si acaso, para reorientarla convenientemente.



**CAPITULO 6**  
**Basamento fenomenológico del pensamiento de Merleau-Ponty.**



## CAPITULO 6

### Basamento fenomenológico del pensamiento de Merleau-Ponty.

Nuestro reto ahora será sondear en los cimientos de la arquitectura filosófica de Merleau-ponty las premisas, dificultades y soluciones que orientaron su pensamiento hacia la dirección existencial. Queremos recorrer algunos tramos de su andadura para analizar en sus entrañas los procesos que le llevaron a asentar los fundamentos del pensamiento y del comportamiento en general, en la existencia de un cuerpo. Nuestro propósito es indagar cuales fueron sus diferencias, o como él hubiera dicho, cuales fueron los trazos en la pródiga y fecundísima retórica de su maestro que le acompañaron para el desarrollo de una filosofía que incardina sus amarras en la existencia. Para llevar a cabo este estudio ahondaremos en sus razones netas e iremos emergiendo hacia nociones más visibles, como las de *ser-del-mundo*, cuerpo y *carne*, cruciales en el desarrollo de su intelectualidad. Queremos penetrar y encerrarnos en su pensamiento, para trabajarlo desde dentro. No obstante, nuestros intereses no se apartan de la primera parte de este trabajo. Mientras que allí nos valíamos exteriormente de Merleau-Ponty para responder a unas preguntas fundamentales que nos han ido guiando acerca del conocimiento, ahora, sin dejar de lado nuestros objetivos, queremos explorar la manifestación de sus respuestas en el mundo y en la vida, porque bien es cierto que toda teoría necesita su práctica para completarse. Y el singular trabajo de Merleau-Ponty, a lo largo de su travesía filosófica, siempre estuvo muy arraigado a su manifestación en la expresión creadora del arte y en movimientos sociales de la época, en los que tuvo su papel destacado. Pero fueron fundamentalmente sus investigaciones en el campo de la experiencia las que le llevaron a determinar en el cuerpo el medio de nuestra comunión con el mundo y de nuestra apertura hacia las cosas, sin la cual nunca se daría el conocimiento objetivo<sup>542</sup>. Finalmente, tras este estudio genealógico de las estructuras

---

<sup>542</sup> “el cuerpo humano que jamás podrá identificarse con una cosa o un objeto, como lo pretende el *realismo* y la psicología clásica, sino como un medio de nuestra comunión con el mundo, como apertura a las cosas, sin la cual no se daría el conocimiento objetivo” Merino. J.A., *Humanismo existencial en Merleau-Ponty*, Cisneros, Madrid, 1980, p. 83

cognoscitivas de Merleau-Ponty, esperamos regresar, asentar y enriquecer las conclusiones que abordábamos en la primera parte. Contrastaremos e integraremos los razonamientos de Merleau-Ponty en sus distintas etapas de maduración donde sus investigaciones psicológicas, sus adquisiciones en el campo de la fenomenología, y su propio bagaje filosófico contribuyeron a un saber inusual, original y sorprendente en áreas del conocimiento.

Vamos pues a considerar el ámbito filosófico que incidió genéticamente en la filosofía de Merleau-Ponty, para así proceder a descubrir las dificultades que orientaron su trabajo con el ánimo de superarlas si cabe. Analizaremos algunos tramos pertinentes de la filosofía de Husserl, así como algunas de sus nociones básicas, imprescindibles para entenderlos. Nos centraremos en la obra de Husserl, *Meditaciones cartesianas*, que anotaremos como *M.C* a lo largo del escrito.

Lyotard dice de la fenomenología: “El término significa el estudio de los “fenómenos” es decir, de *lo* que aparece en la conciencia, de *lo* “dado”. Se trata de explorar esto que es dado, la “cosa misma” en que se piensa, de la que se habla, evitando forjar hipótesis tanto sobre la relación que liga el fenómeno con el ser *del* cual es fenómeno, como sobre la relación que lo une al yo *para quien* es un fenómeno”<sup>543</sup>. El fenómeno “está ahí” previamente a nuestra reflexión o experiencia que tengamos de él .

“Una filosofía para la cual el mundo siempre “está ahí”, ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico”<sup>544</sup>

Si analizamos como se establece el conocimiento del objeto en la fenomenología, “resulta claro que no se puede definir aquí la verdad como adecuación entre el pensamiento y su objeto”<sup>545</sup>. Tal definición implicaría que el

---

<sup>543</sup> Lyotard. J.F., *La fenomenología*, Barcelona, Ed. Paidós, 1989. p.11

<sup>544</sup> *F.P.*, introducción, p. 7

<sup>545</sup> Lyotard. J.F., *Op. cit.*, p. 49

filósofo se enajena completamente del objeto para contemplarlo, y que el pensamiento se rige por una lógica pura abstraída de todas las condiciones empíricas. En rigor, enajenarse completamente del objeto impediría aplicar la lógica pura a sus características materiales, ya que éstas serían irrelevantes a un examen lógico que careciera de precedentes empíricos. Por otra parte la contemplación de la lógica pura en sí misma como exterioridad total es insostenible<sup>546</sup>. “Por una parte el hombre es una parte del mundo, por otra es conciencia constituyente del mundo. Ninguno de estos dos puntos es satisfactorio”<sup>547</sup>. El objeto por consiguiente debe ser intencional, es decir, la conciencia, es conciencia del objeto en el que se sostiene. La conciencia es siempre conciencia de algo.

“Así pues toda vivencia de la conciencia es en general en sí misma conciencia de esto o aquello, sea cual fuere el legítimo valor de realidad de estos objetos. *Ego cogito*, tiene que ser ampliado a *cogitatum*. El recuerdo es el recuerdo de, la percepción es percepción de. También se llama intencionales a estas vivencias de la conciencia (conciencia de algo).”<sup>548</sup>

## 6.1 Esencia intencional de la conciencia.

La conciencia no es ninguna sustancia a la que se le hacen presentes el resto de sustancias<sup>549</sup>. Para Husserl, la conciencia se agota en el hecho de

---

<sup>546</sup> Bertrand Russell a propósito de Wittgenstein dice en su introducción al *Tractatus Logico-Philosophicus*. “Les anomenades “constants” lògiques no estan representades per signes, sinó que elles mateixes són presents en la proposició i en el fet”. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ed. Laia, Barcelona, 2ª ed. 1989 [Introducción de Bertrand Russell] p. 47.

<sup>547</sup> *S y SN.*, p. 120

<sup>548</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Salamanca, Ediciones paulinas, 1979, §14, p. 76

<sup>549</sup> El sujeto sólo es algo en la medida en que se halla en presencia del mundo. Si para el idealismo la mediación del pensamiento y la representación es constitutiva de la realidad, para el Aristotelismo tal mediación pone como referencia la realidad, a la cual la mente ha de tender. Y es en este sentido originario, que se habla de la intencionalidad. Para los realistas y posteriormente naturalistas, el alcance de esta intencionalidad soluciona radicalmente el problema del conocimiento, al admitir que la mente se pone inmediatamente en contacto con los objetos, los cuales se hacen presentes a ella, de la misma manera que están en la realidad física. Es la realidad física la que perfecciona el espíritu en el acto de conocer. Será el tomismo el que reconcilie los extremos. “...algunas veces, empero, la forma se recibe en el paciente



ponerse en contacto con algo que no es ella misma, es decir, no tiene realidad alguna fuera de la relación que establece<sup>550</sup>. La esencia de la conciencia es su intencionalidad<sup>551</sup>; es por la que se constituyen y se contraponen subjetividad y objetividad. La intencionalidad no es una propiedad de la conciencia<sup>552</sup>. La dificultad de las fórmulas tradicionales residía en ver como era posible establecer un contacto entre el sujeto y el objeto, dejando el objeto intacto más allá de la subjetividad. La solución de Husserl no solo resuelve el problema sino que lo anula también. La conciencia se trasciende a sí misma, es *conciencia de*. Percibir es percibir algo, enjuiciar es enjuiciar algo, valorar es valorar un objeto valioso, desear es desear un contenido apetecible.

---

según un modo de ser distinto del que tiene en el agente, porque la disposición material del paciente para recibir no es semejante a la disposición material que existe en el agente. Por ello la forma se recibe en el paciente sin la materia en cuanto el paciente se asemeja al agente en cuanto a la forma y no en cuanto a la materia. Entonces, de este modo el sentido recibe la forma sin la materia, porque la forma se halla de un modo de ser diferente en el sentido y en la cosa sensible, pues en la cosa sensible tiene una realidad natural, el sentido sin embargo, una realidad intencional y espiritual” S. Tomás de Aquino, *comentario al “libro del alma” de Aristóteles*, Buenos Aires, Fundación Arché 1977. Libro II, lección 24, 553. pp. 331-332. El principio de la “especie” intencional es entendido como la *vía media* única entre el idealismo y el naturalismo (o fisicismo). Según éste, el sujeto, de no conocer llega a ser cognoscente, de no tener presente el objeto, pasa a tenerlo presente. Hay que admitir pues, que si el sujeto y el objeto eran desemejantes llegan a ser semejantes. Pero que en dicha semejanza es el sujeto el que pasa de ser desemejante a ser semejante. De no tener el objeto presente a tenerlo presente mientras el objeto en su ser físico continua siendo lo que era, ello implica que el sujeto no tiene en sí el objeto como tal, sino una *semejanza* del mismo, y es esta semejanza la que se dice “especie cognoscitiva” o intencional. Se ha de distinguir entonces una doble función en la *semejanza*, en cuanto lleva en sí intencionalmente los mismos contenidos que constituyen físicamente el objeto, luego, la especie es semejante al objeto; y en cuanto los caracteres del objeto vienen a injertarse en la vida del sujeto, la especie, es semejante al sujeto. Y aquí está la solución que el tomismo proporciona respecto al problema crítico. Vid. Fabro, C., *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Ediciones universidad de Pamplona, 1978, p. 463 y s. Brentano, es taxativo con la cuestión. “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la edad media han llamado la *in-existencia intencional (o mental)* de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la *objetividad inmanente*. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo”. Brentano, F. *Psicología*, Madrid. Revista de occidente, 1935, p. 322.

<sup>550</sup> “Pero en ninguna de esas dos corrientes filosóficas tiene la intencionalidad el significado que le asigna Husserl, y, tras él, la fenomenología. Contrariamente a la opinión de Brentano, la intencionalidad no es algo que *pertenece* a la conciencia distinto de ella”. San Martín, Javier., *La estructura del método fenomenológico.*, Uned., p. 94. Husserl replica que los objetos no entran en la conciencia o la conciencia entra en relación con ellos de este o aquel modo, y asimismo hablar de que las vivencias intencionales contienen en sí algo como objeto etc. El error consiste en considerar que en la conciencia se encuentra por un lado, el acto, la vivencia intencional, y por el otro, el objeto intencional. Solo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuya descripción esencial es la intención respectiva. Queda implícito en la vivencia intencional, la referencia intencional a un objeto. Vid. Forment, E. *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, Barcelona, PPU. 2ªed, 1984, p. 77 y 78.

<sup>551</sup> “En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad”. Sartre, J.P., *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968., p. 18

<sup>552</sup> Xirau, J., *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Ed. Troquel S.A, 1966, p. 135

## 6.2 El ego puro

Husserl dirigió sus hallazgos a la tarea de rescatar la filosofía del naturalismo científico y del psicologismo tradicional, emulando a Descartes en su intento de aportar una evidencia primera que subsista a toda duda. Su meta fue invariablemente la misma: cómo descubrir el fundamento absolutamente incuestionable, inamovible, del conocimiento; cómo refutar los argumentos de los escépticos, de los relativistas; cómo alcanzar un fundamento perfectamente sólido del conocer.

“La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal.”<sup>553</sup>

La búsqueda de una certeza apodíptica sobre la que asentar, contrastar o negar cualquier intento sistemático de tematizar la realidad, le lleva a dejar en suspenso todo aquello que no reúna esta primera condición. Por el método de la reducción trascendental y de la *epoje*, todo aquello hacia lo que se dirige nuestra mirada, sea lo que aprehenden los sentidos, sean decisiones, valoraciones, tomas de posición, o teorías, juicios, y el mundo circundante de la cultura y de la vida en general, se dejarán en suspenso, serán solo meros fenómenos de ser. Lo cual no debe entenderse como la eliminación del mundo; el mundo sigue siendo el correlato necesario que posibilita el acceso a un criterio de validez legítimo. Lo que únicamente ha variado es la actitud natural irreflexiva profesada hacia el mundo, la de una experiencia ingenua. Y en este punto, con la puesta entre paréntesis del mundo se realizará el gran giro hacia la subjetividad trascendental, –llevado a cabo de modo correcto, puntualiza el autor–.

El tomar conciencia del mundo que se ha dejado entre paréntesis, precisa de un ego puro con la corriente de sus *cogitaciones*.

---

<sup>553</sup> Husserl, E., *Op.Cit.*, §3. p. 41.

“La epojé es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí.”<sup>554</sup>

El contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental del sí mismo, es una estructura apodíctica y universal de la experiencia de un *yo*, que no se desentiende de las cosas ya dadas en la experiencia natural – aunque no tengan carácter indubitable-. Incluso la *forma* del tiempo inmanente en la conciencia, que nos vincula a un pasado y a un futuro esperado, cae dentro de tal estructura. El *sujeto* está predelineado apodícticamente para sí mismo como un *yo*, dice Husserl, con un contenido de vivencias, facultades, disposiciones, a la manera de un horizonte, que puede acceder a sí mismo, perfeccionarse y enriquecerse *at infinitum*. El ego puede por tanto explicarse a sí mismo *ad infinitum*.

“Toda fundamentación, toda justificación de la verdad y del ser transcurren enteramente en mí, y su resultado es una característica en el *cogitatum* de mi cógito”<sup>555</sup>.

La intencionalidad de la conciencia hacia los fenómenos deja una estela de intenciones que necesariamente va a precisar de un *yo fenomenológico trascendental* desinteresado en el origen de la unidad inmanente de la conciencia. Y como vamos a investigar, la pasividad del *yo desinteresado* frente a sus vivencias intencionales exige un tipo de vinculación extrañamente explicable.

Dejando entre paréntesis el mundo natural, la reducción fenomenológica produce una escisión, dando lugar al *yo puro* (fenomenológico-trascendental) desinteresado del mundo; que es como el simple espectador que no enjuicia lo que ve, solo lo contempla. Al inhibirse de la validez del mundo objetivo real, se excluye a quien filosofa del campo del juicio. El *yo puro* no es ya quien se

---

<sup>554</sup> Husserl, E., *Op.Cit.*, §8. p 59

<sup>555</sup> Husserl, E., *Op.Cit.*, §40 p.139

encuentra en la experiencia natural ni en el contenido de sus experiencias psicológicas. “La base del ser natural es secundaria en su validez de ser; presupone constantemente la del ser trascendental”<sup>556</sup>. La aportación de Husserl a la filosofía reside en este tercer estrato de Yo, el *ego puro* que ni es el *yo trascendental*, que con sus actos legitima los procesos empíricos de la experiencia<sup>557</sup>, ni es tampoco el *yo empírico*. El *yo puro* o *ego puro*, testigo neutral de lo que se le ofrezca, sea o no de la existencia del mundo, es un valor de ser puro que no forma parte del mundo.

### 6.3 Detracción del ego puro.

Esta teoría, que sorprende por algunos matices claramente orientales<sup>558</sup>, tiene algunos aspectos revisables como ya hemos anticipado. Heidegger le reprocha que no puede haber un *yo fenomenológico* haciendo de “espectador desinteresado” de sus propias efectuaciones y del mundo fenomenológico en general, sino que todo comportamiento solo puede comprenderse desde la estructura del un “ser-en-el-mundo”. Para Heidegger la reflexión del “espectador desinteresado” como la forma en que deben inferirse las estructuras de subjetividad que posibilitan el tener mundo y la experiencia, –y a partir de ahí el sentido del ser en general–, no es posible, sólo la consumación en la existencia misma puede hacerlo<sup>559</sup>. Pero Merleau-Ponty, salva a Husserl

---

<sup>556</sup> Husserl, E., *Op.Cit.*, §8, p. 59

<sup>557</sup> “El trascendental de Husserl no es el de Kant; Husserl reprocha a la filosofía kantiana el ser una filosofía «mundana» porque *utiliza* nuestra relación con el mundo, motor de la deducción trascendental, y hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de *asombrarse* y concebir el sujeto como transcendencia hacia el mundo”. *F.P.*, prólogo, p. 13

<sup>558</sup> “...así la mente proyecta al mundo sacándolo de sí misma y vuelve a disolverlo dentro de sí misma. Cuando la mente sale del *sí-mismo* el mundo aparece. Por consiguiente, cuando el mundo aparece (como real) no aparece el *sí mismo*. Cuando uno indaga persistentemente cual es la naturaleza de la mente, la mente terminará por dejar (como residuo) al *sí mismo*” Ramana Maharsi. *Enseñanzas espirituales*. Barcelona, ed Kairós., p. 22.

<sup>559</sup> “En la estructura de Husserl esta “adherencia *en el mundo*”, –el ser-en-el-mundo–, el interés tácito por el mundo, no sería sino una efectuación más de la conciencia hacia el mundo de la que el *ego trascendental* sería testigo”. *Cfr.* Landgreve, *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1968, p. 50. Pero, replica Scilasi a propósito del tema, el problema ontológico no es el *dasein*, como exige de él Heidegger, sino el *cogitatum*. También

basándose en su lectura de “los inéditos”<sup>560</sup>, y pasa a defender que: “Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la fórmula de una filosofía existencial.”<sup>561</sup> Como el autor expone “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática”<sup>562</sup>. Y añade, “por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar, (porque como dice Husserl, *sich einströmen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento”<sup>563</sup>. Además, la pasividad del espectador testigo –que se sustrae de toda su implicación en las vivencias del mundo para contemplarlas nítidamente–, hace necesario acudir al campo ideal de las esencias para encontrar un vehículo con la existencia. “Toda reducción dice Husserl es a la par que trascendental, necesariamente eidética”<sup>564</sup>. Pero, para Merleau-Ponty esto muestra una vez más que tras la reducción fenomenológica hay una existencia. “El método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real”<sup>565</sup>. Para este filósofo, las esencias tienen su revelación natural en la existencia.

“Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su <<facticidad>>”.<sup>566</sup>

La respuesta existencialista a la filosofía de Husserl, imprime al pensamiento un compromiso tácito con la situación que vive.

---

el propio *Dasein es cogitatum*. Scilasi,W., *La fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, p. 84

<sup>560</sup> “El filósofo, dicen los trabajos inéditos, es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía no toma nada por sentado por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada” *F.P.*, introducción, p. 14

<sup>561</sup> *Ibid.*

<sup>562</sup> *F.P.*, introducción, p. 14.

<sup>563</sup> *Ibid.*

<sup>564</sup> *Ibid.*

<sup>565</sup> *F.P.*, introducción, p. 16.

<sup>566</sup> *F.P.*, introducción, p. 7

”La existencia en el sentido moderno, es el movimiento por el cual el hombre está en el mundo, se compromete en una situación física y social que queda constituida en su punto de vista sobre el mundo”<sup>567</sup>.

Merleau-Ponty, se hará a su modo eco de este movimiento, situando en el marco del cuerpo físico la existencia que por último será la que posibilite todo acto de reflexión. Examinemos ahora el tránsito fenomenológico desde el ego puro husserliano de las *M.C* al ego comprometido en una situación.

El método de la reducción fenomenológica husserliano, hace que la *intención* hacia el objeto que atendemos en el mundo, sea clave para, dejándolo en suspenso, desvelar las abstracciones del pensamiento que se destinan a él. Así nos retrotraemos de la *quiddidad* de la cosa misma por los *hilos intencionales*, hasta aislar las vivencias que la cosa insta en el seno de la conciencia. Es preciso aclarar que la fenomenología de Husserl, ha dado un vuelco respecto a sus predecesores modernos al adoptar directamente la noción de *vivencia* en el estudio de la conciencia. El motivo puede deberse a la dificultad con que se encuentra el *cogito*, como centro autosuficiente de la conciencia, cuando el mundo tiene que ser pensado (pasivamente) por él sin poner ningún empeño ni iniciativa de su parte. La noción de *vivencia*, suple los tramos oscuros que el pensador pasivo no puede completar sintéticamente de la realidad, con sus intelecciones. Para el pensador meramente pasivo, la recepción y organización de unos distintivos mundanos –que han sido dejados en suspenso–, no remiten a la emergencia de unos pensamientos originarios que agoten exhaustivamente las relaciones causales que los vinculan. Porque, como se ha explicado ampliamente en lo precedente, poniendo la carga en la unidad de lo conocido, el cognoscente tiene que empeñarse intelectualmente en su actividad para no escindirse en una multiplicidad, y esto supone dejar aspectos de la realidad en la sombra. La *vivencia* es la apropiación por parte del ego del sentir inmediato que las “puras cosas” (*blosse Sachen*) infunden en

---

<sup>567</sup> S y SN., p. 120

la conciencia por sus características esenciales. El proceso se alimenta intuitivamente de las “puras cosas”<sup>568</sup>, pero, fundamentado por un ego puro que se unifica *escapándose*<sup>569</sup>. La conciencia se trasciende a sí misma por su índole intencional. La unidad inmanente del sujeto permanece al fondo del testimonio pasivo de sus *estados vividos*. Finalmente la reducción trascendental, precisa ser fundada por la figura de un ego fenomenológico-trascendental como potencial pasivo de toda objetividad.

“la reducción fenomenológica, afincándose en la subjetividad, advierte, primero un *cogitatum*, luego un *cogito*, y finalmente un *ego*. Por eso puede decirse que en ella se implica un movimiento regresivo hacia la subjetividad como polo último fundamentador de toda objetividad”<sup>570</sup>.

La reducción trascendental resuelve la situación aporética que dejaba la reflexión trascendental. Ésta, sacando la subjetividad de su situación anónima, dejaba el mundo de lo fenoménico en oposición al mundo real, ya que se había dejado aparte. Esta situación aporética es resuelta mediante la reducción trascendental con la obtención de un *ego puro*, que sabe de su trascendencia evadiéndose indefinidamente de sí mismo. “Se puede distinguir un observador trascendental que se sitúa sobre sí mismo, se mira y se ve a la vez como el *yo* anteriormente entregado al mundo”<sup>571</sup>. Y por este motivo, recalamos, es por el que Merleau-Ponty advierte que la fuerza de las esencias está en la existencia misma de las cosas. De las cosas mismas nos retrotraemos a un ego puro, sin credenciales, por las que distinguirlas cualitativamente.

La fenomenología se dirige a la cosas mismas, no hay disociación entre mis representaciones y lo que hay de hecho, porque están correlacionados en la *vivencia* que obtengo. Con la reducción trascendental el objeto que experimento todavía persiste, pero solamente en referencia al modo en que el

---

<sup>568</sup> Vid. Sartre, J.P., *La trascendencia del Ego*, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 16

<sup>569</sup> Sartre, J.P., *op. cit.*, p.18

<sup>570</sup> Arce Carrascoso, J.L., *L.c.*, p.94

<sup>571</sup> Vid. San Martín, J., *Op. Cit.*, p. 208 .

objeto se refiere a mí, por el modo en que lo vivo. La *quiddidad* de la cosa precede a nuestro conocimiento de ella. Los procesos de asociación, coexistencia y sucesión, -*composibilitación* en general- , estrictamente pasivos, tendidos desde las cosas mismas por los hilos intencionales, no conducen ciertamente a un *yo originario*; no obstante, sí facultan la búsqueda encubierta de éste por una oscura necesidad de coherencia. Veámoslo por partes, el descubrimiento de la intencionalidad concilia las bases del empirismo e idealismo, pero el problema sin resolver sigue siendo cómo explicarnos, que un sujeto ideal indivisible coincida con la unidad del mundo existente, o a la inversa, del mundo dado a una subjetividad que la comprenda exhaustivamente<sup>572</sup>. La posición husserliana resuelve la cuestión postulando un ego en el origen, que por su potencia trascendental, hace visibles las *vivencias* que las cosas en sí mismas le infunden. Husserl asegura que la unidad del *ego* se hace comprensible por las infinitas efectuaciones sintéticamente congruentes en la unidad de una *génesis universal*<sup>573</sup>. Para este autor, la asociación expresa la legalidad intencional de la constitución del *ego* puro.<sup>574</sup> Es pues sumamente confuso comprender, si como Husserl dice, la *asociación* y la síntesis universal propicia la unidad del ego puro *a priori*, cómo la inmanencia del ego contacta con la unidad de sí mismo. El ego sería el espectro de una unidad que nunca da consigo misma. Su reverberación en las vivencias intencionales que ilumina, por su trascendencia, le condena a una oscuridad de la que no puede emerger. El yo como polo idéntico de las vivencias supone un tránsito difícilmente explicable. El ego no puede afirmarse, porque en definitiva no es nada. En añadidura, si “el ego sólo es en relación a objetividades intencionales”<sup>575</sup> y éstas sólo *aparecen* por la unidad de fondo que sustenta al ego fenomenológico trascendental que las observa –dejando el

---

<sup>572</sup> “El movimiento por el cual vamos de nosotros mismos a lo absoluto no deja de subternder el movimiento descendente que un pensamiento separado cree realizar de lo absoluto en relación con él”. Merleau-Ponty. M., *Elogio de la filosofía*, Nueva visión, Buenos Aires, 1970, p. 11 (*En lo sucesivo E.F.*)

<sup>573</sup> “Tan sólo gracias a la fenomenología de la génesis el *ego* se hace comprensible como un nexo infinito de efectuaciones sintéticamente congruentes ligado en la unidad de una génesis universal”. (Husserl.E., *Op. Cit.*, §39, p. 137).

<sup>574</sup> “La asociación no es un mero título para las leyes empíricas que rigen el conjunto de los datos psíquicos (...) sino el título, por lo demás sumamente amplio que expresa la legalidad intencional esencial de la constitución del *ego* puro, el reino *a priori innato*, sin el cual, por tanto, no es concebible un *ego* como tal”. (Husserl.E., *L.c.*, p. 137)

<sup>575</sup> (Husserl .E., *Op.cit* p.117)



mundo aparte—, aquí hay rastros de una antinomia por resolver. La dificultad que tiene que soportar esta posición es que simplemente con la inserción de un ego puro fenomenológico, lo estamos condensando, como lo fueron las ideas innatas de la razón en la filosofía cartesiana. Si la conciencia trascendental es el rédito de una actividad subjetual encabezada por un yo, esto choca con la posición meramente receptiva o desinteresada<sup>576</sup>. En resumen, la mera contemplación desinteresada comporta ya la efectuación de una actividad comprometida en el acto. El desinterés es un interés. La actividad subjetual encabezada por un yo, evidencia la unidad inmanente de un yo agente que responde al mundo viviéndolo desde su condición<sup>577</sup> en el mundo.

#### 6.4 El sujeto existencial.

El acto consciente propiamente dicho, en la fenomenología de Husserl, se efectúa en la alineación de todas las vivencias del mundo dejado entre paréntesis, con la actividad contemplativa del ego fenomenológico. Las vivencias no pueden ser explicadas mediante procesos analíticos o sintéticos, pero sí pueden ser descomponibles en vivencias particulares o subordinadas a éstas. Todas las vivencias se agotan en una, irreductible, la temporalidad como efecto de una síntesis que engloba todas las demás síntesis<sup>578</sup>, lo cual suscita algunas dudas si seguimos creyendo en la eminente pasividad desinteresada

---

<sup>576</sup> “Pero si el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, ese Yo opaco queda elevado al mismo tiempo al rango de absoluto (...) La conciencia se ha vuelto más pesada, ha perdido el carácter que hacía de ella el existente absoluto a *fuerza de inexistencia*” Sartre. J.P., *Op. cit.*, p. 22.

<sup>577</sup> “El ego es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente*” (Husserl.E., *L.c.*, p.118), No es equívoco pensar entonces que esto implica ya empeñarse de su parte en una actividad interesada.

<sup>578</sup> “La forma fundamental de esa síntesis universal, que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia, es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, en conformidad con la cual todas las vivencias del ego (...) tienen que presentarse como ordenadas temporalmente” Husserl.E., *Op. Cit.*, §18., p 89

de los procesos constitutivos, puesto que para constituirse la temporalidad, sólo puede emplearse a sí misma y sin rebasarse.<sup>579</sup>

Hay una suerte de ambigüedad cuando por el método de la reducción trascendental quedan al descubierto unas intencionalidades que conducen remotamente a la necesidad de un ego principal, y al propio tiempo el ego principal es el motor invisible que genera estas intencionalidades. El ego principal, por el cual el método de la reducción trascendental deja al descubierto unas intencionalidades, aunque éstas conduzcan remotamente a postular su necesidad de él, debe haber sido previamente instituido. Puesto que si nos basamos en la necesidad de un ego puro como el único referente válido de su determinación, ello impedirá desembocar en él por su carácter trascendente a toda determinación. Suponiendo que verdaderamente desembocáramos en el origen de la unidad de un ego fenomenológico-trascendental, simplemente por estar ahí instaurado, sus intenciones estarían impregnadas de cierta actividad que redundaría, por correlación, en el objeto al que se destinan. La instauración de algo siempre deja paso a la instauración de algo otro distinto. Luego, la perfecta conjunción de un ego ideal con la realidad tal cual es, presenta serias dificultades. No podemos asegurar la inmanencia de un ego puro en el origen de todas las vivencias, incluso ni en el origen de la temporalidad inmanente como ya ha sido discutido, porque por su parte ello exige un cierto compromiso en su actividad. Exige la fundación de un ente actor<sup>580</sup>. Las vivencias subjetivas que destacan por la observación pasiva de un

---

<sup>579</sup> “La temporalidad inmanente, la vida que fluye y se constituye en sí para sí misma –y cuya aclaración constitutiva es el tema de la teoría de la originaria consciencia del tiempo que constituye en sí datos temporales– es la que siempre desempeña la función del fundamento más bajo” Husserl, E., *Op. Cit.*, §29 p.115. La constitución del tiempo a partir de sucesos temporales resulta tremendamente complicada cuando tenemos que vincularlos al instante presente que concurre que no es sino un suceso más entre estos que se observan. “Si hay una constitución del tiempo en el sentido de una obra de la consciencia y no de una constatación, y si esta constitución del tiempo tiene como soporte el presente originario como desarrollo de lo inédito sobre la temporalidad, la dificultad de pasar de un presente continuo a la forma total del tiempo resulta enorme: ¿Como hacer aparecer la totalidad del tiempo en una experiencia que siempre es presente y abierta a los horizontes temporales indefinidos?...el tiempo es a la vez horizonte de un presente continuo, y una forma total” Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie. [Etude sur les <<meditations Cartésiennes>>]*, Librairie Philosophique J Vrin. Paris 1986, p.105.

<sup>580</sup> “Actor es lo que causa una diferencia”. Sánchez-Criado, T. (2006). La Teoría del Actor Red. Página web consultada el [15,7,2007]. Disponible en web en: <http://www.aibr.org/socios/tomassanchezcriado/inv/ANT.pdf>

yo-actor fundamental, tienen que sumirse en un ek-stasis, que es conciencia *en acto*.

Para poder mantener el talante eminentemente pasivo de esta filosofía<sup>581</sup>, la actividad meramente testimonial, tiene entonces que subsumirse en una situación real que no es “intuible” para sí misma. La conciencia se vincula a una existencia. Se podría decir que es algo parecido a la *constante* que aplican los físicos para el ajuste de sus fórmulas a unas constataciones empíricas que disienten regularmente de ellas. El problema de una actividad que no se sustenta básicamente en nada, hace que la explicación de la conciencia, derive hacia una situación que la envuelve y que no puede trascender desde ninguna perspectiva. La actitud meramente testimonial, por su naturaleza, no debería mezclarse con ningún tipo de especificidad propia que la contamine, pero de no ser por la irradiación del ego en su acto contemplativo, nunca la vivencia de la

---

<sup>581</sup> Husserl distingue en el método fenomenológico de la reducción trascendental dos tipos de *génesis*, la *génesis pasiva* y la *génesis activa*. Pero es propio decir, que a la postre, la *génesis* de contenidos en la conciencia es fundamentalmente pasiva. La *génesis pasiva* en la conciencia es aquella por la que se nos presenta lo ya concluido en la vida, por así decirlo, lo meramente existente. Es lo que está pre-dado a la conciencia. La “materia” de la que se provee el *ego* para que pueda tener lugar la captación activa de las cosas, comenzando por la designación por la que las conocemos. Toda *génesis activa* que pueda haber en la conciencia, debe su actividad a una *génesis pasiva* que le suministra la “materia” para activar sus efectuaciones sintéticas. Por mucho que atendamos particularmente a las partes de algo, hay durante esta actividad un “material” pre-dado que la conciencia ha constituido pasivamente. En este sentido la *génesis pasiva* que precede a toda actividad abarca también toda actividad. En la *génesis activa*, el *yo* actúa con la “materia” suministrada por la *génesis pasiva*, como constituyente, como productivo. Aquí entran todas las efectuaciones que practiquemos con la razón, incluido el servirse de la razón lógica. La conciencia hace que los objetos existan pura y simplemente para ella, se los hace suyos permanentemente, y adquiere hábito de ellos, los nombra con un significante, y puede volver a ellos cuando quiera. No olvidemos que no podemos prescindir cuando el *ego* constituye en acto, de las actividades como la cultura, que presuponen la constitución previa de una intersubjetividad de la que más adelante hablaremos. De la *habitualidad* que adquiere el *ego*, que ya hemos hablado, se estabiliza el *ego* permanentemente en lo personal. No debe interpretarse en la *génesis activa* efectuada por el *ego*, que el objeto sea constituido por una suerte de azar, o por una decisión arbitraria del *ego* que por tal bien pudiera haber sido otra. Y tampoco por tanto que las decisiones volitivas y valorativas que el *ego* toma por su *habitualidad* con los objetos que conserva en propiedad, sean contingentes. Obedecen a una síntesis esencial efectuada en la conciencia. La voluntad, como la valoración de las decisiones se constituye sintéticamente en orden a la razón, pero eso no quita que el *ego puro* pueda seguir siendo un testigo mudo de todas sus actuaciones volitivas y valorativas. El *ego* no tiene ningún otro referente que la temporalidad inmanente del mundo en la vida que le es dada, luego sus actos son necesariamente como son. Como refiere Paul Ricoeur: “...al enigma del presente originario se añade el de la *génesis pasiva* que, según confiesa Husserl, limita singularmente el rol de la *habitualidad* y de toda la *génesis activa* por una conciencia ya vivida”. Ricoeur, P., *Op.*, .*cit.*, p. 107. Todo ocurre necesariamente y sin coacción, justamente porque el *ego puro* puede contemplarlo desinteresadamente. La *génesis pasiva* condiciona la *génesis activa*, limitando los actos del *ego* a la resultante de su propia constitución.

cosa o de un aspecto del mundo saldría a relucir, y si acaso su esencia<sup>582</sup>. La irradiación del ego, y mismamente la intencionalidad, presuponen el origen de las vivencias en una unidad, por las que destacarse unas de las otras. O sea, la unidad de un ego fenomenológico que descansa sobre un suelo en el que afianzarse.

La actividad desinteresada, aunque fuera meramente testimonial, haría que aquello observado no fuera contemplado desde la nada, sino que observado por mí, por aquél que lo ilumina. Es por esto por lo que el reflujo que retorna intencionalmente de las vivencias contempladas hacia mí, hace de mí, un punto de vista o perspectiva. “En realidad, el Ego meditante nunca puede suprimir su inherencia en un sujeto individual que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular”<sup>583</sup>. Al interrumpir con la afirmación del ego el regreso intencional hacia un *sin principio* del ego puro, éste toma un distintivo para sí que lo hace determinable. Para Merleau-Ponty es un *moi* situado en el mundo que accede a los hechos y los vive desde su *forma* corporal. Al respecto J.L Arce dice: “Merleau-Ponty en su fenomenología existencial inaugura un nuevo trascendentalismo. Abandona el ámbito de la conciencia pura para centrarse en el campo de la experiencia. Lo que busca ahora es incardinar la trascendentalidad del sujeto en el propio cuerpo, (...) la conciencia está posibilitada por el cuerpo. Nada de intencionalidad de la conciencia, porque la primera intencionalidad es de carácter vital, corpórea y *operante*”<sup>584</sup>. Es aquí, con el *ser-en-el-mundo* de la conciencia, como Merleau-Ponty destrona el carácter trascendente fenomenológico de la conciencia pura,

---

<sup>582</sup> No es desdeñable reseñar a este efecto, que Husserl terminara por entornar en la *Lebenswelt*, el origen de la formación de las determinaciones. “La palabra vida no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: en el sentido más amplio, vida creadora de cultura, en la unidad de una historicidad”. (Husserl, E.: *Krisis*, Texto complementario III, p. 315). Merleau-Ponty expone cómo en el último libro de Husserl las aporías de la reducción fenomenológica se denuncian hasta “dar a presentir una nueva mutación de la doctrina. (...) —el retorno del mundo objetivo a un *Lebenswelt* cuyo flujo continuo lleva las cosas percibidas y la naturaleza— (...). Traducidas en términos de *Lebenswelt*, las antinomias de la constitución del prójimo, o las de la tesis del mundo dejan de carecer de esperanzas” Merleau-Ponty. M., (*Posibilidad de la filosofía*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 118

<sup>583</sup> *F.P.*, p. 82.

<sup>584</sup> Arce Carrascoso, J. L. “*La fenomenología como posibilidad*”, *Convivium*; 2ª serie., num. 2., 1991. p. 106

lo que le valdrá como punto de partida para el desarrollo de su obra “*Fenomenología de la percepción*”.

## 6.5 Aproximación fenomenológica a la existencia del *otro*.

Husserl con la inserción de un ego puro en el origen de todas las vivencias subjetivas en cuanto a la talidad de las cosas, consigue conciliar las visiones idealista y empirista, pero absolutizando el *yo* lo encierra en una mónada. Resulta harto difícil, surgiendo de este planteamiento, demostrar la presencia de un prójimo en mi conciencia, como se hace patente en la quinta meditación de las *M.C.* A nuestro entender, el punto de partida en el diseño de la estructura fenomenológica, requiere aclarar unos principios sobre cuestiones que Husserl dio ya por sentadas. Primeramente, al relacionar los fenómenos como objetos intencionales para un ego en el polo último de la fundamentación, consideramos que, como ya ha sido tratado, la relación es sumamente pasiva. Bajo nuestro punto de vista, que pretende explicar el de Merleau-Ponty, la contemplación por el ego meditante de unas *vivencias* en relación a las cosas que se nos aparecen, es el correlato a la apertura de un ego fenomenológico-trascendental sostenido y mantenido por lo existente. El carácter monádico del ego husserliano, impide hablar de una existencia común a la que se abre una multiplicidad de conciencias. Para Husserl, la cultura, las costumbres, la vida en general, son vividas intencionalmente por un ego primordial que las fundamenta. A nuestro entender, lo que no es inmanentemente propio de uno mismo<sup>585</sup>, es decir, aquello que está orientado

---

<sup>585</sup> La reducción a la esfera de lo propio, y me remito nuevamente a Husserl, debe interpretarse como una reducción aplicada en una esfera de sentido ya reducida, me reduzco a un manajo intencional de experiencias que me constituyen a mí como ego. Si todo lo que incumbe a mi experiencia hace de uno u otro modo referencia a un mundo con una cultura versada en los demás, en la que hasta los más mínimos detalles hacen referencia a la mirada comunitaria emplazada en el objeto que se atiende, ¿qué queda de nuestro propiamente?. Lo mío, lo que pertenece a mi propiedad purificada de todo sentido *raro*, es mi mera naturaleza, que no debe ser tomada idealmente como la que es para cada uno. Ella no es por tanto una abstracción dentro del fenómeno mundo, –lo que calificaría mi naturaleza como una entre muchas y no la mía propia-. En mi naturaleza se incluye mi cuerpo orgánico, el único que, conforme a la experiencia, le atribuyo unos campos de sensación, el único al que mando y gobierno de modo inmediato y con el que puedo obrar. *Vid.* Husserl.E., *Op. Cit.*, § 44., pp. 155-162p.

intencionalmente a los demás, tal como aquellas aspiraciones, propósitos, valores etc..., que pertenecen al mundo circundante de cada uno confundido con el de los otros, surge de la coincidencia con ellos en un anónimo común. El mismo mundo es revelado pasivamente por una confluencia de conciencias que se sostienen y se mantienen en él. El ego que es efectuado intencionalmente por su apertura a unos sucesos de los que es consciente; es primordialmente uno entre muchos; es una abstracción del fenómeno mundo. Lo que nos separa de Husserl en las *M.C* es que estamos impedidos para optar pasivamente por un ego incontaminado en el origen que es *uno* y nada; si lo hubiera ya habría sido *manchado* por una condición que le supera y no sería puro. El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en este sentido cómo éstas pueden tender hacia su respectiva unidad. Entonces, sostener la presencia de otras conciencias no tiene problema, por lo menos desde esta perspectiva generalizada.

Sí, vale secundar el propósito una hipotética mónada originaria, siempre y cuando ésta surgiera de la confrontación entre la pureza intencional de una conciencia absoluta y *el ser* sin restricciones. El motivo es que al límite, para que la unidad del *ser* se engarzara con una *conciencia impersonal* que lo negara enteramente, ésta tendría que fragmentarse en una multiplicidad conciencias, para, constituirlo por *cofuncionamiento* entre ellas desde sus respectivas diferencias. La necesidad de remitirse a un ego que haga suyo el conocimiento, obliga previamente a una fragmentación en tantos unos que confluyan en este sentir para determinarlo en palabras<sup>586</sup>. Cada ego recoge la necesidad ciega de un fundador del conocimiento común en la encrucijada de todos, por el que sentirse íntimamente para sí. Un ego que por su naturaleza intencional no está desvinculado del prójimo. Ciertamente, sino hay puntos de coincidencia con los otros es imposible aislarse de ellos para descubrirse uno a sí mismo.

---

<sup>586</sup> A este propósito comenta Merleau-Ponty, "Cuando yo hablo o cuando comprendo, experimento la presencia de los demás en mí o de mí en los demás, que es la dificultad de la intersubjetividad (...) y comprendo por fin lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl : "la subjetividad trascendental es intersubjetividad". (S., p. 115)

Abramos un paréntesis para revisar la explicación de este acontecimiento. Partiendo de un mundo donde las cosas están dadas, una hipotética *conciencia impersonal* que lo abarcara intencionalmente estaría impedida para sintetizar fenomenológicamente hasta el *uno*, las relaciones entre las cosas que se presentan<sup>587</sup>, y especialmente las relaciones causales por las cuales pasado, presente y futuro se constituyen como una unidad<sup>588</sup>. Sucintamente recordaremos los motivos de este impedimento. Ya expusimos como, la causa primera, la figura de un Dios creador u otra figura extraterrenal tenía que ser abandonada por las exigencias mismas de un fundamento ontológico crítico. Y según expusimos más adelante, en la constitución fenomenológica de un pasado, presente y futuro, es decir, de la temporalidad, no hay causa primera ni efecto último porque la concatenación causal no es externa a la actividad de la propia conciencia<sup>589</sup>. La conciencia tiene que sostener el nexo entre pasado y futuro en la transitoriedad permanente del presente; tiene entonces que emplearse en la propia síntesis que haga. Hecho este paréntesis, para recordar que la unidad del *ser* no es sintetizable para una hipotética conciencia absoluta que hubiera de aprehenderlo, ésta tendría que fragmentarse en una multiplicidad de *versiones* de la aprehensión legítima del mundo. Cada una es, una visión aislada de la totalidad. Esta fragmentación en

---

<sup>587</sup> Husserl enuncia que toda conciencia llega a ser consciente como unidad, es la síntesis de una relación, de una pluralidad etc., que constituye sintéticamente su *cogitatum* (pluralidad, relación, etc.) . Síntesis que no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la conciencia y no enlaza sólo ocasionalmente algunas vivencias particulares con otras particulares, por el contrario, *la vida entera de la conciencia está unificada sintéticamente*. Vid. *Husserl, E., Op. Cit.*, §18, p. 89

<sup>588</sup> Husserl defiende que: “Las leyes esenciales de composibilidad son leyes de causalidad en el más amplio sentido (...).El universo de las vivencias que integran el contenido de ser real es un universo componible solamente en la universal *forma de unidad del fluir*, de donde las particularidades mismas se ordenan como transcurriendo en ella. Esta forma que es la más universal de todas las formas particulares de vivencias concretas y de las configuraciones constituidas como fluyendo en su fluir, es la forma de una motivación (causalidad) que todo lo enlaza y que domina especialmente en cada particularidad, a la que también podríamos denominar *legalidad formal de una génesis universal*, de acuerdo con la cual pasado, presente y futuro se constituyen unitariamente, siempre de nuevo en cierta estructura formal noético-noemática de los modos fluyentes de darse.” *Husserl, E., Op. Cit.*, pp. 130 y 131. Su posición, no obstante, afirma la *forma* de una unidad fundamental que compone pasivamente el contenido del ser real: la causalidad.

<sup>589</sup> Hume ya hizo hincapié en que, no hay demostración causal entre dos eventos consecutivos y la comprobación empírica está sujeta a unos eventos, determinados empíricamente, por una conjunción constante. “Experience only teaches us, how one event constantly follows another, without instructing us in the secret connection, which binds them together and renders them inseparable” (Hume 1777, p.63) *Cfr.*. La noción de causalidad, definida por una constante conjunción tratada empíricamente entre eventos no da prueba fehaciente de su conexión causal. No es, por consiguiente, descabellado pensar que aun tratándose de un hecho puramente empírico, la subjetividad participe activamente en sus determinaciones concretas.

una multiplicidad de *versiones intencionales*, si se ha dicho que la causalidad es la directamente responsable de la *unificación sintáctica de la vida*, impone que cada *versión* no sea la poseedora del saber absoluto, lo cual las deja *incompletas*, atravesándoles sombras que no pueden reconocer. Siguiendo la tesis husserliana de que el conocimiento de las cosas se adquiere primordialmente de modo pasivo, cada *versión intencional* en particular, tendría que traslucirse en una conciencia sumida en una *situación* concreta. Una *situación* o *estado* en positivo que refleja el punto ciego del saber que la conciencia ha obviado para guardar su unidad sintética y sintáctica en el tiempo. Lo que es ignorado en la conciencia de la arquitectura del *ser*, deviene el *ser* de aquella *situación* y aquello que la condiciona. Es innegable pues, que la *situación* concreta que vive cada conciencia es fruto de una actividad comprometida. Cerramos definitivamente este paréntesis, que hemos abierto para explicar con más detenimiento los efectos de una hipotética mónada basada en una conciencia absoluta que ha de fragmentarse en una multiplicidad de conciencias, sumidas en su situación, para constituir un conocimiento. Lo dejamos aquí de momento, pero la esencia de esta aventurada teoría irá reapareciendo a lo largo de este capítulo, y la retomaremos específicamente en la culminación del capítulo siguiente dedicado al cuerpo. Concluyendo este apartado, la visión monádica husserliana de las *M.C.*, que nos parecía insuficiente al preguntarnos por la experiencia del “otro”, es decir, por la experiencia de otra mónada en mi mónada, –pese a su empeño por evidenciarla en la quinta meditación de las *M.C.*<sup>590</sup>, sí la admitiríamos en el caso de que la experiencia del “otro” naciera de un desenlace dialéctico en el interior de una hipotética mónada trabada entre el *ser* de las cosas y la *nadeidad* de una conciencia absoluta que las reprime (*refouler*). Llegaríamos al término a una disposición fenomenológica, si puede llamarse así, que a grandes rasgos tiene importantes similitudes con los escritos teóricos de Merleau-Ponty. Pero, partiendo de una mónada cerrada en la individualidad de un ego puro, como Husserl arguye, el camino hacia la

---

<sup>590</sup> Tema tratado en el trabajo de investigación presentado por Bahr. J., *Fenomenología de las meditaciones cartesianas de Edmund Husserl*, dep. teórica y práctica. Fil. UB. (Dr. Forment) pp. 46-52.



intersubjetividad está sembrado de desencuentros que tiene que ir sorteando hábilmente.

## 6.6 Fenomenología e intersubjetividad.

Después de apelar y recordar muy rápidamente algunos aspectos *la fenomenología*, como la principal fuente filosófica que inspiró a Merleau-Ponty en su tratamiento personal del mundo, nuestros esfuerzos están ahora destinados a examinar algunas obscuridades en diversos campos de su trabajo que no fueron atendidas suficientemente, con el fin de revelar posiciones extremadamente receptivas en la constitución de la verdad. Siguiendo las indicaciones de Merleau-Ponty expondremos las *variaciones* de nuestro pensamiento con respecto al suyo, que nos remitirán nuevamente, bajo la óptica crítica de su evolución fenomenológica, a las conclusiones propuestas en la primera parte de nuestro trabajo. Trataremos de exponer y justificar nuestras diferencias en el progreso de este análisis sobre la intersubjetividad, para distinguir ambos pensamientos, es decir, el nuestro del suyo.

Para Merleau-Ponty la situación en la que se inmerge cada conciencia, se concreta en la *forma* psico-física de un *cuerpo*, lo que en términos husserlianos es tratado como la reducción a lo propio de uno mismo, con la salvedad de que ahora es el cuerpo *mío* antes de ser *mi cuerpo*. Es decir, es el *mío* entre muchos, antes de ser por *mi* cuerpo, por que el descubro *otros*. El *yo* “chez” Merleau-Ponty, deviene un cuerpo que obedece a una estructura formal inserta en el mundo. En la corporeidad, y profundizaremos en lo venidero, la actividad del intelecto y pasividad de las sensaciones son una *forma* indivisible. Su inserción en el mundo entraña una perspectiva original del mundo. El sujeto-cuerpo es principio y parte del mundo a la vez. Un mundo, tanto visto desde la subjetividad de su perspectiva como un mundo en el que se ubica explícitamente. Dado que el carácter perspectivo de la conciencia para acceder al saber *universal*, proviene de la insuficiencia de una subjetividad para asociar

y *composibilitar* la totalidad del universo, necesariamente debe haber otras perspectivas que entronquen la totalidad del universo explícito, desde su inserción mundana en su cuerpo. Como tal, el cuerpo, sólo es posible por la distinta situación de los otros con los que convive. Las distintas perspectivas están ligadas a la actividad subsidiaria de una existencia corpórea, por su particular modo de configurar el mundo. Pero esta actividad, necesariamente pre-supone, como grado inferior, la pasividad pre-dada de un universo explícito. El pensamiento se activa sobre una experiencia previa que ha sido adquirida pasivamente.

La insuficiencia que padece un cuerpo por sus ataduras a una situación concreta, requiere de otros cuerpos con los que confrontarse, para conjuntamente, por cooperación, desvelar idealmente el saber exhaustivo de las complejas relaciones del “ser”. Aquí es donde enraíza la teoría merleau-pontiana del *cofuncionamiento* como si fuéramos miembros de un cuerpo único. Los otros y yo somos miembros de un conjunto vertebrado, apto para superar las limitaciones de una perspectiva singular en el campo del saber objetivo. Lo que distingue esencialmente el enfoque de Merleau-Ponty de la teoría de Husserl<sup>591</sup> (en las *M.C*), es que para el primero, el sujeto no se limita a contemplar la *vivencia* subjetiva sino que participa de ella. El sujeto encuentra el centro de su unidad en lo que llamaríamos un principio de *coherencia relativa*, es decir, en el que él participa *vivencialmente* de la estructura de lo que es *coherente* con él. De ahí la importancia que juegan los *otros*. Nos necesitamos mutuamente para consensuar una realidad objetiva en el concierto de las *creaciones* individuales. Merleau-Ponty prevé que las intenciones no sean fundadas por un ego trascendental que tiene que

---

<sup>591</sup> Husserl no obstante, se encuentra maniatado ante el debate de que soy uno más entre los otros hombres y a la vez soy yo mismo, de mi propiedad, quien los designa como una alteridad suya. –“La intencionalidad, en cuanto propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad real que me pertenece a mí en cuanto hombre, lo mismo que a todo hombre respecto de su interioridad puramente psíquica”– Husserl, E., *Op.Cit.*, §40 p. 139. – “En esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo modo de ser que va más allá de mi intencionalidad: Se constituye un “ego”, no como yo-mismo, sino como “reflejándose” en mi yo propio, en mi mónada. El segundo ego es constituido como “alter ego”, y el ego que designa la expresión alter ego como uno de sus momentos soy yo mismo de mi propiedad”– Husserl, E., *Op. Cit.*, §44 p. 156. La quinta meditación es un notorio intento por unir ambas corrientes, sin embargo en su planteamiento raramente puede deshacerse de la idealidad del ego fenomenológico-trascendental, puesto que es la máxima de la que parte.

aproximarse indefinidamente a la unidad de sí mismo, sino que el *yo* en cierta medida, es indisociable de la *vivencia* que experimenta. Esto es explicado con la inclusión de un *cogito prerreflexivo* que subsiste en el fondo de todas nuestras reflexiones. Nuestras reflexiones destacan sobre el fondo de nuestra existencia. La síntesis que acompaña el establecimiento de toda *vivencia*, no está más acá de la diversidad propia del mundo, más al contrario, es ésta la que faculta la relación sintética.

El núcleo de esta tesis que sostiene el autor, sugiere al lector que este denso *invisible* del que se nutren la certeza de las esencias o de las significaciones<sup>592</sup> es potencialmente ya el espesor de un *preconocimiento anónimo* que requiere de una multiplicidad para, en cofuncionamiento como un cuerpo único, hacerlo *visible* en la interioridad de cada uno. Por nuestra parte quedaría añadir que por sí sola la teoría del cofuncionamiento es insuficiente para dar luz al conocimiento. Requiere complementarse con un punto de vista en los antípodas como ya ha sido indicado. En palabras nuestras, la desintegración de la *conciencia impersonal* en una multiplicidad de conciencias que persiguen intencionalmente encontrar su respectiva unidad fundamental, solamente es factible si en las profundidades, la unidad fundamental del *cogito* ya se está abriendo camino entre abstractas conjeturas para ir a coincidir con el *en-sí* puro de las cosas. Un *cogito* éste, que inicia solitariamente su andadura para llegar a *comulgar* con los otros en unas significaciones comunes. Un *cogito* emprendedor, que *vivencia* la realidad por el modo en que se empeña en ella. El carácter solitario de la iniciativa individual que emprende el camino hacia su existencia en el *ser* del mundo y el carácter anónimo de una conciencia impersonal que inicia el regreso desde su generalidad en el mundo hacia la trascendencia de un *yo soy*, se encontrarán en el *estado-situación* de un cuerpo que convive entre otros. De estos dos reversos que se juntan en el cuerpo se hablará minuciosamente en la conclusión del siguiente capítulo. Yo soy uno entre una multitud de cuerpos diferenciados para un mundo que compartimos en común, pero soy yo en solitario el único que los percibe. Mi

---

<sup>592</sup> “Las necesidades de esencia no serán la “respuesta” que reclama la filosofía, como tampoco lo son los hechos. La “respuesta” está más arriba que los “hechos” y más abajo que las “esencias” en el Ser salvaje donde estaban indivisos y donde siguen estándolo, por detrás o por debajo de nuestra cultura adquirida”. (V.I., p. 154)

cuerpo es interiormente un espíritu solitario que siente y trasciende al exterior y es exteriormente la experiencia de una circunstancia explícita que trasciende en un interior. El exterior visto desde mi interior es unitario, intimista, pero es diverso, heterogéneo cuando tiene que ser sentido por un alguien. En esta tesitura el cuerpo no es solamente materia manifestada y encarnada por un espíritu autosuficiente, sino que es además la expresión determinante de un universo diferenciado. Yo guardo mi independencia como aquel cuerpo que obra sobre el exterior alterando sus relaciones naturales, pero soy dependiente como uno que padece las relaciones exteriores en la complejidad de su cuerpo. De un lado soy yo único porque actúo independientemente, y de otro lado yo soy sólo uno entre los posibles porque padezco como un otro en general. El cuerpo psico-físico salda esta dicotomía, al ser a la vez la convergencia pasiva de unas sensaciones que precisan ordenarse en una multiplicidad coherente, y la actividad desbordante de una lógica pura que precisa constatarse en unos significados objetivos. Este carácter dialógico que encierra el cuerpo, le exige tanto ser *él-mismo-para-sí*<sup>593</sup> como intercambiable con cualquier otro. Esta unión entre aspectos irreconciliables en el cuerpo, obliga que "*él-mismo-para-sí*" tenga que afirmarse competitivamente en una multiplicidad, y "*el-ser-intercambiable-con-cualquier-otro*" haya de desgajarse por *analogía*<sup>594</sup> del seno de una multiplicidad. El *otro* es la escisión de un cuerpo común, y es a la vez una alteridad del mío. En la primera parte concluíamos que esta disposición está mediada por una interconfrontación que logra saldarse apelando a una libertad individual que no está desentendida de la libertad en general, como derecho universal. La *actitud caprichosa* es la del ególatra que somete al *otro* que se le interpone, y la *actitud subordinada* es la del auto-ignorado que se entrega gratuitamente al *otro*. El ajuste entre el auto-

---

<sup>593</sup> Autoconsciente.

<sup>594</sup> La retrogresión hacia uno mismo da comienzo en unas analogías que cuartejan la base común sobre la que descansan. Aprovechamos para reseñar una cita de Husserl y mostrar nuestra posición en disconformidad con ella. "Pero el segundo ego no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo, sino es constituido como alter ego, y el ego que designa la expresión alter ego como uno de sus momentos soy yo mismo de mi propiedad. El otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo, es un "analogoon" de mí mismo y, sin embargo, no es un "analogoon" en el sentido habitual". Husserl, E., *op. cit.*, p. 157. Husserl inicia el reconocimiento del alter ego por una analogía (*analogoon*) conmigo, nosotros, bajo este aspecto, iniciamos el reconocimiento mío por una analogía (reflejo) con el otro.

ignorado, y el auto-consciente es un *yo puedo* en ejercicio capaz de optar por su libertad.

Añadir también que una dialéctica engendra otra: entre la aceptación de una multiplicidad de *yoes* como la fragmentación de un ente comunitario que converge hacia la yoidad solitaria, o como la multiplicación de un *yo* singular que sufre y goza íntimamente, hay muchos escaños. Discurre un tránsito entre *entidades institucionales* que gira alrededor de un solo eje: la justicia. Temática, la de la justicia, que desborda el actual estudio.

**CAPITULO 7**  
**El cuerpo**



## CAPITULO 7.

### El cuerpo.

Nuestro interés ahora estriba, siguiendo el hilo de los capítulos anteriores en ir a demostrar que el cuerpo es, por último, la única instancia capaz de sostener la recepción pasiva de unos hechos dados como materia primera de la que se nutre la conciencia para adquirir un saber empírico de ellos, y de sostener a la vez la actividad egológica que defiende la filosofía escéptica<sup>595</sup> poniendo el acento en la capacidad del intelecto para darle un contenido al saber. Lo que tienen en común una visión y la otra, como pretendemos evidenciar, es que solamente es posible su efectividad considerando una multiplicidad de conciencias que se interrelacionan. En la primera de las enumeradas, la *cualidad* de las cosas es desvelada esotéricamente por la co-pertenencia de una multiplicidad de conciencias *solidarias* que tienen su unión en la corteza del *ser*, y en la segunda, el acercamiento a la concreción de los hechos tiene que lograrse competitivamente por el consenso de una multiplicidad de conciencias que son materialmente nada<sup>596</sup>. Tanto desde una visión como desde la otra, el modo por el cual accedemos a las “puras cosas”, pasa por la presencia de los demás<sup>597</sup>. La *solidaridad* o la *competitividad* son aspectos de esta interrelación que al propio tiempo que se invocan, se excluyen. El cuerpo, y es lo que pretendemos demostrar, es la dimensión psico-física en la que ambos aspectos concurren unívocamente. Él es quien percibe la naturaleza y es también naturaleza en la que reside. No hay en ello dos naturalezas, una de ellas subordinada a la otra; hay un ser doble<sup>598</sup>. Como

---

<sup>595</sup> El autor generaliza llamando filosofía de la conciencia aquella que se cree capaz de construir o constituir el mundo a partir de un Ego o una conciencia fundante o donadora de sentido mediante una serie de leyes de las que ella misma posee el secreto, no encontrando en ese mundo así constituido más que el rastro de su propia operación constructiva. Bajo esta acepción genérica el autor comprende las filosofías de inspiración cartesiana. *Vid.* Escribano, X., *Op. Cit.*, p. 104

<sup>596</sup> La presente cita es suficientemente explícita: “Y sin embargo, el ser del pensamiento sólo se reconoce en el punto más alto de la duda y en el instante en el que el pensamiento niega por sí solo todas las cosas que son”. Merleau-Ponty. M., (*El concepto de naturaleza*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 78

<sup>597</sup> “La cosa percibida solipsista sólo puede tornarse cosa pura si mi cuerpo entra en relaciones sistemáticas con otros cuerpos animados”<sup>597</sup>. Merleau-Ponty. M., (*El concepto de naturaleza*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 90

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 138



“naturaleza que reside en él”, coincide con cualquier otro cuerpo que pueda *sentir*, y como “vidente”, es anulado por cualquier otro “vidente” bajo su mirada<sup>599</sup>. De una parte el cuerpo es la *somatización* radical de unos efluvios vírgenes que se desprenden de las cosas en sí mismas, y de otra parte el cuerpo es la capacidad volitiva del espíritu para intimar con el acontecimiento exterior que ocurre. El cuerpo es la recepción sensible de unas estímulos que se incorporan bajo el núcleo remoto de una unidad central, y es una unidad estesiológica que confiere sentido al exterior salvaje en el que está. El cuerpo no puede ser tratado analíticamente como si un cuerpo-instrumento recibiera un pensamiento-piloto llegado de otra parte, o como si, a la inversa, un objeto-cuerpo produjera misteriosamente la conciencia de sí mismo<sup>600</sup>. Nuevamente la relación de *Ineinander*<sup>601</sup> o de quiasmo que en capítulos precedentes se precisaba, vuelve a confirmarse aquí.

## 7.1 La opacidad del ego meditante.

Los avances en nuestra investigación han servido para demostrar que ninguna de las dos visiones, la visión intelectualista que surge de la inmanencia del espíritu, o la visión materialista que reivindica una naturaleza trascendente al espíritu, pueden ser consideradas si no partimos de un entretrejo de conciencias que se contrastan. Para poder sojuzgarlas bajo un enfoque de tipo global, el análisis tiene que considerar este arranque previo. Implica el penetrar en la dialéctica que entraña una multiplicidad de conciencias por su doble vertiente, solidaria y competitiva. Las pesquisas sobre la fenomenología de Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, han permitido poner de manifiesto los problemas que se dibujan en el marco de su teoría de talante marcadamente *idealista*, lo cual nos ha llevado a reconducirla siguiendo

---

<sup>599</sup> “En cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez”. *F.P.*, p.183

<sup>600</sup> *Vid., L.c.*, p. 138

<sup>601</sup> “La realidad auténticamente originaria, según la intraontología de Merleau-Ponty, consiste en la inserción recíproca, la complicidad universal, el entrecruzamiento promiscuo de todo con todo, ya que este es precisamente el significado del término *Ineinander* en la acepción impuesta por nuestro filósofo” Bech, J.M., *Op. Cit.*, p. 251

las trazas de Merleau-Ponty, a una fenomenología de corte existencial o sustraída en la naturaleza<sup>602</sup>. Se ha tenido que descubrir que en la obviedad del cuerpo está la solución que ahoga dichos problemas. Se aprecia que los hallazgos de la fenomenología de Husserl han hecho posible compaginar el *psicologismo tradicional* y el materialismo positivista junto a las filosofías egológicas de inspiración cartesiana. Pero manteniendo el pulso vivo de la fenomenología, los problemas que nos impedían cerrar este hallazgo en un pensamiento acabado, nos han ido guiando hasta ver en el cuerpo-propio el modelo plausible que puede cumplir las exigencias de esta filosofía sin malversarla. Ahora sobre sus prescripciones, el cuerpo-propio que la filosofía clásica presentaba como una dualidad materia-espíritu, imposible de conciliar sin tener que subordinar uno de los polos al otro, toma sentido como una unidad *indescomponible*<sup>603</sup>. Son los vástagos de la primera fenomenología que brotan aquí. El ego puro de las *M.C.*, por la fuerza de su unidad fenomenológica trascendental, era el origen intencional de la composición significativa del mundo. Pero la inviabilidad de un ego puro en el origen para abarcar en su pensamiento todo otro pensamiento, exige de él un pensamiento comprometido. Se argumenta así: la unidad de un pensamiento original que pudiera abarcar todo otro pensamiento, si éste no fuera trascendido por otro pensamiento que pudiera abarcar el no-ser de aquél, tiene que ser la unidad finita de algo en positivo. La certeza efímera de un ego unitario en el que converjan todas las cogitaciones, le obliga a contenerse en una realidad que lo envuelva. Es aquí donde el ego fundamental es arrastrado a una *situación* que escapa a sus miras<sup>604</sup>. Salvar la unidad del ego fenomenológico nos ha

---

<sup>602</sup> Llevando la fenomenología a sus límites Merleau-Ponty cree mantener todavía sus exigencias radicales. Así comenta Barberàs: "L'exigence phénoménologique de respecter le mode de donation de ce qui se donne et, par conséquent, la diension subjective, c'est-a-dire perspective, de notre expérience, ne nous enfermerait pas dans une subjectivité transcendente: elle nous révélerait une Nature dont nous ne serions plus qu'un moment et elle porterait ainsi la phénoménologie a sa limite". Barberàs, R., *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie.*, Chiasmi international. *Merleau-Ponty, l'héritage contemporain*. VRIN Mimesis. Memphis. 1999. Vol I, p.200

<sup>603</sup> "El cuerpo-propio es así una unidad indescomponible de espíritu y materia". Pinto, M<sup>a</sup>. J., *Sentido y ser en Merleau-Ponty*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, p. 121

<sup>604</sup> Una compromiso tácito con una situación que es inexplicable para el ego, para el que incluso la más sutil de sus operaciones implica ya un punto de partida que escapa a su control. Hay por consiguiente al fondo de sus actos un residuo de anonimidad. "Así se concluye que el yo operante no es solamente cuerpo sino que es ya *ego*, en tanto que es cuerpo vivo, y permanece actuando, incluso en la reflexión sobre su propia operación. Hay, por lo tanto, un residuo de anonimidad, de atematización en el mismo yo. Merleau-Ponty hará de este residuo

conducido a implicarle en una *situación* existente que está imposibilitado para trascender<sup>605</sup>. El objeto intencional, el *cogitatum*, no puede ser subsumido íntegramente por la imparcialidad de un ego-cogitans puro; esta es el motivo de que sus reflexiones deban recostarse en una “chair” del mundo de la que no puede abstraerse para cosificarla<sup>606</sup>. Nuestra hoja de ruta en el análisis teórico nos pone a la búsqueda de una conciencia en “situación”, o aun mejor, de una situación de la conciencia. “Merleau-Ponty describe el cuerpo humano como ese campo primordial en el que toda experiencia se hace posible e inteligible”<sup>607</sup>. Las críticas a la fenomenología de Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*<sup>608</sup>, nos han llevado a ver en el cuerpo, el único reducto válido que deja al materialismo y al espiritualismo relacionarse.

De nuestro estudio de la fenomenología, hemos aprendido que la actividad de la conciencia para instituir pasivamente unas cogitaciones reposa encubiertamente sobre un lecho de “mundo” del que no posee enteramente sus claves porque yace en él. El mundo abre a nuestra visión una esfera de datos intencionales restringida; nos abre a la perspectiva que de él tenemos. Por consiguiente la universalidad del saber que extraigamos de nuestros datos es restringida, no absoluta. Como apunta Merleau-Ponty: “ El intelectualismo no puede concebir el paso de la perspectiva a la cosa misma, del signo a la

---

el fundamento o raíz del propio *acto* intencional”. Pinto, M<sup>a</sup>. J., *L.c.*, p. 124. Para nosotros existe una sinonimia entre el cuerpo y el *ego actuante* por la sujeción del *ego* a un “estado” determinado. Husserl: “La corporeidad como *yo operante* es ya conciencia, pero conciencia no tematizable en el mismo acto de la operación”. *Cfr.* Pinto, M<sup>a</sup>. J., *L.c.*, p. 125.

<sup>605</sup> Treguier, J-M, describe el itinerario que arranca desde la fenomenología de Husserl y pasa por la renuncia a hacer de la conciencia un absoluto, llevando la fenomenología al límite pero sin perder sus principios “Elle exige que l’on renonce à faire de la conscience un absolu et que l’on se rende capable par là même d’accéder à ce qui toujours la precede”. Tréguier, J-M., *Le corps selon la chair*, Kimé, París, 1996, p. 140

<sup>606</sup> La intencionalidad que desemboca unidireccionalmente en la prioridad trascendental del sujeto queda derogada, por un otra relación de doble sentido que se centra solamente en la correlación entre la misteriosa unión entre los *cogitata* y el *cogitatum*, “por lo tanto, no habrá pensamiento que no sea pensamiento *de alguien*, pero recíprocamente también, no habrá pensamiento que no sea pensamiento *de algo*. El sujeto implicado en esta correlación no será el sujeto puro y solipsista. El *Ego-cogitans* es un yo concreto, situado e histórico, que no sabría atrincherarse “dans une subjectivité invulnerable en deçà de l’être et du temps”. Yagüe, J., *Merleau-Ponty y la fenomenología*, Augustinus, Madrid, 1971., p. 35

<sup>607</sup> Merino. J.A., *Humanismo existencial en Merleau-Ponty*, Cisneros, Madrid, 1980, p. 86

<sup>608</sup> A este propósito comenta Sartre, “Pero si el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, ese Yo opaco queda elevado al mismo tiempo al rango de absoluto. Y he aquí que estaríamos en presencia de una mónada. Tal es desgraciadamente, la orientación del nuevo pensamiento de Husserl (ver las *M.C.*)”. Sartre.J.P., *La trascendencia del Ego.*, Calden, Buenos Aires, 1968., p. 22

significación, más que como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento. Camufla la relación orgánica del sujeto y del mundo, la trascendencia activa de la consciencia, el movimiento por el que se lanza a una cosa y a un mundo por medio de sus órganos e instrumentos”<sup>609</sup>.

El primer paso ha sido estudiar la *aparición* del ser en la consciencia: la fenomenología lo ha dado admirablemente. El centro de la filosofía no es ya una subjetividad trascendental situada en todas partes y en ninguna; la subjetividad queda religada a unas intenciones que despliega sobre un *campo fenomenal*<sup>610</sup>, es decir, sobre la inmediatez de las puras cosas en los límites de la consciencia. “Si una consciencia universal fuese posible la opacidad del objeto desaparecería”<sup>611</sup>, el objeto luego, se instituye a partir de la visión parcial que de él aprehendemos. Para transitar del *campo fenomenal* al *campo trascendental* la fenomenología tendría que integrar en los fenómenos todo objeto posible y averiguar cómo se constituye a través de ellos el mundo objetivo<sup>612</sup>. El Ego meditante tendría que conquistar la dispersión de todos los datos desnudos para indagar su composición y a tenor de qué. Esta sería la versión de una fenomenología *clásica*. “El sistema yo – el otro – el mundo se toma, a su vez, por objeto de análisis, y de lo que ahora se trata es de despertar los pensamientos que son constitutivos del otro, de mi mismo como sujeto individual y del mundo como polo de mi percepción. Esta nueva reducción solo conocería pues un único sujeto verdadero, el Ego meditante”<sup>613</sup>. Pero esta explicación clásica adolece de que el ego meditante, al integrar como fenómeno todo objeto posible, siempre termina por hacer de la objetividad del mundo, un fenómeno, y por consiguiente un *mundo-para-mí* que necesita ser contrastado por él mismo. Su “contemplación” pasa a ser objeto de contemplación. La visión *clásica* de la fenomenología es recurrente y por ello no atiende suficientemente a las premisas exigidas para establecer un fundamento en el conocimiento. Para salvar esta dificultad nos hemos

---

<sup>609</sup> F.P., p. 169

<sup>610</sup> “este campo fenomenal no es un “mundo interior”, el “fenómeno” no es un “estado de consciencia” o un “hecho psíquico”, la experiencia de los fenómenos no es una introspección o una intuición en el sentido de Bergson” F.P., p. 78

<sup>611</sup> F.P., p. 82

<sup>612</sup> Vid. F.P., p. 80-81

<sup>613</sup> F.P., p. 81

percatado de que, por la propia virtud de la fenomenología, el sujeto meditante está imbricado en la correlación entre él y las cosas –por el modo en que se le aparecen-. El ego puro *clásico*, pues, es una mera idea sin destino final. La introducción del *campo fenomenal*, nos pone ante un mundo del cual nosotros somos parte también. El mundo se abre a nosotros desde nuestra perspectiva. Estamos entre dos polos: “Nosotros no somos jamás como sujeto meditante el sujeto irreflejo que queremos conocer; pero tampoco podemos devenir enteramente consciencia, reducirnos a la consciencia trascendental”<sup>614</sup>.

## 7.2. Subjetividad arraigada: el perspectivismo.

La contemplación fenomenológica por un ego meditante inserto en aquello que contempla, nos revierte a un tipo de contemplación en la que el meditante y lo contemplado son interactivos. En cierta medida el meditante va al encuentro de lo quiere contemplar, lo impregna de su actividad. Esto nos orienta hacia una teoría fenomenológica de la percepción. “Es decir, la “cualidad sensible”, las determinaciones espaciales de lo percibido, e incluso la presencia o la ausencia de una percepción, no son efectos de la situación efectiva al exterior del organismo, sino que representan la manera como éste va al encuentro de unas estimulaciones y cómo se remite a las mismas”<sup>615</sup>. Nuestra capacidad de *ver*, no capta en ella nuestra inserción en lo visto, sino que en el propio acto de ver hay una determinación secreta hacia lo visto que se renueva a cada instante. Hay una estrecha vinculación entre el vidente y lo visto, y cualquier fenómeno contemplado es a la postre una variante de mi inserción en el mundo. En mi mirada no puedo ver la implicación *mía* en lo que miro. Es imposible retrotraerme indefinidamente de los efectos de mi mirada en la constitución del exterior, esto lleva a mi *coimplicación* con la cosa vista. “La visión se alcanza a sí misma y se reúne en la cosa misma”<sup>616</sup> El acto de *verse* de la consciencia, solo se entiende en un *verse en acto*. La visión tiene que salir

---

<sup>614</sup> F.P., p. 83

<sup>615</sup> F.P., p. 94

<sup>616</sup> F.P., p.386

al encuentro de lo que ve para, por la arbitrariedad de sus limitaciones, obtener un signo de aquello.

“La consciencia es trascendencia de parte a parte, no trascendencia soportada –ya dijimos que una trascendencia tal sería el paro de la consciencia– sino trascendencia activa”.<sup>617</sup>

De alguna manera “soy” esa aparición a la que *miro*. Y esto es innegable para que lo sensible, pueda tener *cualidad*. “Pues bien, las sensaciones y las imágenes que deberían empezar todo conocimiento jamás aparecen sino en un horizonte de sentido”<sup>618</sup>.

Hemos dado por sobreentendido que esta intrusión *tética* en la naturaleza espacio-temporal de los hechos debe responder a la unidad implícita de un sujeto. En efecto, la fenomenología evolucionó siguiendo el principio de la unidad intencional del ego meditante. Por consiguiente la intrusión del meditante en la presa de su atención, no puede desvincularse de otro momento cualquiera de su atención. La invasión de todo lo que es fenómeno en mi contemplación, tiene que guardar una raíz común en un ego principal. Si este principio fenomenológico no se cumpliera la noción de consciencia se desvanecería ya que no podría reconocerse en sus funciones<sup>619</sup>. El fenómeno en el cual yo me reconozco, si no fuera categorizado por unas operaciones de *composibilitación* en relación a un conjunto extenso, dejaría de serlo. La *composibilitación* de unos estímulos aislados que afectan la sensibilidad sobre un irreflejo, supone encubiertamente la búsqueda fundamental de un origen por el que reunirlos en el espacio-tiempo. De otro modo no formarían

---

<sup>617</sup> *Ibid.*

<sup>618</sup> *F.P.*, p. 37

<sup>619</sup> Lo que el empirismo no puede explicar como una percepción es capaz de despertar la atención de la consciencia desarrollando y enriqueciendo tal contenido. Habría que describir una conexión interna en la consciencia, y el empirismo solo dispone de conexiones externas, solo puede yuxtaponer estados de consciencia. ¿Cómo puede un objeto, entre todos excitar un acto de atención, dado que la consciencia los posee todos?. Lo que le falta al empirismo era la conexión interna del objeto y el acto que éste pone en marcha. “Si me considero en medio del mundo, inserto en él por mi cuerpo que se deja investir en él por las relaciones de causalidad, en cuyo caso los “sentidos” y “el cuerpo” son unos aparatos materiales y no conocen nada en absoluto, el objeto forma en las retinas una imagen, y la imagen retiniana se redobra en el centro óptico de otra imagen, pero aquí no hay más que *cosas por ver y nadie que vea*”. La manera pues, como constituye su objeto la consciencia perceptiva, es para el empirismo, un milagro natural. *Vid. F.P.*, p. 252

literalmente parte del mismo mundo y en modo alguno existirían<sup>620</sup>. Es por esto por lo que la *carne*<sup>621</sup> de la que se impregna toda percepción, tiene sentido solamente si en el origen hay el espesor de un núcleo consciente desde la que dimana. Pero sabemos, por la dialéctica que encierra el tiempo, que entre el origen y el irreflejo del que este núcleo se nutre, persiste un entrelazo clandestino que rompe con tales nociones absolutas de irreflejo y origen. Por lo cual este núcleo consciente no es la *nudeidad* de una idea absoluta, pero tampoco la *esencialidad* de una cosa; está en el entremedio; en el punto focal de una perspectiva consciente. Y como perspectiva se refiere a una oscuridad que no puede medir, pero que incide retroactivamente en ella mostrándole su carácter perspectivo. Pues, las operaciones de asociación y síntesis que el sujeto ha debido efectuar para completar desde todas las facciones posibles la cosa que sólo entreve, le remiten a él como perspectiva que ve desde una situación dada en el mundo<sup>622</sup>. Con el perspectivismo hemos salvado las dificultades que aquejaba la fenomenología *clásica*. Antes de concluir que en la encrucijada del idealismo y el materialismo<sup>623</sup> sólo cabe el espesor de un cuerpo<sup>624</sup>, del que se irradia todo el *campo fenomenal*, daremos un rodeo por

---

<sup>620</sup> *Vid.*, *F.P.*, p. 38

<sup>621</sup> Merleau-Ponty introduce la noción de carne (*chair*) para hacernos comprender cómo todo aquello a lo que tenemos acceso sensible, no se presenta de modo neutral sino que subtiende una intrusión formal de lo sentido hacia el sintiente. “Una vez más, la carne de que hablamos no es la materia. Es el enrollarse lo visible en el cuerpo vidente, lo tangible en el cuerpo tangente, de lo cual tenemos testimonio sobre todo cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de modo que, simultáneamente, *como* tangible se coloca entre ellas y *como* tangente las domina a todas, ...” *V.I.*, p. 181

<sup>622</sup> Nos dice Merleau-Ponty cómo mirar un objeto es verlo desde una perspectiva “nos hace falta ver como la visión no puede hacerse desde alguna parte sin encerrarse en su perspectiva” *F.P.*, p.87, “los objetos forman un sistema en el que no puede mostrarse uno sin que oculte otros” *F.P.*, p.87

<sup>623</sup> “Mi cuerpo ¿es cosa? ¿es idea?. Ni lo uno ni lo otro, ya que es el medidor de las cosas. Tenemos que admitir, pues, que existe una idealidad que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su hondura y sus dimensiones” *V.I.*, p. 188. Rabade es concluyente en su estudio: “Ni hay un alma-conciencia en autopresencia de transparencia total ni hay un cuerpo como suma de partes carentes de interior: sólo hay un cuerpo-conciencia que es el cuerpo humano. Una conciencia descorporalizada es para Merleau-Ponty una abstracción”. Rabade. S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C. Madrid, 1.985, p.232.

<sup>624</sup> Merleau-Ponty compara el Ser de la tierra y el de mi cuerpo. “A pesar de la constitución copernicana no puedo desprenderme de mi adherencia al Ser de la tierra, la que está más acá del reposo y del movimiento –aunque es el fondo sobre el que descansan todo reposo y todo movimiento– (...). Hay parentesco entre el ser de la tierra y el de mi cuerpo (Leib), del que no puedo decir con exactitud que se mueva, ya que siempre está a la misma distancia de mí”. Merleau-Ponty. M., (*Husserl en los límites de la fenomenología*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 132. La inobservancia de esta correlación entre el referente y lo referenciado nos hace entrar intelectualmente en crisis. “A medida que me elevo en la constitución copernicana del mundo, abandono mi situación de partida, finjo ser observador absoluto, olvido mi raíz terrestre –pese a que ésta nutre todo el resto– y llego a considerar el

los entresijos de la percepción para asegurarnos la viabilidad de esta conjetura.

### 7.3. Perspectivismo y percepción.

Retomamos el perspectivismo como el único modo plausible de dar una explicación fenomenológica de la percepción. La fenomenología de las *M.C* ya nos enseñó que el valor de realidad de los objetos, nuestra vivencia de las cosas, reposa sobre la mónada de un ego fundamental<sup>625</sup>. Sobre el campo de variaciones posibles de una misma cosa en su interrelación con otras cosas<sup>626</sup> las vivencias se revelan pasivamente a un ego fenomenológico-trascendental. Pero sin decirlo, una filosofía de corte trascendental sobreentiende que tras esta interrelación, hay una presencia subjetiva situada en el mundo por la que los datos que la posibilitan tienen un contenido significativo. Cualquier filosofía que remita a un ego ideal purificado de toda traza mundana, subtiende un problema sin resolver.

“Pero si hubiera una idealidad pura y desligada, ¿cómo descendería al espacio de conciencia de aquel que la descubre, Y cómo podría nacer en una psiquis?. Y si por el contrario se parte, como es necesario, de su nacimiento en nosotros, ¿cómo pasar de allí al ser ideal por sobre toda psiquis existente o posible?. Sólo

---

mundo como el puro objeto de un pensamiento infinito: ante éste sólo hay objetos sustituibles. Pero esta idealización no puede descansar en sí misma, y las ciencias de lo infinito entran en crisis”. *Ibidem*.

<sup>625</sup> “Así pues toda vivencia de la conciencia es en general en sí misma conciencia de esto o aquello, sea cual fuere el legítimo valor de realidad de estos objetos. *Ego cogito*, tiene que ser ampliado a *cogitatum*. El recuerdo es el recuerdo de, la percepción es percepción de. También se llama intencionales a estas vivencias de la conciencia (conciencia de algo)” Husserl. E., *Op.Cit.*, §14, ed., cit., p. 76.

<sup>626</sup> “Veo que el conjunto del mundo y del mismo modo todo lo que existe naturalmente, solo es para mi en cuanto tiene vigencia para mi con el sentido que en cada caso posee, es decir, como *cogitatum* de mis *cogitaciones* variables, pero en cuanto esa misma variación ligadas entre sí; y solo en cuanto tal yo lo mantengo en vigencia” Husserl. E., *Op.Cit.*, §16. p. 82



puede responderse, trasladándose a las implicaciones de la experiencia"<sup>627</sup>

Asimismo, la institución del “fenómeno” en el eje de las filosofías trascendentales no resuelve la cuestión, porque partiendo de un éste para esto, o de una *intencionalidad* en la conciencia, se soslaya el problema sin afrontarlo. Por bajo de estas filosofía siempre se cierne una engorrosa ambivalencia entre el *alguien* que es conocido por algo o el *algo* que es conocido por alguien. A Merleau-Ponty no le pasó por alto; en *La estructura del comportamiento* había tratado en profundidad desde la experimentación y el raciocinio, la problemática entrega de la conciencia humana en la naturaleza primordial<sup>628</sup>, (ese mixto que es la conciencia humana como dice Alphonse de Waelhens en el prólogo a esta obra)<sup>629</sup>. Es por esto por lo que tuvo que reorientar las adquisiciones obtenidas en el campo de la fenomenología, hacia el perspectivismo y por añadidura, como vamos a ver, hacia una fenomenología de la percepción aunque fiel a su maestro, siempre sostuviera que Husserl ya había propiciado que fuera así y que nunca se apartó de él<sup>630</sup>.

Todo ideal de un sujeto trascendental lo que nunca logrará revelar exhaustivamente, si se le instituye como unidad cardinal de unas sensaciones brutas, son los vínculos entre las partes de los objetos existentes y coexistentes en el campo sensorial. Si para contemplar el mundo es necesario tomar distancia de él, es imposible calibrar desde la transparencia de un pensamiento absoluto, lo elemental de los elementos y la dimensionalidad de las dimensiones. La ruptura con lo inmediato, donde el acto de pensar es la obra de una subjetividad autónoma y cerrada sobre ella misma, pone la negación del mundo como el reverso de una existencia positiva<sup>631</sup>. Ciertamente, el origen del pensamiento nunca encontraría fundamentos. Cuando instituimos la unidad de un ego trascendental al origen de las

---

<sup>627</sup> Merleau-Ponty. M., (*Husserl en los límites de la filosofía*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 128

<sup>628</sup> Nuestro objetivo es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, orgánica, psicológica, e incluso social. Entendemos aquí por naturaleza una multiplicidad de hechos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad. *E.C.*, p. 19

<sup>629</sup> *E.C.*, (prólogo *Wahlhens de. A.*), p. 7

<sup>630</sup> *Vid.*, S., p. 196-197

<sup>631</sup> *Vid.* Barbarás. R., *Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 1977, p. 39

meditaciones, el ego deja de ser eminentemente pasivo y pasa a la actividad, “pone la positividad del mundo como el reverso de la inexistencia de la nada”. La unidad original de un ego testimonial privilegia la *nadeidad* de la nada sobre lo dado positivamente para la conciencia. La actividad constituyente sobre la pasividad instituyente. Pero nunca explicaríamos ontológicamente con esta descripción, el porqué de unas constituciones y no de unas otras también compatibles con los datos empíricos recaptados. Concluyendo, la subjetividad puesta en la unidad de un yo indivisible, tiene que envararse con el mundo para percatarse de su existencia *hilemórfica*. El yo necesita *ser-del-mundo* para acceder a la elementalidad y la dimensionalidad sin las cuales es del todo imposible configurar nada de lo real. “Lo que descubro y reconozco por el cogito (...) es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo”<sup>632</sup>. Cuando se tiene conciencia de estar sintiendo, o viendo algo, no se tiene la fría conciencia de un puro estado psíquico o perceptual desconectado de la propia “coseidad” de la cosa experimentada<sup>633</sup>. Si no que se trata de una realidad vivida y comunicada entre el propio “yo” y las cosas<sup>634</sup>. “La primera verdad es, sí, “Yo pienso” pero a condición de entender con ello “yo-soy-de-mí” siendo-del-mundo”<sup>635</sup>. La subjetividad tiene que perder su título absoluto de trascendental y envararse con el mundo, si ha de conservar un talante eminentemente pasivo en la constitución de sus cogitaciones. Ya hemos puesto de manifiesto las dificultades que aparecen en la fenomenología ante la unidad de un ego puro que instituye pasivamente sus vivencias al contemplarlas originalmente. La unidad fundamental de un sujeto fenomenológico, para contenerse en el *uno*, debe empeñarse forzosamente en la constitución de sus vivencias referidas al mundo. Una participación dinámica de las vivencias hacia las cosas, al punto que la conciencia que es conciencia del mundo, está inserta en él. ¿Qué tenemos pues?. Una zona focal que abre al mundo siendo parte de él. Una

---

<sup>632</sup> F.P., p. 386

<sup>633</sup> “Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y a nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles resistentes) e inversamente viven en nosotros como tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos” Merleau-Ponty, M., *El mundo de la percepción Siete conferencias*. Fondo de cultura económica. México, 2003, p.31

<sup>634</sup> Arce Carrascoso. J.L., “M.Merleau-Ponty: el hombre como unidad ontológica proyectiva”. *Convivium* 14. 2001. p. 159

<sup>635</sup> F.P., p. 416

perspectiva del mundo, situada en el mundo. Un vidente que es ser visto. Y esta dialéctica por su naturaleza, conforma la percepción. La percepción nos ha permitido restituir la unidad de un sujeto, trascendental por su subsistencia en el mundo, condicionado a una situación. La percepción es el fenómeno que posibilita la unidad del yo para una naturaleza cohesionada “La percepción como conocimiento del presente es el fenómeno central que posibilita la unidad del yo, y con ella la idea de objetividad y de verdad”<sup>636</sup>. Permite que de unas apariencias sin valor, de unos fenómenos planos sin consistencia alguna, las cosas se manifiesten en su profundidad real, de tal manera que entre la cosa y sus aspectos se da una dialéctica y una ambigüedad, que no hace sino evidenciar una inagotable profundidad en el objeto presenciado. La confluencia sintética de la cosa a partir de la recepción compuesta desde varias perspectivas, nos abre a un mundo más rico y real en el que las cosas pueden distinguirse unas de otras. Por el carácter dinámico entre el todo y las partes de cada cosa, la percepción permite instrumentar intelectualmente unas operaciones cognitivas capaces de revelar las esencias en la existencia<sup>637</sup>. La percepción es “condición de posibilidad” de la síntesis espacial e incluso de las actividades cognitivas. “El hombre es el ser capaz de dar significación al mundo y a las cosas, haciendo de ellas objetos con significación, objetividades. Pero esto sólo puede conseguirse mediante y desde, el ejercicio de la percepción, que se erige como punto de partida y basamento para alcanzar la intuición intelectual, la visión eidética. Las esencias remiten siempre a la percepción como único vehículo de formación y de transmisión”<sup>638</sup>. Partiendo de un contacto ciego con las cosas, por nuestra familiaridad con ellas, podemos captar un sentido inmanente en lo sensible anterior a todo juicio. Percibimos porque, ante todo nos proyectamos a un mundo a nuestro

---

<sup>636</sup> *F.P.*, p. 66

<sup>637</sup> Un pensamiento que posea absolutamente estará incapacitado para desvelar los enigmas de la existencia. “La solución cartesiana, pues, no consiste en tomar por garante de sí mismo el pensamiento humano en su condición de hecho, sino en apoyarlo en un pensamiento que se posea absolutamente. La conexión de la esencia y de la existencia no se encuentra en la experiencia, sino en la idea de infinito. Luego es verdad en definitiva, que el análisis reflexivo se basa enteramente en una idea dogmática de ser y, en este sentido, no es una toma de consciencia cabal” *F.P.*, p. 66

<sup>638</sup> Arce Carrascoso. J.L., *L.c.*, p. 163

alrededor<sup>639</sup>. Propiedades elementales como la liquidez, la consistencia, el movimiento, el peso, y demás, son al inicio proyectadas por nuestro cuerpo hacia el exterior. “Porque nuestro cuerpo no es sólo un espacio expresivo, sino que es el origen de todo movimiento y de todo espacio expresivo, es lo que confiere a las cosas el valor de objetos significativos bajo nuestras manos, nuestros gestos, nuestras palabras”<sup>640</sup>. Nuestra inserción en el mundo, como *seres-del-mundo*, nos permite desvelar unas signos en el campo de nuestra percepción de los que captar el sentido inmanente en las cosas. “Sin perder su heciedad y su particularidad, (el cuerpo) emite, más allá de sí mismo significaciones capaces de suministrar la armazón a toda una serie de pensamientos y de experiencias”<sup>641</sup>. Ahora sí, el perspectivismo que nos ha descubierto, como la percepción es el único posible acto humano capaz de atravesar todas las dudas para instalarse en la plena verdad<sup>642</sup>, nos está descubriendo cómo en el sujeto-cuerpo, vive la única dimensión de ser, capaz, por sus propiedades elementales, de relacionarse con el mundo en general y con sus aspectos consustanciales. “Puesto que hay un cuerpo-sujeto, y puesto que ante él es donde las cosas existen, éstas se hayan como incorporadas en mi carne; pero al mismo tiempo nuestro cuerpo nos proyecta en un universo de cosas convincentes, y de ahí pasamos a creer en las “puras cosas” – establecemos la actitud de puro conocimiento– y nos olvidamos de la densidad de la “preconstitución” corporal que las transporta”<sup>643</sup>. El mundo visto desde esta óptica es *carne*<sup>644</sup>; es la posibilidad de una existencia real a partir de unas

---

<sup>639</sup> “ Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor, no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos”. *F.P.*, p. 386

<sup>640</sup> Rabade.S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1985, p. 234.

<sup>641</sup> *Cfr.* Rabade. S., *L.c.*, p. 147

<sup>642</sup> “Pues bien si hay una acto humano capaz de atravesar todas las dudas para instalarse en la plena verdad: este es la percepción, en el sentido amplio de la amplitud de existencias”. *F.P.*, p. 62

<sup>643</sup> Merleau-Ponty. M., (*El concepto de naturaleza*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 89

<sup>644</sup> La *carne* es un concepto tardío en Merleau-Ponty que no entra a tematizar hasta en los escritos recopilados y publicados después de su muerte. Creemos oportuna incluirla en estas páginas más vinculados a un Merleau-Ponty que todavía no ha dado todavía su último giro intelectual, porque entreveremos ya, como durante esta época de maduración, este concepto sólo enunciado antes, sin grandes pretensiones, reinaba sin hacerse explícito. La paradoja que entraña el *ser-del-mundo*: “al dirigirme a un mundo, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí mas que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades” (*F.P.*, p. 101), le incitará suponemos, a retomar en su último tramo de vida la dialéctica entre un cuerpo como vidente y como cuerpo visible: “Mi

“preconstituciones” corporales proyectadas a un exterior. Merleau-Ponty la compara con uno de los antiguos elementos a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea. “La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla, haría falta el viejo término <elemento>, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general*, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea (...)”<sup>645</sup>.

#### 7.4. El compromiso en la percepción.

En resumen, el perspectivismo nos ha presentado un tipo de relación figura-fondo en la que el sujeto cognoscente se sumerge en *la carne* del mundo, para descubrir el sentido inmanente que reside en cada cosa. *Lo percibe*. En una constelación de datos percibe de una sola vez, el sentido que los vincula, descubriéndolo, y haciendo además que tenga sentido. El acto de la percepción es pues, un acto creativo<sup>646</sup>. Su creatividad está supeditada, en parte, a unos actos anteriores que han dejado su impronta en la *conciencia residente*<sup>647</sup> desde la cual se proyecta en el “ahora”, y en parte, por el acto desnudo de constituir la vinculación inmediata con el pasado que arrastra. Teniendo en cuenta que en la conciencia del acto presente no hay separación inmediata con el instante anterior que le provee de *fondo* u horizonte para sus reflexiones, la percepción es un acto comprometido que revierte de alguna manera en el propio acto realizado y por supuesto en el acto siguiente, y a

---

cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo vidente subtiende este cuerpo visible y con él todos los seres visibles. Hay inserción recíproca y entrelazamiento entre uno y otro” (V.I., p.172), es entonces que tiene que generalizar explícitamente un nuevo concepto en el que sujeto y objeto fraguan en una masa que se trabaja *por dentro, la carne*. “Lo que llamamos carne, esa masa trabajada por dentro no tiene nombre en ninguna filosofía. Es el medio formador de sujeto y objeto” (V.I., p. 183).

<sup>645</sup> V.I., p. 174

<sup>646</sup> “La misma capacidad creadora que está en marcha en la imaginación y en la ideación se halla en germen en la primera percepción humana” Merleau-Ponty., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, pp 99-100. Vid. Escribano, X. *Op.cit.*, p.321. La percepción de Merleau-Ponty no se abre solamente al dato natural, sino que dicho dato se vincula a nosotros por el modo en el que nos apropiamos de él. Es en este sentido que adquirimos un compromiso.

<sup>647</sup> Denominado “cuerpo fenomenal” por Merleau-Ponty, es a lo que tenemos que llegar. El sujeto es su cuerpo y el cuerpo es la potencia de un cierto mundo. Vid. (F.P., p. 122-123)

continuación de éste. Dicho con palabras de J.P. Sartre: “Todo nuevo estado producido por el Ego tiñe y matiza al Ego en el momento en el que el Ego lo produce”<sup>648</sup> Si el tiempo pudiera referirse por secuencias discretas, el sentido de las cosas podría derivarse pasivamente de un sentido previo. Y sin embargo el “ahora” ya es en cierto modo el instante pasado si decimos que no hay separación entre ellos. El “ahora” revierte sobre sí mismo en un sólo acto, lo cual inunda al sujeto en una existencia renovada de la que no se puede zafar<sup>649</sup>, visto desde la preeminencia de su pasividad instituyente<sup>650</sup>. Es así como el acto perceptivo compromete al sujeto en el conjunto de datos que enfoca su atención. Y el *cuerpo* es el término siempre sobreentendido, que responde a esta estructura figura-fondo. “Así, para resumir, la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo.”<sup>651</sup>

El cuerpo es el único orden que admite, esta suerte de ambigüedad entre este vidente que se proyecta hacia las cosas, viéndose a sí mismo en ellas en una suerte de narcisismo fundamental, y por la misma razón, la visión que ejerce sobre las cosas las cosas la ejercen sobre él<sup>652</sup>. En tanto, soy el espacio

---

<sup>648</sup> Sartre. J.P., *La trascendencia del Ego.*, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 58

<sup>649</sup> Merleau-Ponty, nos refrenda aquí de primera mano, la implicación del sujeto en el conjunto de datos que son objeto de su percepción, por su inserción en lo temporal. “Hay verdades como hay percepciones: no es que podamos nunca desplegar enteramente ante nosotros las razones de ninguna afirmación –sólo hay motivos, no tenemos más que un punto de presa en el tiempo y no una posesión del mismo–, sino porque es esencial al tiempo el que se recoja a sí mismo a medida que se abandona u el que se contraiga en cosas visibles, en evidencias de primera vista. Toda conciencia es, en algún que otro grado, conciencia perceptiva” *F.P.*, p. 404.

<sup>650</sup> En rigor, desde la óptica de un tiempo global, la actividad interesada sostenida en el “ahora” sobre un fondo pre-constitucional que acucia desde el pasado, viene a incrementar un *interés* que se ha ido acumulando instante a instante, y por consiguiente, la verdad actual está revestida de un componente fuertemente arbitrario. Y siguiendo nuestra tesis añadiríamos que el instante pasado y el pasado en general, no son independientes de las expectativas fenomenológicas puestas en el futuro, puesto que éstas empeñan la actividad de la conciencia en el “ahora”, que redundan en el pasado inmediato, que se extiende por un pasado en general; el que valdrá de suelo sobre el que instituir el futuro. Visto fenomenológicamente, el empeño de la conciencia puesta en unas expectativas de futuro, hace en alguna manera la realidad del futuro. La recíproca incidencia fenomenológica del pasado en el futuro y del futuro en el pasado, paciente y agente respectivamente, hacen del cuerpo fenomenológico un privilegio en el que las fuerzas pasivas que mecen el cuerpo por su ubicación fáctica en el mundo y las fuerzas interesadas que emanan desde el espíritu que lo encarna, pueden reunirse. “La fusión del alma u del cuerpo en el acto, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, resulta a la vez posible y precaria gracias a la estructura temporal de nuestra experiencia” *F.P.*, p. 103

<sup>651</sup> *F.P.*, p. 104

<sup>652</sup> *V.I.*, p. 173.

en el que me ubico, soy el tiempo en el que transito y soy la cualidad de los fenómenos, soy yo quien se proyecta al mundo desde la densidad fundamental de mi cuerpo, pero aun sin dejar de ser yo, yo soy un objeto visible entre los objetos, que puede ser ubicado en el espacio-tiempo y que es reconocible para mí.

“Decíamos que nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas, y, por otro, el que las ve y las toca. Decíamos, porque es evidente, que reúne en sí estas dos propiedades, y que su doble pertenencia al orden del “sujeto” y al del “objeto” nos revela relaciones totalmente insospechadas entre los dos órdenes”<sup>653</sup>.

La enigmática percepción de la mano derecha que se entrelaza a la izquierda explorándose una a otra, (cuando lo tocado es tangente y lo tangente es tocado), abre relaciones inesperadas en la conciencia. Es un reconocimiento íntimo al que ningún otro puede acceder, y posiblemente es la única verdadera constancia que el yo legítimo tiene de existir. “La idea de corporeidad como ser de dos rostros o de dos “lados”: el cuerpo propio es un sensible y es el “sintiente”: es visto y se ve, es tocado y se toca, e implica, bajo la segunda relación un aspecto inaccesible a los otros, únicamente accesible a su titular. Contiene una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible”<sup>654</sup>. La imbricación del “sintiente” en su configuración de lo sensible, hace que “lo visto”, “lo tocado”, reverberen hacia el vidente y el tangente como eco de la realidad del cual el “sintiente” es receptor. El mundo objetivo del cual es pasivamente constituyente, le revela a él como sujeto perceptor: “Y como la génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido”<sup>655</sup>. El doble aspecto del cuerpo por su peculiar vinculación con el mundo, que

---

<sup>653</sup> V.I., p. 171.

<sup>654</sup> Merleau-Ponty. M., (*Naturaleza y logos: el cuerpo humano*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 139

<sup>655</sup> F.P., p. 91

recordémoslo, la debe a una conciliación entre la unidad fenomenológica del Ego y la unidad de sus vivencias, sedimenta un “magma preconstituyente” del que lo visible puede emerger. “Tener cuerpo es tener siempre una posibilidad de sentidos en estado naciente, en inminencia de eclosión, que, si bien dimanar de alguna manera del cuerpo propio, también en cierta forma los encontramos por él en las cosas”<sup>656</sup>. No hay límites entre el cuerpo y el mundo, hay esta inserción recíproca o entrelazamiento entre uno y el otro. “¿Dónde situar los límites entre el cuerpo y el mundo, puesto que el mundo es carne? (...) El mundo visto no está *en* mi cuerpo, y mi cuerpo no está *en* el mundo visible de modo definitivo”<sup>657</sup>. Una *carne*, que no está delimitada por la fusión del “sintiente” con la cosa sentida, sino que éstos, emergen de ella. Tanto la cosa lleva hasta el “sintiente”, como es “cosa” por aquél que la siente.

No son una identidad ni están desprendidos uno del otro; la inserción desde la cual el ego tiene su perspectiva del mundo en el que está inserto, abre un enigmático *ek-stasis* entre sujeto-cuerpo y mundo, por el que la conciencia *puede*, y tiene incluso su posibilidad<sup>658</sup>. El cuerpo posibilita en el sujeto esa aprehensión inmediata de una realidad anterior a todo juicio, que es la experiencia. Una experiencia que no atiende a la noción de experiencia interior, “subjetiva”, ni a la noción de experiencia exterior, “objetiva”. La experiencia se dibuja en esta preordenación que se da en la correlación entre el cuerpo y el mundo. El cuerpo pertenece a un mundo, mundo éste, percibido por el cuerpo. La percepción por consiguiente, toma sus resultados de la dimanación del cuerpo en un mundo en el cual el cuerpo está sujeto a sus relaciones causales. La doble faceta del cuerpo, de conductor y de residente, que abre y cierra el mundo, establece la capacidad de percibir las cosas. “El cuerpo no es nada menos, pero tampoco nada más que la condición de posibilidad de la cosa”<sup>659</sup>. Es el espesor del cuerpo el que “lejos de rivalizar con el mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo de llegar a las cosas haciéndome mundo y haciéndolas carne”<sup>660</sup>. La *carne* entonces, no antes de

---

<sup>656</sup> Rabade. S., *op. cit.*, p. 235

<sup>657</sup> *V.I.*, p. 172

<sup>658</sup> “La conciencia no es originariamente un “yo pienso que” sino un “yo puedo”. *Vid. F.P.*, p. 154

<sup>659</sup> S., p.211

<sup>660</sup> *V.I.*, p.169. *Cfr.*Rabade.S., *op. cit.*, p. 237



haber introducido la inserción de otros cuerpos en ella, es el espesor de esta ambigüedad latente entre el cuerpo como vehículo de *ser del mundo* y éste, el cuerpo, como objeto del mundo. “Este espesor de carne constituye la visibilidad de la cosa y la corporeidad del vidente; no es un obstáculo entre ambos sino su medio de comunicación”.<sup>661</sup>

La descripción del comportamiento del hombre tiene que cabalgar sobre un estudio sinérgico del cuerpo vinculado al movimiento general del ser del mundo.

El hombre, más que un sujeto epistemológico es una conciencia encarnada que realiza su intencionalidad a través del cuerpo, que no es una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-en-el-mundo<sup>662</sup>.

## **7.5. El cuerpo como estructura de comportamiento.**

Orientados desde las *M.C.*, hemos comprendido la descripción que Merleau-Ponty hace del hombre en nuestro intento de salvar la teoría fenomenológica original de su idealismo, lo que desplaza la conciencia al terreno de la existencia en un cuerpo intencional. Pero esta intuición que se ha hecho muy clara por la necesidad existencial de la conciencia en el modelo fenomenológico, necesitamos describirla<sup>663</sup> por lo menos, al tamiz de un estudio central en el que se suspese expresamente la posibilidad física y psíquica del cuerpo como la posibilidad de relaciones entre conciencia y naturaleza. Tarea ésta que con tal propósito llevó a cabo con acierto nuestro

---

<sup>661</sup> *V.I.*, p. 168

<sup>662</sup> Merino, J.A, *op .cit.*, p.55.

<sup>663</sup> Como comenta Yagüe: “Nos encontramos frente al problema capital de toda filosofía que desea verdaderamente tematizar el hecho de la encarnación. Y es que no se trata de explicitar una relación causal o un simple paralelismo. Se trata, por el contrario, de asistir al surgimiento de un hecho fisiológico a partir de una actitud existencial de la conciencia. Actitud que de ninguna manera puede considerar al cuerpo como una cosa, a la que vendría a asociarse la conciencia”. Yagüe, J., *op. cit.*, p. 80

autor en su obra *La estructura del comportamiento*<sup>664</sup>. Expondremos algunas de las pruebas más concluyentes que refutan tanto los métodos materialistas que relacionan el alma al cuerpo, así como los modelos espiritualistas que hacen del cuerpo una herramienta del alma, al modo cartesiano del artesano y su herramienta<sup>665</sup>, o el modelo criticista que integra el cuerpo a la extensión, al supeditar la percepción a un juicio. Ahora, con la inclusión del cuerpo en el centro de un estudio destinado a examinar su función en la desenvolvura del conocimiento, deseamos establecer paralelismos con las presunciones de tipo fenomenológico que habíamos preestablecido, con el fin de fijarlas definitivamente el campo filosófico.

#### **7.5.1. El mecanicismo.**

La limitación mecanicista que descompone el organismo en una multitud de procesos parciales exteriores los unos a los otros tanto en el tiempo como en el espacio, desde el momento y el lugar de la excitación en el organismo, al momento y el lugar de la reacción en éste, cree que el comportamiento ocurre mecánicamente a partir de correlaciones preestablecidas entre ciertos órganos o aparatos receptores y ciertos músculos efectores. La operación de un agente químico definido, sobre un receptor localmente definido provoca, en un trayecto definido, una respuesta definida. El estímulo es la causa, para que un organismo, se limite a ejecutar pasivamente lo que los circuitos nerviosos originados en el lugar que surge la excitación, prescriben. Así el comportamiento humano, tomado como una suerte de operaciones causales, responde al orden de un científicismo natural. Se reduce el comportamiento a una suma de reflejos condicionados entre los que no se admite ninguna conexión intrínseca.

---

<sup>664</sup> La obra comienza diciendo: "Nuestro objetivo es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza –orgánica, psicológica e incluso social-. Entendemos aquí por naturaleza unos hechos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad". *E.C.*, Introducción, p. 19

<sup>665</sup> Merino. J.A., *op. cit.*, p. 80

“La teoría clásica del reflejo real y los métodos de análisis real y de explicación causal de lo que solo es una aplicación, parecen los únicos capaces de constituir una representación científica y objetiva del comportamiento. El objeto de la ciencia se define por la exterioridad mutua de las partes o de los procesos”.<sup>666</sup>

Esta teoría, subraya Merleau-Ponty, rechaza toda noción de intencionalidad, porque no es ya el objeto investido de un cierto valor, lo que actúa provocando una reacción mía hacia él, sino un conjunto de caracteres físicos y químicos como olores, sonidos, luces, y colores que actúan de estímulos. Pero, detracta Merleau-Ponty, la supuesta selección que ejecuta el cerebro por procesos inhibitorios, para autorizar o desautorizar unos procesos automáticos que desembocan en conducta, no es válida, ya que el cerebro tiene por efecto reorganizar el comportamiento, elevarlo a un nivel superior de adaptación para la vida. De otra parte, ¿Como se explicaría por ejemplo que pueda escribir en la pizarra, de modo parecido a mi escritura en el papel, aunque los músculos involucrados en uno u otro caso no sean los mismos?, “Hay en nuestras respuestas reflejas algo de “general” que les permite justamente esas sustituciones de efectores”<sup>667</sup>. Finalmente, el mecanicismo siempre se encontrará con dificultades cuando trate de asociar el entramado respuesta-estímulo, a un yo personal que se responsabiliza de sus actos.

### 7.5.2 La teoría de la forma

A la teoría del reflejo, se suma otra más compleja. La *Gestalttheorie* no acepta esta interpretación atomista en la que la parte receptora del estímulo y la parte motora del sistema nervioso son independientes una a la otra, como si su estructura estuviera ya preestablecida antes de entrar en relación. Los hechos sugieren por el contrario, que lo sensorial y lo motor funcionan como partes de un solo órgano. Por ejemplo, un punto iluminado en la noche arrastra

---

<sup>666</sup> E.C, p.26

<sup>667</sup> E.C., p. 52

al ojo en su recorrido, mientras que, en un paisaje muy iluminado, cuesta retener la atención sobre un objeto. Se advierte como hay una reorganización eficiente del organismo que desbanca la correlación unitaria entre el estímulo que produce la excitación y la respuesta que deviene. A modo de evidencia de este hecho, veamos los animales a los que se les ha extirpado un miembro y reemplazan la deficiencia con otro de sus miembros u órganos; hay un interés vital que exige esta reacción, pero no del tipo que llamamos reacción consciente, sino como un fenómeno nervioso central. Cuando el órgano en vez de ser extirpado, es inmovilizado, se aprecia que no aparece la reacción de reemplazo a la deficiencia antedicha, sino un conjunto de movimientos desordenados, por lo que se deja ver, que la primera, no era una reacción del tipo consciente sino nerviosa. No es sorprendente que incluso en el laboratorio, se encuentren tan pocos reflejos puros. No han podido descubrirse reacciones del tipo constantes para un excitante dado, más que cuando hay una relación inmediata entre el receptor y el emisor. La variación de respuestas ante estímulos análogos está en relación con el sentido de las situaciones que aparecen. Así las relaciones no son de causalidad lineal sino de causalidad circular, la excitación está determinada por su relación con el conjunto del estado orgánico y con las excitaciones simultáneas o precedentes. Existen unas funciones transversales que abocan a un comportamiento, mayor que el que devendría por la suma de las partes aisladas involucradas. Pero no como una segunda causalidad, que quisiera corregir al mecanicismo, sino como expresión del tipo de unidad que desarrollan los fenómenos nerviosos. Lo que diferencia la *Gestalttheorie*, de la teoría clásica del reflejo, es que la última, por el hecho de que se proyectan normas humanas de tipo antropomórfico en los fenómenos, introduce la finalidad como razón del orden u orientación de los procesos. Pero, démonos cuenta de que introducir la finalidad para aportar las relaciones de sentido que definen el orden, es diferir el problema, puesto que si se define el orden formal por un principio eficiente de frecuencia estadística (en orden a una finalidad), tal frecuencia remite a una comprobación de nuestro espíritu, lo que nos conduce a un estamento de causalidad más sutil, aplicada sobre una causalidad anterior más burda. “Estas relaciones de sentido por las que definimos el orden resultan justamente de nuestra organización. No tienen,

pues, necesidad de ser explicadas por principios distintos”<sup>668</sup>. La *Gestalttheorie* sustancializa la teoría de la forma, al pretender integrarla en una filosofía que pone como esquema interpretativo el modelo de la *Gestalt* física, de este modo cae nuevamente en el realismo de la psicología clásica. La conciencia sería como un fenómeno del cerebro que tiene la propiedad “que tienen ciertos acontecimientos en la naturaleza de revelarse ellos mismos”<sup>669</sup>. No podemos conservar verdaderamente, como quiere la *Gestalttheorie*, la originalidad de las estructuras lógicas y psíquicas fundándolas sobre estructuras físicas. Vida y espíritu serían en definitiva distintos nombres para designar ciertas formas físicas y la conciencia sería lo que sucede en el cerebro. Definida por Koffka en *Principles of Gestalt Psychology*, como esa propiedad “que tienen ciertos hechos en la naturaleza de revelarse a sí mismos”<sup>670</sup>. “Pero, al hablar de formas físicas, la *Gestalttheorie* entiende que pueden encontrarse estructuras en una naturaleza considerada en sí, para constituir su espíritu”<sup>671</sup>. Cuando, la vida y la conciencia no son condiciones adicionales que vienen a suplir los determinantes físicos insuficientes<sup>672</sup>. Si la integración de la materia, de la vida y del espíritu se obtuviera del común denominador de las formas físicas, el conocimiento quedaría definido según los esquemas más simples como una imitación de las cosas; la conciencia quedaría como una parte del ser<sup>673</sup>. Es ficticio llegar a la génesis de la estructura del comportamiento por composición de las partes, pues ello supone una cadena que impide las determinaciones recíprocas. Las partes encadenadas unas en las otras presuponen cada una en su momento a todas las otras, cuando, la unidad del funcionamiento nervioso responde a esta unidad de determinación recíproca, distinta de fenómenos simplemente circulares. Esta auto-distribución es la que expresa la noción de *forma*. Solo así puede afirmarse que la causa primera de todas las estimulaciones es el comportamiento. Merleau-Ponty, buscará a partir de estas indagaciones una filosofía donde simplemente asentar la noción de *forma*. La *forma*, un objeto de percepción, por el que la ciencia física, lejos de

---

<sup>668</sup> E.C, p. 80

<sup>669</sup> Koffka: *principles of Gestalt psychology*, p.65, (Cfr. E.C, p. 194).

<sup>670</sup> Cfr. E.C., p. 193-194

<sup>671</sup> E.C., p. 199.

<sup>672</sup> Vid. E.C., p. 191

<sup>673</sup> Vid. E.C., p. 193

fundamentar la estructura del comportamiento, tiene algún sentido<sup>674</sup>. Concluye así, “Quisiéramos por el contrario, volver a la noción de forma; investigar en qué sentido puede decirse de las formas que existen “en” el cuerpo viviente; pedir a la forma la solución de la antinomia de que es ocasión, la síntesis de la naturaleza y de la idea”.

Está claro que el comportamiento no tiene que situarse en el extremo de una cadena causal que integra el cuerpo en el devenir de los hechos naturales; no es la resultante de un reflejo ciego del mundo sobre el organismo. Recíprocamente, tampoco el mundo es la respuesta finalista a una suma de estímulos que afectan el organismo. La estructura del comportamiento no es tampoco la efectuación de una ciencia que interpreta el organismo y la conciencia como dos niveles de realidad entramados por un segundo orden causal. Si la *forma*, para explicar la estructura del comportamiento tiene que subsumir su complejidad al estrato físico en un primer grado, ello, inversamente, reduciría sus funciones transversales en orden a una finalidad, a un proceso de segunda causalidad. En conclusión, no son los estímulos, los que por sus propiedades objetivas desencadenan desde fuera la acción de unos dispositivos en el funcionamiento nervioso, por los que comprender una palabra, percibir un color o una posición espacial. El proceso fisiológico que corresponde al color, a la posición percibida o a la significación de la palabra debe ser improvisado, constituido activamente en el momento mismo de la percepción. No son los estímulos los que, por un proceso de excitación resultado de la suma de los procesos locales, constituyen las reacciones o determinan el contenido de la percepción. Es un proceso de “figura y fondo”, que solo tiene sentido en un mundo percibido; es en él donde aprendemos lo que es una figura y un fondo. Lo percibido solo sería explicable por lo percibido mismo. “La Gestalt, es insuficiente para integrar la teoría de la *forma* en una filosofía, pues aplica la noción de forma al mundo de las cosas percibidas, como algo que la ciencia tiene el deber y la función de expresar y

---

<sup>674</sup> “La forma no es pues una realidad física, sino un objeto de percepción, sin el cual por otra parte la ciencia física no tendría sentido, puesto que está construida a propósito de él para coordinarlo”. *E.C.*, p. 204. “Lejos pues de poder ser la “forma física” el fundamento real de la estructura del comportamiento y en particular de su estructura perceptiva, sólo es ella misma concebible como objeto de percepción” *E.C.*, p. 205.

determinar<sup>675</sup>. En este caso, la materia, la vida, y el espíritu, quedan reducidos a unos enlaces de tipo físico que integran la cosa percibida al acto de percibirla.

La *Gestalttheorie* acopla la naturaleza a la idea, la dependencia causal a una finalidad funcional, lo exterior a un interior. La ciencia nunca alcanza a representar la apariencia total que ofrecen las cosas, por mucho que vaya descomponiendo por separado las determinaciones recíprocas interiores. La *forma* siendo el límite hacia el que tiende el conocimiento físico, finalmente no debería ser definida en términos de realidad, sino en términos de conocimiento, no como una cosa del mundo físico, sino como un conjunto percibido. Es una unidad de significación antes que una unidad de correlación. “Lo que hay de profundo en la Gestalt no es la idea de significación sino la de *estructura*”<sup>676</sup>.

### 7.5.3. El criticismo.

La teoría formulada por la Gestalt unía la idea y la existencia en una *estructura*; entre la función y el sustrato había una relación de rigurosa reciprocidad. No había ninguna parte del organismo que no estuviera ligada a la actividad global del sistema nervioso, ni función que no fuera alterada por la sustracción de una sola de esas partes. Ahora, sin alejarnos de nuestros intereses, vamos a contemplar otra posibilidad que lejos de originarse en un universo positivista de leyes causales independientes que se subtiende a un universo de finalidad, donde los sincronismos, los conjuntos que suponen las leyes causales, le dan su razón de ser, ésta se origina en el propósito de una conciencia que hace de las leyes de la naturaleza una unidad objetiva delante suyo que entiende subjetivamente. La filosofía de inspiración crítica tratará de llenar el vacío entre la intelección, y la sensación, dando un *sentido* a los datos recaudados por nuestras facultades sensoriales. El contacto ciego con un objeto singular que a lo sumo me conmueve, pero que no deja huella en mí,

---

<sup>675</sup> Merino, J.A, *op. cit.*, p. 71

<sup>676</sup> E.C, p.286

adquiere un sentido. Conozco el objeto en tanto significa algo para mí. Ahora, volviéndonos hacia la génesis de tal significación vamos a descubrir su fondo de posibilidad. Si decimos que viene de la proyección de ciertas imágenes sobre los datos brutos aportados por los sentidos, el problema queda diferido a propósito de la cualidad de dichas imágenes introducidas. Si se responde que es la proyección de unos recuerdos la que da significado a los datos sensibles por algún mecanismo asociativo, quedaría por explicar como uno se hace conciente de este momento actual. Aún cuando se aceptara la relación de función a variable, el resultado sería todavía un hecho psíquico que dispone sólo de las condiciones de existencia del objeto. Falta analizar cómo reconozco a cada momento esta imagen en relación a un instante anterior aún cuando no haya variado. Falta comprender cómo nos hacemos conscientes de la imagen fenoménica de la cosa.

El conocer no pertenece a los hechos, es una toma de posesión de los hechos, incluso interiores que no se confunde con ellos (...). Se trata de una inspección del espíritu donde los hechos, al mismo tiempo que vividos en su realidad, son conocidos en su espíritu.<sup>677</sup>

Si no se acepta la respuesta psicologista para explicar el conocimiento por la recepción sensible en la base a la percepción, deberá admitirse un análisis reflexivo, planteándose un nuevo problema. Para conocer una cosa, debo remitirme a modos de conciencia más originarios, puesto que la experiencia de la cosa no se explica por la acción de esa cosa sobre mi espíritu. Lo cual implica un pensamiento constituyente que subtiende la estructura característica de los objetos, llamados fenómenos, en tanto están en la intimidad del sujeto constituyente. Luego, la conciencia es la mediadora del universo, y la percepción es el acto sintético por el que el significado de la cosa se me revela. El cuerpo, luego, pasa a tener un estatuto de *residente* en el mundo objetivo. Y la *forma* que guarde la conciencia no estará condicionada por ningún hecho corporal o psíquico, pero sí dará cuenta de unas condiciones exteriores que posibilitan la percepción. Haciendo un análisis último no debería haber

---

<sup>677</sup> E.C, p 276



conciencia sensible. La materia informe sólo puede ser conocida, por la aprehensión de un sentido no contenido en ella. Se presuponen unas operaciones reflexivas hechas en alguna parte de la conciencia que alumbran un irreflejo. “La percepción es una variedad de intelección y, en todo lo que tiene de positivo, un juicio”<sup>678</sup>. El criticismo accede a la relación entre forma y materia, entre lo dado y lo pensado, entre el alma y el cuerpo por una teoría intelectualista de la percepción. El cuerpo pasa a formar parte de la extensión, y la percepción se une al juicio que la subtiende<sup>679</sup>.

#### **7.5.4. La dialéctica del comportamiento**

Podría aún presuponerse en la base del comportamiento, una dialéctica entre el sujeto epistémico y el objeto científico que encuentra su reposo en un tránsito correlativo de tres órdenes, el causal, el vital y el cognitivo. Del estrato físico, que el mecanicismo daba perfecta cuenta, a la conciencia trascendental que el criticismo defiende a ultranza, hay en la *forma*, que responde a una finalidad vital, un grado medio entre los anteriores que los hace sucesivos. El encuentro entre el cuerpo y el alma no es una dualidad entre sustancias, por lo que el encuentro entre ellas es gradual: cada uno de estos grados es alma respecto al precedente, cuerpo respecto al siguiente<sup>680</sup>. No obstante, esta sucesión de órdenes en el que cada uno integra al precedente conduce a la actitud idealista, es decir, al trato de la realidad como un objeto de conciencia. Una visión idealista integra en la conciencia la dialéctica que subsiste en el orden vital, la cual integra a su vez la dialéctica que le precede en el orden causal. No es un tercer orden superpuesto al orden de la materia y de la vida, sino que el orden humano es su fundamento y condición de posibilidad. De todo ello, él es el que, por su poder de *conocer*, impone que hablemos de tres órdenes de efectuación en el conocimiento. El orden humano de la conciencia no se da por una relación exterior y ciega de realidades substanciales, sino por

---

<sup>678</sup> E.C, p. 279

<sup>679</sup> Vid.E.C., p. 279

<sup>680</sup> Vid.E.C., p. 291

relaciones dialécticas donde el efecto de cada acción parcial está determinado por su significación para el conjunto. No puede tratarse de una relación causal entre materia, vida y espíritu. No hay una acción transitiva de sustancia a sustancia, más bien la superación de una estructura, se recoge en otra estructura más integrada.

“Puesto que lo físico, lo vital, el individuo psíquico, solo se distinguen como diferentes grados de integración, en la medida en que el hombre se identifica perfectamente con la tercera dialéctica, es decir, en la medida que no deja ya actuar en sí mismo sistemas de conducta aislados, su alma y su cuerpo dejan de distinguirse. Lo físico lo vital y el individuo psíquico solo se distinguen por su grado de integración”<sup>681</sup>.

Es por esto, por lo que el hombre capaz de advertir la correspondencia entre los estímulos externos y sus respuestas corporales, goza de libertad, ya que está en concordancia con el medio físico en el que se desenvuelve. Las significaciones que constituya iluminarán el medio que le impele. “Para un ser que ha adquirido la conciencia de sí y de su cuerpo llegando a la dialéctica del sujeto y del objeto, el cuerpo no es ya causa de la estructura de la conciencia, ha devenido objeto de la conciencia”<sup>682</sup>. Cuando la alineación entre el cuerpo y el alma es perfecta, ni la libertad del pensamiento queda subordinada al cuerpo, ni el cuerpo padece las extralimitaciones de un pensamiento que lo desprecia. Mientras el cuerpo es tratado como un pedazo de materia, las relaciones entre el alma y el pensamiento son confusas. La confusión desaparece cuando el pensamiento deja de ligarse a unas abstracciones que no se corresponden con la eficacia vital entre el organismo y el alma. “Puesto que lo físico, lo vital, el individuo psíquico, sólo se distinguen como diferentes grados de integración, en la medida en que el hombre se identifica por entero con la tercera dialéctica, es decir, en la medida en que no deja ya actuar en sí mismo sistemas de conducta aislados, su alma y su cuerpo dejan de distinguirse”<sup>683</sup>. Un enfermo que diera sentido a su enfermedad por ejemplo,

---

<sup>681</sup> E.C, p. 281

<sup>682</sup> E.C, p. 283

<sup>683</sup> E.C, p. 281

gozaría de una independencia de la que el enfermo acomplejado carece, por la imposibilidad de desenvolverse en su medio normal.

Parece que Merleau-Ponty se avenga a la respuesta criticista; pero no es esta su conclusión. Como la *Gestalttheorie* ya ha puesto de manifiesto, recalca que el pensamiento no puede recluirse fuera de la existencia para pensar sobre ella, sino que está involucrado y participa de ella por lo que no es transparente a él mismo; se confunde con ella, o “en ella” debiéramos decir. “Las pretendidas condiciones de existencia son indiscernibles en el todo en que colaboran y recíprocamente la esencia del todo no puede ser pensada concretamente sin ellas y sin su historia constitutiva”<sup>684</sup>. Ni el espíritu ni la vida, pueden marginarse del presente y volver sobre él, aplicándole las síntesis recogidas del pasado. La síntesis no puede englobar en su operación el instante que concurre, ni coincidir plenamente con él, porque por principio toda síntesis es trazada desde una subjetividad presente y no acapara el absoluto, ni el absoluto más absoluto es idealmente sintetizable. “Para la vida como para el espíritu, no hay pasado absolutamente pasado; <los momentos que el espíritu parece tener tras de sí los lleva asimismo en la profundidad presente>”<sup>685</sup>. El criticismo idealiza cada nueva *forma* que entra en escena, al estructurar un sistema de dialécticas que se integran unas en las otras y a las que, integra todas ellas en la conciencia trascendental; de lo que resulta ser el cuerpo, un cuerpo para la conciencia. Pero para Merleau-Ponty, el *objeto* de la conciencia no se desprende de ella, dice “para nosotros la conciencia prueba a cada instante su inherencia a un organismo”<sup>686</sup>. La dialéctica que encierra la *forma* física, integrada por el finalismo biológico y superado éste por el sentido humano, no son *objetos* para una conciencia clara y vacía, sino que son residuos de ella misma dejados *ahí*, “son una presencia para la conciencia de su propia historia y de las etapas dialécticas que ha salvado”<sup>687</sup>. Hablamos del cuerpo como un cuerpo intencional en el que, a través suyo, el espíritu se hace<sup>688</sup>. La dialéctica entre el conocedor y la cosa conocida, por mucho que se

---

<sup>684</sup> E.C., p. 288

<sup>685</sup> Hegel. G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Gesch hte*. Cfr. (E.C., p. 287)

<sup>686</sup> E.C., p. 288

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> “El espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través de él”. (E.C., p. 288)

explique por unos estratos dialécticos en orden a lo físico, lo vital y al individuo psíquico, que se integran reposando unos en los otros, no queda cerrada. La conciencia efectúa sus reflexiones *enrollándose* sobre el mundo al que está consignada y el cuerpo es el contenedor de estas dialécticas donde finalmente tienen lugar, y donde la conciencia, sujeta a su *inserción* física y biológica en un organismo, tiene el poder de reflexionar<sup>689</sup>. “Nuestro cuerpo es nuestro ser, nuestro *médium* de tener un mundo, tanto real como imaginario. Por sus actos imaginativos nos abrimos a otros mundos posibles y a otras variaciones imaginativas de *ego*. En la intencionalidad corporal se funda toda razón y todo simbolismo”<sup>690</sup>. La reflexión, tiene lugar en el cuerpo, la conciencia encarnada encuentra ahí su estado de reposo, en el que la apetencia por “realizarse” y la autoconciencia en el *reflejo del mundo*, se entrecruzan. *Pensar* es un *hacer* en la complejidad de un organismo, sin quitar, que se hace lo que se piensa. Esta es la dialéctica esencial que puede sostener el cuerpo humano, dado que ve y se ve. Pero el no verse en su totalidad, ni tener la posibilidad de hacerlo, es precisamente lo que permite reposar la tensión de esta dialéctica en un estado tranquilo. Porque así es como el pensamiento nace desde una perspectiva. Sin embargo y lo trabajaremos en el estudio sobre la intercorporeidad, no es oculta al cuerpo su condición de parcialidad sobre una visión total; de donde, precisará para hallar verdaderamente reposo, otras perspectivas en las que contrastarse que vengan a completar la suya.

---

<sup>689</sup> Curiosamente en los textos bíblicos se encuentran muchas citas que corroboran esta tesis. “El hebreo hace desempeñar a los órganos y partes del cuerpo su papel psicológico. En esto está de acuerdo con la psicología moderna. Ejemplos: <Se conmovieron sus entrañas> (Gen, 43, 30; Rey., 3, 26), <mis entrañas se estremecen todas> (Cant., 5, 4), <Aun de noche me incitan mis entrañas> (Ps., 16, 7) Las entrañas significan esa parte que hay en nosotros donde se elaboran los deseos secretos que nosotros nos confesamos más o menos, ese lugar oscuro que descubre el psicoanálisis. <El corazón del impío es despiadado> (Prov., 12, 10), <Sin irse detrás de los deseos de su corazón y de sus ojos a los que se prostituyen> (Núm., 15, 39). “La psicología hebrea de la emoción, de la pasión, se une a las psicologías modernas que no quieren separar en el deseo o en el miedo la parte psicológica de la parte somática”. Tresmontant, C., *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid, 1962. En añadidura en otro texto se comenta: “El hebreo es carnal porque tiene la inteligencia de lo que hay que conocer en lo sensible” Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, pp. 44-45. *Cf.* Tresmontant, C., *L.c.*, p. 151.

<sup>690</sup> López Saenz M<sup>a</sup> C., *Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty*. Revista de Filosofía. Vol. 28 Núm. 1 (2003): 157-169

## 7.6. El cuerpo, “*conditio sine qua non*” del perspectivismo en la Fenomenología.

Líneas arriba dijimos que el “yo comprometido”, debe su compromiso a su doble rostro en un pasado que desemboca pasivamente en el presente y este instante presente vivido directamente *en mí*, que es ambos, y por consiguiente, prodigiosamente, abierto a *crearse*<sup>691</sup>. El individuo es *alma* en tanto está en el centro psíquico de la interiorización del pasado, y es cuerpo en tanto en el instante presente se confunde con el exterior. Dicho de otro modo, la dificultad fenomenológica de un ego puro en la contemplación de la unidad temporal de todas sus vivencias, exige su involucración en las vivencias de las que es testigo y por consiguiente testigo-comprometido para un mundo dado que ha puesto en reserva. La doble función de testigo y actuante, desemboca en un cuerpo capaz de sobrellevarla. Su posibilidad se debe desde la óptica de un espectador y el mundo, al que ve desde una perspectiva. “Todas las conciencias que conocemos se presentan así a través de un cuerpo que es su aspecto perspectivo”<sup>692</sup>. La perspectiva indica que hay un punto de anclaje desde el que el espectador se abre a lo que es visto. El punto de anclaje, por consiguiente suprime *de facto* todo otro punto de anclaje alternativo, lo que implica su inserción en la extensión del espectáculo que contempla. En este punto de anclaje teórico desde el que toda realidad es concebida, el ser y la conciencia son uno. El espectador es perceptor, y la percepción está comprometida a lo que se percibe. “Para que haya percepción, es decir, aprehensión de una existencia, es absolutamente necesario que el objeto no se dé enteramente a la mirada que se posa sobre él, y guarde en reserva aspectos a los que la percepción presente tiende, sin poseerlos”<sup>693</sup> El cuerpo sostiene esta dialéctica entre el yo que ve y la cosa que es vista; entre el que siente y lo sentido. Pero el cuerpo tiene sus zonas ocultas, si fuera enteramente visible a sí mismo, por su interior y en su exterior, adquiriría la

---

<sup>691</sup> Nunca, nuestra posesión del pasado va a traslucirse en el instante actual, puesto que no disponemos de un principio eficiente que gobierne la causalidad ni disponemos del compendio de datos que condicionan su producción. El yo disperso en los datos del pasado, se extasía con la certeza del *yo aquí y ahora*, para instaurar o *crear* este instante actual, y por correlación, un futuro posterior que se va perdiendo.

<sup>692</sup> E.C., p. 299

<sup>693</sup> E.C., p. 295

condición de objeto para una conciencia inmaterial, tal como el criticismo pretende, desarraigándolo de su aspecto perspectivo y anulándolo por esto. En cuyo caso, en la transparencia de una conciencia prístina e incontaminada el sujeto estaría impedido para percibir. La percepción se establece alrededor de zonas ocultas. “¿Cómo podría percibir un objeto “en una cierta dirección” si yo, sujeto percipiente, no estuviera en algún modo oculto en uno de mis fenómenos, que me envuelve puesto que no puedo rodearlo?. Se requieren dos puntos para determinar una dirección”<sup>694</sup>.

La percepción nace en este punto de confluencia entre la razón y lo irracional, por el que ambos se explican. Toda la aportación del pasado culmina en un instante presente ligado al “ahora” que vivimos y que somos. La determinación de unas existencias concretas en los perfiles que vemos en el *aquí y ahora*, se infiere de ciertas operaciones asociativas sobre una colección de datos retenidos, pero, que para ser completas tendrían que poder apresar este instante presentísimo que vivimos sin mediación, y que escapa a ellas. La percepción, pues, está en ese vértice que une la razón con lo irracional. Queda sólo por aclarar que la percepción no surge por una relación del tipo “figura-horizonte” como parece desprenderse de su condición perspectiva. Tal distinción nace ya en la percepción, o lo que es lo mismo, *es percibida*. No es solamente que el perfil mostrado a los sentidos en este mismo instante, destaque sobre un horizonte plenamente constituido, sino éste es también, la prolongación de aquél aquí y ahora. Lo que captamos en el “ahora” es una nota de fuga en la composición de un concierto que tiende hacia una consecución. “Una <forma> tal como <figura y fondo>, es un conjunto que tiene un sentido y que ofrece por consiguiente, al análisis intelectual, un punto de apoyo. Pero, al mismo tiempo, no es una idea: se constituye, se altera o se reorganiza ante nosotros como un espectáculo”<sup>695</sup>.

Nuestro primer objetivo se ve así recompensado. La presunta hipótesis por la que establecíamos que el cuerpo era el ente legítimo en el que el *ego* tenía que “dimensionarse” para preservar los estatutos de la *fenomenología*

---

<sup>694</sup> E.C., p. 296

<sup>695</sup> E.C., p. 307.

*clásica*, era correcta. Hemos comprobado por otros razonamientos que no se apartan del curso de la experiencia, que es correcta la instauración del sujeto en un cuerpo, coincidiendo con las primeras conclusiones que adelantábamos. Así como para hacer efectiva la teoría del perspectivismo, teníamos que admitir la hipótesis del sujeto-cuerpo, ahora lo confirmamos en el estudio dirigido a comprender las relaciones entre la materia y el espíritu, como la única explicación admisible del perspectivismo por vía de la percepción. La percepción no nace en la *nudeidad* de un “yo” testigo absoluto, nace de un yo revestido de mundo, que a la vez inviste de sentido al mundo; y estos atributos son únicamente los del cuerpo. Pero en el transcurso de esta comprobación filosófica, en la que el cuerpo ha valido de prueba, ha surgido una nueva noción de *carne* a la que vamos a ir prestándole especial atención por su difícil encasillamiento filosófico, puesto que como Rabade comenta, “aun a riesgo de equivocarnos, creemos que ninguna noción contiene un coeficiente mayor de ambigüedad en la filosofía de Merleau-Ponty que la de carne”<sup>696</sup>

### 7.7. Ontología de la *carne*.

En el esquema merleau-pontiano, todas las constituciones se efectúan en el campo de la percepción. La percepción *crea* subjetivamente incluso el medio en el que se desenvuelve. En el bien entendido, de que la integración de unas dialécticas en el cuerpo culmina con el espectáculo de un mundo que es la prolongación del cuerpo a través de su presencia carnal. “Mi cuerpo ¿es cosa? ¿es idea? Ni lo uno ni lo otro, ya que es el medidor de las cosas”<sup>697</sup>. Un mundo en este sentido que es *carne*, en cuanto que el cuerpo, en el modo en el que lo hemos descrito, lo está dimensionando a cada instante<sup>698</sup>. Nos detenemos en este punto para examinar con más detenimiento los circuitos que han conducido intelectualmente a esta ambigua noción de carne, con el ánimo, si cabe, de esclarecerla. Con este propósito, nuevamente tenemos que acudir al

---

<sup>696</sup> Rabade. S., *op. cit.*, p. 240

<sup>697</sup> *V.I.*, p. 188

<sup>698</sup> “Es una especie de pacto entre mi cuerpo y las cosas por virtud del cual les presto mi cuerpo para que inscriban en él su semejanza”. *Cfr.* Rabade. S., *op. cit.*, p. 246

análisis de la estructura formal del tiempo fenomenológico “*chez*” Merleau-Ponty para comprender previamente, cómo por la peculiaridad de su visión, su pensamiento se ve abocado hacia ello.

### 7.7.1. La estructura del tiempo subjetivo en la percepción.

Se ha dicho que en el campo de la percepción no hay una progresión del pasado hacia el futuro, donde éste dependa de aquél, sino más bien un acto recíproco entre los momentos del pasado y los del presente. Debemos no obstante matizar la co-implicación entre pasado y presente en la conciencia, y examinar hasta que punto se posibilitan mutuamente. Ciertamente, encontramos en las huellas del pasado el paso del presente, y es a partir de conexiones cronológicas que lo tejen de parte a parte cómo llegamos a proveernos de un futuro. El futuro se fragua en las conexiones atraídas por la búsqueda soterrada de un yo único y propio en el que gravitar. Es un futuro que la realidad presente confirma o desmiente en la conciencia. Luego, es la *previsión* de un futuro percibido en el instante presente. Merleau-Ponty da, con respecto a Husserl, una vuelta de tuerca más al refutar un ego ideal extralimitado del tiempo que contempla plácidamente sus *retenciones* y sus *protenciones* en la vivencia de la temporalidad<sup>699</sup>. Nuestro autor dice que estamos en el flujo del tiempo, que la *experiencia* del tiempo ocurre en el tiempo, y esto es así porque estamos en el mundo<sup>700</sup>. En general, y no ha sido demasiado explícito en este punto, la incursión del sujeto en el tiempo se da por un presente que va dejando su estela en un pasado, la que a su vez revierte sobre el futuro, anticipándolo<sup>701</sup>, pero que cada nuevo instante que

---

<sup>699</sup> Para Husserl retenciones y protenciones son las intencionalidades que me anclan en un contexto. Y el tiempo es una red de intencionalidades. Un solo fenómeno de flujo. *Vid. F.P.*, pp. 424 y 425. El tiempo reducible a vivencia. “Tal es la paradoja de lo que podríamos llamar con Husserl, la <síntesis pasiva> del tiempo”. *F.P.*, p. 426

<sup>700</sup> “Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar (porque, como dice Husserl, *sich einströmen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento”. *F.P.*, prólogo, p. 14.

<sup>701</sup> “El tiempo mantiene aquello a lo que hace ser, en el mismo momento en el que lo expulsa del ser, porque el nuevo ser estaba ya anunciado en el precedente como teniendo que ser y que, para éste, era lo mismo devenir presente y estar destinado a pasar” *F.P.*, p. 428. “En, fin,



queda atrás se ek-stasía con el instante actual que concurre haciendo del presente el punto focal de una perspectiva que se extiende hacia el futuro y el pasado. “El pasado no es, pues pasado, ni el futuro, futuro. No existe más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí y dibujar una perspectiva, introducir el no-ser en ella. Un pasado y un futuro surgen cuando me extendo hacia ellos”<sup>702</sup>. Identificamos en esta proposición, una vez más, cómo la trayectoria seguida por Merleau-Ponty es fundamentalmente existencialista: lo que es, en la concreción del instante presente, da la pauta de lo que no-es (pasado-futuro), al contrario de una trayectoria idealista donde por la inconcreción de lo que *no-es*, sabemos de lo que es en el ahora. En Merleau-Ponty, la correlación perfecta del *ser* con mi *yo (moi)* en el “ahora”, da la pauta de todo otro tiempo en los que entre *yo* y el *ser*, entre el *ser* y *yo* hay distorsiones. La peculiaridad de su exposición radica en que en el instante presente, el sujeto se implica en sus actos. En la encrucijada de un por-venir que va transitando hacia el pasado y un pasado que lo va anticipando, el sujeto toma parte en el presente, es audaz. “El paso del presente a otro presente no lo pienso, no soy su espectador, lo efectúo, estoy ya en el presente que va a venir como mi gesto llega ya a su término, soy yo mismo el tiempo...”<sup>703</sup>.

En lo que discrepamos de Merleau-Ponty es en aquello que por parecer tan obvio no deja lugar a dudas. Para Merleau-Ponty, el presente que pasa al pasado, en cierta manera sigue existiendo<sup>704</sup> porque su conexión fáctica con el presente lo reafirma. Al otro lado la incertidumbre del futuro, es un pasado por venir, que lo anticipa. “Cada presente reafirma la presencia de todo el pasado que expulsa y anticipa la de todo el por-venir, y que, por definición, el presente no está encerrado en sí mismo trasciende en un futuro y en un pasado”<sup>705</sup>. Pero de ninguna manera se ha considerado que el futuro “ideado” pueda incidir sobre los datos registrados en el pasado, aquellos que en el pensamiento convencional se proyectan anticipando el futuro. Pero sí dice que el tiempo se

---

el sistema de las retenciones recoge a cada instante en sí mismo lo que era, en un instante anterior, el sistema de las protenciones”. *F.P.*, p. 427.

<sup>702</sup> *F.P.*, p. 428

<sup>703</sup> *F.P.*, p. 429

<sup>704</sup> “En una palabra, como en el tiempo ser y pasar son sinónimos, al devenir pasado, el acontecimiento no cesa de ser” *F.P.*, p. 428

<sup>705</sup> *F.P.*, 428

reanuda a sí mismo, “es el tiempo que se lleva y se lanza nuevamente a sí mismo”<sup>706</sup> y por este motivo es en sí mismo “constituyente” de su propia intraontología<sup>707</sup>. El tiempo guarda esta dialéctica, como ya se expuso en capítulos anteriores, entre este instante preciso desde el que la eternidad puede tematizarse y ésta que comprende en su haber la sucesión de todos los instantes. Por ello no podemos extraditarnos del tiempo para pensar sobre él. Y es en este sentido en el que el tiempo se lleva y se lanza nuevamente a sí mismo, como impulso indiviso, y que es lo único que puede hacer al tiempo una multiplicidad sucesiva<sup>708</sup>.

Pongamos ahora especial atención: “Es en el presente donde estamos siempre centrados, de él parten nuestras decisiones; así estas siempre pueden ponerse en relación con nuestro pasado, nunca carecen de motivo”<sup>709</sup>. Su esquema, no considera que en el proceso de toma de decisiones pueda intervenir como factor implicado en la decisión, un futuro puntual que resuelva la dispersión de impresiones dejadas en la conciencia del pasado, o lo que es decir, una unidad ideal de hechos por acontecer que dé coherencia al pasado y dicho sea de paso, en el que reposar la unidad del sujeto. Pero Merleau-Ponty revoca esta posición dando a entender que si la referencia al pasado está supeditada a un futuro preestablecido que se extiende hacia él, no tendríamos como salir de lo inauténtico<sup>710</sup>. El tiempo tiene que hincar sus raíces en el pasado y en el presente que concurre. “Un tiempo que no tuviese sus raíces en el presente y, por ende, en un pasado, no sería ya tiempo, sino eternidad”<sup>711</sup>. El autor ve en este *factor de futuridad* que incide en la decisión, el fruto de una espontaneidad desenraizada de unos fundamentos fácticos que la validen, y por lo cual sin una clara referencia a la objetividad.

Para nosotros, no es así, es espontánea en tanto busca efectuar un hilo de significaciones que entreteja todo el pasado que se extiende desde el instante actual, tal vez un hilo de entre los posibles; pero que le da coherencia y

---

<sup>706</sup> F.P., p 431

<sup>707</sup> Vid., *Ibid.*

<sup>708</sup> Vid., *Ibid.*

<sup>709</sup> F.P., p. 435

<sup>710</sup> Vid. F.P., p. 435

<sup>711</sup> F.P., p. 435

concentra la dispersión de sucesos aislados. La espontaneidad no obstante, debe ceñirse a este momento de certeza en el que el instante por llegar se monta sobre el instante presente. Cualquier futuro ideado tiene que reanudarse al hacerse presente el instante que estaba por llegar. El instante presente de *ser* vale para sellar la autenticidad de este *yo esporádico*, o mejor digamos *aventurado*. El *yo* que se anticipa desde el futuro para dar coherencia al pasado tiene que avenirse con el hecho presente que concurre; este *yo-idea* asociado al instante inmediato por venir, es ya presente en este instante unido de forma inextricable a él. Así, como antes exponíamos que el pasado se extasiaba con el presente impulsando a cada instante el tiempo hacia el futuro, éste, el futuro, se extasía a cada instante con el presente, para dar al pasado un significado coherente. Para *subjetivizar* el pasado, hacer del pasado *mi* pasado. En cuyo caso la efectuación de la conciencia emplazada en una unidad compacta del futuro que *apetece* por *realizarse*, tiene que encajarse a la recepción pasiva de datos registrados en la estela del pasado.

Hay una diferencia de matiz muy importante entre un futuro que se extasía con el presente para da una significación al pasado, y un pasado que se extasía con el presente para “previsiónar” un futuro. En la primera la “precocidad” del sujeto es frenada por la realidad presente ciñéndole sus “apetencias”; no obstante, el sujeto que se avanza a la recepción del objeto, tiene iniciativa, es emprendedor. El sujeto es un ego que no mira atrás, su huída es hacia adelante, su actividad por decirlo así, es en sí misma activa. Por el contrario en la segunda, el “arrastre” del sujeto por las circunstancias de las que depende, se solapan a *mi* circunstancia actual en la que soy indubitablemente *yo*, tejiendo un compromiso con lo que me ocurre. En este caso el sujeto es un sujeto histórico que no está afirmado por un ego principal. Este sujeto impersonal se busca en el objeto que experimenta, va tras de sí. Avanza mirando atrás; su actividad es pasiva si así se entiende mejor. Y el compromiso que adquiere no es “querido” sino que es “soportado”. Esta diferencia de matiz es importante puesto que Merleau-Ponty parece decantarse en sus argumentos por la segunda, mientras que nosotros pensamos que la decisión verdaderamente responsable no puede obviar la primera, o incluso

más: es en la conjugación de ambas en donde el hombre *puede* verdaderamente decidir.

Veamos otra argumentación paralela que concluye también en ello. El tiempo pasado y el tiempo futuro, que juntos conforman la eternidad, se confrontan cada uno en el instante presente, pero observemos que el instante presente cierra en sí mismo una *igualdad dispar*. En este instante el *ser* y la *conciencia* coinciden. De una parte, la unidad ideal de un futuro fenomenológico, al venirse al presente se confronta con el *ser aquí y ahora* que se alza desde los hechos del pasado, lo que constata o pone en duda su presunta veracidad, infundiendo al "*moi*" a reformular activamente el significado del pasado en orden a constatarse en la evidencia del hecho que transita ahora. De otra parte, las impresiones psicológicas plasmadas en la conciencia del pasado, por su entrega a la evidencia del mundo unido, invocan un futuro en el que cobrar una continuidad y una intimidad. Esta *pre-visión* no pensada se confronta en el *aquí y ahora* con el *yo* inseparable de la situación que le envuelve, lo que la reconduce hacia un futuro por el que encontrarme en mi *yo*. Es decir, la recepción pasiva en la conciencia de unas impresiones psicológicas ingravidas, se confronta en el presente a un *yo mío (moi)* indiscutible en el que me siento, lo que exhorta a reunificarlas en un futuro *para mí*. Observemos que cada aspecto del tiempo se confronta a uno de los dos rostros del presente.

El movimiento dialéctico que culmina en la *presencialidad* del presente está fundado por el deseo en la conciencia de conciliar la unidad fenomenológica del mundo con la unidad fenomenológica del *yo*. No está pues, la espontaneidad de la que hablábamos, fundada en el capricho; es una espontaneidad que sale a encontrar la unidad más convincente del pasado en los vacíos dejados por una colección inmemorial de hechos que se expulsan desde el ahora, en el que se coincide con lo real. Ni tampoco, la invocación de un futuro es esclava de las solicitudes del pasado por la ausencia de un *yo* unitario: surge desde lo más reciente ligado al ahora en una situación concreta, requiriendo un compromiso activo. Pero así como la unidad formal del *yo* en un futuro que necesita ratificarse en un hecho presente, inapelable, avalado por toda una colección de hechos anteriores que ha ordenado para *existir* en ellos,

nunca logra plenamente su objetivo, porque el entendimiento de lo real, nunca es plenamente lo real, tampoco de la realidad más vivida que nos hace *ser* a cada instante el continente de nuestras sensaciones, podemos venirnos a un *yo único* desde el que éstas se irradian, porque la sensación de lo real, no puede ser comprendida por *alguien* que no renuncia a algunos de sus aspectos. Sin embargo, con todo, cada movimiento en la conciencia no tiene la oportunidad de estabilizarse por separado, pero sí en conjunto. En cada nuevo instante, hay una oportunidad de cancelar la *apetencia* con la *dependencia*, frutos de la subordinación y del capricho, en un viaje hacia la plenitud de la conciencia. El presente funda un doble movimiento simultáneo en sí mismo corrector: tanto rectifica la espontaneidad de un futuro ideado, como libera de la subordinación al pasado fáctico.

Y el cuerpo es el único medio, fin y principio capaz de unir estas dos vertientes. La recepción pasiva de una colección de impresiones que van al encuentro de una unidad psíquica central que las *cualifique*, se proyectan a través del cuerpo en un futuro, siquiera inmediato, al que todas estas impresiones se destinarán en el siguiente movimiento y en los posteriores por correlación, hasta disiparse en la lejanía de lo imprevisible. Y la idea de una unidad coherente que ordena y determina interesadamente unos hechos psíquicos a los que aplicarse y en los que constatarse<sup>712</sup>; se exterioriza a través del cuerpo en los hechos pasados, siquiera el más inminente, para irse extendiendo hacia lo más remoto. En la complementariedad de estas dos corrientes está el sosiego del cuerpo<sup>713</sup>. Merleau-Ponty lleva razón cuando dice

---

<sup>712</sup> “Toda conciencia como proyecto global se perfila o se manifiesta a sí misma en actos, experiencias, en <hechos psíquicos> en la que ésta se reconoce. Es ahí que la temporalidad ilumina la subjetividad. No comprendemos jamás cómo un sujeto pensante o constituyente puede pro-ponerse o advertirse a sí mismo en el tiempo. (...) Pero si el sujeto es temporalidad, luego la autoposición deja de ser una contradicción” *F.P.*, p. 433

<sup>713</sup> La noción de *forma* que la Gestalt proponía alcanzaba a supeditar las relaciones causales a una unidad central, pero faltaba unir esta unidad a la conciencia de sí. “La noción de Gestalt podía retraernos hasta el concepto antes de que haya devenido conciencia de sí, en términos hegelianos, faltaba pensar la Gestalt como unidad de la naturaleza y la idea”. *E.C.*, p.292. Esto en nuestro esquema se refiere al acto de reunir las excitaciones corporales en un comportamiento en conformidad a un futuro inmediato que apunta hacia un destino, pero falta recorrer el camino inverso –de la idea a la naturaleza–, que nace en el futuro último del que se desprenden las ideas puras para unir en coherencia la *impresión psíquica* presente a las que le anteceden en el tiempo. Son las dos pendientes en combinación las que pueden ofrecer una explicación sostenible del comportamiento.

que somos el surgir del tiempo<sup>714</sup>. Cada presente es un surgir del tiempo; o mejor dicho, es el instante presente en el que la actividad interesada y la pasividad soportada se recombinan para poder tomar la decisión adecuada: la que neutraliza el paso del tiempo. Pero para nosotros, y de esto ya hemos hablado anteriormente e insistiremos en lo sucesivo, la irrupción del “otro” es la que puede evidenciar nuestra desarmonía interior en el tiempo.

Ya hemos explicado aquello en lo que discrepamos con el autor en relación con la estructura formal del tiempo subjetivo. Aunque se sobrepone a la actividad y a la pasividad en el acto de la percepción, Merleau-Ponty ha optado soterradamente por la actividad de una conciencia comprometida, sobre el fondo de una receptividad pasiva que la posibilita, desterrando la posición contraria. Cuando, lo que queremos saber es si se neutralizarían en la equidistancia,. El autor ha optado por la severidad de un pasado entregado al *yo* presente en beneficio de un *yo puedo* comprometido a su situación. Pero ha denegado el *yo pienso*, que se arroja al *ser* del instante presente también en beneficio de un *yo puedo (puedo-yo)* que cierne sus ideas a la situación real. Nuestra visión del tiempo viene a completar la suya en provecho de una percepción más intrépida, menos resignada. Por último, hemos mostrado que las relaciones entre la *idea* y la *naturaleza* pasan necesariamente por el estudio del tiempo, y el cuerpo es necesariamente el núcleo de su posibilidad.

### **7.7.2. Temprana noción de la *carne***

Ahora, retomando nuestra investigación precedente, lo que verdaderamente nos interesa demostrar de la especulación merleau-pontiana, es que la ambigua noción de *carne* es consecuencia a la postre de su modo de entender el tiempo. Vamos a ir rodeando este escurridizo concepto en nuestro empeño de abarcar su definición. Para ello tenemos que retrotraernos a las críticas dirigidas al Ego fenomenológico trascendental, –aquél capaz de contemplar la más básica de todas las vivencias que ordena temporalmente todas las otras,

---

<sup>714</sup> *Vid., F.P., p. 435*

que es la temporalidad—, para comprobar que (dependiendo del entendimiento que el objeto haga de él), la reformulación de la teoría fenomenológica va a tener distintos ángulos de vista. Merleau-Ponty, y nosotros concordamos con él, sostiene que una *vivencia* de la temporalidad, exige un compromiso tácito del sujeto porque la subjetividad es en sí misma temporalidad. Si este compromiso del sujeto, como hemos discutido, está basado en su vinculación a una sucesión de hechos impresos en el pasado que implica su inserción en el hecho presente, esto comportará fenomenológicamente la extensión del cuerpo a una primera aproximación de la *carne* que abarca en sí misma todo hecho “objetivable”. Veamos, si en el instante presente no podemos recoger la síntesis de todos los momentos anteriores porque, por último, siempre hay un instante más presente que expulsa al anterior, y porque todo lo sucedido en el pasado se solapa a éste instante en el que *yo soy* verdaderamente, deviniendo éste un presente que se sustrae a un pasado que lo enmarca. La imposibilidad de trascender el pasado en el presente, compromete la imparcialidad del sujeto, ligándolo a una situación que transcurre ahora, opaca para él, en la cúspide de los hechos más recientes. Y el pasado pasa a ser una sucesión de sucesos aislados en los que el sujeto está involucrado tácitamente para conectarlos en la conciencia. Existe una constante situacional del sujeto que es su existencia en un cuerpo físico parcialmente opaco a sí mismo<sup>715</sup>. Según ella, cualquier percepción de la realidad presente, está bañada por el sujeto-cuerpo; y en este sentido el mundo deviene, en primera instancia, *carne*. El mundo es visto por el sujeto desde su implicación en él; y por consiguiente, desde su perspectiva subjetiva.

No obstante, desde este punto de vista el sujeto aún conservaría cierto derecho a elegir su propia percepción. Trataremos de defenderlo, aunque en este planteamiento prevalece la actitud meramente pasiva y receptiva sobre la actitud emprendedora en la conciencia, si bien se hace patente que una actitud meramente resignada la conciencia es insostenible, como vamos a ver, y conlleva por tanto un grado de voluntariedad en sus actos. Primeramente veremos cómo llegan a establecerse las ataduras del sujeto a una situación

---

<sup>715</sup> No por ello debemos pensar que el cuerpo es una invariante en el tiempo, tiene su propia variación a través del tiempo, incluso como *forma psico-física* que conoce.

que le condiciona para luego explicar como puede adquirir cierta autonomía dentro de este condicionamiento. Para ello, antes hemos de razonar acerca de la entrega del *yo empírico* a la situación presente, que *me presentifica*, enajenándome subjetivamente de los instantes ya ocurridos en tanto se alejan del “ahora”, y, ni que decir tiene, de los que no han acontecido todavía. Si la naturaleza está entrelazada por la causalidad, la causa inmediata del instante actual es el instante precedente, y así sucesivamente sin poder llegar a establecer un origen causal, por lo que el *yo* vinculado en horizontal a la situación concreta del *ahora* también está vinculado desde esta visión, al pasado que ha propiciado lo presente. Si pudiéramos establecer el origen y principio causal de todos mis comportamientos históricos, yo sería por igual cualquier tiempo pasado, no habría tiempo y yo sería eternidad<sup>716</sup>. Pero la incapacidad de comprender todas las causas y condiciones precedentes me ligan realmente más a este instante actual donde verdaderamente soy, para desvanecerme progresivamente en el recuerdo. Las segundas consecuencias de este fenómeno se traducirán en una cierta capacidad de optar libremente en el presente. La dificultad de remontarnos con precisión causal de lo lejano a lo presente impone una seguridad a lo reciente que distorsiona o *tiñe de presente* el pasado lejano. Esta distorsión produce que, por la inestabilidad del sujeto, se engarce progresivamente más con lo reciente que con lo lejano, comprometiéndolo en el espectáculo actual que soporta y haciéndose parte de él. No obstante hasta aquí, su inserción en la situación a la que está expuesto no atiende a su voluntad explícita; desde una óptica de raíz empirista no tiene verdaderamente elección. La situación en la que está involucrado, le viene dada como consecuencia de la dificultad de coaligar todos sus momentos anteriores. Lo cual, si bien tomado desde las fuentes empiristas que priorizan la inmersión del objeto en el sujeto sobre la penetración de éste en aquél, es correcto, desde una visión más global es inexacto. Vamos a ver en que sentido puede ejercer su voluntad. Hay en el instante presente un sujeto-conciencia que acusa íntimamente *para sí*, el hecho que acontece. Un ego-fenomenológico que pone más énfasis en ser el centro de la unidad de sus

---

<sup>716</sup> Merleau-Ponty, dice así: “Un presente que contuviera realmente el pasado en todo su sentido de pasado y, en particular, el pasado de todos los pasados, el mundo en todo su sentido de mundo, sería también un presente sin futuro, ya que no quedaría ninguna reserva de ser de la que pudiera sobrevenirle algo”. *P.M.*, p. 165



vivencias que en la propia vivencia que le acontece, es decir, que de su lado pone un interés personal en la vivencia de lo real para preservarse en el centro de su unidad. Intuye que todo empieza en él y por consiguiente, rechaza dispersarse; y rechazará también asociarse a distintos momentos del tiempo que no pueda unir subjetivamente en una invariante que los una. Y la inserción del sujeto en una continuidad situacional que se inicia en el presente y se diluye en el pasado exige renunciar a la coherencia de un pensamiento puro. Lo que nos encontramos entonces, es que si bien el momento actual, que se vive, es explicado pasivamente por los momentos anteriores que han conducido hasta él, también hay una respuesta *voluntaria* desde el “ahora” hacia el pasado por la que se explican los hechos que han conducido hasta aquí. Del efecto se interpretan las causas. El vacío de una causa primera, o principio eficiente en la que montarse la continuidad del sujeto volcado en la sucesión de hechos unidos por la causalidad, provoca que desde este instante en el que vive, haya una interpretación significativa de los sucesos productores del hecho actual. La iniciativa del sujeto tiene que ir a completar voluntariamente su permanencia en el pasado. La combinación de los dos tipos de operar en la temporalidad, uno que pone la conciencia al servicio de la unidad del mundo, el otro que la pone al servicio de la unidad del *yo*, hace que la manera en que interpretamos el mundo sea la manera en la que lo percibimos. Este es, a nuestro entender, el trasfondo que acompaña la filosofía de Merleau-Ponty durante su período de madurez intelectual. Así, de este modo, todo lo que vemos, sentimos, es *carne*, es objeto de nuestra percepción y es real. De esta receptividad pasiva que comienza en las impresiones psicológicas que motivan el comportamiento, el sujeto, a través de su cuerpo, tiene cierto poder de dirigir su destino al elegir sus compromisos.

“Pues bien, la temporalización cumple, por su misma naturaleza, con estas dos condiciones: resulta visible, en efecto, que no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización; yo no decidí nacer, y, una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí, haga lo que quiera. Y no obstante este surgir del tiempo no es un simple hecho que lo soporto, puedo encontrar en él un recurso contra

sí mismo, como ocurre en una decisión que me empeña o en un acto de fijación intelectual”<sup>717</sup>.

El sujeto que vive en la concreción de este instante no puede recoger su propia historia sin involucrarse en ella, puesto que forma parte de su continuidad. La pasividad de un comportamiento obligado, se entrelaza con la actividad pura en zona de contacto entre el presente y el pasado, lo que sí abre paso a un “yo puedo” en el ejercicio de su voluntad.

Nosotros, no obstante, hemos llegado aún más lejos. Hay otra vía a explorar, que como hemos apuntado, el autor desechó y que todavía creemos provechosa. El “yo puedo” de Merleau-Ponty, aún cuando es pasivamente receptivo del tiempo en el que se subsume, tiene el poder de revertirlo contra él mismo, decidiendo su empeño en las cosas que atiende. A lo largo de su exposición siempre queda patente que la iniciativa del sujeto, si puede haberla, descansa sobre un tiempo que surge del acto instantáneo al que se entrega la conciencia<sup>718</sup>, por el que captar la secuencia que excede dicho instante y nunca al contrario. Se privilegia el *yo* que se alza desde el contacto inmediato con el *en-sí* del mundo por cada instante, respecto del *para-sí* que lo constituye eternamente. Nosotros hemos considerado en nuestras indagaciones que la receptividad pasiva desde la que el sujeto inicia su empeño hacia las cosas tiene que equipararse con la unidad de un sólo sujeto que tiene que dar explicación de su imbricación en el hecho que discurre –encontrando la conexión de aquél con toda la sucesión cronológica de hechos acontecidos-. El sujeto tiene que apostarse fuera de su imbricación en los hechos, en la idealidad de un futuro último, desde el que constituir las conexiones que resultan en significaciones subjetivas. El sujeto es en potencia todo lo que su cuerpo siente y tiene que retirarse a una zona del tiempo donde nada haya transcurrido para constituir su continuidad desde una idealidad pura desembarazada de todo residuo fáctico, suponiendo que ello fuera posible.

---

<sup>717</sup> *F.P.*, pp. 434-435

<sup>718</sup> “Es necesario que el acto por el que tengo consciencia de algo sea captado en el instante en que se consuma, sin lo cual se rompería. Siendo así, no se concibe que pueda ser desencadenado o provocado por nada de nada, es necesario que sea *causa sui*” *F.P.*, p. 433

Así el sujeto coordina un futuro coherente que resuelve la conexión de todos los hechos vividos en el pasado, con el que se está viviendo en el presente. No obstante, y aquí vamos, la amplitud, la “espontaneidad” en el origen de esta constitución se ve desbordada por el instante virtual que deviene al presente, ya que en este instante, como se ha dicho, el *ser* y la conciencia coinciden. Cuando el por-venir llega al presente, el *yo* se hace realidad y si sus conjeturas no coinciden con el acto presente que siente la conciencia en el “ahora”, ésta tendrá que revisar su interpretación de lo real, reconstituyendo el pasado por el que entender el momento actual. Desde la facción trascendental, el sujeto evita empeñarse involuntariamente en la dinámica del mundo que le afecta, afianzándose en la unicidad de su *yo* que posibilita una continuidad del tiempo en la conciencia. Pero su condición de verse al margen de la temporalidad, es revocada por la fascinación del instantísimo presente, que nunca puede verdaderamente constituir o trascender desde la neutralidad de su coherencia. Lo cual le obliga, también desde este lado, a subordinarse a la experiencia del momento presente en la intelección de las relaciones que componen el mundo. El arco de improvisaciones lógicas para constituir el mundo en acuerdo a unas impresiones psíquicas queda reducido también desde esta facción, a un “yo puedo” siempre condicionado por la experiencia inmediata. Su decisión queda reducida a su modo de empeñarse en el mundo. En este sentido también la unión del espíritu y del cuerpo, como afirma Merleau-Ponty, se consuma en el movimiento de la existencia.

“La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia”<sup>719</sup>.

Pero Merleau-Ponty privilegia la comunicación con el exterior para encontrar la comunicación con nosotros mismos<sup>720</sup>, y sobre esta base la temporalidad se constituye en primer grado, como una recepción originaria de hechos psíquicos. Nosotros hemos considerado también la posición de una

---

<sup>719</sup> *F.P.*, p.107

<sup>720</sup> “Es comunicando con el mundo que comunicamos indudablemente con nosotros mismos”. *F.P.*, p. 432

*claridad ideal* por la que la realidad puede también hacerse transparente a un sujeto que la concibe. Estamos de acuerdo que no hay nadie que conciba si no es por algo que se concibe, pero tampoco hay nada a concebir sin nadie que lo conciba. El *no-ser*, la inexistencia absoluta, es tan impensable por su lado como un *ser absoluto* que rebase cualquier conciencia habida de él. Nuevamente la dualidad entre *alguien que es conocido por algo* y *algo que es conocido por alguien* irrumpe en nuestra disertación.

Hemos redimensionado las no muy claras explicaciones de Merleau-Ponty, por lo general basadas en la experimentación, que autorizan al sujeto a tomar ciertas iniciativas sobre su modo de involucrarse en el mundo; valga decir, sobre su percepción del mundo. Hemos fundamentado ontológicamente esta faceta emprendedora del sujeto hasta convertirla la contraria de una visión basada en la mera receptividad pasiva de unos estímulos exteriores que llegan a proporcionar a través del cuerpo, opciones de compromiso *voluntario* en el mundo del que se es paciente. Desde esta otra faceta que hemos aportado, las innumerables opciones del sujeto “emprendedor” para constituir el mundo deben subsumirse, no obstante, a la inmersión del *yo* que está en la concreción de este momento que siente. Y esto es válido para cada instante que transcurre. Nosotros hemos elevado las escuetas explicaciones, que hacían de la previsión de un futuro, un progreso del *yo* disperso en sus sensaciones aisladas hacia un *yo* afondado en sí mismo<sup>721</sup> –aportándole con ello cierta autonomía al modo en el que percibimos las cosas–, al rango de un *yo-idea* desde el cual se arranca también, en contraposición al *yo* de hecho, para entre ambos, llegar a fundamentar la percepción. Es decir, no se llega a dibujar el futuro por la emancipación del sujeto implicado corporalmente en una sucesión de momentos pasados, cuya implicación presente es el resultado inmediato de lo anterior, sino que debe también arrancarse de un *sujeto-idea* que tiene que deslizarse en el mundo desde la coherencia de un futuro arraigado en *mí* y que encuentra sus límites en él. Logramos así una contraposición válida de dos visiones antagónicas que nos pueden aproximar a la verdadera comprensión

---

<sup>721</sup> Como afirma Heidegger, “Pues la explosión o la deshiciencia del presente hacia un futuro es el arquetipo de la *relación de sí a sí* y dibuja una interioridad o una ipseidad” Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik*, pp. 181. Cfr. (F.P., 435)

de la percepción. La autonomía del *sujeto-idea* comienza donde acaba la subordinación del *sujeto-psicológico* y éste empieza donde acaba aquél. Siendo posiciones contrarias, son complementarias. El “yo puedo” al que se llega desde las dos ópticas, cada una enfrentada a la otra, es a un tiempo un yo emprendedor y al mismo tiempo el receptor pasivo de su yo. Puede reorientar la situación que le ata al mundo decidiendo voluntariamente su futuro, y puede quedar subyugado a la situación en la que está inmerso por esa oscura necesidad de encontrarse en quien es. Su poder, es el poder de decidir. La decisión pertinente es aquella que neutraliza la apetencia con la dependencia, la que entrecruza la falta de un futuro último ideal y la falta de un primer hecho causal, en el instante presente –en el que el hecho y la idea contactan –. “Voluntario” e “involuntario” se concilian en la decisión, cuando no hay escisión entre cuerpo y espíritu. “*Hago lo que soy*” y “*soy lo que hago*”, son cada uno por su lado deficientes pero se requieren mutuamente. El acto capaz de neutralizarlos es iniciado por un “yo puedo” *creador* de su decisión. Un acto de confianza propia, que es corroborado por la auto-posición de uno en uno mismo. Pero, que necesitaremos de la presencia de otro cuerpo, al que confrontarnos para centrar nuestra decisión con respecto a él y recíprocamente.

### **7.7.3. Revisión de la noción temprana de “carne”**

Atendiendo a la simetría de este nuevo planteamiento expuesto por nosotros, observemos que la primera noción de “carne” que impregna de *conciencia*<sup>722</sup> todo el campo fenomenal en mi percepción, puede ser revisada. Merleau-Ponty, en sus desarrollos tiende a explicar estas ideas como el logro de un grado sublime que comienza en la sensibilidad, “Es como si la visibilidad que anima el mundo sensible emigrase, no fuera de mi cuerpo sino a otro cuerpo menos pesado, más transparente, como si mudara de carne, dejando la

---

<sup>722</sup> “Hay que pensar la carne, no a partir de sustancias como cuerpo y espíritu, porque entonces sería unión de contradictorios, sino como elemento emblema concreto de un modo de ser general” *V.I.*, p. 183

del cuerpo por la del lenguaje, y quedara exenta, pero no libre, de toda condición<sup>723</sup>. Y amparándose en Proust: “una idea que no es lo contrario de lo sensible, sino algo así como su forro y su hondura”<sup>724</sup>. Esta visión conlleva que la capacidad de decidir dentro de un espectro de posibilidades, surja de una capa de *ser-del-mundo* que recurre contra ella misma para captarse y realizarse en calidad de *yo*<sup>725</sup>. Ahí, del “recurrir contra ella misma”, por la conflictividad que esta operación trae en la conciencia, se abre un campo de elecciones no coaccionadas. Sin embargo, nosotros no vemos que este suceso sea posible si al otro extremo del *ser-del-mundo*, no hay un *yo-idea* que se arroja al mundo desde su pureza incondicional. No se explica sino, de dónde nace el despertar del *ser-del-mundo* para reflexionar sobre su condición; tiene que haber una idealidad en la conciencia que suscite esta apertura. Si la base operativa de toda reflexión y por consiguiente de toda decisión es el *ser-del-mundo*, procede considerar esta la noción desenraizada de *carne* a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea<sup>726</sup>. La idealidad pura según este criterio “no carece de carne ni está desligada de unas estructuras de horizonte”<sup>727</sup>. La explosión entre un *yo* en la situación de un cuerpo, derivada de un “ego fenomenológico” trascendental insostenible, y su capacidad de verse en su situación, fue la que engendró originariamente en el pensamiento de Merleau-Ponty esta ambigua noción<sup>728</sup>. El sujeto-cuerpo es vidente y es visible, se ve a sí mismo. El vidente y lo visible se hacen recíprocos, y no se distingue entre quien ve y quién es visto. La visión que ejerce sobre las cosas, las cosas las ejercen sobre él<sup>729</sup>. “La carne es, en este sentido un elemento de Ser.(...) Inauguración del *donde* y del *cuando*, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra facticidad, lo que hace que el hecho sea hecho”<sup>730</sup>. El mundo es *carne*, es el elemento donde la inserción recíproca entre mi cuerpo y el mundo se asienta. El mundo es “*corporalizado*” por el cuerpo ya que me extiende hacia él para medirlo y cualificarlo, pero es la retrogresión del mundo

---

<sup>723</sup> V.I., p.189

<sup>724</sup> Proust, M. *Du côté de chez Swann*, II, p. 190 [NRF. 1926.]. Cfr. V.I., p. 185

<sup>725</sup> “Me arranca a lo que iba a ser, pero me da al mismo tiempo el medio para captarme a distancia y realizarme en calidad de yo” *F.P.*, p.435

<sup>726</sup> V.I., p.174

<sup>727</sup> V.I., p.189

<sup>728</sup> *Vid.*, p.p 172-173

<sup>729</sup> *Vid. V.I.*, p. 173

<sup>730</sup> V.I., p. 174

hacia mi cuerpo la que lo hace visible para mí y para los otros.

Para que sea mi cuerpo, comprendido en el gran espectáculo del mundo, quien proporciona a mi visión la esencialidad de las cosas que ve, y sea este mismo cuerpo como vidente, quien subtiende toda mi visión del mundo<sup>731</sup> Merleau-Ponty se ve obligado a reformular el contenido filosófico de su teoría fenomenológica, evolucionando hacia un nuevo concepto. Si simplemente se dijera que el *cuerpo vidente* puede auto-contemplar su cuerpo, aunque no de modo definitivo, esto presupondría un más acá del cuerpo con capacidad de juzgarlo por inferencia. Esto contradiría la teoría filosófica basada en el sujeto-cuerpo que Merleau-Ponty ha sostenido. Es razonable, pues, que el autor profundice filosóficamente en el *ser* de la ambigua noción de “carne”. Tiene que justificar tanto el perspectivismo de la conciencia que se comporta pasivamente inserta en un cuerpo, como la trascendencia de la conciencia vidente que se ve en su cuerpo. Tiene que aflorar un “territorio-carne” del que emergen las ideas que pueden configurarlo<sup>732</sup>; un territorio *auto-revelante*. Así se da salida, no con mucha destreza, al problema de un ego comprometido en un cuerpo psico-físico, y a la posibilidad de que este cuerpo se vea y se designe como un objeto más.

Nosotros consideramos no obstante, como ya hemos venido diciendo, que debe contraponerse al sujeto prendido de una situación con cierto poder de asomarse fuera de ella para verla, la autonomía de un sujeto-idea, que por el contrario, resta sepultado en ciertas zonas oscuras a su visión que le condicionan sin su consentimiento. Ambas trayectorias desembocan a la par en un “yo-puedo”. La una por limitar las opciones para la decisión, la otra, por aflojar las ataduras de la decisión. Con este planteamiento ya no es necesario verterse en el *ser* de un “territorio-carne” del que aparecen unas opciones netas al sujeto por la ambigüedad esotérica que entraña esta noción, sino que ahora el sujeto, en la finitud de su cuerpo goza de libre operatividad en el modo de entender objetivamente las cosas, al tiempo que por las cosas tiende hacia su

---

<sup>731</sup> “Mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo vidente subtiende este cuerpo visible y con él todos los seres visibles”. *V.I.*, p. 172

<sup>732</sup> Un “territorio-carne” que tendrá que adoptar un carácter extremo cuando tratemos la intercorporeidad.

propia ipseidad. Ambas facciones quedan entrelazadas en el ámbito de la conciencia en el estallido del instante presente. Si se corresponden, no hay confusión. Supeditar la primera a la segunda, demanda extraños artilugios filosóficos para defender esta posición. El coste de nuestra revisión a la tesis merlopontiana, es que ya no se puede rescindir la inclusión del polo *yo-idea* para contraponerlo al *yo-de-hecho* en el otro polo y desembocar en una explicación diáfana de la percepción. Esto comporta también tener que rechazar la pretensión de que la interpretación subjetiva de los hechos por unas ideas, nace de una intraontología del *ser*, (de un nudo de intra-relaciones en el *ser*). Y además comporta una voluntariedad autónoma del sujeto hacia la cosa en la que se extiende, lo que descalifica la *autosuficiencia* originaria de esta noción de *carne*. A la receptividad de un sujeto supeditado a una situación para quien se abren un tipo de *opciones marcadas*, que decide seguir o no seguir, hay que contraponer la iniciativa trascendente de un sujeto *intrépido* que se avanza sobre los hechos con su acción. Un sujeto trascendental que sale a envararse con la perspectiva que atiende desde su cuerpo; un sujeto por consiguiente, *arrojado* a sus iniciativas. Atendiendo conjuntamente estos dos puntos de vista es lícito conservar la clásica distinción entre “interior” y “exterior”, pero vertebrada en la circunscripción de un cuerpo. Atributos éstos que no se relacionan ni “para adentro” en el ámbito de la intelectualidad ni “para afuera”, en el *ser* de una *carne*, sino ahí en el vértice de la percepción: en el hiato entre la unidad del sujeto y la unidad del mundo.

En resumen, el hombre prevé y cumple su próximo movimiento encajándose causalmente con el exterior y significativamente con su interior. Pero solamente el cuerpo puede custodiar momento a momento esta correspondencia: es él “quien” percibe. El *ahora* se alarga previendo unos hechos últimos por ocurrir que han de corresponderse con el significado dado a unos primeros hechos ocurridos. Más clara es la percepción de lo que ocurre cuando más se avenga nuestra previsión de los hechos, en la lejanía, sin discontentar la coherencia de un orden que impregna todo el pasado hasta dónde hay recuerdo. La previsión de unos hechos que no se corresponda con el significado otorgado al pasado traerá confusión en la conciencia. No sorprende que los tramos oscuros que no podemos recordar, suelen ser los



que no se avienen con el significado que damos a nuestro pasado. Este significado depende de la aplicación de un ideal de coherencia que selecciona el orden de causas que nos han impulsado hasta aquí. Y éste se ratifica en cada nuevo acto que viene al presente y que, por lo cual, debe corresponderse con la previsión de lo está por acontecer. En el acto presente se ek-stasían las nociones de instante y de lo eterno. La significación del pasado se retoma ininterrumpidamente en este momento actual que siendo instantáneo, es también eterno en el devenir del tiempo. De este modo el “hacer” que va transformando este instante actual y sus consecuencias futuras, tiene que “rehacerse” incesantemente. El desacierto en este nivel continuo de decisión, a medio camino entre la opción absoluta y el determinismo, tiene su origen en una conciencia que no fluidifica lo fijo, o que por el contrario, no consolida la liviandad del momento presente. La naturaleza real del presente va haciendo girar esta rueda de desaciertos que se reanuda incesantemente en un cuerpo que no converge hacia su centro. La descoordinación en el cuerpo entre *causalidad* y *significación*, crea una percepción confusa de la realidad y quien sabe si este desajuste no sea la ignición de problemas de salud. Confusión o claridad en la conciencia son restrictivas una de la otra, por consiguiente, para considerar esta dualidad tenemos que introducir la figura de otro cuerpo vinculado al mío.

#### **7.7.4. Vinculación de la noción final de *carne* a la de *intercorporeidad*.**

“La subjetividad no es identidad inmóvil consigo mismo: como al tiempo, le es esencial, para ser subjetividad, que se abra a otro y que salga de sí”.<sup>733</sup>

La ilación entre lo *voluntario* y lo *involuntario* en la conciencia, trae consigo la divisa de un nuevo un encaje, ahora entre mi cuerpo con el de otro cuerpo. “Voluntario” e “involuntario”, guardan también una dialéctica entre ellos dependiendo de quien posibilite al otro, lo que da nacimiento a una nueva

---

<sup>733</sup> F.P., p. 434

contraposición entre una conciencia “centrada”, en la que voluntario e involuntario se retroalimentan bajo el “ poder” de la conciencia, y una conciencia *viciosa* o “descentrada” que también podríamos llamarla una conciencia incapaz. Se centra, si va al encuentro de su centro: si se con-centra. Si se abandona a las inercias apetentes o dependientes se des-centra. A la estabilidad de *voluntario e involuntario* en la conciencia *centrada*, se le contrapone la inestabilidad de *voluntario o involuntario* en una conciencia *descentrada*. Pero no cabe en una sola conciencia estar centrada y descentrada. La confrontación con el “otro” será ahora la que cierre un indicador sobre el que bascular para delatar estos estados en la conciencia. Con la irrupción del “otro” cabe tratar estos dos estados conjuntamente, y esto planteará la dicotomía de la afirmación o negación del individuo en la seguridad de su conocimiento. Nunca como ahora se hacen tan diáfanos estas poéticas palabras de Octavio Paz.

“Toma mi collar de lágrimas. Te espero en ese lado del tiempo en donde la luz inaugura un reinado dichoso: el pacto de los gemelos enemigos, el agua que escapa entre los dedos y el hielo, petrificado como un rey en su orgullo. Allí abrirás mi cuerpo en dos, para leer las letras de tu destino”.<sup>734</sup>

Pero volvemos a Merleau Ponty donde lo dejamos, para estudiar como él se entrega a la relación con los “otros” en la noción de *intercorporeidad*, y como ésta revierte en los cimientos de la “carne” encaminándola hacia su acepción definitiva. La temprana noción de “carne” surgía de la *adaptación* de un *ego-puro* fenomenológico que debía instalarse en un sujeto-cuerpo, cuando, sin traicionar la fenomenología de la que se alimenta la filosofía de Merleau-Ponty, había que poner la originalidad de las ideas en alguna parte. La transposición del pensamiento a un estado *carnal* que contiene las simientes de su emergencia, desplaza las ideas, que el solipsismo hacía de ellas una privacidad inconquistable, al dominio de *ser*. Trascendencia e inmanencia, se

---

<sup>734</sup> Octavio paz. *Piedra y sol (Poemas elegidos)*, –*La mariposa de oxidian*–, Visor, Madrid, 2007, p. 93

entrelazan en la médula de esta nueva noción última<sup>735</sup>.

Ahora, como ya hicimos en otro momento, hemos de ampliar las explicaciones que giraban alrededor de las contraposiciones dialécticas en el terreno de la individualidad, para referirlas a un edificio en el que todo “otro” tenga cabida. En principio, no ofrece ninguna dificultad pensar que la recepción de las cosas que se revelan inmediatamente a la conciencia son compartibles con más cuerpos apostados respectivamente desde sus perspectivas particulares. Sin embargo más difícil es aceptar que el significado vivencial que la cosa tiene en mí cuerpo puede ser compartido por otros cuerpos. Para dar cabida a otros cuerpos en mi visión, la cosa, el paisaje, o lo que yo comparta sensiblemente con los otros, tendría que tener, además de un significado por mi intención hacia ello, una correspondencia con el sentido que los demás guardan de ello. Y esto comporta desasir de la individualidad la noción de *carne* que antes solamente estaba vinculada a mí. “Una visión en general, en virtud de esa propiedad primordial de la carne por la que, estando aquí y ahora, se irradia por todas partes y siempre, y, siendo individuo, es también dimensión universal”<sup>736</sup>. Cuando tratamos la intercorporeidad hay que desenraizar la noción de *carne* de cualquier vestigio que guarde de mí extendiéndola a un territorio de *ser* en cual todos encuentran sus relaciones con el mundo y entre ellos. “Una noción (la de *carne*) que trata de unir en un tejido de relaciones todos los cuerpos y todos los objetos percibidos, haciendo posible que el cuerpo “sintiente” devenga objeto, y que el objeto sentido devenga cuerpo percipiente”<sup>737</sup>. Merleau-Ponty con este propósito, especula con una sinergia entre cuerpos como la que hay entre los órganos y el cuerpo propio en el que se desempeñan<sup>738</sup>. Si cada cuerpo se proyecta al mundo como una perspectiva suya pero cada cuerpo es un *enrollarse lo visible en el vidente*, (y así surgió la temprana noción personal de *carne*), no resulta raro entrever cómo, para introducir la intercorporeidad, el autor halla de absorberse en esta teoría sinérgica entre cuerpos, que es más que una simple adición entre perspectivas.

---

<sup>735</sup> “No es unión o compuesto de dos sustancias, sino pensable por sí misma” *V.I.*, 175

<sup>736</sup> Rábade. S., *op. cit.*, p. 244

<sup>737</sup> *V.I.*, p.177

<sup>738</sup> *V.I., l.c.*, p. 177.

Partiendo de los escritos de Husserl, Merleau-Ponty escribe, “El ser en sí, el ser para un espíritu absoluto extrae desde ahora su verdad de una “capa” en la que no hay ni espíritu, ni inmanencia de los objetos intencionales de este espíritu, sino que sólo hay espíritus encarnados que “pertenecen” por su cuerpo “al mismo mundo”<sup>739</sup>. Nos hace ver una vez más que por debajo de cualquier *yo* del tipo *empírico* o *trascendental*, siempre hay un mundo compartido por cuerpos (*espíritus encarnados*), por el que estos tipos pueden tener cabida. No se hace esperar por consiguiente, que los distintos cuerpos, aunque intencionalmente cada uno se refiere a una realidad para él, puedan compartir significativamente ese mundo “dejado aparte” en el que hincan sus raíces. Una vez que ya fue demostrado que las conciencias son *conciencias en situación*, no se haría difícil demostrar su co-pertenencia a un mundo “compatible” si no fuera porque además de *visibles*, son *videntes* de su visibilidad. Defiende entonces el autor para soslayar este obstáculo, que lo que veo pasa al otro por una operación concordante de su cuerpo y el mío, porque estamos en un “aquí y ahora” que compromete otros “aquí y ahora”. Por eso puede decir que: “No existe aquí el problema del *alter ego* porque no soy *yo* ni *él* los que vemos, porque a ambos nos invade una visibilidad anónima”<sup>740</sup>. Pero lo cierto es que una vez se reconoce que el *vidente* además de ver otro cuerpo tiene capacidad de verse en su cuerpo, de tocarse, de sentirse, la solución se hace más compleja. Merleau-Ponty tiene entonces que aplicar aquello que le valió filosóficamente para su idea de un cuerpo individual, “que se ve y es visto”, a una *intercorporeidad* que es *vidente* en conjunto, pese a que cada cuerpo puede ver potencialmente a los demás y verse a sí mismo. Esto sugiere que hay una *sinergia* entre psicologías corporales por la que la obtención en conjunto de unos significados concordantes con las vivencias de cada uno, supera en objetividad la de cada percepción individual. No obstante no deja de ser curioso que, aunque se inste por una realidad “intercorpórea” que guarda entendimientos del mundo obtenidos por *sinergia* desde el pensamiento fragmentado de cada cuerpo, ésta finalmente carece de un *actor* inmaterial desde la que irradiar, y ello obliga al autor a describir un “tejido

---

<sup>739</sup> S., p. 210

<sup>740</sup> V.I., l.c., p. 177

carnal” (negativo y positivo) en la *sinergia* de todas las *carnes*<sup>741</sup>. Una *carne del mundo*, noción última y definitiva, dentro de la cual nuestro cuerpo encuentra su hendidura, de la que se nutre para pensar, pero en la que participa como pensante<sup>742</sup>. *La carne del mundo*, guarda esta relación de doble sentido entre una coparticipación de todas las perspectivas *encarnadas* y la objetividad lógica a la que se debe el pensamiento<sup>743</sup>.

Ahora, una vez hemos rastreado la evolución de la noción de *carne* cuando otros cuerpos son percibidos por nosotros a la vez que el nuestro es percibido por ellos, volvemos a mirar por nuestro ojo crítico para integrar el último tramo de su evolución en nuestro punto de vista. Para Merleau-Ponty, la *voluntariedad* queda de algún modo supeditada a la *involuntariedad* en el análisis del comportamiento<sup>744</sup>. El comportamiento *voluntario* en general emerge desde una situación a la que nos debemos y que no ha sido elegida, como es nuestra situación dada en un cuerpo. Si bien, en ciertos lugares de *“Fenomenología de la percepción”* el autor tantea una cierta equidistancia entre un exterior que opta por nosotros y mundo por el que nosotros optamos<sup>745</sup>, y llega a decir, que podemos resumir, transformar el pasado, liberarnos de él, –que es como decir que podemos exceder la situación de la que venimos<sup>746</sup>–. Nosotros, por nuestra parte, no vemos que *voluntariedad* e *involuntariedad* tengan que supeditarse una a la otra. En nuestro análisis del comportamiento hemos visto que son completamente equiparables, y por consiguiente el paso de la corporeidad a la intercorporeidad evoluciona en

---

<sup>741</sup> “Pensamos (...) la noción de sinergia unificante de todos los órganos y de todas las funciones del cuerpo, es extrapolada ahora para convertirse en una sinergia de todo el tejido carnal” Rábade, S., *op. Cit.*, p. 247

<sup>742</sup> “Esto quiere decir que mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido), y que además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se superpone a ella y ella a él”. *V.I.*, (*notas de trabajo*), p. 299. “La carne del mundo no se explica por la carne del cuerpo, ni ésta por la negatividad o el <sí mismo> que la habita –los tres fenómenos son simultáneos-. *V.I.*, (*notas de trabajo*), p. 301.

<sup>743</sup> “Entre la objetividad lógica y la intersubjetividad carnal la relación es una de esas relaciones de *Fundierung* de doble sentido de las que Husserl habló ya en otra ocasión” S., p. 210

<sup>744</sup> Y el existencialismo de Sartre viene a caer en la misma conclusión: “Podemos entonces formular nuestra tesis: la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina en la existencia a cada instante sin que se pueda concebir nada *antes* de ella” Sartre. J.P., *op. cit.*, p. 74 y “(...) toda concepción de una autonomía de la voluntad. Estas nociones carecen de significación fuera del plano donde toda actividad se da como emanando de una pasividad que ella trasciende” Sartre. J.P., *l. c.*, p. 76

<sup>745</sup> “Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros” *F.P.*, p.461.

<sup>746</sup> “Al asumir un presente, vuelvo a captar, y lo transformo, mi pasado, cambio su sentido, me libero, me deshago del mismo”. *F.P.*, p.462.

nuestro pensamiento de modo un tanto distinto al suyo. Para nosotros, la inclusión de otra percepción en áreas de nuestra percepción, lo que vendría a cuestionarla o reforzarla, no conlleva desenraizar de la intimidad del “yo pienso” la originalidad de las ideas para ir a potenciarlas en un “tejido carnal” al fondo de todos los pensamientos. La percepción del otro, trabaja beneficiosamente en tanto que incluye la posibilidad de calibrar un desajuste entre el interior desnudo, que ha de constatarse en la exterioridad del mundo, y la riqueza sensible de este exterior, que ha de sondear un yo único por la que revelarse a él.

La apetencia del sujeto *corporal*, que se *auto-rebasa* dirigiéndose hacia donde quiere para constatarse en los hechos que previamente ha designado, implica una “voluntariedad” autónoma, mientras que la dependencia del cuerpo-residente en los hechos que siente, implica una “involuntariedad” en el *volverse* hacia la intimidad de su interior: el sujeto de quien siente su falta (por una búsqueda ignorada) va *retrasado* consigo mismo. La ponderación entre “voluntario” e “involuntario” en nuestra conciencia, se manifiesta cuando otra percepción se nos presenta en la nuestra. *Dominio* o *sometimiento* en la relación con el otro, son indicios de que no estamos maximizando nuestro potencial consciente.

Si cada uno de los habitantes de la Tierra se infiere *en sí* por el reflejo de la unidad del mundo sobre su perspectiva particular, diremos que nuestros cuerpos son compatibles en una humanidad homogénea; pero si cada cuerpo es la expresión de una unidad *para-sí* que regula el saber del mundo afectándolo por su modo de entenderlo, diremos que somos incompatibles y la humanidad es un fenómeno heterogéneo. Debemos, entonces, considerar la *intercorporeidad* como una relación basada en la superación y el abatimiento, del rechazo y del apego entre cuerpos. Nosotros no supeditamos ninguno al otro de estos dos rostros. Son legítimos, y se interpelan mutuamente creando una tensión dialéctica que se salda en el “encaje” con el otro. En el “encaje” con el otro, veo mi “interior” a través de su mirada, la cual me ve a mí como “exterior”, y recíprocamente. Somos dos percepciones que se encajan, haciendo de las dos una impersonal que neutraliza la ambivalencia que soporta

cada uno entre “exterior” e “interior”, –en cuanto cual que cada uno de ellos posibilita al otro-. Pero no por ello cada uno deja de ser su dueño y amo de las decisiones que toma responsablemente. Somos, siquiera por un instante, una única percepción en *estado de comunión*, donde la *sinergia* del ente común supera la ambivalencia individual que soporta cada uno. En ella yo me deslizo dentro de él, y él dentro de mí, instituyendo un yo-tú sin barrera ni disolución entre sí. De esta *sinergia* resultará un “junto al otro”, en el que ninguno es único frente al otro ni tampoco se disuelve en él. No hay lucha excluyente por tener la razón ni hay disolución en una mezcla de la que no restaría *nadie uno* ahí. En cualquier caso, la irrupción del “otro” estalla en mi percepción presente, bien para retornar hacia *mí* como una posible apertura hacia la introspección, bien para sentirme caer en la angustia del *no-encontrarme* o, finalmente, bien para encajar un tranquilo “compartir” en el que mi “interior” se exterioriza en la mirada ajena e interiorizo un “exterior” en la objetividad que compartimos. La irrupción de otra percepción en la mía en ningún caso me deja indiferente, puesto que por bajo de un “enfrentamiento” o de una “disolución” entre conciencias, reside ya una *compenetración* en potencia naciendo de una multiplicidad de conciencias que se confrontan.

En nuestra opinión, no puede aceptarse que la confrontación entre conciencias nazca de un *magma* pre-personal, que sostiene sus percepciones aisladas<sup>747</sup>, que no cesa jamás, y del que nace cualquier pensamiento; sino que pensamos que esta “inter-confrontación” se traduce en la posibilidad de una *alineación* con el “otro” y por extensión con los “otros”, en un “encaje” colectivo. No entendemos la *intercorporeidad* como la filiación de unos cuerpos que se comunican por lo que de común tienen, o sea, de su pertenencia al mundo, y que son hasta *intercambiables* en la presencia de unos orígenes absolutos.

“Si “a partir” del cuerpo propio puedo comprender el cuerpo y la existencia de otro, si la copresencia de mi “conciencia” y de mi “cuerpo” se prolonga en la copresencia de otro y de mí, es el “yo

---

<sup>747</sup> Merleau-Ponty, en su comentario acerca de E. Husserl. *Cfr., S., (El filósofo y su sombra)*, p. 213

puedo” y el “otro existe” pertenecen desde ahora al mismo mundo, que el cuerpo propio es premonición del ajeno, la *Einfühlung* eco de mi encarnación, y que una iluminación de sentido les hace sustituibles en la presencia absoluta de los orígenes”.<sup>748</sup>

La teoría de una *carne primigenia* no considera la iniciativa individualizada de un *yo intrépido*, que emana desde una nada de ser, insondable, pero por la que se articulan los pensamientos. No está suficientemente considerado el aspecto “voluntario” en el dorso de cada individualidad por la que el *yo encarnado* es insustituible por ningún otro incluso en su misma posición, en sus condiciones y con su historia. La *intercorporeidad*, como Merleau-Ponty la trata, enfatiza el aspecto “involuntario”, la preeminencia de la *dependencia* sobre la *apetencia*, para llegar a un “uno-todos” en la “intercambiabilidad” de todos con todos; lo cual hace tremendamente complicado volver a la individualidad de cada uno sostenida por su genuino modo de *ver* las cosas.

Para nosotros, la *intercorporalidad* es la miscelánea de dos corrientes contrarias que se interpelan. Nosotros no arrancamos de las contradicciones que entornan la individualidad del cuerpo para ir a desembocar en la sinergia de un “*uno intercorporal*” del que cada cuerpo es como un órgano<sup>749</sup>. De muy distinto modo, nosotros ya partimos de dos extremos de los que no se puede prescindir. Partimos de una naturaleza causal que coaliga a lo largo del tiempo y del espacio las producciones materiales, y partimos de un “consciente” puro *de nadie* en el otro extremo. Esto genera un movimiento especulativo entre estos dos polos, impensables cada uno por separado, de los que resulta una diversidad de cuerpos que se relacionan como una *intercorporeidad* en el tiempo. El análisis formal entre la naturaleza y la pureza de “lo consciente”, que hemos tratado extensamente en capítulos precedentes, nos ha llevado a un tipo de especulaciones que han desembocado en una desmembración, en una multiplicidad de cuerpos conexos e inconexos entre sí, por su doble faceta de únicos (*para-sí*) y universales (*en-sí*). Podríamos establecer dos matices aclaratorios de la disposición del pensamiento en la *intercorporeidad*. De una

---

<sup>748</sup> S., (*El filósofo y su sombra*), p. 213

<sup>749</sup> “El y yo somos como los órganos de una única intercorporeidad”. S., (*El filósofo y su sombra*), p. 205



parte, los pensamientos surgen como “hechos de naturaleza”, intercorpóreamente conectados por la conexión causal y sustancial de nuestro cuerpo con la Naturaleza *de la que somos*<sup>750</sup>. Este matiz supedita la unicidad del cuerpo a lo que de común tenemos todos por *ser-de* la naturaleza que compartimos. De otra parte, los pensamientos no surgen de la naturaleza *de que hablan*, sino que por el *designio* acerca de lo que hablan. Un *designio* que no está basado en nada materialmente concreto, pero que sí atiende a la autodeterminación personal de un *yo*. Por ello, este segundo matiz establece un tipo de vinculación intelectual entre cuerpos de carácter *disyuntivo*. Para nosotros la *intercorporeidad* guarda estos dos aspectos, *conjuntivo* y *disyuntivo*, sin que por ello caigamos en una contradicción. Su compatibilidad se forja en el lenguaje, del que trataremos en el próximo capítulo.

## 7.8. Intercorporeidad en la temporalidad.

El “encaje”, el alineamiento presencial con el “otro”, desemboca en la creación de una percepción común de lo real. Futuro y pasado se entrelazan a cuatro tiempos, beneficiándose cada uno de esta correspondencia. La *sinergia* entre cuerpos se formaliza concertando mi tiempo fenomenológico al tiempo fenomenológico de los demás. No obstante, la percepción común de lo real no nos relega a un estatuto común de la percepción, no somos miembros de un cuerpo común “percipiente”, gozamos de autonomía en nuestro modo de percibir, pero en cuyo horizonte subyace una posibilidad de *entendernos* en una percepción común. Conviene reiterar, que si son los hechos los que propician una situación común de fondo que vivimos<sup>751</sup>, hay una *iniciativa*

---

<sup>750</sup> Afirma Merleau-Ponty, leyendo a Husserl: –Lo que yo percibo en primer lugar es otra “sensibilidad” (*Empfindbarkeit*), y, a partir de aquí únicamente, otro hombre y otro pensamiento. “Aquel otro hombre ve y oye; sobre la base de sus percepciones, él lleva a cabo tales y tales otros juicios, pone de manifiesto estas y aquellas valoraciones o voliciones, según todas las diferentes formas posibles. Que “en” él, dentro de ese hombre, surja un “pienso”, es un hecho de Naturaleza (*Naturfactum*) fundado sobre el cuerpo y sobre los acontecimientos corporales, determinado por la conexión causal y sustancial de la Naturaleza(...)-. Husserl.E., *Ideen* II, p. 181. Cfr. (S), p. 206

<sup>751</sup> Si “la conciencia es pura y simplemente conciencia de ser conciencia del objeto”, en una situación compartida, habrán puntos de coincidencia entre mi conciencia y la del otro. Vid. Sartre.J.P., *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 20

personal<sup>752</sup> en el modo de enjuiciarla que ya no se funda en los hechos, sino que parte de lo más íntimo de nosotros, que es *nada*; lo que desde esta óptica hace de cada cuerpo, una unidad no intercambiable con la de ningún otro. Este “encaje”, visto desde la tribuna de la temporalidad, conllevaría, según nuestra opinión, compatibilizar las iniciativas individuales en el modo de entender las cosas para coincidir en la idealización de un futuro común, lo que no excluye tener que reconfigurar cada uno su pasado para abrir esta posibilidad; o sea, reconfigurar individualmente la selección de causas que nos han traído hasta “aquí y ahora” con el propósito de composibilitarlas entre ellas. Y conllevaría también, de otra parte, que por las experiencias pasadas sufridas en el cuerpo de cada uno, llegáramos a estructurar una unidad de futuro fundada en la determinación pasiva de los efectos producidos por la interdependencia entre las cosas. Cada una de estas condiciones limita con la otra, es por esto por lo que si a nivel teórico hubiéramos de buscar la *realidad objetiva*, la encontraríamos en una percepción concordante de la humanidad que encajara en el presente, la unidad de un pasado compartido por todos, con la idealización de un futuro común. Explicaremos ahora con más detalle esta resolución.

Si nos plantamos en el paradigma de la *idealidad*, lo que está por suceder en el futuro, pasa al presente y va deviniendo en lo que ha sucedido: el tiempo parece transitar del futuro hacia el pasado; el “momento” va cayendo desde el futuro al presente y va perdiéndose en el pasado. Si nos plantamos en el paradigma de la *facticidad*, al hecho ocurrido le sigue otro más cercano en la expectativa de uno que está por venir. Al año 2008 le siguió el año 2009 y le seguirá el año 2010, el tiempo parece avanzar desde el pasado hacia el futuro. Hecho este planteamiento nos adentramos ahora en el fenómeno de la *intercorporeidad*. Individualmente cada uno es una idea aislada que tiene que buscar su constatación en los hechos; tiene que hacerse presente en el “ahora” y en su pasado, mientras que los otros cuerpos sólo son objetos para él. Tiene que ir a encontrar la existencia de una experiencia comunicante en el pasado para ligarse a los otros. Como cuerpo-idea entre otros cuerpos, la relación con

---

<sup>752</sup> “Un yo productor de interioridad” en los términos en que Sartre lo distingue. Sartre.J.P., *L.c.*, p.18

los demás es *disyuntiva*. De otro lado, como cuerpos de hecho, todos estamos entrelazados por la contigüidad espacio temporal; *de facto* ningún cuerpo excluye a los demás. Pero esta concordancia en un pasado sin fisuras, añora una ipseidad, un *quien* para un *qué*, lo que va abriendo distintos caminos de individuación en una multiplicidad de futuros estimados por experimentación de las consecuencias en el hecho presente de los acontecimientos pasados. Cada cuerpo es originariamente compatible con el de los demás; la relación entre cuerpos es *conjuntiva*. Ambos vectores aparentemente se excluyen, pero cada uno nace donde termina el otro: necesita de él para contraponérsele.

### 7.9. Revisión de la noción final de *carne*.

La *intercorporeidad* no arranca solamente desde el yo-tú para ir a prolongarse en una humanidad en general, sino que tiene que arrancar también de un entramado articulado de cuerpos que tiene que ir a encontrarse con el *mío*; y deberíamos añadir, con el de cada cuerpo respectivamente, pero que para entonces es sólo un objeto en mi campo. La *presencialidad* del presente es la posibilidad de una ilación de cuerpos<sup>753</sup> entretejida en la confluencia de dos corrientes contrapuestas (en la adquisición de conocimiento); una que *crece* activamente desde la “claridad” pura de mi conciencia para ir a coincidir con el *ser* sensible de la naturaleza en sí, y otra que *decrece* pasivamente desde el *ser* sensible de la naturaleza para afirmarse en la certeza de una claridad inmaterial, que no puede ser distinta de mí. Con este planteamiento el estatuto fenomenológico que se regía básicamente en la individualidad de la conciencia pasa a ser tratado desde la generalización de “*lo consciente*”, como noción previa a la individualidad o a la multiplicidad, simplemente como un *elemento* a tratar. Pero no podemos dejar de considerar que “*lo consciente*” es intencionalmente de “algo” y lo es para “alguien”, es decir, es “*lo consciente de...*” vinculado a un sujeto. Esta teórica noción de “*lo consciente*” crecería

---

<sup>753</sup> deberíamos apuntar que la posibilidad de “encaje” es también la posibilidad de un “desencaje”. Y ciertamente es así, abordando una nueva dialéctica nos devolvería a una degradación institucional entre el individuo y la masa anónima, pero ahora llevada la *forma* corpórea, pero que no vamos a extendernos en ello.

desde su pura transparencia para ir a coincidir intelectualmente con la diversidad que la naturaleza manifiesta sensiblemente, pero sin conseguirlo plenamente nunca como ya se ha explicado. Tampoco “*lo consciente*” decreciendo intuitivamente, lograría abstraerse plenamente del *ser* sensible en la claridad de un *yo* puro en el que sentirse. En la “fase” de *crecimiento*; “*lo consciente*” se antepondría a sí mismo en su movimiento. En esta trayectoria se presupone por consiguiente un “yo” en *mi* que efectúa esta arriesgada operación. Al precederse “*lo consciente*” a sí mismo asume el destino de una *iniciativa-opción* que arruina su transparencia. En palabras de Sartre: “En efecto, el Yo con su personalidad, por más abstracto y formal que se lo piense, es como un centro de opacidad”<sup>754</sup>; así entendemos cómo, también desde este *yo* que toma aventuradamente determinación por las cosas, deviene un sujeto-cuerpo que responde a la arbitrariedad de su elección. La arbitrariedad en el modo de *comprender* el *ser*, se retrotrae insospechadamente a una situación concreta de existencia que se corresponde con su modo de entenderlo. Cae embrujado, como diría Sartre<sup>755</sup>. Hay muchas *iniciativa-opciones* posibles, pero ésta que soy *yo* es la única posible para mí, puesto que soy *yo* quien *tiro* de *lo consciente* hacia mi deseo, y ello me hace rechazar la posibilidad de otros *sujeto-cuerpos* en mi entendimiento. La conciencia bajo este aspecto individual se despliega en una continuidad de “momentos” guardando el rédito de su unidad en *mi* sujeto-cuerpo. En la “fase” *decreciente*, por el contrario, “*lo consciente*” tiene que replegarse de su existencia en una multiplicidad de “momentos” sensibles<sup>756</sup>, hacia su “uno” personal íntimo e intransferible. En la fase *decreciente* el *yo* es arrastrado por detrás de “*lo consciente*”, se busca ignoradamente a sí mismo desde su ausencia; “*lo consciente*” deviene meramente receptividad. La mera pasividad receptiva de “*lo consciente*” que busca impensadamente su abstracción hasta el “uno”, cae también en la situación de una existencia-cuerpo, porque la sensibilidad de “*lo consciente*” diversificado en una infinidad de instantes va *retrasado* de sí y nunca llega a unificarse en un *yo* puro. “*Lo consciente*” desde este aspecto “*de-lo-que-es-*

---

<sup>754</sup> Sartre. J.P., *L.c.*, p.21. No obstante el valor de esta observancia ontológica, pierde sentido en la conciencia de este actor que « corre más que su sombra ».

<sup>755</sup> “De alguna manera el Ego es embrujado por esta acción”. Sartre. J.P., *Op. cit.*, p. 58

<sup>756</sup> Puesto que “el objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que encuentran su unidad” Sartre. J.P., *Op. cit.*, p.19

*consciente*”, tiende a replegarse en una multiplicidad de cuerpos-sujeto que comprometen su unidad en una perspectiva que escapa a su totalidad. A diferencia de antes, la recepción pasiva lleva “*lo consciente*” a la existencia de una multiplicidad de cuerpos-sujetos por los que no ha optado, sino que ha “soportado”. En este caso la posibilidad de otros cuerpos-sujetos es aceptada y requerida porque completan la mía. Este “optar” y “no optar” es crucial para entender la *intercorporeidad* como un sistema. Un teórico “*lo consciente de*”, de rango absoluto, engendraría una dialéctica fenomenológica que se saldaría con este “avanzarse” y “retrasarse” a sí mismo que proporcionaría similares, pero inversas también, consecuencias. Yendo por *delante-de-sí-mismo* cae en la situación de un sujeto-cuerpo que precisa de la existencia de otros sujeto-cuerpos aunque se rechacen entre sí, porque precisa del conflicto con los demás para acordar una objetividad, lejos de su arbitrariedad<sup>757</sup>. Pero volviendo *tras-de-sí-mismo* tiene que replegarse en una multiplicidad de cuerpos-sujetos, que aun siendo como órganos de una única corporeidad, tienen que aislarse cada uno de los demás para reflejarse en el cono de su propia subjetividad. El movimiento “*yendo*” y el movimiento “*volviendo*”, no pueden obviarse entre ellos, puesto que el uno llama al otro. El conflicto se da en los intersticios de la solidaridad y la solidaridad se emplaza sobre un enjambre de discrepancias. En el entrecruce de las dos corrientes, existe un número de sujetos-cuerpo que se interrelacionan como una *intercorporeidad*. Nosotros pensamos que en esta interrelación se configura el *mundo*. No como *mundo-carne*, origen y horizonte de cualquier designación, sino como un entresijo de significaciones mediadas en “*lo consciente*” por la dialéctica originaria entre el *ser* y la *nada*.

El *mundo*, no entendido como en el realismo ni como en el idealismo, se encuentra más acá de un ser (del mundo) del que se desprenden los sentidos y las relaciones que proporcionan al pensamiento todas las bases para acotar unas definiciones proporcionadas y coherentes, y más allá de la efectuación de un pensamiento individual sujeto a las limitaciones de un punto de vista aislado. Está en la ilación de todos los cuerpos, teniendo en cuenta, por un lado, la

---

<sup>757</sup> De lo contrario, el *ser* teñido de la arbitrariedad de un único sujeto-cuerpo, es para aquél la locura de encontrarse en lo más hondo de su propia percepción, o de no poder escapar de ella.

capa realista de objetos naturales<sup>758</sup> que son una presencia originaria a todos los sujetos comunicantes y por el otro lado la originalidad de cada uno de los sujetos “únicos”, por los significados que constituyen aisladamente con los datos de que captan. No es el *mundo-carne* del cual emergen todas las estructuras, relaciones, y conceptos, porque esta versión desoye la vuelta a un sujeto individual único que se lo hace suyo por su modo de interpretarlo para sí. Para nosotros el mundo es este espectáculo-horizonte común del que todos *tomamos*, pero al que cada uno da, lo hace, y lo altera a su manera, modificándolo. Del lado del *ser afectado*, todos estamos físicamente engranados en la naturaleza y condicionados por ella, somos prácticamente intercambiables unos con otros en este sentido; del lado de “*afectantes*” somos únicos e irremplazables. La dialéctica se salda con una multiplicidad finita de cuerpos interrelacionados en un mundo constituido a través del lenguaje.

---

<sup>758</sup> “la totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que para todos los sujetos comunicantes constituyen un dominio de presencia originaria común, es la Naturaleza en el sentido primario y originario” Husserl.E., *Ideen II*, p.163. Cfr. S., p. 208



**CAPITULO 8.**  
**Lenguaje, significado y comunicación.**





## **CAPITULO 8.**

### **Lenguaje, significado y comunicación.**

#### **8.1 Subjetividad y objetividad, dilema del significado.**

Cuando hacemos referencia al lenguaje, antes de pensar propiamente en su condición instrumental de comunicar entre hablante y oyente, o de “traducible” a otras lenguas, o antes de pensar incluso en sus variantes expresivas, lo que rasga nuestra insaciable curiosidad intelectual, es esta misteriosa conexión entre el significado y el significante; entre la palabra y el significado que suscribe. ¿Dónde radica esencialmente el significado de tal o cual cosa que expreso en una palabra con seguridad implacable? Veo el lápiz e intento introducirme en su significado; ya no sé si proviene de mi acceso a una cultura que comparto ciegamente con el pleno de la sociedad, o si por el contrario tiene un sentido íntimo para mí que, pese a que lo denomino “lápiz” como el resto de la población hablante, no comparto con nadie más. El lápiz sí, es un utensilio con unas prestaciones bien definidas y en esto no se diferencia significativamente para la mayoría de los hablantes. El diccionario es bien explícito cerrando el significante en un significado universal, pero aun así no dejo de sentir que guarda una significación íntima que lacera la definición “barra de grafito encerrada en un cilindro o prisma de madera, que sirve para escribir o dibujar”. Mientras que si lo utilizo para ayudarme a despejar de entre las teclas de mi ordenador una mota sólida que me perturba, en mis interioridades no pierde su contenido semántico, aunque lo trastoco de su definición convencional. Para mí, este preciso “lápiz”, de esta marca, con sus especiales distintivos, condensa todo mi pasado de recuerdos, de experiencias, tiene su lugar también en mi futuro y lo vivo en el presente, factores que no puedo desoír cuando pienso en él, tratando de dar con su significado verdadero, (o tal vez sincero debiéramos decir). Estamos acostumbrados a distinguir sinceridad de veracidad, creyendo que la verdad oscurece el mundo de las buenas intenciones, pero ¿acaso la verdad puede anular la sinceridad? La contraposición de un valor moral, o intimista, a un valor objetivo en la

conciencia no se escinde en una disyuntiva en cuanto a la producción de significados referidos a las cosas. No es incompatible lo que algo significa para mí con su significado universal. Ambos valores se adosan en una palabra que pronunciamos sin que ello entorpezca la comunicación con el “otro”, puesto que nosotros sí sabemos dónde coincidimos con nuestro interlocutor: en el exterior que la palabra apunta<sup>759</sup>. Pero hay otro sistema inexpressado, que sea posiblemente el que está impulsando este diálogo; el que explora las palabras y anticipa su conveniencia. El significado profundo de la palabra no puede desincrustarse de una intención privada e insustituible con la cosa a la que esta palabra hace referencia. En un segundo análisis deberíamos tratar de averiguar si por debajo de la objetividad que caracteriza en unas *definiciones* a los objetos, no rige un *inexplicable* general que hace del significante, algo significativo para todo el mundo. Una conexión esencial entre la cosa y cada cuerpo en general, que haga procedente inundar de una fonética su definición para distinguirla de otras cosas y compartirla con los demás en el acto de la comunicación. Aunque un gato no hable, sí distingue y es capaz de generalizar objetos a partir de sus propiedades sensibles. El gato conoce las cosas por lo que significan para él pero no puede acceder a un ámbito colectivo de significación; esto está reservado a los seres humanos. No obstante, así como para el gato el lápiz guarda la característica de rodar impredeciblemente sobre sí mismo cuando le atiza un golpe diestro con su patita delantera, para nosotros lo que le caracteriza y engendra su significado es de un orden muy distinto. Así mismo, en otra escala, no podemos asegurar que lo que significa una cosa privadamente para mí tenga que corresponderse con lo que significa para alguien otro, aunque compartamos una definición estereotipada de lo que es. El niño aun no sabiendo tal vez la funcionalidad del lápiz, puede saber de lo que hablamos. Iniciaremos este capítulo sondeando primeramente esta enigmática conexión entre el significante y el significado.

---

<sup>759</sup> Gesticulamos, los músculos de la cara se predisponen en una manera específica, nuestro cuerpo se dispone en una posición: animamos con el cuerpo lo que no llega a decir, o sí dice, la locución verbal que empleamos. Incluso en la redacción por escrito, hay mucho de lo que no dicen las palabras, que está contenido en el texto por el modo en que fue redactado.

## 8.2 Incardinación del signo en la temporalidad.

Las significaciones que entabla un animal, obedecen a una gestión inmediata con su medio que no deja marca en el tiempo. “No es significación más que para un cuerpo empeñado en tal momento en tal faena”<sup>760</sup>, la significación no trasciende la *presencia de hecho* de los signos<sup>761</sup>. Un chimpancé por ejemplo nunca llega a superar la unidad de cambio del momento inmediato que promueve sus acciones. No puede reconocer un momento anterior, aislado de otro, en el que “estancar” un pensamiento. El chimpancé pues, no tiene capacidad de observar el tiempo para determinar momentos discretos, marginados del ahora, que le permitan sopesar la conveniencia de un comportamiento alternativo que reemplace su intención práctica hacia la cosa que tiene a su alcance. No tiene capacidad de retomarse a sí mismo en otro instante para reproducir una situación que vivió, revivirla incluso, o para representarse en una situación futura que requiera renunciar a su imbricación en el momento presente<sup>762</sup>. Los animales en general no tienen la opción de evaluar la prioridad de una expectativa lejana de futuro contra otra más cercana, o de apoyarse en una época, momento, o situación lejana del pasado más relevante que otra más próxima. Para ellos, el presente y el pasado se derivan inmediatamente del suceso presente que acontece ahora. Tienen sentido “espacial” pero no tienen sentido “temporal”. Pueden optar dentro del espacio por el recorrido más idóneo para sus fines. Saben en que lugar se encuentran del espacio para trazar un camino que les conduzca a una meta destinada, es decir, saben establecer referencias espaciales y descomponer el espacio para moverse en él con autonomía. Nosotros, los seres humanos, estamos dotados además de sentido “temporal”; podemos

---

<sup>760</sup> *P.M.*, p. 158

<sup>761</sup> Es preciso aclarar, puesto que nos centramos en el estudio del lenguaje, que el sentido que Merleau-Ponty hace aquí del término “signo” difiere del empleo que utiliza Saussure para el mismo término. Mientras que para el primero, en algunos párrafos los signos son manifestaciones externas que encierran un sentido propio, por lo general de la naturaleza, para Saussure el signo, de ámbito *lingüístico*, es el resultado de asociar un concepto a una imagen acústica. *Vid.* Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 39 y 91.

<sup>762</sup> “El chimpancé que aprende a emplear una rama de árbol para alcanzar un alimento no lo hace de ordinario más que si los dos objetos pueden verse de un solo golpe de vista, si se hallan “en contacto visual”. *P.M.*, p. 158

acotar zonas dentro del tiempo, para superponerlas entre ellas o aislarlas con el fin de encontrar vacíos o coincidencias que nos proporcionan la capacidad de analizar. No es que podamos abstraernos fuera del tiempo, esto ya ha sido discutido anteriormente, pero sí podemos retraernos del momento inmediato que vivimos sin abandonarlo y ampliar el alcance de nuestra visión diacrónica en ambas direcciones: contemplar datos o pensamientos de otras épocas y prever situaciones futuras. Así mismo, podemos volcarnos voluntariamente en un suceso inmediato para experimentarlo plenamente, e incluso hacernos adictos a una situación que provocamos. Los animales, viviendo en el tiempo, carecen del poder de ubicarse en él, pero nosotros sí tenemos esta capacidad<sup>763</sup>. Disponemos de un nuevo mapa de opciones posibles dentro de esta otra dimensión. Por poner un ejemplo, yo he decidido realizar este trabajo que une un momento del pasado en el que tomé esta decisión con un momento del futuro en el que confío tenerlo terminado. El tránsito presente está adherido a estos dos momentos que no están a su vez desligados de otros momentos cruciales de mi vida. Pero para los animales la dialéctica instante-eternidad es un parámetro al que no tienen acceso porque les pasa inadvertido; para ellos es inexistente. Obran sin una voluntad explícita que les permita retraerse del “ahora” que sienten o de volcarse en él. No pueden percibir por consiguiente la dualidad entre el observador y lo observado. Nosotros sí podemos flexibilizar la conexión entre estos dos terminales coaligados al tiempo para establecer relaciones entre la continuidad y discreción en el tiempo<sup>764</sup>. Nuestra capacidad de volcarnos en la experiencia o distanciarnos de ella nos da el poder de seccionar del continuo de producción y destrucción causal unos hechos concretos a los que podemos dirigirnos desde otra secuencia separada de

---

<sup>763</sup> La perpendicularidad general de nuestro cuerpo con el suelo en la posición completamente erguida, contrasta con los animales que en términos generales se yerguen con su zona ventral paralela al suelo, salvo raras excepciones como la del pingüino que es un ave impedida para volar que ha debido adaptarse cuando precisa “caminar”. La verticalidad del ser humano, presumimos que es un indicio de su poder para asomarse por encima de la dimensión tridimensional del espacio, lo que le permite adentrarse en el tiempo y en la dialéctica que entraña esta dimensión. Una muestra de ello es nuestra capacidad para controlar voluntariamente el proceso inspiración-expiración de la respiración. Aunque no podemos prescindir de ella, sí podemos gobernarla por cierto período dependiendo del entrenamiento que tengamos. Lo cual evidencia que podemos “rasgar” el tiempo fenomenológico con el ritmo de la respiración, contrayéndola o diluyéndola. Los animales no pueden alterar su respiración voluntariamente, tienen un abundante control motriz de su cuerpo pero no tienen ningún control voluntario sobre sus ritmos respiratorios.

<sup>764</sup> Esta capacidad de establecer relaciones en la continuidad de la conciencia entre sucesos discretos es lo que nos hará potenciales pensadores.

tiempo. Somos incluso capaces de regular el orden causal entre estos hechos, en los que acreditamos unas propiedades específicas además de sus meras cualidades sensibles. Y somos capaces de generalizar este conjunto de propiedades que conciernen a un solo hecho dándole un nombre universal. Mientras en el reino animal por su soldadura al momento presente, les viene dada la distribución de modulaciones que tienen los sucesos para sus fines o necesidades inmediatas, en el mundo humano podemos sopesar momentos del pasado o momentos en trance de venir con el ahora presente y establecer órdenes preferenciales.

La generalización de un acontecimiento particular en un nombre sólo es posible por un juego de comparaciones y síntesis entre secuencias aisladas de tiempo. De una parte, obviamente, hay una constelación de sensaciones aisladas de las que podemos extraer rasgos comunes para configurar unos aspectos generales en la forma de un objeto universal. Pero, de otra parte, necesitamos del contacto inmediato con el dato presencial que acontece únicamente ahora para, a través suyo abrimos paso a otros momentos en el tiempo y relacionarnos con ellos. “Apenas hay nada en la percepción humana que sea enteramente sensible, lo sensible es inencontrable. Pero no hay nada tampoco que podamos pensar efectiva y actualmente sin vincularlo a nuestro campo de presencia”<sup>765</sup>. La propia operación de reducir las sensaciones que captamos separadamente a unas generalidades comunes, no nace necesariamente de un fondo común que preexiste a ellas, sino que dicho fondo se establece a partir de unas diferencias que le preceden. Es preciso aclarar que el acto de constituir unas diferencias presupone ya un rédito común de las que surgen; por tanto la contraposición radical a una unidad espacio-temporal se encuentra en el instante único “aquí y ahora”, entiéndase como aquella nota singular que no tiene nada en común con ninguna otra. Cualquier otro distintivo que no sea el de la sensación del instante presente, ya está afectado por la unidad del tiempo. Pasa de ser un distintivo singular a ser una diferencia particular. Solamente a partir de esta contraposición radical es posible relacionar diferencias y similitudes entre múltiples momentos para establecer unos significados, que por la tensión dialéctica que conlleva esta

---

<sup>765</sup> P.M., p. 161

contraposición, tendrán que soportarse en un *sentido para mí* que les doy. El pensamiento analítico por consiguiente, no puede sobreponerse a la sensación de este instante presente que estoy viviendo y de la que no puedo desligarme. La operación analítica y sintética está condicionada a este instante presente que solamente existe por la realidad que me envuelve. La sensación rescatada de cualquier otro tiempo pasado o la previsión intelectual de un tiempo futuro vienen iluminadas originariamente por la realidad de este momento concreto que siento. No podría pensar en la sensación de frío si no es a partir de una temperatura que mi cuerpo experimenta en este momento. Hasta el que ha perdido la vista, revive sensaciones pasadas de color en la negación de la luz que experimenta ahora. El Hombre a diferencia del animal efectúa sus significaciones en este flujo de intenciones bi-direccionales que resulta de entre la confinación del tiempo total en este instante de hecho y la continuidad total del tiempo que reúne todos los instantes. El poder de dilatar y contraer voluntariamente la amplitud del presente para incorporar otros momentos, o ceñirse a lo concreto del momento, genera esta posibilidad de designar las cosas y sus atributos, por el nombre que les ha sido dado.

### **8.3 Vinculación entre el significado y el significante.**

La mediación entre el evento<sup>766</sup> que captamos sensiblemente y su significado se instala en un signo lingüístico o significante, el cual expresa la confrontación entre el evento y sus variaciones posibles, teniendo en cuenta dos factores: que cualquier variación posible deriva de la presencia del evento presente, y que el evento es distinto de sus posibles variaciones y contrastable con ellas. Así se impide, de un lado, que el significante carezca de conexión empírica con las propiedades inmanentes del objeto que presenciamos y se impide de otro lado, la ausencia de alguien que lo piense. El significante fonético o vocablo propiamente dicho, no es el envoltorio vacío de un

---

<sup>766</sup> Nos interesa enfatizar el carácter dinámico del “evento” frente a la estaticidad de la “cosa”. “Un evento, un hecho, lo es, en cuanto en él existan correlaciones (Sach-verhalte, relaciones entre cosas.)” Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus.*, 2. “Estas correlaciones se entienden entre objetos, cosas”. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* 2.01

pensamiento, puesto que tiene conexión directa con la sensación real que experimenta el cuerpo del hablante, pero tampoco es la expresión de un hecho concreto que no tiene a quien referirse. Como dice Merleau-Ponty: “Así, con la sencilla observación de que *el vocablo tiene un sentido*, superamos tanto al intelectualismo como al empirismo”<sup>767</sup>. La palabra, luego, tiene un sentido propio correlacionado con la vivencia<sup>768</sup> que el cuerpo experimenta del objeto designado. El cuerpo es ya *expresión primordial*; es a través suyo cómo los *signos* se constituyen como tales: es él quien hace habitar en ellos lo expresado<sup>769</sup>. La palabra “árbol”, evoca la vivencia intencional que el este *hecho* provee al hablante. “Los vocablos no pueden ser <fortalezas del pensamiento>” dice Merleau-Ponty<sup>770</sup>. Si los vaciamos de nuestra *intención* corporal hacia lo que designan, sólo resta la definición gratuita de un evento que no invoca nada en sí mismo. El lenguaje sería un tipo de estructura que no participaría de ninguna *intención* que la pusiera en movimiento. Cuando decimos la palabra “árbol”, hay un nudo de intenciones más que lo hacen significativo *para mí* al margen de su definición lexicológica. Este poder de significación no es pues extrínseco a la palabra, sino que le es propio<sup>771</sup>. En definitiva, el cuerpo dota de *carga expresiva* a la definición conceptual que encierra el *significante*, confiriéndole un *sentido*. Pero esta definición puesta en palabras implica una estructura lingüística en la que coexisten todas las palabras. Nuevamente aquí, se hace patente una resolución mediada por dos factores temporales.

De una parte, el puerto de salida de cualquier *carga expresiva* que el cuerpo inicie del lado de la sensibilidad, es el “ahora presente”. Por consiguiente, la vinculación existencial con el evento presente que acontece en este instante real, es la base para evocar otros momentos asincrónicos o predecir momentos futuros. Dice Merleau-Ponty: “El cuerpo no sólo se entrega

---

<sup>767</sup> F.P., p. 194

<sup>768</sup> Retomamos la noción husserliana de vivencia.

<sup>769</sup> Vid. P.M., p. 124

<sup>770</sup> F.P., 199

<sup>771</sup> Vid. F.P., p.199.



a un mundo cuyo esquema lo lleva dentro: lo posee a distancia en vez de verse poseído por él”<sup>772</sup>. Pensamos que es así, pero a condición de que el istmo que une esta “posesión a distancia” con lo real, sea el instante presente en el que no hay distancia entre el cuerpo y la realidad del “ser”. Y así lo confirma el autor: “La filosofía no es el paso de un mundo confuso a un universo de significaciones cerradas. Comienza por el contrario con la conciencia de lo que roe y hace saltar, pero también renueva y sublima nuestras significaciones adquiridas”<sup>773</sup>.

De otra parte, aunque afirmamos que el haz de intenciones que la palabra rinde al sujeto parlante es lo que la dota de sentido, la palabra no es un vocablo desnudo, es una impronta lingüística que depende de una red estructural de otras denominaciones para definir el objeto que nombra. Esto conlleva una disposición racional que ordena el mosaico de impresiones sensibles que captamos del mundo en unas generalidades. De aquí, que la posibilidad de operar racionalmente para componer un orden neutral y significativo exija extender un “siempre y en toda parte” como factor extemporáneo que permita el análisis y la síntesis. Estos dos factores de la temporalidad, siendo uno la inversión del otro, se posibilitan por su mutua injerencia. Vamos a continuación a investigar este fenómeno aplicado al lenguaje.

#### **8.4 Lenguaje instrumental o lenguaje final.**

Componer racionalmente un orden significativo presupondría en la conciencia la inclusión de unas significaciones permanentes y una filosofía eternitaria por ende. “El lenguaje se convertiría entonces en una prisión, condicionaría incluso lo que se puede decir de él”<sup>774</sup>. La lógica del lenguaje impediría un pensamiento distinto del propio material lingüístico en el que se entreteje; la verdad quedaría sujeta a unas significaciones eternas que no

---

<sup>772</sup> P.M., p. 124

<sup>773</sup> P.M., p. 43

<sup>774</sup> P.M., p. 49

dejarían deslizar nuevos argumentos que vienen a entorpecer los viejos conceptos. Pero esta rigidez se salva precisamente porque el lenguaje puede hablar del lenguaje y de su modo de articularse. De este modo se inicia un examen recursivo del “habla mediante el habla”, que termina por dar con un aspecto metalingüístico. Lo que salva a este sistema recursivo de morir en la irracionalidad, es que la estructura cognitiva del lenguaje no se gestiona solamente por los recursos de que dispone el propio lenguaje, sino que se soporta de algún modo en la experiencia del sujeto hablante acerca de lo que habla. “Este estar envuelto el lenguaje por el lenguaje es justamente lo que salva la racionalidad ya que (...) pone de relieve entre yo que hablo y el lenguaje de que hablo una afinidad permanente”<sup>775</sup>. Y toda experiencia evocada por el sujeto hablante se soporta finalmente en la experiencia muda del “ahora” que incorporamos, pero que no podemos concretar porque cuando quisiéramos hablar de ella, pertenecería al pasado y se soportaría entonces en el “ahora” actual de otra experiencia inmediata e indefinible. Y aquí es donde enlazamos con nuestra anterior explicación de la mutua injerencia entre el sujeto que se retrae de la realidad exterior en la eternidad de los conceptos y el sujeto entregado a la experiencia presente de la realidad cambiante. La injerencia del presente inmediato, que no alcanzo todavía a definir porque estoy arrojado en él, priva de aparecer cada momento como la descripción pura de un acontecimiento en el lenguaje objetivo.

“La historia del lenguaje conduce al escepticismo mientras no es más que historia objetiva, porque hace aparecer cada uno de sus momentos como un acontecimiento puro y se encierra ella misma en ese momento que está describiendo. Pero ese presente (y de golpe todos los otros presentes) se revela de súbito como presencia dentro de un sistema de expresión”<sup>776</sup>.

La relación que atribuye a cada signo tal significación, como prescribiría el rigor de una gramática objetiva que delimita rigurosamente los elementos de la lengua y sus posibles combinaciones, no considera que de mi parte haya un

---

<sup>775</sup> P.M., p. 52

<sup>776</sup> P.M., p. 52-53

acceso privado al lenguaje no tematizable por él. El contenido de lo que expreso no solamente recoge una idea neta que quiero expresar, sino que expresa también la hermenéutica silenciosa de un mundo personal que me atañe directamente sin decirlo. Para expresarme, opto por tal o cual palabra, tal o cual construcción, éste o aquel léxico, porque el discurso amaga por debajo mi inserción presente en el mundo. La *expresión* no se halla ordenada, punto por punto, a lo expresado<sup>777</sup>, sino que cada parte es una nota que toma su significado en el conjunto que, como una melodía, solamente tiene sentido fuera de sus partes. El conjunto integral que da sentido a cada palabra y al modo en el que se disponen para darme a entender, no puede pensarse anticipadamente porque precisaría automarginarse de sí mismo; es por esto por lo que se integra en el “ahora” en el que hablo o escribo, arraigado en mi circunstancia inmediata. Este “ahora” que rasga el tiempo y exige de mí una elección que compromete mi voluntad, es el que dibuja el sentido de fondo que da forma a mis palabras<sup>778</sup>. La confrontación dialéctica entre el azar de este instante y la eternidad invariante, hace que no pueda preverse exactamente el discurso que voy a proclamar o escribir. El lenguaje no es un sistema preacordado, como el de los números enteros que permite construcciones exactas dentro de unas premisas consensuadas. Se dirige directamente a la trascendencia de las cosas, y no puede disponer de otro lenguaje en el que apoyarse para explicar su correspondencia con éstas. Si la naturaleza fuera un sistema de invariantes exteriores que produce unos órdenes permanentes, posiblemente el lenguaje mantendría unas correspondencias fijas y el discurso acerca de lo que deseamos expresar se reduciría a uno solo entre los posibles. Pero somos colaboradores en el diseño natural del objeto; el lenguaje “lo que hace es inventar una gama de gestos que presentan entre sí diferencias lo suficientemente claras como para que el comportamiento del lenguaje, a medida que se repite, se implica y se confirma a sí mismo”<sup>779</sup>. El poder expresivo radica en que forma parte de un sistema y coexiste con otros signos. Podríamos interpretar, por el contenido de estas

---

<sup>777</sup> *Vid. P.M., p. 57*

<sup>778</sup> “Es preciso que haya un fondo no-tético de la lengua en su estado inmediatamente anterior, que razón y azar se unan, que cada presente sea diferenciación con respecto a lo precedente”. *P.M., (nota a pié de página), p. 67*

<sup>779</sup> *P.M., p. 63*

aserciones, que el lenguaje obedece a un sistema arbitrario de signos instituido por una comunidad, olvidando que en conjunto debe ser suficiente para que cada individuo exprese en cada momento lo que necesita comunicar. Y el individuo tiene que encontrar el modo de comunicar lo que le *interesa*, orientando el conocimiento preobjetivo del mundo que ha adquirido corporalmente hacia la expresión lo cual descalifica la operatividad de un lenguaje arbitrario que no pudiera recoger en sus combinaciones la percepción corporal de cada uno de los hablantes. El lenguaje es práctico; “La significación trasciende al lenguaje.(...). Es indudablemente necesario que el lenguaje signifique alguna cosa y no sea siempre lenguaje sobre el lenguaje”<sup>780</sup>. Comienza en la necesidad de comunicarnos, porque estamos en el tiempo y la dialéctica que soportamos cada uno en la conciencia necesita del *otro* para cerrarse.

## 8.5. Percepción y significación.

Retornamos a la percepción para recordar que, por último, en el acto de percibir se casan mi vivencia íntima de las cosas y la cultura reinante que me invade. En la confluencia de estos aspectos surge en mi conciencia la verdadera significación de las cosas. Si la significación perteneciera a un orden predatado, el entendimiento entre humanos ya estaría predispuesto. “La significación y el signo son de orden perceptivo, no pertenecen al Espíritu absoluto”<sup>781</sup>. Pero siendo de orden perceptivo, cada uno tiene que salir al paso con sus significaciones individuales en orden a su percepción. Y ésta conlleva que el “ahora” en el que me entremezclo con los hechos que me rodean, se trabee con la lengua a disposición de mi comunidad. En este intercambio la lengua es un medio fluctuante que se adapta a las necesidades expresivas de sus individuos hablantes. El individuo no es esclavo de un sistema concordante de conceptos que anuncian lo que puede pensarse, sino que el individuo pone

---

<sup>780</sup> “Todo esto no hace más que poner en evidencia la trascendencia de la significación con relación al lenguaje. Como el análisis de la percepción pone en evidencia la trascendencia de la cosa con relación a los contenidos y *Abschattungen*”. (P.M.), p. 69

<sup>781</sup> *Ibid.*

en palabras un estado naciente de saber que se inaugura en su inserción en el “aquí y ahora”.

“El poder del lenguaje no se halla ni en ese futuro de intelección hacia el que se dirige, ni en ese pasado mítico del que provendría: se halla por entero en su presente en la medida en que consigue ordenar las pretendidas palabras clave, haciéndolas decir más de lo que nunca dijeron, en la medida en que se sobrepasa como producto del pasado y nos da así la ilusión de sobrepasar cualquier palabra y de alcanzar las cosas mismas, ya que en efecto sobrepasamos cualquier lenguaje”<sup>782</sup>

No podemos articular un discurso atemporal afianzándolo sobre unas supuestas construcciones lingüísticas inflexibles que, como un algoritmo, concluirán en un resultado destinado. El discurso tendrá que articularse conjugando una idea central que pretendemos exponer con un sentido intencional que irradia del instante inmediato vivido, del que va a emerger un mundo alrededor de la idea expresada. Hasta la idea más exacta precisa configurarse en un modo de expresión que exige omitir todos los demás. El modo en el que preferimos expresarla, será tal vez el que mejor se avenga con el talante de nuestro círculo intelectual, con nuestros propósitos futuros, con nuestra leyenda pasada, resumiendo, con nuestro *ser-del-mundo*. Que por ser del mundo, es en el ahora presente donde su contacto adquiere máxima relevancia. No es que improvisemos el discurso, pero la idea neta se expresa encontrando el modo de verbalizarla instante a instante. Se piensa frente a una situación vinculante que “solicita” de mí una respuesta o intervención; la expresión nace pues ya de un comercio con el mundo al que pertenezco y por consiguiente, bañada de sentido. Desde su inicio, el discurso tiende a una consecución, pero encuentra su continuidad hilándose momento a momento hasta dar con el fin propuesto. En cada uno de estos momentos del discurso queda un *atrás dicho*, y un adelante *por decir*. Nos adentramos en el momento siguiente impulsados por lo dicho hasta ahora, para trazar con el poder de toda la lengua, las palabras y la sintaxis adecuadas, un vector hacia su

---

<sup>782</sup> P.M., p. 74

consumación. “En suma lo que hemos comprobado es que los signos, los morfemas, las palabras una por una no significan nada, que sólo llegan a contener una significación por su conjunto, y que, en resumen, la comunicación va de la totalidad de la lengua hablada a la totalidad de la lengua escuchada”<sup>783</sup>.

Resumiendo, hemos expuesto en este apartado dos aspectos fundamentales del lenguaje coaligados entre sí. Primeramente, que la expresión de un pensamiento no puede montarse técnicamente en el “laboratorio de la lengua” por el significado de unas palabras aisladas con la aplicación de unas reglas gramaticales estandarizadas. Todo el lenguaje es una *forma*, como dice el autor: “Hay una *Gestalt* del idioma, (los límites y valores) existen en el presente viviente de lo expresado y lo inexpressado, y el esfuerzo por hacer”<sup>784</sup>. Lo que quiere decir es que la utilización de un vocablo compromete a todos los demás y asimismo, la disposición sintáctica que articula el mensaje evidencia tanto su afirmación como la omisión de incontables variantes que se han desechado. Y enlazamos con el otro aspecto del lenguaje que queríamos enfatizar: la facultad discursiva del lenguaje se entreteje momento a momento, donde cada instante es el punto que enlaza con el mundo presente que nos da el sentido.

“Hay indudablemente en el ejercicio presente de la palabra una recuperación de toda la experiencia anterior, una invocación a la consumación del lenguaje, una eternidad presunta, pero como la cosa percibida, nos da la experiencia del ser mismo en el momento en que contrae en la evidencia del presente una experiencia esbozada y la presunción de un futuro sin fin que la confirmaría...”<sup>785</sup>

---

<sup>783</sup> P.M., p. 75

<sup>784</sup> P.M., (nota a pie de página), p. 69

<sup>785</sup> P.M., p. 75

## 8.6 Intimidad y generalidad en el lenguaje.

Es pertinente aclarar que el lenguaje y el sentido pueden, o no, acompañarse pero que no dependen uno del otro: “El lenguaje, por su parte, no está al servicio del sentido, y no lo gobierna tampoco; de uno a otro no hay subordinación ni distinción sino de segundo orden”<sup>786</sup>. Uno es de orden intersubjetivo, el otro es de orden privado. Mientras que el *sentido general* que acompaña un discurso sí puede tematizarse porque está en el sentir de varios que lo han escuchado, hay también un sentir mudo<sup>787</sup> que se origina en la certidumbre de la subjetividad privada, cuyo único afectado es el sujeto hablante.

El lenguaje en sus orígenes, forzosamente debió implicar la uniformidad de unos eventos naturales a los que referirse por una comunidad hablante, con sendos significantes. Los hablantes o “gesticulantes” sabían que el gesto, vocablo, “significante” en general, se correspondía con una sola cosa o, en una facultad superior, con un ente universal al que referirse. El significante, designaba ostensivamente la cosa sensible, pero la cosa podía, para cada uno, guardar un sentido distinto según sus necesidades e intereses propios. Es de suponer que con el enriquecimiento lingüístico se crearon los instrumentos para hablar incluso de un “sentido” cultural que la cosa, por sus atributos, irradiaba hacia sus “hablantes. El “significado” de la cosa, podía expresar unos caracteres subjetivos de segundo orden que se agregarían a su definición. Evidentemente el significado se iría conformando primeramente a partir de una coincidencia general de la comunidad en una multiplicidad de aspectos sensoriales y cualitativos que desprenden las cosas. Podríamos extendernos, ya no solamente en referencia a la presencia fenoménica de las cosas, sino a todo lo que arrancara a partir de ella. Pero, aun así seguiría subsistiendo un una intención pura que guarda la cosa o el ente, únicamente para mí. Esta intención, en cuanto fuera verbalizada dejaría de ser aquella reservada únicamente para mí, porque gravitaría ya como posibilidad dentro del campo

---

<sup>786</sup> P.M., p. 168

<sup>787</sup> “la palabra en un sentido recupera y sobrepasa, pero en otro conserva y continúa la certidumbre sensible, no orada nunca del todo del <silencio eterno de la subjetividad privada>” P.M., p. 77

semántico de otro hablante. Todo lo “explicable” reside potencialmente en el lenguaje y por consiguiente es compartible por aquél que lo escucha y lo comprende. La intención exclusivamente mía es inexpresable. La conciencia y la *cosa en sí* son aun indivisibles en este preciso acto que ata al mundo que me envuelve.

## **8.7 Aproximación a la génesis del lenguaje.**

Tenemos que situarnos en un comportamiento anterior al lenguaje, como el de los animales para descifrar cómo el lenguaje procede a revelarse en los humanos. Tendríamos que situarnos en la posibilidad de un comportamiento que desconoce el tiempo como magnitud separada del movimiento. Nosotros podemos separar el tiempo del espacio, porque podemos cerrar un intervalo continuo de tiempo en el que apreciar modificaciones espaciales de diversa índole. Nunca podemos situarnos en el movimiento cero, pero a nuestro alcance está la capacidad de dividir el movimiento en dos variables para dejar una en función de la otra. Una de rango espacial y otra de rango temporal. Y este hallazgo nos hace poseedores de una ventaja sobre los animales, la de medir el tiempo. Los animales no gozan de este privilegio, pueden medir o *sentir* el espacio, pero no el tiempo. Ellos se orientan en el espacio y saben dirigirse a donde quieren cubriendo el trayecto más oportuno, pero no saben orientarse en el tiempo. No saben distribuirse el tiempo porque solamente una acción colma sus deseos, la que invade el tiempo presente, sin precisar su extensión. Si los primeros hombres eran capaces de construir y afilar sus armas en momentos de paz para prevenir otros momentos más beligerantes o necesitados, el animal, por sofisticados que sean sus comportamientos, solamente se pone en movimiento cuando siente la llamada instintiva del hambre, del peligro, del sexo u otros, o cuando advierte algún indicio presente que le llama a hacerlo. Así como el animal encuentra, en orden a sus intereses, el modo de recorrer el espacio que le “ahorra” más espacio, nosotros, en orden



a nuestros intereses, podemos planificar el tiempo con el propósito de “ahorrar” tiempo<sup>788</sup>. Vayamos por partes.

La conducta animal reacciona al acontecimiento exterior o a sus demandas con un movimiento pertinente que cancela la *espera* o el *apresuramiento*; es decir, que cancela su movilidad dentro del tiempo, porque la noción de tiempo es inexistente para él. Está arrojado en el tiempo sin ningún control sobre él. A diferencia de la conducta animal, nosotros tenemos, dos capacidades cada una de signo contrario respecto de la otra. Una es la de lentificar voluntariamente nuestro movimiento versus el movimiento exterior, con lo cual aquel movimiento es sentido en la conciencia dentro de un espesor de tiempo que lo acompaña. Sin abstraerse del tiempo: la conciencia puede retirarse del movimiento mediante el encuentro de su reposo, pero le es fundamental estar bajo el influjo del movimiento en un cuerpo<sup>789</sup> para llegar a *sentir* el espesor del tiempo. La conciencia que estuviera inmóvil en el tiempo permanecería inhabilitada para registrar nada que alterara su condición. La segunda capacidad de las enumeradas es la de precipitarse voluntariamente en el acontecimiento externo superándolo en celeridad. Esta segunda capacidad, al contrario de la otra, aproxima la conciencia a la fugacidad del instante de cambio que transcurre en el movimiento exterior, penetrando en la “impermanencia” del tiempo. Le es también fundamental estar en el movimiento, como en un cuerpo, porque en la pura instantaneidad no podría registrar tampoco nada que se prolongara más lejos de ella. Esta doble capacidad, de ralentizarse o apresurarse respecto al suceso que acontece, tiene dos beneficios inmediatos. Si se ralentiza, el beneficio es poder amplificar el presente extendiéndose hacia el futuro del cual la conciencia está preñada y del pasado del cual procede; y si se apresura, de recogerse hacia la fugacidad del ahora, que no es ni pasado ni futuro. Este doble poder simultáneo en la conciencia permite conectar momentos asincrónicos en el tiempo y esto tiene consecuencias extraordinarias. El hombre es capaz de experimentar un suceso

---

<sup>788</sup> El hombre no dispone de tiempo ilimitado, como Heidegger comenta: “*El Dasein conoce el tiempo fugitivo desde el “fugitivo” saber de su muerte*”, Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2003, p.439.

<sup>789</sup> No hay estado de reposo absoluto, el movimiento se perfila desde el movimiento. El cuerpo gravita sobre la tierra y la tierra es el suelo de todos los reposos y los movimientos.

en un momento y dar cuenta de él en otro momento. Es capaz incluso de determinar cuándo un suceso, separado por un intervalo de otro, es causa de él y además, de generalizar esta apreciación.

“Lo que llamamos palabra no es otra cosa que esa anticipación y recuperación, ese tocar a distancia, que no pueden concebirse en términos de contemplación, esa profunda connivencia del tiempo consigo mismo.”<sup>790</sup>

Si bien los animales pueden llegar a comunicarse por un *código de señales* -en el que lo comunicado a un congénere sólo puede hacer referencia directa a un dato “objetivo”-, la intransitividad de este mensaje impide a un congénere C, ausente en el momento en que A trasmite el mensaje a B, recibir la información de B<sup>791</sup>. Lo que los animales, por su naturaleza, son incapaces, es de entablar con el hecho físico una correspondencia significativa que permita traer su representación “aquí y ahora”, incluso cuando la realidad del hecho y sus efectos inmediatos es inexistente en la actualidad. Pero el Hombre sí puede hacer referencia a un hecho concreto desligado del momento presente mediante un significante arbitrario, para lo que el *código de señales*, al que pueden aspirar los animales, es insuficiente. La arbitrariedad del significante permite además, por su carácter de arbitrario, referirse con un significante de segundo grado al propio significante, es decir, a un dato de tipo lingüístico. Propio del lenguaje humano es que con sólo un pequeño número de morfemas (elementos ya significativos del lenguaje) cabe realizar una enorme cantidad de combinaciones, de donde resulta que con la riqueza de su contenido se puede llegar a decir todo.

## 8.8 Pensamiento y lenguaje.

La pregunta que procede entonces es acerca de si es posible pensar sin disponer de un lenguaje en el que apoyarnos. No trataremos de cerrar una

---

<sup>790</sup> P.M., p. 208

<sup>791</sup> Vid . Benveniste, Emile: “*Communication animale et langage Humain*”. Revue Diogene 1, 1952.

definición de pensar, pero sí establecemos como requisito que el acto de pensar conlleva recrear imágenes mentales. Esta premisa incluye un intercambio entre la posesión de un tiempo extenso y secuencias momentáneas en las que se vuelca la conciencia, teniendo en cuenta que estos dos aspectos son interdependientes y separadamente no tienen ningún sentido. Veamos por qué son interdependientes. Volcándose en la inmediatez del momento externo de cambio, la conciencia, cambiaría incesantemente en el instante en el que está reclusa, y solamente accedería a su unidad regresando por los nexos que unen los cambios a los que se entrega. Si por el contrario, la conciencia se aísla del instante inmediato de cambio recogiendo en la permanencia absoluta de lo que no cambia, sólo tendría acceso a su permanencia por la discontinuidad que amagan los instantes separadamente; teniendo en cuenta que un instante completamente separado es un instante único<sup>792</sup>. Por consiguiente, solamente puede haber cognición en la zona de transición entre estos dos aspectos extremos.

Nosotros hemos establecido que para pensar tiene que considerarse, como mínimo, una *imagen mental*<sup>793</sup> y vamos a investigar sobre este presupuesto. Para la obtención de una *imagen mental* se precisa no solamente la acomodación fluida de los extremos extemporáneos mencionados en la conciencia, sino que además se exige la discordancia entre aquéllos. Es decir, la elaboración de una *imagen mental* exige en la conciencia además de la concertación del aspecto eterno del tiempo con el aspecto instantáneo, que estos aspectos se vulneren entre sí<sup>794</sup>. Solamente en la tensión de este desgarramiento se puede originar un pensamiento. El pensamiento neutraliza, con su actividad, la contradicción que subyace dependiendo de si es el fondo

---

<sup>792</sup> Merleau-Ponty, evidencia estos aspectos del tiempo que suscribimos en la fenomenología de la conciencia, explicando que hay una transición perceptiva en el cruce de ambos que el pensamiento analítico viene a romper cuando es aplicado unilateralmente. “El pensamiento analítico, ciego para el mundo percibido, rompe la transición perceptiva de un lugar a otro, de una perspectiva a otra y busca por el lado del espíritu la garantía de una unidad que ya está allí cuando percibimos.” *P.M.*, p. 128.

<sup>793</sup> Es importante ver el sentido originario de *cogitare* en la modernidad. “Heidegger hace notar que en lugares importantes de su filosofía Descartes por *cogitare* usa *percipere* (*per-capio*), tomar algo en posesión, apropiarse de algo en el sentido de ponerlo ante sí (*Vor-sichstellen*), de representarlo (*Vor-stellen*)”. Berciano, M., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones, DL 1991. p. 170.

<sup>794</sup> Vid. Vitiello, V., *La palabra hendida*. Serval, Barcelona, 1990

permanente en la conciencia el que posibilita los cambios que aparecen ingenuamente o si por el contrario es sobre el fondo de su instantaneidad que pueden aparecer. El hombre puede sostener esta ambivalencia pensando. En cierto modo percibir, en su grado más alto, ya es pensar. Analicémoslo. En la percepción se concilian los embates procedentes de lo inmutable y de lo que muda (al instante). Mediante el cuerpo tenemos la capacidad de volcarnos fenomenológicamente en el ultra-momento de mudanza del cambio externo o tenemos la capacidad de permanecer a distancia de él, y esto no supone aparentemente una contradicción; es la capacidad de integrar el cambio siguiendo nuestros deseos. Hasta aquí este esquema optativo es básicamente el límite al que el comportamiento animal puede acceder sin que les produzca ninguna tensión. Es decir, no creemos que los animales lleguen a sentir interiormente “nunca debería haber hecho esto” o “debería haber hecho esto otro”, porque voluntario o involuntario es indistinto en ellos. Pero nosotros, los seres humanos, además tenemos noción de la temporalidad y vemos en el comportamiento animal importantes limitaciones.

Nosotros somos capaces de desarmar el cambio fenoménico en dos facciones enfrentadas, lo cual no es posible para ellos. Podemos apreciar lo que se mueve desde lo que aparece inalterado con respecto a ello y podemos ver lo que se mueve desde lo que muda con respecto a ello<sup>795</sup>. En relación a ellos, la complejidad de compatibilizar ambas facciones está reservada a los humanos. El cuerpo erguido como mediador de nuestra relación con el objeto nos permite decantarnos, tanto por una facción como por la otra<sup>796</sup>. Biológicamente muda a cada instante y como entidad corporal permanece indivisible. Pero hay todavía más, porque la conciencia según hemos venido disertando, se asienta en el “ahora” como suelo de sus percepciones aunque simultáneamente necesita de una continuidad de “ahoras” para poder percibir lo que ahora está pasando. Luego, de un lado encuentra su unidad, fuera de sí, en el movimiento exterior que reúne todos sus *estados* instantáneos, pero a la

---

<sup>795</sup> Es la característica del tiempo cíclico, nos movemos respecto a su invariante, pero ésta *circula* alrededor de nuestro centro invariante.

<sup>796</sup> “No hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni, tampoco, que está *en* el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo”. *F.P.*, p. 156.

vez hila desde su unidad la continuidad de instantes exteriores que tejen un movimiento dado.

Es crucial considerar la conciencia fenomenológica en relación con el movimiento para instaurar una explicación de cómo se forman *imágenes mentales* y qué las sostiene en la conciencia. La relación con el objeto que enfocamos podemos entablarla desde nuestra capacidad de mudar respecto a su estabilidad, con lo cual el espesor del tiempo parece *estar* dentro de nosotros, o desde nuestra capacidad de ralentizarnos en torno suyo con lo cual parece *estar* fuera de nosotros. En principio esto no tendría consecuencias sino fuera, porque la estabilidad del objeto es radicalmente distinta dependiendo de nuestra confrontación con él. Este relativismo es el que produce una tensión fundamental en la caracterización temporal de los hechos, dependiendo de si los apreciamos desde nuestra permanencia o desde nuestra transitoriedad. Pero esto no deja de ser una ventaja porque es justamente esta ambivalencia la que permitirá que un hecho pueda aparecer como un invariante respecto de nuestro cambio momento a momento, sin dejar de ser un hecho que transita a lo largo de una continuidad de cambios. Tenemos que investigar en nuestro estudio un modo de poder ligar estas dos ópticas para formar una *imagen mental* univalente en la conciencia. Observamos que la *categoría causal* viene a resolver esta ambivalencia que entraña el fenómeno del movimiento, por si lo permanente prevalece sobre lo que muda a cada instante, o es a la inversa.

### **8.8.1 La causalidad, como preludio al significado.**

La causalidad, tal como la entendemos vinculada a un proceso temporal<sup>797</sup>, reúne en la conciencia la doble entrega entre lo permanente y lo

---

<sup>797</sup> Distinguimos entre el hecho objetivo de dos sucesos ligados por un proceso causal, que impide darse simultáneamente la causa esencial y el efecto pertinente, de una simple correlación en la que un suceso implica a otro mecánicamente. En el sentido que queremos precisar la causa precede al efecto, al viejo estilo de la física clásica. Distinguimos entre el orden de los motivos por el que un suceso implica técnicamente al otro, "Sangra la herida porque se ha abierto", de un proceso en el que de la destrucción de un suceso se sigue la producción de otro bajo ciertas condiciones de fondo, "El tabaco le causó la muerte".

instantáneo, permitiendo transitar entre ellos. El encadenamiento entre causa y efecto entraña una resolución que acaba con la ambivalencia en la conciencia generada por el fenómeno temporáneo del movimiento. Se transita del vacío de lo que muda en el fugaz momento de la conversión, al límite crítico de lo que permanece en la culminación de la causa y del efecto. El tránsito requiere que la causa inmediata proceda a destruirse y expire en el instante de conversión del que nace el nuevo efecto encadenado. Esta categoría soporta en su haber, sin que se perjudiquen, el carácter esencial que guardan los productos *para-sí*, y el vacío de su mudanza que los dispersa en el *en-sí*. Es decir, por este proceso, cada producto *siendo* para sí mismo, *no* es lo que no es. El proceso causal reúne satisfactoriamente lo que *no permanece* y lo que *sí permanece*, en una producción y destrucción diferenciadas que faculta la transición de lo que muda a lo que persiste. El proceso causal reivindica un tránsito entre estos aspectos rivales. La culminación de una *mismidad* comienza lentamente a declinar hasta desvanecerse completamente en una vaciedad, de donde rápidamente emerge otra mismidad que lentamente culmina; y entre una y otra el instante más pronunciado de cambio es el instante de conversión. El espesor máximo del tiempo fenomenológico se encuentra en la cumbre de la producción donde culmina la resistencia del producto y por el contrario, la

---

Tema arduo y complejo el de la causalidad. Hay muchas teorías vigentes. En cuanto a necesidad y suficiencia, las entidades privilegiadas son las leyes de la naturaleza, y en particular las llamadas leyes de "sucesión". Éstas, deben distinguirse de las generalizaciones accidentales. Las leyes de sucesión deben distinguirse también de las leyes de coexistencia. En cuanto a las leyes que soportan contrafácticos, el bloque principal contempla que si la causa no hubiera ocurrido, el efecto no se hubiera dado. Pero hay otros condicionales de tipo material, estrictos, o condicionales indicativos. Lewis ofrece una semántica de contrafácticos condicionales en términos de similitud con otros mundos posibles. Deben distinguirse a su vez contrafácticos de "vuelta atrás", de los contrafácticos que no lo son. Lewis hace también hincapié en este segundo tipo describiendo similitudes apropiadas para ello. Las teorías probabilistas, están formuladas en términos de correlaciones probabilísticas. Las correlaciones probabilísticas genuinas deben distinguirse de las meras asociaciones frecuentes. Cómo fundamentar esta distinción concierne a los fundamentos de la probabilidad. En adición, las correlaciones probabilísticas que reflejan relaciones causales, deben distinguirse de las correlaciones "espurias" que resultan cuando dos factores tienen una causa común. En las teorías procesales, los procesos causales juegan el principal rol. Los procesos causales incluyen objetos físicos como fotones, tanto como ciertos fenómenos como ondas de sonido que no están comprendidas en un solo objeto. Ello debe distinguirse de lo que Kitcher denomina chatarra espacio temporal, regiones arbitrarias de espacio tiempo que tienen la misma forma que los procesos genuinos. Más aún, los procesos causales deben distinguirse de los pseudos-procesos. Según Salmon, los procesos causales son aquellos que poseen cantidades conservadas. - Vid. Hitchcock, H., "Of *humean bondage*", The British Journal for the Philosophy of Science 2003 54(1), pp. 1-25. Nos limitaremos a decir de momento que para la efectividad de un proceso causal tienen que haber ciertas condiciones que consientan la influencia de un suceso sobre otro y que la causa sustancial precede al efecto pertinente.

máxima volatilidad se alcanza en el instante de conversión de una mismidad a otra. En el límite teórico de la producción, la *mismidad* del evento resiste absolutamente, porque es el punto crítico de una progresión hacia la plenitud de la esencia, donde la progresión coincide plenamente con dicha plenitud. Por el contrario, en el instante de conversión la *impermanencia* es absoluta puesto que el progresivo “regreso” desde la *mismidad* hacia la ausencia de *mismidad* coincide con el vacío absoluto del *no-tiempo* entre dos instantes. No son movimientos lineales. Este proceso productivo y destructivo, implica el “movimiento del movimiento” para así poder distinguir entre causa y efecto. Si no intervinieran procesos de aceleración y desaceleración en la física clásica, también llamada newtoniana, no se podrían distinguir cuales son los puntos de inflexión que determinan la culminación de la causa y del efecto. Pero estas bases físicas están sujetas, a entrecruzamientos y causalidades de segundo orden que escapan a nuestro estudio<sup>798</sup>. Al margen de ello la conversión al fondo de la destrucción, en el máximo de aceleración, y la permanencia en la cima de la producción, en el máximo de desaceleración, autorizan a decir que tiempo es un tránsito entre lo permanente y lo “impermanente”.

### 8.8.2 La imagen mental.

Hay un tiempo dentro del tiempo cronológico que se encoge y se dilata. El tránsito entre “impermanente”<sup>799</sup> y lo permanente, permite establecer un orden causal que sosiega la presunta tensión que soporta la conciencia por la dialéctica que el movimiento fenomenológico engendra. Es lícito pues, la determinación de unas primeras diferencias esenciales en la topografía física del mundo, de las que desglosar unos signos a los que donarles una

---

<sup>798</sup> El tal proceso causal de primer orden es, a su vez objeto de una disyuntiva según sea preeminente en la destrucción, la retención desde lo que permanece o la atracción hacia lo que cambia y según sea preeminente en la producción la repulsión desde lo que cambia o el apesentamiento en lo que permanece. De lo cual *deviene* un arco de grados de aceleración y desaceleración entremezclados en el proceso causal que responde a los cambios auténticos de fisonomía que acusa intrínsecamente la naturaleza física.

<sup>799</sup> Introducimos este neologismo para soslayar la incapacidad de hallar en una palabra del vocabulario en uso un significado que se oponga radicalmente a “lo que contiene en esencia alguna duración”. En lo sucesivo lo escribiremos sin la comillas.

significación en un significante. Pero hay un paso previo a la imputación de una significación al evento natural, que es preciso dar. Vamos a evidenciar que la *imagen mental* que nos ha transportado hasta este punto de nuestro desarrollo, por sí misma no es distinta de una *significación* que le acompaña.

Por ahora estamos en situación de concretar unos relieves, unas densidades en la naturaleza bruta, que distingan en el marco de la topografía espacio-temporal una *forma* de otra. La clave de esta distinción es su rango de permanencia dentro del ciclo de producción y destrucción al que están físicamente sometidos todos los productos. Si el proceso de transformación de una forma a otra fuera constante y sin ninguna interrupción nunca obtendríamos indicios de la culminación o de la desaparición de algo. Su permanencia o estabilidad, nos permite distinguir algo de algo otro, como mínimo formalmente. Esta distinción, solamente se fija como *imagen mental*, o si se prefiere, como representación, cuando se desubica de su inmediatez en el tiempo y se cuelga dentro de un horizonte junto a otras imágenes distintas, no necesariamente colindantes, donde cada una cohabita con las otras en una estructura de lenguaje simultáneo. La *imagen mental* tiene que preservarse en un signo para distinguirse por sí misma

Hemos afianzado las bases para la formación de unas *imágenes mentales* estables que no dependen cada una de la que le precede cronológicamente para poder recurrir a ellas. El proceso causal justifica la obtención de estas *imágenes mentales*, pero de ello no se sigue que dicho proceso haya de ser visible o pueda ser empíricamente determinado por unas leyes exactas. Muy al contrario, las sucesivas fases de este fenómeno natural no se muestran exhaustivamente a la sensibilidad del observador. Lo interesante de este mosaico de imágenes “atemporalizadas” en un horizonte mental, es que tienen que vincularse, ya que la conciencia se desintegraría en una dispersión. Ahí comienza verdaderamente la actividad subjetiva. A diferencia de los animales, para quienes la ligazón entre hechos responde a una suerte de correlación intuitiva que no permite separar los eventos, el hombre tiene capacidad para separar, aislar los eventos e investigar su ligazón. Dicho de otro modo, tiene capacidad para secuenciar el espacio-tiempo en intervalos discretos y entender



el proceso que ha llevado a su conexión. En otras palabras, tiene capacidad de análisis. Analizar es básicamente separar las partes de un todo hasta llegar a conocer sus principios o elementos, pero entendemos que todavía no es plenamente pensar. Pensar conlleva más: combinando el análisis secuencial de la continuidad entre eventos, con un potencial de *imágenes mentales* en la conciencia, obtendremos el privilegio de trabajar con silogismos. La capacidad de sintetizar y generalizar sí es pensar porque para ello es necesario salirse de *lo disponible* y volver a ello tras la iniciación de unas *operaciones intelectuales*<sup>800</sup>. Lo que el animal no puede realizar es operar intelectualmente con *imágenes mentales*, sin un ejemplo inmediatamente presente por el que recurrir a ellas. El pensamiento del hombre es categóricamente superior al del animal, incluso si a éste le concediéramos el título de este privilegio.

El reto humano del pensar consiste en hacer compatible en la conciencia la fugacidad del instante presente que sostiene la apertura hacia lo permanente con la eternidad que sostiene en su haber cada instante, sin tener que renunciar a la contrariedad de estos aspectos. Aparentemente, pensar los lazos que *cementan* todas las “ocurrencias” fácticas sería suficiente ya que de lograrlo hipotéticamente, la compatibilidad entre el vacío temporal entre dos instantes y la plenitud de lo que continuamente permanece está asegurada. De un lado la instauración de la categoría causal salva la viabilidad entre estos aspectos al *composibilitarlos* dentro de un proceso conjunto, y de otro lado se conserva el antagonismo entre estos aspectos porque lo permanente y lo impermanente en la cumbre de la culminación y en el *instante vacío* del cambio son inasociables<sup>801</sup>. En esta primera etapa del pensamiento el significativo podría corresponderse perfectamente con la manifestación a la que alude, valiéndose de su lugar en la red causal que el hombre establece pensando. Pero es primordial mostrar que esta correspondencia difiere ampliamente de la funcionalidad de un código de señales animal. Mientras el código de señales

---

<sup>800</sup> Operaciones articuladas sobre la inferencia de unos principios que no son directamente capturables por el portal de los sentidos.

<sup>801</sup> Es crucial para seguir este desarrollo entender que el progreso desacelerado hacia una inmutabilidad en positivo, en el punto crítico de coincidencia con dicho límite, la inmutabilidad del producto es absoluta, porque lo inmediatamente anterior y posterior es esencialmente lo mismo. Al otro lado, el progreso acelerado de destrucción que culmina en la mutabilidad, al coincidir exactamente con ella en el vacío entre instantes, es impermanencia absoluta, es ausencia total de tiempo.

apunta a unas intenciones prácticas que lo hacen válido hasta que el evento que anuncian desaparece, el significante encargado de identificar un significado perdura aún en la insuficiencia presencial de tal evento. Esto implica de algún modo que la *imagen mental* tenga que sostenerse sobre un valor relacional<sup>802</sup> que la vincula a otras *imágenes mentales*, para no fragmentar la conciencia en una dispersión insalvable. Y esta premisa comporta el uso de *operaciones intelectuales* al modo como se han descrito. La *imagen mental* constituida en la conciencia como un reflejo de la *mismidad* que guardan los productos (por su grado de permanencia), tiene que disponerse dentro de un *mosaico* de *imágenes mentales* de similares características. En tanto que su interrelación es vanamente mostrada a los sentidos, le corresponde al intelecto pensarla y constituir el signo.

De este razonamiento se desprenden dos importantes aserciones. El signo lingüístico, puesto que designa un valor relacional de la cosa en sí misma, y no designa la cosa en sí misma<sup>803</sup>, tiene un modo de manifestarse completamente arbitrario<sup>804</sup>. Si su función fuera la de designar la cosa en sí misma, evidentemente, cuantos más rasgos distintivos guardara el signo de la cosa que designa más perfecta sería su función, pero lo que designa es el *concepto* de la cosa en sí misma. Y la segunda<sup>805</sup>, que se desprende de la primera, es que “el poder expresivo de un signo radica en que forma parte de un sistema que coexiste con otros signos, y no en que haya sido instituido por Dios o por la Naturaleza para designar una significación”<sup>806</sup>. Ciertamente, si en esta primera fase del pensamiento vinculada directamente a la manifestación natural de

---

<sup>802</sup> En definitiva, un concepto. Con este sintagma pretendemos dar salida a la interpretación del pensamiento plasmada por el “concepto” y a la interpretación del lenguaje con el uso de la “noción”. Ambos términos hace referencia a un mismo contenido semántico. “De ahí que diga (Schaaff.A.), como conclusión, que el significado es la <noción> o <concepto>” Cfr. Forment, E., *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, Condal, Barcelona, 1981, p. 102.

<sup>803</sup> Coincidimos con Saussure, “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica”. Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos aires, 30ed. 2003, p. 91

<sup>804</sup> Siguiendo a Saussure, “El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: *el signo lingüístico es arbitrario*”. Saussure, F. de, *l.c.*, p. 93

<sup>805</sup> A la que también hace mención Merleau-Ponty citando a Saussure. “Si definimos con Saussure los signos, no como los representantes de ciertas significaciones, sino como medios de diferenciación del encadenamiento verbal” Cfr. (*P.M.*, p. 61)

<sup>806</sup> *P.M.*, p. 68

unos productos durables<sup>807</sup>, el significante expresa el enclave de un producto dentro de una red causal, sobra decir que su significación en ausencia del sistema en el que se soporta, no expresaría nada.

## 8.9 Incapacidad del eternalismo para refrendar el lenguaje.

Hasta aquí hemos profundizado en la tarea de describir unos procesos que exigen del sujeto humano unas operaciones intelectuales para la obtención de una objetividad. Digamos por el momento que la significación de las cosas viene precedida de unas *imágenes mentales* a las que referir un significado, pero sin obviar que no podemos sostener conjuntamente unas imágenes mentales en la conciencia si no hubiera un modo de relacionarlas, y esto ya comporta dotarlas de un significado dentro de este sistema estructurado. Pese a que la constitución de unas *imágenes mentales* es fruto de una analítica del espacio-tiempo, este acto ya comporta un discernimiento, es decir, exige señalar las diferencias de unos productos que se han destacado. De esto se sigue que el acto de *imaginar* ya es pensar. La *imagen mental* está dotada de un pensamiento, el cual la hace significativa. No obstante, pese a la constitución de unos rasgos propios que distinguen la cosa en sí de otra cosa, es oportuno preguntarnos acerca de la “significancia” de estas diferencias en sí mismas. ¿Qué hace en una conciencia como la descrita, que la permanencia de unos rasgos o su volatilidad lleguen a ser significativos como tales?. ¿Qué hace que la conciencia pueda discernirlos?. Estos rasgos, para ser tomados en consideración por la conciencia, tienen que afectarla de algún modo. Para una conciencia puramente testimonial todo es indiferente, irrelevante.

En la tesis en la que nos estamos desarrollando, sobreentendemos sin explicitarlo que hemos analizado la transformación y estabilidad de unos

---

<sup>807</sup> Tratamos de defender unas bases de imputación reales sobre las que erigir todo el potencial de ideas que el lenguaje tiene capacidad de expresar. Elementos últimos que son los que Russell ha denominado “nombres propios” o lógicamente propios, referidos a algo en particular, aunque no tenga claro cuáles son esos elementos últimos. Vid. Blasco. J.L.L. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 31

productos en la naturaleza para inferir sus relaciones causales en virtud de una unidad de conciencia que los *composibilita* significativamente en el espacio-tiempo<sup>808</sup>, lo cual, aun siendo medianamente cierto, no lo es del todo. Una conciencia que prendiera en su unidad el flujo del tiempo para diseccionarlo en unos sucesos culminantes, jamás podría captar el instante puro de cambio fenoménico. Por más que con su análisis se aproximara al intervalo mínimo de tiempo, éste todavía podría cuartearse impidiendo constatar el tránsito causal entre dos eventos con entera certeza. Hume está en lo cierto cuando concluye que la inferencia causal solamente es posible a partir de un hábito basado en la experiencia. Sin embargo, también él sigue preso en las redes de una unidad de conciencia que aprehende el flujo del tiempo. Esta conciencia reticular que guarda para sí las disensiones surgidas entre la discrecionalidad y la continuidad del tiempo está imposibilitada para encontrar su auténtica estabilidad. En rigor, la significación que lograra imprimir en los signos por algún criterio aún insospechado, es un enigma para la razón. Luego, la conciencia extemporánea que se apropia de la temporalidad con los desafíos que esto entraña, está condenada a valerse del peso de unas significaciones prestadas que no responden al sentir íntimo del sujeto. Así, Merleau-Ponty suscribe que el sujeto está implicado en los procesos temporales de los que es testigo o prisionero<sup>809</sup>. “El fundamento de la verdad no se halla fuera del tiempo, está en la apertura de cada momento del conocimiento a los que hayan de reanudarle y cambiarle en su sentido”<sup>810</sup>. *No se halla fuera del tiempo*, en tanto que la verdad está vinculada a lo transitorio, o por decirlo de otro modo, ni se encuentra más allá del tiempo, en la visión de un sujeto que lo sobrevuela indistintamente, ni más acá del tiempo, en un sujeto que muda

---

<sup>808</sup> Es bien sabido que sin especificar la “causalística” de estas relaciones, el intelectualismo tiende hacia esta visión: “En el idealismo trascendental kantiano se refleja exactamente esta misma relación entre naturaleza y ley: se requiere un enlace entre los fenómenos para que pueda haber la unidad necesaria en la experiencia, lo cual constituye la naturaleza”. Petit, J.M, y Prevosti, A, *Filosofía de la naturaleza*, P.P.U, Barcelona, 2000, p. 287. Dicho textualmente por Kant: “Nuestras analogías exponen pues en realidad la unidad de la naturaleza en el enlace de todos los fenómenos bajo ciertos exponentes, que no expresan otra cosa que la relación del tiempo (en tanto que incluye toda existencia) con la unidad de la apercepción, que sólo puede darse en la síntesis según sus reglas” Kant, *Crítica de la razón pura*, A 216/B 263. Cfr. Petit, J.M, y Prevosti, A, *Filosofía de la naturaleza*, P.P.U, Barcelona, 2000, p.296

<sup>809</sup> La implicación del sujeto es su punto de apoyo en el mundo. “En la presencia total del mundo se efectúa la síntesis perceptiva; en y por la “implicación” se abre un camino la luz natural de la percepción”. Merleau-Ponty. M., (*Mundo sensible y mundo de la expresión*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 14

<sup>810</sup> P.M., p. 208

instantáneamente fuera del tiempo; sino que se encuentra bajo la influencia de estos absurdos, cuando se los ve aisladamente. El sujeto pues, no vive el “momento” como la fracción de un todo eterno predominante, sino que cada momento viene a rasgar el Todo y se abre al conocimiento de lo que sigue. Cada momento es una singularidad en sí misma que acoge la totalidad del tiempo y modifica su sentido. “Es necesario que el acto por el que tengo consciencia de algo sea captado en el instante en que se consuma, sin lo cual se rompería. Siendo así, no se concibe que pueda ser desencadenado o provocado por nada de nada, es necesario que sea *causa sui*”<sup>811</sup>. Las filosofías que presentan la síntesis como una operación coherente efectuada por el sujeto para optimizar su autoconciencia<sup>812</sup>, olvidan que a la síntesis le precede una fase de distinguir los momentos vividos de la que no se da ninguna explicación. Merleau-Ponty pone un énfasis fundamental en la revelación de cada presente como una confrontación entre lo pasado y lo que ha de venir, teniendo en cuenta que es, en la *presencialidad del presente*<sup>813</sup> donde tengo el poder de decidir y de reiniciar el sentido de la historia. “Pero a condición de que esta síntesis, como la síntesis que nos da al mundo percibido, siga siendo del orden de lo pre-objetivo y se vea puesta en cuestión por cada uno de los términos que une, o más bien a condición de que cada uno de ellos siga siendo, como lo fue en su presente, el equivalente del todo, la totalidad del mundo en la fecha considerada. Y que el encadenamiento de filosofías en una historia intencional siga siendo la confrontación de significaciones abiertas, un intercambio de anticipaciones y de metamorfosis”<sup>814</sup>. El yo intemporal que sobrevuela la topografía espaciotemporal de los eventos para descubrir sus conexiones se sostiene sobre unas conjeturas artificiosas del significado de las cosas. Es imposible acceder, desde la inmovilidad de su centro, al *instante vacío de duración* sobre el que se articula la transmutación de los productos. El *instante vacío de duración* no es algo de lo que podamos ser testigos apostados en la tribuna eterna del tiempo. Somos tiempo por excelencia; en la

---

<sup>811</sup> *F.P.*, p. 381

<sup>812</sup> Como apunta Merleau-Ponty: “Para el intelectualismo, reflexionar es alejarse u objetivar la sensación y hacer aparecer ante ella un sujeto vacío que pueda recorrer esta diversidad , y para que él pueda existir” *F.P.*, p. 255

<sup>813</sup> “Pero ese presente (y de golpe todos los otros presentes) se revela de súbito como presencia dentro de un sistema de expresión” *P.M.*, p. 53

<sup>814</sup> *P.M.*, p. 164.

médula de nuestra experiencia única e inconfesable se halla el *instante vacío* que nos permite avistar el grado de resistencia que perdura dentro de lo que cambia. Porque, así como una conciencia pertrechada en lo inmutable solamente reconoce lo que cambia por su *grado de mutación*, en el reverso, una conciencia vertida en lo que transmuta al acto, solamente alcanza a descubrir el cambio fenoménico por el grado de permanencia que soporta. Desvelábamos en páginas precedentes, esta dialéctica entre estos dos aspectos extremos de la conciencia, en relación al tiempo, y destacábamos la profusa búsqueda de una presencia armónica entre un pasado de hecho que asoma hacia lo que ha de venir y un futuro ideal que da forma a lo que atrás queda; sea dicho de otro modo, concertando en el comportamiento una voluntariedad emprendedora con la mera receptividad pasiva. Vamos entonces a trabajar sobre la apertura que esta dialéctica engendra en el tema que ahora nos atañe.

#### **8.10 Significación y experiencia.**

Hemos recorrido unos primeros pasos hasta llegar a sondear unos indicios en la naturaleza que podían retenerse como *imágenes mentales* a condición de sostenerlas en la unidad de la conciencia por unas conexiones efectivas que, por este motivo, son significativas. La *imagen mental* sostenida en la conciencia es un signo. Esta visión presupone sin decirlo la trascendencia de una conciencia atrincherada más acá de lo que es causado (incausada) para poder constituir un entramado causal coherente que hace de esto o aquello una diferencia significativa con respecto a lo demás. Sin embargo, este planteamiento nos ponía ante unas significaciones inconclusas debido, en primer término, a la dificultad que supone, desde el sobrevuelo, asistir al proceso de conversión entre eventos para vislumbrar sus nexos efectivos, y en segundo término, debido a la ausencia de una tensión fundamental en la conciencia, necesaria para no dejarla indiferente ante la verdad o el error. La posibilidad de *convertir* la causa en el efecto pertinente, tiene que pasar por unos espacios de *no-duración*, inaprensibles a la conciencia si no se la asocia

a un cuerpo por el que sentirlos corpóreamente o pre-objetivamente si se prefiere: “Hay que comprender cómo la unidad inmediata de nuestra actitud se extiende a las apariencias exteriores y hace posible la transición, que es irreal respecto del pensamiento objetivo”<sup>815</sup>. La conciencia fenomenológica que se enraíza en un cuerpo, no sale del marco de la temporalidad y sí encarna el vacío de duración en su interior. Su inmersión en un cuerpo le permite sentir la transformación de los eventos desde la experiencia de su propio movimiento. El sujeto encarnado está intencionalmente ligado a la causalidad puesto que este fenómeno no está fuera de él, y es por esto por lo que no se le exige inferirlo intelectualmente. La interrelación del cuerpo con el medio exterior en el que se desenvuelve es suficiente para penetrar el *suceso vacío* que permite la conversión de un instante en otro radicalmente distinto. La dirección de este saber no se administra en la conciencia desde el intelecto, para el cual el cuerpo es un objeto que se comporta adecuadamente a él, sino que por el contrario, nace de un sentir silencioso por la inmersión del cuerpo en los acontecimientos, y es este sentir originario el que provee al intelecto de un sustrato significativo sobre el que originar sus operaciones intelectuales.

“Los <acontecimientos> son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo. Pero, si considero al mundo en sí mismo, no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar las cosas; no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos. El tiempo supone una visión, un punto de vista sobre el tiempo”<sup>816</sup>.

Si nos adentráramos hasta las últimas consecuencias de esta interesante propuesta que se basa en la indivisibilidad de un mundo sobre el cual el sujeto encarnado experimenta sus cambios y le acontecen eventos, llegaríamos a encarnar el puro cambio en el que la duración del tiempo no transita, la *duración cero* sobre la que el *antes* y el *después* sostienen su distinción; es

---

<sup>815</sup> Merleau-Ponty. M., (*Mundo sensible y mundo de la expresión*), *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 13

<sup>816</sup> *F.P.*, p. 419

decir, este *punto cero* que no varía y sobre el cual van rotando continuamente los cambios que experimenta el sujeto apostado en el mundo. Fundándonos solamente en esta premisa, la continuidad de la conciencia no estaría garantizada: en un hipotética impermanencia absoluta solamente hay apertura en la conciencia. Al hilo de estos presupuestos la conciencia tendría que ir a encontrar su unidad fuera de sí, en la continuidad del mundo sobre el que reposan sus movimientos. Una continuidad que, ciñéndonos al mundo físico, se relaciona por la consecución de unos eventos entrelazados por la causalidad. También entonces, la conciencia encontraría su soporte en el tiempo: entregada al puro instante de conversión encontraría su duración encaramándose desde el puro cambio hasta la permanencia de un evento en la culminación de su mismidad. Este presupuesto filosófico, siendo el antagónico de una visión intelectualista que se enfrenta a los sucesos físicos tejiendo unos vínculos sobre el trasfondo de una unidad de conciencia, conduce también a la causalidad como sistema de fondo para el concierto de la conciencia con las cosas. No obstante, y estudiémoslo a fondo, la aproximación al sistema causal se acomete por una entrada muy distinta. Mientras que el intelectualismo nos privaba por último del acceso a la verdadera transformación que sufren las cosas sometidas a los embates de la causalidad, desde esta otra visión que aboga por la preeminencia de una conciencia instalada en la profundidad insondable del cambio, el contacto con aquello que permanece en la cumbre absoluta de la mismidad, es inaccesible. Mientras que para el intelectualismo el reto a salvar para inculcar de significado real a sus representaciones, es el *vacío temporal* que yace al fondo de sus conexiones, en esta otra visión epagógica que brota de la convertibilidad entre eventos, el reto a salvar es la detección de los máximos en que culminan los eventos para designarles el significado pertinente.

De un lado, si el yo afondado en la permanencia de los hechos tiene dificultades para internarse en los procesos de transformación que pautan su conectividad; de otro lado, el yo afondado en los intersticios vacíos que facultan esta conexión tiene dificultades para situarse en la propiedad de los eventos para sí mismos. Tanto una como otra visión son insuficientes y cada una presupone la otra para avanzar en su propósito. Sin embargo, mientras que el



yo refrendado en la permanencia de los fenómenos no consigue detectar la caída y la recuperación hasta el próximo evento, el que se vuelca en el cambio ininterrumpido del exterior, no consigue asentarse en lo que permanece. El primero, apoyándose en lo que permanece, cuando tiene que relacionarse con lo que se transforma acoge el tiempo como una unidad de posibles cambios, y el segundo, *con-fundido* en la impermanencia, cuando tiene que relacionarse con lo que perdura, siente el tiempo como la conectividad con otros instantes por medio del cambio. Veamos sin embargo una importante diferencia: mientras que la necesidad del primer yo, afondado en la permanencia, implica por su parte constituir activamente unas relaciones que distingan los eventos dentro de su unidad existencial, el segundo, en la transitoriedad, tiene que atraer pasivamente los lazos de la conexión que le conduzcan a la afirmación de unos eventos. La diferencia procede del modo en que *intenciona* el sujeto hacia el objeto en función, de si “lo permanente” prevalece sobre “la impermanencia”, o es a la inversa<sup>817</sup>. Así es como tenemos dos acercamientos a la “causalidad”, por vías que parten de puntos de vista contrarios. Sea como sea, cuando la causalidad está en el punto de mira de la conciencia, ya hemos salido del orden causal y estamos en otro orden. Como afirma Merleau-Ponty: “Hemos pasado del orden de las causas al orden de las razones, y de un tiempo que acumula los cambios a un tiempo que los comprende”<sup>818</sup>. Sin embargo, conviene puntualizar lo que implica hablar del “orden de las razones”. El yo permanente, lo que necesita verdaderamente es dar con este instante de duración cero que permite la eficiencia de los cambios y para ello constituye un entramado causal que da razón de los eventos<sup>819</sup> en los que se soporta. Para lograrlo cuenta con los instrumentos lógicos que le proporciona su unidad en relación con lo que cambia cuya aplicación es la lógica trascendental de la que

---

<sup>817</sup> La conciencia *intencional* presupone una dialéctica que ya ha sido advertida en lo precedente de nuestra exposición. La impermanencia, no es un contrasentido en su sentido existencial, puesto que la dialéctica entre lo permanente y lo impermanente del mundo físico que tratamos, introduce la conciencia como la instancia que en la causalidad determina la resolución de tal dialéctica. Y esto introducirá una nueva disquisición acerca de si la conciencia se ordena a favor de lo uno o de lo otro como fondo de posibilidad para establecer el entramado de causas y efectos. Problema éste que la conciencia individualmente no estará capacitada para superar.

<sup>818</sup> P.M., p.159.

<sup>819</sup> Una duración que en el máximo de su permanencia es, según ha sido disertado, lo inmutable. Entendemos que las categorías de lo eterno o de lo instantáneo solamente entran en escena cuando se contraponen el “absoluto inmutable” al “absoluto mutable”.

Kant ya dio enseñanza y el primer Wittgenstein reiteró en su estudio sobre el lenguaje. No obstante, consideraremos otra *razón* aparte, –una *razón sumergida*<sup>820</sup>, más como una *facultad* innata en el hombre que como un principio de explicación. El modo en el que la conciencia instalada en el cambio se acerca a la manifestación de lo que permanece, no puede ser intelectual porque carece de anclajes fijos sobre los que tejer hasta la más sencilla de las comparaciones. Es un proceder epagógico: tiene que aproximarse a ello, sintiendo desde el abismo de la conversión unos exiguos residuales de lo que convierte para ir remontando progresivamente hacia la manifestación de lo que permanece en la mismidad de los eventos que ha convertido. El “yo mutante” en la conciencia, encuentra en la causalidad el modo de relacionarse con lo permanente sin perder su vaciedad de permanencia. En su recorrido no obstante, es antes el cambio que lo que cambia. La *asociación* es antes que lo *asociado*, todas las operaciones intelectuales que tienen como finalidad instituir el proceso de cambio, se invierten. Del vacío de la conversión absoluta vamos llegando a lo que permanece en el punto más estable de la duración. Pero no es la *sinrazón* de un recorrido que culmina ahí, es un propósito irracional el que, desde lo indeterminable, encuentra las pautas de determinación de los eventos. Una exigencia *irracional* que empuja por detrás de la sensibilidad para contactar con los instantes contiguos, hasta desembocar en un orden de causas y efectos que infundan cierta continuidad en la conciencia<sup>821</sup>. La naturaleza de la causalidad posibilita este tránsito. Así es como por su lado, la conciencia volcada en la inmediatez del cambio se extiende hacia lo que no cambia con el afán irracional de poseerse a sí misma.

Tanto si lo vemos desde una óptica como desde la otra, con la instauración del entramado causal en el espacio-tiempo, se vence la problemática que acompaña a la temporalidad cuando discernimos entre su rostro eterno y su rostro vacío de duración. Problemática que se resolvió en capítulos precedentes con la temática de la *presencia* del presente. ¿Es todavía prematuro hablar de significados? En rigor sí. Por lo que hemos dicho líneas

---

<sup>820</sup> “...a esa *razón sumergida* que, como ella misma dice, ‘clama por ser dentro de la razón’”. Moreno, J. “María Zambrano: la razón sumergida”, *Archipiélago* nº 59, (2003), p. 7

<sup>821</sup> Merleau-Ponty suscribe por su lado “La sicología y la lingüística están mostrando el hecho que puede renunciarse a la filosofía eternitaria sin caer en el irracionalismo”. *P.M.*, p. 50

arriba, hay dos modos en la conciencia de acercarse a la causalidad: uno en el que se legitima el tránsito desde lo inmutable hasta el máximo crítico de la mutación, y otro que contempla lo contrario. Y cada tránsito, dependiendo desde donde se parta, es insuficiente para asir a su antagónico. Su fondo de posibilidad no se lo permite.

### **8.11 Constitución del signo en la temporalidad.**

La conciencia instalada en la impermanencia tiene que tomar posesión de la duración del tiempo para poder sostenerse. Sentir su conexión con los momentos contiguos o también “separados”, hasta sentir estabilidad en la duración de unos eventos que pasan de lo contiguo a lo continuo. Contrariamente, la conciencia sustentada en lo permanente tiene que apoyarse en unas transformaciones que llenen su continuidad. La calidad de este tránsito entre polos que son opuestos, aunque cada uno pensado aisladamente es tan atemporal como el otro, difiere en tanto uno es hacia afuera (convexo) y el otro es hacia dentro (cóncavo). Esta diferencia hace que la conciencia-continente que mira hacia sus adentros, tenga que pensar sobre sus contenidos con el fin de entrelazarlos en el rédito de su unidad y que la conciencia-vacía que faculta la diversidad de contenidos<sup>822</sup>, los *intuya* silenciosamente por separarlos en la unidad del mundo.

En nuestra visión del tiempo estos dos modos de aproximación a la causalidad son visibles por el vector que adoptan dentro de la temporalidad. Decíamos en nuestro examen sobre el movimiento que la simple confrontación entre el instante vacío del cambio y la eternidad de *lo que cambia*, obligaba a la efectuación de un “ahora” y un “siempre” que los posibilita en el tiempo sin excluirse ni incluirse mutuamente. ¿O tal vez deberíamos también afirmar que se incluyen y se excluyen mutuamente? Es desde el “ahora” que capto lo que

---

<sup>822</sup> Volvemos a este tema tan rico en la filosofía de Merleau-Ponty, en el que se refiere un vacío intersticial como la posibilidad de todas las contraposiciones, de todas las distinciones, y en otros términos, de todo lo visible.

perdura indefinidamente y es desde mi “eternidad” desde dónde puedo decir lo que está pasando en éste y en cada “ahora” y todo ello sin negar que las antedichas posiciones son básicamente contrarias. La causalidad venía a solventar esta dificultad dialéctica pero introducía una nueva escisión. Baste decir por ahora que con la entrada del poder causal en la conciencia, necesario para conciliar lo permanente con lo impermanente, de esta noción desplegamos *un tiempo futuro* y *un tiempo pasado*. Veamos. Desde el lado del yo afondado en la impermanencia de los hechos<sup>823</sup> la imposibilidad por último de remontar hasta lo que permanece absolutamente en la cúspide de la mismidad del hecho, abre la conciencia a lo incierto de los hechos, a la inestabilidad del signo. Y del lado del yo montado sobre la permanencia de los hechos<sup>824</sup>, la imposibilidad por último de acusar el fondo real de la conversión entre eventos abre a la inseguridad de su conexión. Si relacionemos conjuntamente estos síndromes en la conciencia obtendremos el posible sentido originario de las palabras “pasado” y “futuro”. Estudiémoslo. La inmersión de la conciencia en las brumas del pasado es necesaria para constituir una conexión significativa entre los hechos, esta es la tarea del investigador; o tal vez fuera mejor decir, la aproximación nunca concluida a la certeza causal de los hechos concretos, conduce a un dominio consciente en donde los hechos son más claros que sus conexiones. Dominio que se “capta” como pasado. Ahí los hechos prevalecen sobre sus conexiones, lo permanente sobre lo impermanente, y la progresiva acentuación de esta preeminencia va conduciendo a un pasado cada vez más remoto. Por el contrario, es necesaria la incursión de la conciencia en un futuro para aventurar la realidad de unos hechos a partir de su conectividad. La proyección de la conciencia en el futuro, es necesaria para la emergencia de unos hechos estables a partir de la impermanencia del cambio, o tal vez debiéramos decir que la insuficiencia del yo que muda ininterrumpidamente para asirse al máximo crítico de la permanencia, propicia un dominio en el que la realidad de los hechos es inestable. Dominio que “captamos” como futuro en nuestra conciencia. Ahí las

---

<sup>823</sup> El yo trascendental pese a sostenerse en la eternidad de la conciencia, en tanto que se dirige a la variación ininterrumpida de los fenómenos que aprehende en su apercepción, tiene que vaciarse de todo rastro de permanencia fáctica.

<sup>824</sup> El yo empírico pese a mudar ininterrumpidamente en cada instante de conciencia se sostiene en la permanencia del mundo que lo “muda” a cada instante.

relaciones conectivas prevalecen sobre los hechos en sí mismos, lo impermanente sobre lo permanente, y la acentuación de esta preeminencia nos conduce a un futuro cada vez más lejano.

En una relación bipolar nunca desde uno de los polos se llega a transitar hasta el absolutamente opuesto, porque aquel destruiría el primero. El fondo de posibilidad desde el que se parta, impide formar una trayectoria unívoca que los una. La investigación causal puede abrirse desde dos frentes confrontados. Puede abrirse desde la observación de unos hechos aislados que tienen que vincularse o puede abrirse desde el fondo vacío de la conversión en el “ahora” para indagar qué se convierte y en qué se convierte. Observemos que en la investigación sobre la conexión entre hechos, sin entrar en muchos detalles, se parte de un efecto originario con el fin de encontrar su causa. No podemos partir de lo que no conocemos: si partiéramos de un evento real para averiguar sus efectos no habría avance si antes no hubiéramos verificado en una circunstancia análoga el trayecto inverso. Este recorrido se adentra en los abismos del pasado con el fin de entenderlo. Y observemos también que partiendo del vacío primigenio de la conectividad, la ruta hacia la concreción de los hechos nace de lo que es destruido hacia lo que se produce, puesto que es imposible adelantarse a lo que se produce para deducir desde ahí lo que se ha destruido. Este recorrido se adentra en la incertidumbre del futuro. Y ambos vectores se rechazan a la vez que se precisan mutuamente. La investigación de la causa de un hecho necesita indicios que hagan sospechar de ella para proceder al análisis. Y la investigación sobre el efecto que producirá un evento (nuevo), necesita de la base estable de una causa para dejarse sentir el proceso que conduzca hasta el efecto. No vamos a extendernos más en un tema tan complejo y en constante investigación por la filosofía de la ciencia, baste decir que estas bases son las que permiten todos los juegos metodológicos en la investigación epistemológica. Aclarar también que con estas explicaciones no desdecimos los resultados filosóficos obtenidos en capítulos anteriores, si bien se han perfeccionado. Con la actividad de un *pensar* prendido a la eternidad de un sujeto inmutable nos deslizamos desde un efecto último ideal en el que se soporta, a un origen buscado del pasado recorriendo unas conexiones causales que no interrumpan la continuidad del

meditante, y de otra parte, con la pasividad receptiva del *sentir* vinculado a la impronta de la experiencia nos abrimos discrecionalmente a la incertidumbre en el futuro desde la inmovilidad de los hechos que duermen en el pasado. Cada uno necesita refrendar su condición en el otro. En lo que a nosotros nos atañe, interesa destacar que justamente es en la *presencialidad del presente* donde estos dos enfoques contrapuestas del tiempo pueden conciliarse. ¿Podemos ahora hablar de significados?. Parece ser que sí.

### 8.11.1 Entre signo y el evento no existe un isomorfismo.

Todos los que en el pasado fundaron el lenguaje sobre unos *signos primitivos* que superaban el análisis de sus definiciones creyeron que “el nombre significaba ostensivamente el objeto”<sup>825</sup>. Esta teoría nos ponía ante la ipseidad aislada de unos objetos ligados arbitrariamente a ciertas significaciones clave por unos signos fundamentales<sup>826</sup>. La significación no guarda ninguna relación con nada específico por lo que establecer un orden causal o algún otro orden que enfile los *signos primitivos*. Se presume ya de algún modo una interrelación dinámica del signo lingüístico con lo demás no explicitada previamente, para que exprese algo más de lo que expresa su correspondencia desnuda con una figura de la realidad. La fonética de un nombre poco dice de lo que nombra si no se estructura en un concierto dinámico de nombres que apunta a una definición. La mecánica de sustituir *formas* por nombres difícilmente pasaría de ser una comunicación gestual algo perfeccionada. En un examen profundo de estas teorías podríamos hasta preguntarnos cómo el sujeto ha sido capaz de detectar unas esencias en la naturaleza prescindiendo de unas relaciones derivadas que implican *no-ser* lo otro. En términos hegelianos el *para-sí* no tiene sentido prescindiendo del *en-sí*. Otros filósofos insistieron en que los objetos son “construcciones lógicas” parceladas en “formas lógicas”, suficientes para evitar ambigüedades dado el sentido unívoco de sus expresiones. Fue defendida por Russell y constituye

---

<sup>825</sup> Blasco, J.L.L., *Op.cit.*, p. 35

<sup>826</sup> *Vid. P.M.*, p. 26

una tesis general del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein en cuanto revela la estructura lógica de los hechos más adecuadamente que el lenguaje ordinario. Estas teorías, a diferencia de las primeras, ponen el énfasis en la relación entre unos hechos que solamente son significativos por sus nexos lógicos con otros hechos. La conexión con la *esencia* de una situación es precisamente que el *signo* es la imagen lógica de esa situación<sup>827</sup>. No vemos, sin embargo, aunque el primer Wittgenstein suscribe: “la proposición nos comunica una situación; es decir, debe estar también *esencialmente* conectada con la situación”<sup>828</sup>, cómo esto posible. Por de pronto, nunca queda ontológicamente fundamentado en este texto.

La *razón lógica* presupone la unidad al fondo de las variables que se analizan para poder entablar relaciones lógicas<sup>829</sup>. Y presupone también el vacío necesario<sup>830</sup> alrededor del cual la lógica gira para no empañar de contingencia sus resultados. La forma lógica se articula sobre la necesidad de estos presupuestos. Sin embargo, la preeminencia de un aspecto sobre el otro derivará en unas consecuencias que nos apartarán de la legítima concordancia entre el significante y la significación. Se afirma en el *Tractatus*, “que el estado de cosas es una unión de objetos (cosas). A una cosa le es esencial poder ser parte constitutiva de un estado de las cosas. En lógica no hay nada casual: cuando el evento *puede* aparecer en el estado de cosas, es preciso que la posibilidad del estado de cosas ya esté prejuzgada en el evento”<sup>831</sup>. “Parecería como una casualidad, por decirlo así, que a una cosa que pudiera existir ella sola, por sí misma, posteriormente le conviniera una situación”<sup>832</sup>. En este contexto parece hacerse evidente la arrolladora importancia de las conexiones (lógicas) para la imputación en la conciencia de unos significados *necesarios* a los objetos. Luego, “lo casual” vendría a romper la cadena lógica que conecta entre sí las cosas para uni-centrarlas en lo que significan. “La investigación de

---

<sup>827</sup> “Y la conexión (esencial con la situación) es precisamente que la proposición es la imagen lógica de la situación” Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.03)

<sup>828</sup> *Ibidem*.

<sup>829</sup> “No podemos imaginarnos ningún objeto al margen de la posibilidad de su unión con otros objetos”. Wittgenstein, L., *op. cit.*, (2.0121)

<sup>830</sup> del que nada se puede decir...

<sup>831</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*, (2.01, 2.011 y 2.012)

<sup>832</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*, (2.0121)

la lógica significa la investigación de *toda regularidad*. Y fuera de la lógica todo es casualidad”<sup>833</sup>.

Esta filosofía, de corte trascendental, presupone la invariante del objeto<sup>834</sup>, vacía de todas las características diferenciadoras que posibilitan su variación, salvo que el objeto está en el espacio. “Me puedo imaginar este espacio vacío pero no el evento sin espacio”<sup>835</sup>. Esta importante limitación que Wittgenstein pone es un freno a la obtención de unas conclusiones más incontrovertibles. En rigor si la invariante del objeto es indistinguible de ningún otro, porque no hay nada por lo que distinguirse, su espacialidad y temporalidad son características propias de su variación. En nuestras explicaciones decíamos que una conciencia vertida íntegramente en la experiencia inmediata del mundo físico, no alcanzaría a diferenciar nada de nada porque necesitaría retraerse de algo para sostener algo otro, a la vez, que le permitiera *diferenciar*. Tal vez incluso no debiéramos hablar de una conciencia sino de una dispersión de instantes de conciencia. Profundizando más, la conciencia afondada en el instante puro estaría en el vacío del instante de la *conversión*, del cual tendría que ir retirándose para sentir *la contigüidad* entre instantes. Desde esta óptica, la contigüidad entre instantes iría conduciendo paulatinamente a unos eventos estables, lo que Wittgenstein ha denominado con fortuna “estado de cosas”, que se diferenciarían y se distinguirían básicamente por su conexión entre ellas. En nuestras explicaciones, la viabilidad de este tránsito se derivaba de la disposición causal de los hechos, que permite relacionar lo que es permanente con lo es impermanente. La causalidad permite salvar la propia dialéctica que el espacio-tiempo encierra en la conciencia entre la totalidad y cada uno de sus puntos. No creemos que Wittgenstein haya supuesto que la *conexión lógica* conduzca hasta los eventos que ella conecta, porque ha previsto unos “puertos estables”<sup>836</sup> de salida y de llegada que no se sabe muy bien como han sido

---

<sup>833</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*, (6.3)

<sup>834</sup> “El objeto es el que es invariable, el que es estable; la configuración es lo que es cambiante, inestable”. Wittgenstein, L., *op. cit.*, (2.0271)

<sup>835</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*, (2.013)

<sup>836</sup> “Lo que es estable y el objeto son una sola cosa” 2.027



introducidos en la conciencia<sup>837</sup>. ¿Cómo llegan a determinarse las “parcelas” o estados de cosas, que son el emplazamiento de la *imagen lógica* que les corresponde?. La posición espacio-temporal de estos “puertos” ya implica unos distintivos propios, de cada uno, que requieren de una conexión lógica que los ligue en el espacio-tiempo<sup>838</sup>. En Wittgenstein se presume un fondo de unidad espacio-temporal que agolpa los hechos naturales haciéndolos visibles por las diferencias y similitudes que la *forma lógica* confiere a cada uno en relación con lo otro. El desasosiego crece cuando nos preguntamos qué es aquello a lo que el evento es semejante o diferente en el espacio-tiempo, si nada guarda para sí mismo una esencia propia previa a contrastarse con lo otro. Anteriormente hemos tratado de explicar la sutil dialéctica que encierra este estudio del significado que nosotros hemos situado entre lo permanente e impermanente en la conciencia. Dialéctica ésta que impedirá por último el cumplimiento de la relación isomórfica entre la significación y el objeto al que apunta con el significativo correspondiente, que Wittgenstein sí cree factible en el campo de las ciencias naturales<sup>839</sup>. Él hace encajar unas leyes lógicas que nacen de unas primeras oposiciones en el *ser*, por la necesidad de unos eventos estables, con unos “puertos” prepuestos en la conciencia abiertos a una significación en el espacio tiempo. Wittgenstein ha previsto una *imagen lógica* del objeto que tanto satisface las relaciones conectivas vistas desde el lado de lo invariante (nosotros hemos preferido denominarlo “inmutable”) como de lo que es pura inestabilidad, (lo hemos denominado “mutación ininterrumpida”). Cuando éstas, son visiones contradictorias dependiendo del fondo de posibilidad que soporta cada una. En nuestro estudio, ésta será la clave que exija la obligada irrupción del “otro” para establecer unos criterios objetivos de significación, por lo menos a la luz de unos signos básicos que apuntan a unos productos de la naturaleza sobre los que fundamentar el desarrollo de una gramática.

---

<sup>837</sup> Al respecto Merleau-Ponty ofrece comentarios: “Ni presentarían el aspecto de eternidad que en ellas (las cosas percibidas) encontramos si no se ofrecieran a una inspección que ningún tiempo puede terminar” *P.M.*, p.68

<sup>838</sup> “ Así como no podemos imaginar de ninguna manera objetos espaciales fuera del espacio, ni objetos temporales fuera del tiempo, así tampoco podemos imaginarnos *ningún* objeto fuera de la posibilidad de unión con otros objetos”. Wittgenstein, L., *op. cit.*, (2.0121)

<sup>839</sup> (En el campo de las ciencias naturales) “La totalidad de las proposiciones verdaderas es toda la ciencia natural”. Wittgenstein, L., *op. cit.*,( 4.11)

### 8.11.2 Subjetivismo y significado.

Sea que hablemos de *signos primitivos, principia*, o de *contenidos propios de las ciencias naturales* es decisivo el admitir que no es posible establecer unas correspondencias biunívocas y definitivas entre la significación y el evento designado. “Cierta número de signos fundamentales arbitrariamente ligados a ciertas significaciones clave”<sup>840</sup>. En nuestro pensar, las conexiones significativas entre los eventos, se rigen por la causalidad<sup>841</sup>. Esta categoría puede sostener en su interior lo que resiste esencialmente en la cumbre de su permanencia, y la convertibilidad de lo que se abate y transmuta en algo otro. La coincidencia de varios autores en la búsqueda de unos signos básicos ligados directamente a un significado que supere las interpretaciones subjetivas, a modo de *imagen formal*, indica su desasosiego por hallar unos asideros semánticos sobre los que basar la falsedad o legitimidad de unas proposiciones trabadas en la claridad lógica del lenguaje. Desde nuestro punto de vista, estas filosofías adolecen en general de no considerar este aspecto a-lógico por el cual la lógica tiene su virtud y del cual extrae su principio pasivo<sup>842</sup>. Nos referimos a este fondo vacío en la conciencia que permite la convertibilidad de los hechos o cuanto menos su posibilidad de ir cambiando. El cambio no se supedita solamente a la preinstauración de unos hechos que necesitan explicación de su conexión, sino que también, de las infinitas posibilidades de establecer conexiones<sup>843</sup> lógicas (para no apartarnos de Wittgenstain)

---

<sup>840</sup> P.M., p. 26

<sup>841</sup> La causalidad como generadora de significados fue desechada por el *atomismo lógico* porque este principio era completamente inverificable. Vid. Blasco, J.L.L., *op. cit.*, p. 29. Pero, para nosotros su verificación es cuestión de segunda importancia porque, mientras que para ellos éste era un principio *a priori* válido para postular una vinculación entre los datos y las entidades físicas, para nosotros este principio responde a un movimiento especulativo que se origina en el estudio de la conciencia en relación al tiempo.

<sup>842</sup> Merlau-Ponty hace expresas alusiones a este fondo no-tético de la lengua, violando los principios deterministas de la causalidad que preveen la unión entre instantes hacia un destino marcado. “Es preciso que haya un fondo no-tético de la lengua en su estado inmediatamente anterior, que razón y azar se unan, que cada presente sea diferenciación con respecto a lo precedente” P.M., p.67

<sup>843</sup> Cómo, en cierto modo, la conexión lógica es la que conduce a la palabra adyacente. “Y si pretendemos percibir la palabra en su operación más propia, y de forma que la hagamos plena justicia, tenemos que evocar todas aquellas que podrían haber surgido en su lugar, y que se omitieron, sentir cómo ellas hubieran tocado el lenguaje, hasta qué punto era ésta la única posible, si es que esta significación había de venir al mundo” P.M., p. 80

emergerán los hechos que sobrevendrán sus consiguientes propiedades<sup>844</sup>. No considerando este otro aspecto de la causalidad, es obligado entonces anteponer la unidad de unas ipseidades invariantes al vacío trasgresor de la conversión cuando evaluamos la interconexión por la que se definen los hechos. Si el objeto de nuestra investigación es una colección de eventos *a priori* que discurren por la escenografía espacio-temporal, forzamos a tejer unas interconexiones sobre las redes del pasado y nunca abordamos el futuro como un vector que traza con su actividad los circuitos causales por la conveniencia de unos eventos adecuados a él<sup>845</sup>. Pensemos de una manera simple que cualquier investigación que se proponga analizar un proceso causal, responde a unos intereses actuales que “descienden” de una verdad futura que ya habita en la conciencia.

“El poder del lenguaje no se halla ni en ese futuro de intelección hacia el que se dirige, ni en ese pasado mítico del que provendría: se halla por entero en su presente en la medida en que consigue ordenar las pretendidas palabras clave haciéndolas decir más de lo que nunca dijeron, en la medida en que se sobrepasa como producto del pasado y nos da la así la ilusión de sobrepasar cualquier palabra y de alcanzar las cosas mismas.”<sup>846</sup>

Nos interesa destacar el sentido del presente, como el que resuelve la confrontación entre futuro y pasado para llegar a dotar al lenguaje de su poder semántico. El presente entendido como una “*presencialidad*” que reúne los dos

---

<sup>844</sup> En proposiciones del tipo, “ <la causalidad se aplica únicamente a un sistema sin perturbar. Si un sistema es pequeño, no podemos observarlo sin producir una perturbación seria... Se supone que la causalidad sigue aplicándose a sistemas imperturbados>” (Dirac. P.A.M Cfr. Popper. K., *El mundo de Parménides*, Piados, Barcelona, 1999, p. 258), se reconoce que la causalidad no es un fenómeno ajeno a la conciencia implicada en verificar sus trazos. De nuestra parte no deseamos que nosotros influimos en la definición de las propiedades de la realidad, como afirman las ciencias empíricas de hoy, pero nuestras pretensiones filosóficas no van tan lejos. Se limitan a evidenciar que hay una contraposición dialéctica entre la institución de unas conexiones causales que se tejen de la mismidad constatable de unos hechos naturales, y la constitución intelectual de unas conexiones causales que nos llevará subjetivamente al encuentro de los hechos que se conectan. Y la tensión de esta contraposición diléctica es soportada en el interior de la conciencia.

<sup>845</sup> Merleau-Ponty hace claramente alusión a esta doble vertiente en la interpretación verdadera de los hechos, que con la temporalidad se concilia, lejos de una visión posesiva de la verdad fraguada en la disección del pasado. “...Y la verdad no ser nunca poseída, sino solamente transparente a través de la lógica confusa de un sistema de expresión que presenta las huellas de otro pasado y de los gérmenes de otro futuro” *P.M.*, p. 68

<sup>846</sup> *P.M.*, p. 74

sectores que componen la noción ordinaria de tiempo. El presente es el médium para encontrar en el lenguaje el orden preciso que sobrepasa cualquier palabra y alcanza las cosas mismas. Este será ahora el objetivo de nuestra investigación.

## **8.12 Lenguaje y comunicación.**

Hemos deducido que no hay modo de establecer unas palabras clave prendidas a un significado exacto que se corresponda con los eventos de las que nos hablan. Cada palabra merece la interpretación privada de un sujeto hablante que se debate entre la receptividad pasiva de un tiempo futuro fraguado en el pasado y la precocidad de un tiempo futuro que interpreta el pasado. La mera receptividad de unas impresiones es insuficiente para procurar la alineación definitiva entre la palabra y su significado estricto. Las palabras clave en el basamento del lenguaje, fracasan cuando prescindimos de la privacidad del sujeto, puesto que son como una red de conexiones tácitas sin una lógica fecundada por alguien.

Se ha dicho que partiendo de la esencialidad de unos eventos no podemos llegar a discernir con certeza la seguridad de unas conexiones que los relacionen, pero tampoco por el poder discriminativo de la lógica podemos llegar establecer con seguridad la topografía de unos eventos que respondan a las conexiones que hemos ideado. Esta ambivalencia que subyace en la constitución del núcleo de propiedades que inviste al evento de un significado, –según ascendamos por las diferencias o descendamos desde las similitudes– se traduce en una apertura al sentido de la verdad. Y habrá de ser “dialogando” con los otros como se ponga en evidencia este concierto o desconcierto del significado con la realidad.

Esta ambivalencia es una constante que se ha manifestado a lo largo de distintas fases en el desarrollo de nuestro estudio. Ya hemos visto en una

primera aproximación, que la irrupción del “otro” es decisiva en aras de fundar unos cauces hacia la objetividad. Y en una segunda aproximación hemos tanteado si incluso no deberíamos considerar esta situación fundamental de ambivalencia, que ahora se presenta en relación al significado, como un factor que preexiste de antemano y que sólo emerge en tanto nos comunicamos con “otros”. Cuestión que ahora abordaremos nuevamente. Como Merleau-Ponty reivindica, por debajo de esta polémica entre sujetos alienados por modo singular de ver el mundo hay una mutua interpelación que los entrelaza.

“El hecho central al que la dialéctica de Hegel vuelve de cien maneras distintas, es que no tenemos que escoger entre el *para sí* y el *para otro*, entre el pensamiento según nosotros y el pensamiento según otro que es propiamente alienación, sino que en el momento de la expresión el otro al que yo me dirijo y yo que me expreso nos hallamos ligados sin concesión por parte suya ni mía”<sup>847</sup>.

Ciertamente, tenemos que averiguar si esta facultad especial, por la que los seres humanos pueden aislar *imágenes mentales* en las redes del tiempo y recurrir cuando desean a ellas para componer significativamente el mundo, pudiera ser factible sin una previa confrontación con el “otro”. O sea, si prescindiendo del desgarramiento que provoca la irrupción del otro en el proceder de cada uno con su tiempo, esta facultad específica del hombre podría abrirse.

Evidenciaremos que la tensión que genera esta ambivalencia no podría dejarse sentir sin la preexistencia de una comunicación con el “otro” en el sentido más genérico de la palabra, es decir, si no preexistiera un ámbito común del que pudiéramos participar en lo que concierne a la significación. Si la ambivalencia soportada fuera de puertas para adentro del individuo, aunque el comportamiento del otro fuera extraño para mí, ello no tendría que desencajar o comprometer el mío propio; su proceder podría simplemente juzgarse como el de un sofisticado objeto cuya incomprensible mecánica no he llegado a comprender. Lo que hace que el comportamiento de “otro”, que no

---

<sup>847</sup> P.M., p.133

puedo prever con mis pautas de comportamiento, me exaspere, me enamore, me haga pensar, me enfurezca, es que las significaciones representativas de mi yo, por mi modo de encajarme en el tiempo, se confronten a las suyas, siendo que él no es ajeno a mí. Hasta una leve sonrisa en boca ajena esconde un enjambre de significaciones retenidas en su expresión que pueden hacerme feliz o desgraciado.

En profundidad, lo que hace que aquél no sea ajeno a mí, e incluso equiparable a mí, es su capacidad de significación y expresión combinadas. Su capacidad de comunicar unos contenidos significativos que evocan la fragilidad de mis constituciones cuando hay discordancias o coincidencias extremas. Ahí es cuando, la ambivalencia que subsiste en mis constituciones semánticas se revela y reconozco al “otro” como un *alter ego*. Si mis constituciones fueran completamente seguras las palabras no concordantes con las del prójimo podrían sonar en mi mente como una jerga de ruidos altisonantes o como raros cantos que no hacen mella en mí, pero por la ambivalencia que subsiste en el modo de instituir unos hechos en la base de designación y de revestirlos significativamente, el “otro” provoca un estallido en mi interior que crea una inquietud fundamental.

Las desavenencias con él tienen que producirse porque hay en la estructura significativa que une y separa los hechos en el conjunto del mundo fenoménico, una *esfera común* que compartimos y una *esfera no común* que reside en el interior de cada uno. En común tenemos la exterioridad de un pasado real en la que no hay dualismos. La interpretación del pasado no puede sobrepasar los hechos ocurridos, si hay diferencia de criterios es por el modo de asociarlos, pero siempre puede haber una teoría más integral que revoque las anteriores. Sean cuales fueran las vías por las que optemos para cohesionar significativamente el pasado, no deberían haber contradicciones con otro individuo si coincidimos en nuestros referentes fácticos en el espacio-tiempo. Siempre subsiste un espacio de indecisión que no permite establecer criterios unívocos de significación. Lo “falso” en relación al pasado remite siempre a la inclusión de un evento que en realidad no ha existido en ese lugar y en ese momento, o a una pretensión ilógica de conectar eventos. Pero en

este entramado fáctico, hay más de una sola solución lógica para asociar los eventos ocurridos. Este Todo común que da forma al pasado puede particularizarse en el modo de asociar una multiplicidad de eventos, pero esta asociación nunca puede sobrepasar la duración de los eventos o su grado de desaparición, es decir, podríamos generalizar, pensar, conectar episodios y entrever su conexión, pero nunca ir en contra de lo que pasó. Y esta es la esfera común que todos compartimos porque la base empírica sobre la que hacemos encajar el significado de unos signos arbitrarios, es irrefutable desde cualquier perspectiva que lo veamos. Ciertamente defendemos con Merleau-Ponty, quien avala a Saussure<sup>848</sup>, que el poder expresivo de un signo radica en que forma parte de un sistema y coexiste con otros signos pero esto no excluye que el signo originariamente hace referencia a algo concreto por bien que su poder expresivo proceda de su interconexión entitativa dentro del sistema en el que está relegado. Él mismo, Merleau-Ponty, no duda en decir “La primera palabra no se estableció sobre una nada de comunicación, puesto que emergía de conductas que ya eran comunes y hundía sus raíces en un mundo sensible que había dejado ya de ser un mundo privado”<sup>849</sup>

### 8.12.1 El “sentir lógico”.

Hemos centrado este primer trazo de la investigación fijándonos en un pasado común poblado de hechos que nos refiere a un mundo sustentado en común. En este esquema, la *certeza* descansa sobre el consenso de la esencia de unos eventos recortados sobre la topografía espadio-temporal de un pasado común. Ahora tenemos que ceñirnos a la conciencia de un solo individuo, para considerar su implicación con los demás bajo este aspecto que estamos tratando. La coincidencia de sus sensaciones con el objeto físico, lo que le emplaza en todo momento y en todo lugar, le impulsará a asentarse sobre la base de unos eventos que de alguna manera están entrelazados

---

<sup>848</sup> “Definimos con Saussure los signos, no como los representantes de ciertas significaciones, sino como medios de diferenciación del encadenamiento verbal y de la palabra” Saussure, F. de, *cours de linguistique generale*, Payot, p. 171, (Cfr. P.M., p. 61)

<sup>849</sup> P.M., p. 76

causalmente. No es un discernimiento intelectual el que efectúa la conciencia para entrelazarlos, es un discernimiento *sentido* interiormente, porque el discernimiento intelectual exigiría disponer de un poder de abstracción del que la conciencia entregada al mundo carece por principio. Como dice Condillac, “la buena metafísica se inició antes que las lenguas, y es a ella a la que deben todo lo bueno que tienen. Pero esta metafísica era entonces menos una ciencia que un instinto. Era la propia naturaleza la que guiaba a los hombres sin que lo notasen, y la metafísica no se ha convertido en ciencia hasta que dejó de ser buena”<sup>850</sup>. Este discernimiento de tipo *sentido* obedece a una lógica, pero una lógica que comienza por lo análogo y se va retirando hacia las diferencias. Parte del absurdo de una coincidencia de la conciencia *en y con* todo, lo cual la llevaría figuradamente a una superposición instantánea de todos los instantes, lo que la conducirá paulatinamente a su suspensión en unos eventos *tupidos* de existencia que se entrelazan entre ellos. Donde, lo que resiste en su haber es lo perdurable en el tiempo, y lo que se hunde es la mutabilidad de un evento en otro evento. Prevalece la coincidencia de instantes asincrónicos en un mismo evento inmovilizándolo en un máximo crítico de permanencia sobre la volatilidad del evento que muere en el instante difuso de la transformación. Este *sentir lógico*, suspende la conciencia en la mismidad de unos eventos diferenciados sobre los que asegura su permanencia y su existencia, contra una convertibilidad que no puede llegar a aprehender en lo profundo porque rompería la unidad del mundo en la que se ha volcado. Haremos un paréntesis para aclarar que de la que hablamos, no es de la *lógica aplicada*, –valiéndonos de la terminología de Kant<sup>851</sup>–.

La *lógica aplicada* presupone un uso conceptual del entendimiento; presupone una capacidad de sustraerse a los eventos que examina, lo que no es posible para la conciencia refugiada en la sensibilidad. De alguna manera no obstante, la *lógica aplicada* tiene que presuponer la existencia de unos eventos que el *sentir lógico*, –pensamiento sensible o pensamiento intuitivo,

---

<sup>850</sup> Condillac, E. B de, *Lógica – Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 82

<sup>851</sup> “Se llama *aplicada* a la *lógica general* cuando se dirige a las reglas de uso del entendimiento bajo las condiciones empíricas subjetivas que la psicología nos enseña”. Kant. I . *Kr II; A-53*, Ed Ribas, Madrid, 2004, p. 94



como algunos autores lo han denominado—, ya ha tenido que discernir previamente. Su función, es científica, se dedica al estudio de la realidad empírica mediante una metodología consistente en proponer hipótesis interpretativas y explicativas, cuya verdad o validez deben ser confirmadas o refutadas mediante la experimentación. Pero, la *lógica aplicada* de la que el materialismo positivista hace su bandera, es un intento fracasado de hallar la verdad sobre la evidencia empírica de unos eventos indiscutibles. Porque no puede evitarse dejar la investigación inconclusa cuando a partir de la experiencia pretendemos constatar unos vínculos univalentes en la causalidad entre los hechos. No es posible dejar rastros de ambigüedad en tanto dos investigaciones llevadas a cabo sobre una misma muestra de datos visibles, no necesariamente han de concluir en los mismos resultados epistémicos. Las correlaciones que harán valer para encontrar unas conexiones causales<sup>852</sup> entre eventos con el fin de dar a cada uno el significado natural que le corresponde son insuficientes, puesto que por este método nunca se llega al instante vacío de la conversión entre eventos que realmente avala su conexión. En rigor cualquier investigación que parta de datos empíricos ofrece una versión burda o cientifista de la verdad. El orden de regularidades causales entre eventos es un indicio válido pero no explica realmente la conexión, o sea, el proceso de destrucción y producción que traslada de un evento a otro. De esto ya hemos hablado anteriormente. La investigación epistemológica trata de precisar con sus investigaciones, el orden cohesionado de un único todo en el que todos los aspectos en esta inmensa red sean “transferibles”, pero fracasa porque hay muchos modos de interrelacionar lógicamente los eventos sin que uno sea excluyente del otro. Esta investigación sobreentiende no obstante que hay un lance natural que posibilita la “transferibilidad” entre eventos. Si hay como ir de lo esencial y genuino de un evento a lo de otro evento, es porque hay en la intersección de todas las

---

<sup>852</sup> Insistimos en la causalidad como una herramienta de base para poder instituir unos significados en la conciencia. En un plano estático sería imposible dar nombre a nada en su extensión, no habría por donde recortar una cosa de otra. en el plano En una dimensión dinámica de transformación constante tampoco, porque todo se produciría y se disolvería indistintamente impidiendo calibrar hechos concretos. Solamente a distintas “velocidades” podemos tener noción de algo que perdura en relación a lo que no perdura. Un juego de *velocidades* que en su conjunto tienen que conectar negativamente y positivamente. Razón ésta la de la *aceleración* y *desaceleración*, y son éstas propiedades intrínsecas del fenómeno de la causalidad en el modo en el que lo contemplamos.

transferencias posibles un factor de indeterminación que lo posibilita. Es, por último, el vacío de la “pura posibilidad de cambio” lo que permite la interconexión de unas esencias inherentes. La causalidad, por su naturaleza, es el lance sobreentendido que reúne las condiciones necesarias para posibilitar la “transferibilidad” de los eventos sin que se torne una mezcla indiscernible de productos<sup>853</sup>. No obstante, aunque las propiedades del evento condensadas en una palabra que lo designa, tienen su razón en la “transferibilidad” entre eventos, habrá que partir de la existencia de unos eventos para volver a ellos tras el análisis. Las investigaciones epistemológicas, tienen que partir de unos nudos en la red, esenciales pero indiscernibles en sí mismos, para ver lógicamente el significado (natural) que corresponde a cada uno en relación al conjunto que es contrastado. Nunca empero, un significado crítico e unívoco del objeto a investigar. Y cerramos aquí este paréntesis aclaratorio.

### **8.12.2. Ambivalencia fundamental en la “conexión lógica”.**

De ordinario no se deja ver la ambivalencia que guarda la *conexión lógica* entre unos eventos porque partimos culturalmente de la primacía de unas existencias permanentes, sin preguntarnos si cabría la posibilidad de otro tipo de conexión lógica tomando otros cabezales en la estructura significativa del lenguaje. Si partimos de la esencialidad de unos eventos, tenemos que indagar sobre la convertibilidad que viene a romper la indiferencia, y si partimos de la conversión entre eventos tendremos que instituir los anclajes

---

<sup>853</sup> Ni todo está desconectado con todo, ni todo está relacionado con todo. En este sentido, la causalidad en el modo en el que la hemos descrito, se atiene al principio universal de *symploké* que enuncia Platón en *El sofista* y que descubrimos expresado en el diccionario filosófico vinculado a la “escuela de Oviedo” como el “entrelazamiento de las cosas que constituyen una situación (efímera o estable), un sistema, una totalidad o diversas totalidades, cuando se subraya no sólo el momento de la conexión ( que incluye siempre un momento de conflicto) sino el momento de la desconexión o independencia parcial mutua de los términos, secuencias, etc., comprendidos en la *symploké*”. Resumiendo, si nada estuviese relacionada con nada o si todo estuviese relacionado con todo, entonces no podríamos conocer nada. Tiene que haber cosas relacionadas con algo y cosas relacionadas con nada y a esto es a lo que llama Platón *symploké* en *El sofista* (251e-253e), y esto es lo que guarda analogías con la conexión entre eventos del modo que en el que la hemos explicado por la causalidad.

sobre los que vamos a bascular para obtener su conexión. Esta es la dialéctica que amaga la conexión causal. Cuando partimos de la constatación sensorial de unos eventos estables e intuimos unas regularidades que nos llevan a presumir sus conexiones para configurar lo que significan, la posibilidad de lo que muda, la da lo que permanece. Esta es la característica que encierra el tiempo pasado. El pasado es la esfera común que podemos compartir; porque podemos dudar de lo que significa verdaderamente cada hecho pero no dudaremos de sus cualidades sensibles si convenimos en su existencia. Sin embargo, si la presencia sensible es la única base para asentar los hilos de su conexión, podemos asegurar centrándonos exclusivamente en los contenidos fácticos del pasado, que no hay como tener absoluta certeza de unos significados incontrovertibles. Nunca podremos dar verdaderamente con el instante de la conversión entre eventos que asegura su conexión real.

El pasado eternaliza los hechos aun en su específica duración particular, por consiguiente la adición de nuevos datos verificados por una comunidad, o la retirada de algunos datos de dudosa veracidad, no va a generar posiciones definitivamente contrarias o incompatibles entre los dialogantes, porque la base de imputación es común para todos ellos; no obstante, la interpretación *lógica* del significado que encierra cada significante en concreto, pese a su gravedad, puede dar lugar a un correlato de varias posibilidades todas ellas plausibles. En el párrafo anterior hemos venido considerando la certeza de un pasado cerrado, articulado por un sistema de signos cuya correspondencia significativa con la realidad surgiría de una interpretación epistémica de sus conexiones fundada en la *lógica aplicada*. Los hechos “mandan” y ellos son el objeto al cual el sentir lógico se destina para inferir sus posibles conexiones y por consiguiente, su significado. Pero obviamente, no siempre es necesario que en la dialéctica entre lo permanente e impermanente que la causalidad soporta, lo fluctuante tenga que doblegarse a lo esencial. Observemos que ante el horizonte fenomenológico de un futuro vulgar, el porvenir de la posibilidad física de los eventos está supeditado a la potencial convertibilidad de todo en todo. La posibilidad de que un evento se realice en el futuro nace del instante vacío que impulsa algo a convertirse en algo otro. Cuando tratamos la dialéctica entre el “ahora puro” y la eternidad de tiempo, la

posibilidad de lo permanente desde lo impermanente, encauza la relación causal hacia un tiempo futuro en el cual la existencia concreta es sólo probable por gestarse en fronteras con la nada. Considerando el “ahora puro” como la condición de posibilidad para el asentamiento de los fenómenos en la conciencia, es decir, cuando lo que tiene duración cero es lo que posibilita lo que permanece, estamos ante la incertidumbre del futuro bajo la perspectiva fenomenológica de la conciencia. Un futuro empujado desde el pasado por el fenómeno de la causalidad. En resumen, mientras que una causalidad fundada en lo permanente empuja la investigación hacia el pasado, o sea, del efecto hacia las causas, una causalidad fundada en la impermanencia de los fenómenos propulsa la investigación hacia el futuro, de la causa hacia los efectos. Desde este segundo punto de vista la conectividad entre los fenómenos, está fundada en el principio de convertibilidad. Este principio se afirma negativamente por la conversión positiva de un hecho en algo esencialmente distinto. El factor lógico que encauza la conectividad no surge, bajo este aspecto causal, de una unidad primordial que enlaza todos los acontecimientos y por la que se explican las diferencias que contiene, sino al contrario, nace de un principio de *exclusividad*, del que surgen unas relaciones de exclusión que nunca desembocan en una unidad reinante por encima de las diferencias. Nos asomamos a la mismidad de los eventos, por la exclusión como principio desencadenante de la causalidad. La conexión que guardan entre sí la colección de eventos materiales, nace ahora de una idea discriminatoria que tiene que investirse de realidad.

En rigor, el “ahora puro” es la puerta del azar. Desde una visión simplista, la constitución de un futuro es un modo de limitar el azar procediendo desde los acontecimientos experimentados en un pasado. Sobre la característica de unas conexiones estatutarias que rigen el pasado, se proyecta la visión de un futuro que comienza a partir del “ahora”. Así, tendiendo puentes hacia el futuro se elude la imprevisibilidad gestada en el “puro ahora”, fuera de las articulaciones del pasado. Esta visión simplista antepone la esencialidad de lo permanente a la fugacidad de lo impermanente. Desde una visión más rica, nuestra aproximación a los acontecimientos futuros nace de nuestra intención hacia él. Se inicia por la lógica de la exclusión. Nace de la predicción de unos

eventos que habrán de existir por sí mismos, partiendo de una lógica *interesada*. Es la lógica que se interna en el pasado y establece unas rutas causales imponiendo, de las varias interpretaciones posibles de la conexión entre los hechos concretos, la más conveniente al sujeto. Sobre la base de la *exclusión discriminante*, la lógica trasciende en conectividad, y la conectividad en unos eventos conectados. De la “significancia” nos vamos al significado. De los muchos modos de interconectar causalmente los hechos del pasado prevalece uno solo, el que procura al sujeto un sentido coherente de unos hechos relevantes en concordancia con sus fines. Desde esta visión no anticiparemos el futuro a partir de una estructura de pasado que guarda las claves significativas de cada hecho, sino que las articulaciones que hacen de este pasado un todo unido las proporciona el sujeto por la expectativa de futuro a la que quiere llegar. Si partiendo de la experiencia de unos eventos nunca llegábamos a vislumbrar una única conexión real entre ellos, partiendo de un principio de azar absoluto, la conexión que constituyamos nunca llegará a satisfacer la experiencia real del evento que queremos alcanzar. Nos quedamos sólo con nuestra imputación en un significado que lo representa. Desde esta visión los principios determinantes para aprehender el fenómeno causal son substituidos por un principio lógico de indeterminación. La indeterminación se inserta en el pasado y determina una estructura lógica en acuerdo a una colección de eventos “representativos” de la realidad que satisfagan la idea anticipada de futuro. Para ser más precisos, de las infinitas posibilidades de dar un sentido unitario al pasado la conciencia opta por una. Aunque este principio de indeterminación o convertibilidad<sup>854</sup>, es compartido privadamente por todos los individuos porque se funda en una “vaciedad” indistinguible de cualquier otra “vaciedad”<sup>855</sup>, su imbricación en el proceso

---

<sup>854</sup> Para no confundirlo con el principio de indeterminación de Heisenberg. *Vid.*, S.Ortoli y J.-P.Pharaoh. *El cántico de la cuántica*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 39.

<sup>855</sup> "El conocimiento que los seres inteligentes tienen unos de otros en el mundo sensible es un hecho inexplicable por las leyes de la naturaleza y del pensamiento. Lo mismo sucede con su acción recíproca. No podemos darnos cuenta de uno y otro hecho, si no es recurriendo a la hipótesis de una inteligencia o de una voluntad infinitas, en cuyo seno dichos seres inteligentes entran en relación mutua. El conocimiento que yo tengo de ti no me llega inmediatamente. Tampoco procede inmediatamente de ti el conocimiento que puedas tener de mí. Lo que sabemos el uno del otro está fuera de ambos. Nos conocemos en el seno de una inteligencia infinita. En ella también obramos el uno con el otro" P.113 Fichte, J.G., *Sämtliche Werke*, (S.W.) VI. Berlin, 1845-6. W.Gruyter and Co. Berlin, 1971, p. 300. Aquí este autor pone de relevancia esta hipótesis de una inteligencia o voluntad infinita que debería subyacer teóricamente a la acción recíproca entre inteligencias finitas o seres inteligentes. Para nosotros

causal es personal de cada uno; implica la arbitrariedad de un agente que no se comparte con nadie. Exige a la conciencia el avanzar a sí misma, precederse, “tomar partido”. Así J.L Arce, comenta de la filosofía de Fichte, “Este comienzo posibilita una metafísica que convierte el mundo en automanifestación de la razón, superando la cosa en sí, e intentando encontrar, tal como hemos indicado ya, un nexo que sintetice el mundo sensible y el nouménico, en un único horizonte. Éste no puede ser otro que el del sujeto libre y creador. El yo que se define básicamente desde su actividad, y que se contrapone al yo cartesiano que no es otra cosa que un simple determinación de ese "Yo" con mayúscula que instauro”<sup>856</sup>

La conciencia para preservar su unidad trascendental tiene que adelantarse a su mera receptividad sensible. Tiene que investirse de un yo personal que se adelanta a la hegemonía de los hechos para incardinarles un significado *interesado*. Precizando más, el “yo” investido de una idea originaria, da forma al pasado imponiendo a los hechos que lo componen, un significado “oportuno” en el que celar su unidad. En rigor pues, desde esta visión, la fuente causal que origina unos significados nace en un “yo” ideal que tiene que investirse de su unidad en un futuro último, y que se derrama intelectualmente en el pasado, instituyendo unas conexiones coherentes que desemboquen en una relación de eventos adecuada a él. Vemos ahora como desde este punto de vista, se divisa una *esfera no común* que concierne únicamente al interior de cada uno en la constitución de unos significados que distinguen los hechos propiamente en el conjunto del mundo. En una primera aproximación de tipo simplista, decíamos que la constitución del futuro surgiría del entreverado causal que las pistas del pasado proporcionaban, pero por esta otra visión más profunda, es la idea de futuro en la que se ha *identificado* el yo, la que tiene que internarse causalmente por un pasado poblado de signos, para constituir el perfil de su realidad. Tiene que descender causalmente por los significados que imparte, hacia un origen de hecho. El sujeto discrimina lógicamente los

---

el factor común de todas las inteligencias es el vacío, (el cero numérico) en el eje invisible de toda lógica u operación que conlleve utilizarla.

<sup>856</sup> . Arce Carrascoso, J.L., “Fichte: la acusación de solipsismo y el preludio del paradigma intersubjetivo”, Convivium 18,2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.), p.116

hechos o, los conecta negativamente a partir de su idea originaria. Este es el motivo por el cual ante una misma colección de hechos tan ampliable como se quiera, cada persona puede darle íntimamente un significado legítimo a los hechos que le conciernen, y envolver el pasado en un sentido solamente suyo<sup>857</sup>. Un sentido que surge de la arbitrariedad de una conciencia por su modo de articular la realidad bajo el presente, y que por este punto de vista excluye el de los demás. Concluyendo, la imbricación de la conciencia en el fenómeno de la causalidad, de un lado trae consigo una red de significados y significantes coaligados por un sentir común que abraza los individuos, y de otro lado obedece a un entendimiento personal que no es compartido por nadie. Por esta brecha abierta tenemos el medio por el que adentrarnos en el campo de la intersubjetividad.

### **8.12.3. Una esfera compartida y una esfera no compartida en el trazo hacia el signo.**

Sintetizando lo anterior, en un pasado instituido por una colección de hechos que resisten esencialmente en su mismidad, las conexiones se trazan o se *sienten*, partiendo de la mera experiencia. De lo que es físicamente compartible en un mismo mundo destacan unas *esencias* que dejan en la sombra unas diferencias coaligadas por la unidad del mundo. Los significados *intuidos* son configurados pasivamente por unas conexiones imprecisas que se unen causalmente a los hechos del mundo<sup>858</sup>. De este modo, atendiendo únicamente a este método, nunca se llega a conocer definitivamente la interrelación causal entre los eventos. El modo de revelarse estas conexiones se origina desde la cohesión de un todo multiforme en el que la conciencia está

---

<sup>857</sup> “El hombre que habla o que escribe adopta ante el pasado una actitud que sólo es suya”  
*P.M.*, p. 149

<sup>858</sup> El analista filosófico Ayer comenta al respecto: “Pero, por cada prueba que realmente llevamos a cabo, hay siempre un número indefinido de otras pruebas, diferentes en cierta medida, tanto en lo que se refiere a sus condiciones como a sus resultados, que habrían servido para el mismo propósito. Y esto significa que nunca hay un determinado conjunto de declaraciones-observación de las que verdaderamente pueda decirse que, de un modo preciso, se hallan implicadas por toda declaración dada acerca de una cosa material” <sup>858</sup> *Vid.* Ayer.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 15

volcada empíricamente, para ir hacia las diferencias específicas que guarda cada evento concreto. Para ponerlo más claro, si la conciencia es todo aquello que capta sensiblemente, pronto su coincidencia en todo aquello captado, comienza a generar unos procesos lógicos de diferenciación basados en lo que más resiste, es decir, en unos eventos para sí mismos. La fuerza primordial de este discernimiento, de tipo no intelectual, está en la unidad del mundo. Lo que mismamente es, prevalece sobre lo que se desvanece materialmente y cae, pero sin llegar nunca al vacío absoluto de la conversión, porque ello contradiría la cohesión del mundo de la que se parte. Nunca se llega a romper la unidad del mundo sobre la que reposan las diferencias que identifican un hecho como distinto de otro. Y nunca se llega al lugar de la conversión de un evento a otro, y por lo cual, metodológicamente, no se conoce la conexión exacta entre hechos. La conciencia asentada sobre la unidad del mundo tiene dificultades para alcanzar el núcleo vacío sobre el que pivota toda conexión entre eventos: la vaciedad sustancial por la que todo se dispone lógicamente alrededor suyo. Prevaleciendo la unidad del mundo sobre la unidad de la conciencia, se tiende a la dispersión en unos acontecimientos inconexos. Pero, por de pronto, estos significados que se rescatan de la naturaleza sin un propósito expreso por parte del sujeto pueden ser compartidos por muchos. La confrontación entre individuos no los excluye entre ellos sino al contrario, los complementa. El "otro", viene a engrosar la suma de experiencias propias, propiciando un saber comunitario que supera las verificaciones individuales. La anexión de las experiencias del "otro", a las de uno mismo o a las de un grupo, rescinde las conexiones imposibles entre eventos y legitima sólo aquellas que siguen siendo plausibles. Por tanto, la intrusión de nuevos datos aportados por otro individuo es fructífera. Ayuda a precisar las conexiones entre eventos en la búsqueda de un sentimiento de objetividad que satisfaga a todos los implicados. En las antípodas, la *egología* que aún la conciencia *no* puede ser compartida por nadie porque discrimina el mundo comenzando por la idea de un sujeto que se ha poseído a sí mismo. Para decirlo en otros términos, comienza por una connotación sobre uno o varios signos, para, por un juego de oposiciones establecer el significado de todo lo que no es ello. La exclusividad de los eventos está clara, su *conexión negativa u opositiva* también, pero el *ego* lo colorea todo de sí mismo en torno



suyo y no alcanza a coincidir con la verdadera realidad del mundo tal cual es. Esta distorsión de lo real le impide penetrar profundamente en el pasado, porque el deterioro de sus significaciones con respecto a la realidad de los hechos, se acrecienta, conforme lo más antiguo se va desprendiendo de lo más reciente. Por esta manera de alcanzar el conocimiento, el significado no está purificado de la idea que cada uno se ha hecho de sí mismo, y por lo cual, es arbitraria y excluye a la de “otro”: es incompatible con la de “otro”.

En fin; individualmente nos encontramos con un yo “precoz” identificado a una idea de sí mismo. Esta idea de sí mismo no es transparente para él, está imbricado en ella, por lo que desde este punto de vista se derivará a una visión personal del mundo, solipsista, en la que la visión de otro destruye directamente la mía. Los “otros” sobran en *mi* constitución personal de los significados que representan a los hechos. Contrariamente, el yo pasivo, va por “detrás de sí mismo”. Por debajo de su resguardo en los hechos que experimenta siente la falta de una unidad trascendental. Es un yo disperso falto del trascendentalismo ubicado en el vacío central de todo principio lógico que conecta intelectualmente los eventos. Para este yo, dispersado en las esencias, la *convertibilidad causal* es la noche que no alcanza a iluminar. La conexión entre eventos es laxa; carece de profundidad. En esta tesitura, los significados de base siempre van acompañados de cierto aire de provisionalidad, o de estar sujetos a revisión. Bajo estas premisas las coincidencias con un “otro” son altamente eficaces.

Si nuevamente restringimos la conciencia a la de un solo individuo, el yo *de idea*<sup>859</sup> y el yo *de hecho* que conviven en ella, por denominarlos de un modo convencional, rechazándose y precisándose mutuamente forman una relación dialéctica. La deficiencia que acusa el yo *de idea* por no llegar a coincidir a través de *sus* significados con los hechos mismos, puede ser corregida por el yo *de hecho*, asido a la mismidad de los hechos, que tiene que converger hacia el centro lógico de unos significados basados en la experiencia. Recíprocamente, la dificultad del yo *de hecho* para sentirse en centro de sus significaciones, es corregida por el yo *de idea* que da sentido integral a todo el

---

<sup>859</sup> Es el yo investido de una idea, o si se prefiere, movido por una idea.

espectáculo. Dicho en primera persona; la idea central que me inviste de mí mismo puede copular perfectamente con el sentir de mis experiencias. Por ello las consonancias del fenómeno causal con el significado de las cosas, no dan como resultado un criterio objetivo y universal. Pues bien, tras esta individuación de la conciencia, tenemos que situarnos en el orden temporal para extendernos nuevamente a otros individuos. En el orden temporal, diríamos que el futuro *querido* que solamente me pertenece a mí tiene que encajar con el sentir de mis experiencias pasadas que no rechazan las de nadie otro. Esta cópula encierra un fondo armónico de realidad e idealidad, de *denotación* y *connotación*, que llena de sentido la realidad sin distorsionarla. Y el logro de esta armonía está vinculado a un acontecer en el interior de otras conciencias. Es un *poder* de la conciencia para optimizar su potencial, pero que requiere de los “otros” para orientarse a este fin. Esta vigilancia sutil, que no parte del intelecto ni de la experiencia, sino de la conciliación de ambos aspectos en el *poder* de la conciencia, solamente la posibilita la confrontación con los otros. Las soluciones intelectualista y empirista a este problema son insuficientes cada una por su lado, si una tiene que acercar la lógica a los hechos y no consigue llegar más allá de la mera representación del hecho, la otra no logra enlazar la experiencia con una idea central de la verdad que radicalice el significado de los hechos. A lo largo de este capítulo hemos tratado fundamentalmente dos modos confrontados de emplear la lógica, una es la lógica estimada por Kant como *lógica trascendental*<sup>860</sup> cuando es empleada como base operativa del intelecto para destinarse a los objetos. Esta lógica, a diferencia de la *lógica aplicada* nace de un vacío de todo contenido empírico toda vez que se destina hacia los objetos, y en nuestro caso, a los hechos en sí mismos. Pero hay una tercera lógica que pasaron por alto las corrientes empirista e intelectualista, y es la que verdaderamente se

---

<sup>860</sup> “Con la esperanza, pues, de que haya tal vez conceptos que se refieran *a priori* a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino simplemente en cuanto actos del entendimiento puro –actos que son, por tanto, conceptos, pero de origen no empírico ni estético, – nos hacemos de antemano a idea d una ciencia del conocimiento puro intelectual y racional, un conocimiento a través del cual pensamos los objetos plenamente *a priori*. Semejante ciencia, que determinaría el origen, la amplitud y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental*, ya que sólo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren a objetos *a priori*”. Kant. I ., *Kr II*; A-57. Ed Ribas, Madrid, 2004, pp. 96-97

contrapone a la *lógica trascendental*, es un *sentir-lógico*<sup>861</sup> que no se origina en la abstracción *opositiva, relativa y negativa*<sup>862</sup> que el cero numérico posibilita, sino que se origina en la entrega positiva de la conciencia a unos eventos en principio indiferenciables porque se *identifica* con cada uno de ellos. Nace de lo que es igual –enfaticando el “es”–, y se retira hacia lo diferenciable. Pero el empirismo aún naciendo de las impresiones sensibles, echa mano prodigiosamente del *vacío esencial* que comporta la estructura lógica pura, para aplicarla a sus constataciones empíricas. En definitiva, aunque el empirismo refuta de entrada la idea de un *yo abstracto* libre de residuos fácticos, lo presupone al proponer operaciones intelectuales que expliquen lógicamente la causalidad entre los hechos. Sus conclusiones por tanto, son coherentes y explícitas al referirse a una selección escogida de datos empíricos, pero no lo son en cuanto que no responden a la unidad del *yo trascendente* u originario que presupone en la sombra. Si la certeza de una proposición solamente puede ser verificada por un *yo* en el centro de su unidad que sospece toda alternativa errónea, las proposiciones relativas a realidades empíricas pueden ser probables, pero nunca absolutamente ciertas<sup>863</sup>. Poniendo las fuentes del saber en la experiencia, el medio coherente de acercarse al significado que guardan los hechos debería provenir de un *sentir-lógico* que dista mucho de una abstracción en operaciones *opositivas y sintetizadoras*, porque esto oculta soterradamente un *yo trascendental* en el centro de una unidad ideal. Una vez han sido establecidos los eventos, la captación de las conexiones entre eventos, no procede de una operación intelectual, procede de un *sentir* que se desprende de la naturaleza de los hechos mismos. Como menciona el padre de la corriente sensualista, Condillac: “Concluamos pues que no podemos construir verdaderos sistemas más que en los casos en que tenemos suficientes observaciones para captar el encadenamiento de los fenómenos”<sup>864</sup>.

---

<sup>861</sup>“Solo si no se desatiende a los signos emanados de las propias entrañas puede un entendimiento ir con ellos hacia la realidad (...) irá hacia la realidad de diverso modo y manera, siguiendo una vía diferente de la vía racional”. Zambrano, M., *“Los bienaventurados”*. Siruela, Madrid, 1990, P.93

<sup>862</sup> Vid, P.M., p. 61

<sup>863</sup> Vid. Ayer.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 33

<sup>864</sup> Condillac, *Tratados de los sistemas*, Horsori, Barcelona, 1994, p. 260.

En nuestras reflexiones filosóficas, contraponíamos la actividad de un *yo* que vela por su unidad derramándose idealmente por los hechos desnudos – para imponerles un significado–, a la visión del *yo* receptivo falto de unidad fundamental, porque nunca desde la facticidad de los hechos en la que se soporta, logra apuntalarse. De una parte el *yo de idea* no es transparente a sí mismo, está soldado a su interés personal del que se propaga una visión personal del mundo. De la otra, el *yo de hecho* que se engrana y está en el mundo<sup>865</sup>, no puede desprenderse de los acontecimientos que le circundan para recogerse en la abstracción de su unidad. Nuevamente estamos ante esta contraposición tan pródiga en el pensamiento de Merleau-Ponty, que se asienta en el cuerpo. El cuerpo concilia en su *forma* estos dos rostros de mirada opuesta. Sin embargo vamos a precisar de una *intercorporeidad* para pacificar la tensión que entraña esta dialéctica abierta. A lo largo de nuestras investigaciones hemos indicado que la contraposición entre el *yo activo-interesado* –el que “tira” de sí mismo con propósitos de “realizarse”–, y el *yo pasivo-receptivo* –el que es “aspirado” desde lo más real hacia el poso de su unidad fundamental–, se conciliaban en el grosor unos significados armónicos que *cierran* las fisuras del tiempo. Una conciliación que a título personal es irrelevante y que solamente aparece como inquietud hacia la verdad, inmersa en una red interpersonal de comunicación.

#### **8.12.4 La implicación efectiva y necesaria del “otro” en la constitución del significado.**

Ahora vamos a mostrar cómo tanto desde la pasividad de un *yo receptivo* como desde la actividad de un *yo interesado*, la consideración de los “otros” es fundamental para apuntar a unas significaciones satisfactorias. Ciñéndonos al *yo receptivo*, la *recepción* de otra conciencia en la suya, no hace sino evidenciar la mutua entrega de ambas a un solo mundo cohesionado. Pero la superposición de ambas sobre una misma parcela física de mundo, las refleja

---

<sup>865</sup> Cito a Merleau-Ponty: “No obstante, la visión que tuviéramos del mundo, el que ve es mundo y está en él”. *V.I.*, p.129

recíprocamente en su condición de conscientes y evidencia la falta de un *yo* remoto a lo lejos que acuse tales sensaciones. Este angustioso sentir *alivia* la dispersión de la conciencia flotando sobre sus impresiones sensibles, inhabilitada para auto-sustraerse de ella. Por decirlo de otro modo, la imposibilidad de llegar al centro de la conversión lógica que legitimaría unas conexiones para aunar sus experiencias, abre un campo ilimitado de “posibles conexiones” que su *estatus* disperso no puede delimitar; los “otros” entonces, vienen a suplir esta deficiencia en tanto que se suman y superponen, afinando la laxitud de estas conexiones –en torno a una riqueza experiencial mucho mayor que ciñe los “posibles” modos de reunir los hechos que cada uno ha tomado para sí separadamente—. Esto en lo que concierne a la consideración de los otros para una conciencia “flotando” sobre sus contenidos sensibles. “El “otro” que ha de presentarse como “otro yo distinto de mi”, debe aparecer en el campo de la conciencia con un singular tipo de experiencia. ¿Cabe ese otro, y cabe una experiencia sobre él?. La experiencia propiamente humana no es únicamente la experiencia del objeto, sino que también ha de dar cabida a la experiencia de los otros”<sup>866</sup>

Ciñéndonos al otro rostro de la conciencia, esta consideración es de rango distinto. El *yo activo-interesado* sobre el que la conciencia se autoafirma en su idea propia, y que tiene que excluir a los “otros” como *ideas alternativas* por las que discriminar los hechos mundanos, se vale soterradamente de ellos para decapar su *idea* y ceñirse a una más básica que entronque mejor con la realidad. La competencia con otras *ideas formales* de constituir la realidad, obliga a retroceder hacia un *yo* más puro que con su actividad pueda abarcar las otras ideas alternativas y extremar su proximidad a lo real. La exclusión de los “otros” en la conciencia unificada por el interés de un *yo*, incluye tomar de ellos sus “máscaras” para retirarse a una idea más afinada que pueda comprender otras ideas sin trabas. Un modo de inculcar un significado de los hechos más en concordancia con la diversidad real. Rechazando a los otros individuos de la individualidad de uno mismo, la conciencia interesada tiene que integrarlos, al contrario que la conciencia desinteresada que sumándose a

---

<sup>866</sup> Arce Carrascoso, J.L., “*Fichte: la acusación de solipsismo y el prelude del paradigma intersubjetivo*”, *Convivium* 18,2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.), p. 111

ellos, va disolviéndose en un anónimo social. El *yo activo-interesado* que excluye a los otros como conciencias rivales, tiene que retirarse a una idea de sí mismo más básica o menos interesada, que vea en los otros su interés distorsionador de la realidad. De este modo, integrándolos, los anula exteriormente. Los fundamentos lógicos imponen que uno mismo se retire hacia su vaciedad para “anexionar” otros criterios impuros o rivales dentro de su lógica. Los “otros” son el detonante de la reflexión que en otros capítulos ya hemos sopesado<sup>867</sup>. Llevado al límite, exigiría de parte de cada uno en una colectividad, purificarse de la arbitrariedad de su idea hasta vaciarse completamente (la *inteligencia infinita* que en rigor no sería distinguible de la de los “otros) en el *ego puro trascendental* que discutíamos en capítulos precedentes. De este modo desaparecería toda la rivalidad entre ellos, porque no habría ninguna fricción posible. El problema entonces es que en la abstracción total, en el vacío absoluto, el sujeto está impedido para discriminar nada de nada. Tiene que investirse de una idea primigenia sobre la que explorar y constituir el mundo para él.

Ahora hemos avanzado hasta una nueva contraposición que nos va a resultar de gran provecho en nuestra investigación. Se contraponen un individuo solitario que por mediación de los otros se retira a una *idea-lógica* principal, a un colectivo anónimo que de su experiencia real se va retirando hacia una *sentir-lógico* originario. En esta contraposición el individuo investido de sí mismo y la comunidad anónima, se precisan mutuamente para converger en unos significados que “alojen” a los eventos de la naturaleza en unos significantes.

"La actividad recíproca mediatizada por signos es la condición de la humanidad. Por sí sólo, el hombre es una mera nada. El hombre, fáctica y realmente, constituye una comunidad. El hombre está destinado a vivir en sociedad, ha de vivir en sociedad, no será

---

<sup>867</sup> "El "yo" no puede tomar conciencia de que es así mientras no sea invitado por un sujeto extraño a realizarse como un "yo", o mejor aún, por una comunidad de seres libres y racionales objetivamente unidos en y por un contrato social que garantice la libertad de todos y cada uno" Fichte, F.G., S.W., vol. VI, p. 305. Cfr.. Arce Carrascoso, J.L., "*Fichte: la acusación de solipsismo y el preludio del paradigma intersubjetivo*", Convivium 18,2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.), p. 118 y 119

un hombre completo, cayendo en contradicción consigo mismo, si vive aislado"<sup>868</sup>

La consecución de estos significados no descende de una voz anónima que reúne invisiblemente el sentir de una comunidad ni tampoco atiende a la imposición intelectual de un individuo en solitario, sino que se encuentran en la confluencia de ambos aspectos teniendo en cuenta que se exigen mutuamente para completarse. El individuo en solitario precisa conformar sus intelecciones en la comunidad anónima que lo integra, y ésta necesita de *mí* para fundarse en un poseedor del saber tácito que amaga. Observemos que en este intercambio ha habido una relación cruzada entre un *yo competitivo* que mantiene a *los otros* en su interior y un *yo entregado* a ellos disuelto en el anonimato de una comunidad. Cada uno de nosotros es un yo separado que media con el sentir de la comunidad anónima y ésta, que necesita de él por separado. Vamos a tratar de ser claros para no extraviarnos en esta explicación.

La superposición de contenidos sensibles en una colectividad, genera un *sentir lógico*, o *sentido común* si se prefiere, por el que otorgar a los hechos de la naturaleza un significado en el colectivo. Desde la perspectiva extrema de un yo único, la mediación con el sentir ciego de la comunidad pasa por el encaje de su *idea-fin*, con aquélla. El yo que se ha investido de sí mismo, insemina su *idea-fin* en la imprecisión del sentir de la comunidad carente de interlocutor, para estructurar un lenguaje “claro” y objetivo. Considerémoslo ahora desde la perspectiva de la comunidad anónima.

La comunidad anónima, es decir, este magma *sentido* en el que no hay estrictamente pensamiento porque no hay una unidad de fondo desde la que operar sintéticamente, no comporta roces ni discrepancias entre sus integrantes. Bajo la luz mortecina de unas experiencias compartidas, surgen unos significados que organizan el mundo sensible, pero que dista mucho de

---

<sup>868</sup> Fichte, F.G., *S.W.*, vol. VI, p. 306. Cfr. Arce Carrascoso, J.L., “Fichte: la acusación de solipsismo y el preludeo del paradigma intersubjetivo”, *Convivium* 18,2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.), p. 123

ser la exactitud de unos significados coherentes que anuncian perfectamente lo que quiere decir el sujeto. Lo que el saber de la masa puede llegar a precisar con su sentir, está todavía abierto muchas interpretaciones. El poder de un saber anónimo termina ahí donde el sujeto empieza a abstraerse de sus contenidos sensibles para radicarlos en una unidad de la conciencia. Termina donde el sujeto comienza a poner de su parte<sup>869</sup> para cohesionarlo. La imprecisión del *sentir comunitario* tiene que ser fecundada por la trascendencia de una conciencia que imponga su sello de verdad a la luz de un discernimiento intelectual.

Hasta aquí parece que hay un entrelazo cordial entre yo y la comunidad, si no fuera porque la comunidad posee tantos yoes con sus *ideas-fines* como integrantes hay. Visto desde la perspectiva comunitaria, estas interpretaciones subjetivas sí son compatibles porque todas fecundan separadamente este *sentir confuso* basado en la experiencia; luego, desde este lado no son contradictorias. Pero desde el lado del *sujeto interesado*; del yo implicado *egóticamente* en su idea del mundo, la del prójimo que legitima el significado de los hechos en general, tiene que ser forzosamente incompatible con la suya, a menos que coincida exactamente con ella. El yo que se inviste arbitrariamente de un “vehículo ideal” para poder alcanzar la realidad de unos hechos que comparte “experiencialmente” con los demás, tiene que rechazar individualmente otra versión intelectual de tal realidad, distinta de la suya, precisamente porque es arbitraria. Aceptar otra versión destruiría su apropiación legítima y subjetiva del sentir común. Desde una perspectiva racional, o bien el sujeto retrocede hacia unos intereses más básicos que no penalicen al prójimo, o bien el sentir originario de la comunidad revienta y

---

<sup>869</sup> En esta instancia la “imaginación” de la primera edición de la crítica, tiene un rango reconocido. Pero para nosotros implica un *precederse* a sí mismo del sujeto trascendental, que lo positiva en torno a unos fines. “En esta tarea, para decirlo aunque sólo sea de paso, la imaginación productiva que ya había descubierto Kant en su primera edición de la “Crítica”, va a dejar de ser una simple raíz intermedia y conexiva, para erigirse en instancia productiva propia del yo, identificable, además, con ese “yo” mismo”. El acto de imaginar es el modo que posee el “Yo” como forma genuina y propia de actuar, de captar el mundo sensible, limitándose en forma de “yo” finito, con lo que se propone la primera premisa capaz de llegar a fundamentar la intersubjetividad, sin perder la autoconciencia fundante”. Arce Carrascoso, J.L., “*Fichte: la acusación de solipsismo y el prelude del paradigma intersubjetivo*”, Convivium 18,2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.), p. 127.



retoma su bastión en la crudeza de unas simples experiencias compartidas. Sobre esta compatibilidad e incompatibilidad ligada a la función primordial del lenguaje vamos a enfocar el desenlace de la posibilidad de comunicarse.

#### **8.12.4.1 La función reguladora del “otro”.**

La confrontación con el otro es reguladora, delata una relación de sumisión o de dominación que impide estar en *nuestra* Verdad. Una Verdad que se cierne en la frontera de lo compartido y de lo privado. Que siendo compartida es válida para mí. Estamos en un reajuste constante de la Verdad. Cada uno tiene su expectativa de futuro, una expectativa real y posible en verdad, no una ilusión con miras a lo inalcanzable sino un futuro en el que tengo puesta la idea nuclear de mí. Y cada uno insemína de sentido un pasado vivido que comparte con los demás en cuanto a los hechos ocurridos. Un “acaecimiento de sentido”, como otros autores lo han llamado. Pero en este pasado que compartimos de hecho, todos tenemos experiencias que podríamos incluso transferir con los demás de estar en su posición y en su momento. De este pasado común podemos extraer un sentir mundano del mundo, por el que prever un futuro compartido en el que cada uno se maneje individualmente. Un futuro para todos, en el que cada uno tenga una posición reglada con la de los otros. Pero este futuro no logra aventurarse más allá de lo inminente porque aparte de ciertas correlaciones usuales, se desconoce públicamente lo que vendrá puesto que depende de los intereses privados. Y, por otro lado, poniéndonos en el futuro último de nuestras expectativas privadas, no podemos penetrar hasta los orígenes del pasado porque nuestro discernimiento intelectual nunca logra coincidir auténticamente con el hecho en sí mismo que ocurrió. No obstante, entre estos dos bandos sí hay un ajuste posible alrededor de la presencia presente para cohesionar una Verdad que se revela en el significado de las cosas. Pero la amplitud de este posible ajuste, debido a la mutua interdependencia de estos dos factores temporales en la conciencia, precisa de “otros” para llegar a una Verdad incontrovertible.

De nuevo; la Verdad de uno se cincela ajustando la idealización nuestra del mundo a una *mundaneidad* común del mundo en común que preexiste a ella. Pero si lo mundano no es *llamado* por cada uno de nosotros para ser examinado y verificado por nuestro espíritu primordial, esta “mundaneidad del mundo”, –empleando la conocida expresión de Heidegger–, o también, el mundo entendido como imagen, carecería de un rostro crítico que lo verifica y lo *hace* Verdad. La necesidad de *verdad*, no puede dissociarse de la necesidad de felicidad, y ésta del empeño de la conciencia por optimizar su potencial. El tiempo es la dimensión por la que abrirse al otro y al mundo desde la subjetividad, y del mundo retrotraerse al centro de la conciencia. “La subjetividad no es identidad inmóvil consigo mismo: como al tiempo, le es esencial, para ser subjetividad, que se abra a otro y que salga de sí”<sup>870</sup>. La figura del otro es reguladora en la conciencia para la optimización de nuestro potencial consciente.

Según ya hemos argumentado, mantenemos *una esfera común* con el otro y una *esfera no común*, esta ventaja permite que podamos medir frente a él nuestro conocimiento cabal de las situaciones. La confrontación entre nosotros, es un medio para diagnosticar nuestro “estado consciente”. En capítulos anteriores introducíamos las nociones de *dominación* y *sumisión* para generalizar unos síntomas, que en detrimento de nuestra libertad, sojuzgan la conciencia por su adhesión a un comportamiento caprichoso o inercial. En efecto, la conciencia se verifica *dependiente* del *sentir común* cuando frente a otra conciencia, la debilidad de su entendimiento no puede competir con la lógica discriminativa del “otro” al que se confronta. A su vez aquél verifica el dominio sobre éste, “cosificándolo” como un hecho más del mundo sobre el cual impone su sentido. La repulsa soterrada de la conciencia *dependiente* a su propia impotencia, la atraerá hacia el entendimiento de sus experiencias, mejor dicho le con-centrará con el fin de entender coherentemente el mundo desde su visión. Tiene que descolgarse de la experiencia confundida con los “otros” hacia el interior de sí misma para encontrar su *poder*. Del otro lado, del de la conciencia dominante, esto le impide servirse de ella para legitimar sus valores de verdad en la certeza de un mundo sentido en común. Puesto que si

---

<sup>870</sup> (F.P.), p. 434

no hay discrepancia de mi idea del mundo con su idea de mundo, nada nos obliga a circunscribir objetivamente aquello que es compartido y que resta desdibujado de nuestras acometidas privadas. La conciencia *dominadora* por lo cual, tiene que abrirse al “otro”, examinar y encontrar en sus razones motivos radicales de discrepancia para considerarlo efectivamente como “otro”. Hacer del enemigo un aliado.

“Si el otro es verdaderamente otro, es necesario que en un determinado momento me sienta sorprendido, desorientado, y que nos encontremos, no ya en lo que ambos tenemos de parecido, sino en lo que tenemos de diferente, y esto supone una transformación de mí mismo, así como la del otro: es preciso que nuestras diferencias dejen de ser una especie de calidades opacas, es preciso que se conviertan en sentido.”<sup>871</sup>

Para *comprender* al “otro” como “otro” desde el cono de mi individualidad, tengo que sustraerme al centro vacío de la lógica por el cual él es él y yo soy yo. Pero sin que podamos transferirnos uno en el otro porque cada uno, espontáneamente y necesariamente, ha entendido el mundo a su modo. Mi modo de ver el mundo soy yo y su modo de ver el mundo es él; y esta afirmación se sostiene en la exterioridad de un mundo del cual participamos y en la *vaciedad* que planea por debajo de mi visión lógica y de su visión lógica<sup>872</sup>. Aquí la teoría merleau-pontiana de un *cofuncionamiento* eficiente cobra vigor una vez más, siempre que sea reinterpretada como una *compenetración* eficiente entre conciencias. Por la que, sobre el sentir originario de una experiencia común cada uno emplea unos significados privados, que no obstante, no son disuasorios entre sí para la posibilidad de una ilación horizontal entre conciencias. Cada uno percibe el mundo a su modo, y esto no excluye el modo en que los demás lo perciben. Una *compenetración* basada

---

<sup>871</sup> P.M., p. 206

<sup>872</sup> Aquí entraríamos en un arduo debate acerca de cual es el contenido *material* de la visión lógica de uno u otro, por el que son cualitativamente distintas. ¿Es acaso un contenido de la experiencia?. Ciertamente guarda residuos de la experiencia porque no puede ser de otro modo, pero entre el centro vacío de la lógica pura y unas experiencias reales hay un largo devenir sobre el que el yo tiene opciones para apuntalarse. Lo que interesa destacar es los dos extremos, el de un vacío *material* que soporta el aislamiento de todas las visiones singulares, y el de un lleno *material* del que penden todas las experiencias compartidas.

en la ecuanimidad. No podemos basar la eficacia del *cofuncionamiento* sobre el peso de un *sentir prerreflexivo* al que tienen que alinearse los pensamientos genuinos de un número de individuos aislados. Con esto lo que queremos decir es que, entre el solipsismo del *yo pienso* que abarca a los demás abstrayéndose del mundo que siente, y el colectivo anónimo entregado sensorialmente a este mismo mundo extenso, hay un ente “*compenetrado*” que viene a conciliar estos dos extremos que por separado son absurdos. A este ente lo hemos denominado *intercorporeidad*. Dice Arce, J.L., “La autoconciencia debe presentarse, en la realidad, como conciencia finita, y no cabe la autoconciencia del ser racional si no es como conciencia que ha roto los límites de la idealidad para ingresar en el campo de la efectividad limitada, en la que sólo puede realizarse mediante la conjunción armónica, y según derecho, de una comunidad condicionada por la corporeidad. Dicho de otra manera, y desde otro ángulo, la autoconciencia debe presentarse como autoconciencia finita, por lo que la actividad infinita del yo ha de llegar a manifestarse de forma espontánea y no coartada como una pluralidad de subjetividades finitas”<sup>873</sup>.

### 8.13 Cuerpo y ecuanimidad.

Hemos aceptado que el fenómeno de la causalidad posibilita en primer grado la vinculación entre una experiencia que compartimos con los demás, y la claridad de un pensamiento en solitario. Este fenómeno proporciona que entre el espíritu y los datos recaudados por la sensibilidad pueda tenderse un vínculo básico. Si la fluidez, la temperatura, la consistencia y el movimiento entre otros, son caracteres de la naturaleza que no entrañan una cualidad interpretativa del sujeto para comprenderlos, la causalidad sí; su existencia precisa de un “agente” implicado que desvele su resolución. Es decir, como *objeto* de análisis está *entreverado* al sujeto que lo analiza. En un sentido puramente realista, la causalidad posibilita la escisión entre *sujeto* y *objeto* en

---

<sup>873</sup> Arce Carrascoso, J.L., “*Fichte: la acusación de solipsismo y el preludeo del paradigma intersubjetivo*”, *Convivium* 18,2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.), p. 127

el marco de lo estrictamente natural. Dicho de un modo más radical, la dialéctica que entraña la conexión causal entre la mismidad de los eventos naturales y el vacío de su convertibilidad, va a precisar de un *sujeto* que intervenga. Un “interventor” capaz de rastrear las conexiones que enlazan lo que “perdura” y lo que no perdura en el magma de la naturaleza bruta. Un “interventor” suficientemente apto como para abstraerse en el vacío de lo que no perdura a la vez que persiste en la plenitud de lo que perdura físicamente. Esta doble asistencia de la que es capaz este *mediador*, es necesaria para asentar una red de conexiones causales. Esta *mediación* del sujeto tal vez sea suficiente razón para instituir “*lo consciente*” como un epifenómeno de la naturaleza, o cuando menos, como su punto de partida. Pero aun así, el poder de *conectar causalmente* lo que resiste y lo que desvanece en el tiempo, también se “hunde” y reabre una nueva dualidad entre el acercamiento al fenómeno de la causalidad desde la esencialidad de los hechos o desde el vacío de su convertibilidad. Desde la imparcialidad de una visión absoluta, la nueva dialéctica irisaría *lo consciente* en una multiplicidad de cuerpos que se contrastan, siendo que de una parte son hechos de una naturaleza que compartimos sensiblemente y que de otra cada uno es aisladamente un *agente* interpretativo conforme a sus fines genéticos. “(El cuerpo) constituye más bien nuestro modo de estar instalados en el mundo, un mundo que el Yo ha encontrado al actuar y que, por tanto, es primariamente el lugar de realización de acciones, de sus fines”<sup>874</sup>. Este texto remite al doble asentamiento que el cuerpo soporta en una *esfera común* que comparte con otros cuerpos y en una *esfera no común*, la de sus fines, que lo *confina* en soledad. Pero omite todavía decir la necesidad de insertar a “otros” cuerpos en este campo común que es el mundo, para explicar la pregnancia de unos significados ciertos que identifican, en unos signos arbitrarios, la existencia de unos eventos.

El ajuste de la percepción entre *sujeto-cuerpos*, nos aproxima en definitiva, al establecimiento de unos signos básicos que aún con su significación íntima para mí, intraducible, los comparto por el significado común

---

<sup>874</sup> López Domínguez. V., *El caso Fichte-Husserl en relación al cuerpo y a los otros. (Fonementació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia)*, Institut d'estudis catalans, Barcelona, 2007, p. 57

que ha calado en la comunidad. Ha sido preciso compatibilizar con el “otro” una *experiencia personal* suya del pasado con mi *experiencia personal* del pasado, cuando la experiencia ya no es la mera impresión psicológica e impersonal que origina un hecho concreto en la conciencia, sino que es la impresión vivida y personal que acuso por mi modo singular de dirigirme hacia los hechos. Merleau-Ponty, expresa también esta posibilidad del “otro” en el punto de engarce nuestras experiencias personales: “El otro no se halla en ninguna parte en el ser, se desliza en mi percepción por detrás: la experiencia que llevo a cabo de mi aprehensión del mundo es lo que me hace capaz de reconocer otra experiencia y de percibir a otro yo mismo, solo con que, en el interior de mi mundo, se esboce un gesto semejante al mío”<sup>875</sup>. Dicho de otro modo, la posibilidad del “otro” es factible cuando la intención que nace en el futuro que persigo para mí es compatible con la suya, aunque esta compatibilidad requiera adentrarnos por los vestigios del pasado para encontrar un origen común de sentido desde el cual remontarnos a nuestras diferencias ideológicas. Pero también del lado de la Historia que compartimos, hay un saber que rinde cuentas a cada uno de nosotros por separado, porque precisa personalizarse en un *yo* para quien *ello* es *Historia*. Un *yo* que reconstruye significativamente lo sucedido. La Historia la hacen los hombres con sus ideas, pero las ideas de los hombres son cinceladas por la Historia. Entre el tiempo pasado y el tiempo futuro hay una reciprocidad fenomenológica, que constituye el basamento de un poder de apertura para adquirir el *conocimiento* que cela la humanidad<sup>876</sup>.

---

<sup>875</sup> P.M., p. 198

<sup>876</sup> Incluso Saussure, muy apegado a la inmutabilidad del signo heredado de la Historia, (*Vid.* Saussure, F. de., *op. cit.*, pp 96-99) llega a reconocer sin puntualizar cómo, que “El tiempo que asegura la continuidad de la lengua, tiene otro efecto, en apariencia contradictorio con el primero: el de alterar más o menos rápidamente los signos lingüísticos, de modo que, en cierto sentido se puede hablar a la vez de la inmutabilidad y mutabilidad del signo”. Saussure, F. de, *L.c.*, p. 100. Pero añadirá: “Las causas de la continuidad están *a priori* al alcance del observador, no pasa lo mismo con las causas de la alteración a través del tiempo. Vale más renunciar provisionalmente a dar cuenta de ellas y limitarse a hablar en general del desplazamiento de relaciones; el tiempo altera todas las cosas; no hay razón para que la lengua escape de esta ley universal” Saussure, F. de, *L.c.*, p 102. Nosotros sospechamos que por debajo de estos cambios siempre hay iniciativas individuales que extienden su *idea* personal en el significado establecido de un signo concreto. Palabras que modifican diacrónicamente su significado en relación al significante, ya sea por una moda, una revolución, un interés institucional, siempre tienen que remontarse originariamente a alguien que desde su interior ha movilizado dicho cambio. El significado *connotativo* de una palabra en el interior de un sujeto, pasa a ser *denotativo*, de ámbito general en la sociedad, en cuanto es introducida por un sujeto y cala semánticamente en el orden social. ¿Cuando “armario” dejó de significar “lugar de

De una parte la imbricación de los hombres en un *sentir común* muy ligado a una experiencia impersonal de la humanidad, tiene que abrirse camino pasivamente hacia tantos cuerpos que lo *sienten* a su manera por su situación personal, pero a la vez, el fin ideado por uno independientemente tiene que ajustarse al *sentir común* impersonalizado que alcanza a todos los hombres. Se podría decir que hablamos de lo mismo, pero el fondo de posibilidad, de entrar por una puerta o por la otra, es radicalmente contrario, lo cual abre una fosa abismal entre las dos visiones. Mientras me mantengo prioritariamente en el corazón de mi unidad al fondo de mí mismo, los demás, aunque existen, nunca terminan por ser del todo exteriores a mí, y contrariamente, si prevalece el fondo impersonal de un *sentir anónimo*, nadie termina por ver el fondo oscuro de sí mismo por mucho que estén *hermanados* entre ellos. En ninguno de estos portales acabo por reconocer al cuerpo vecino como un *alter ego*, bien porque no puedo desprenderme del fondo de mí mismo para verlo fuera de mí, bien porque no puedo desprenderme del cordón umbilical que me une anónimamente a todos. Nuestra tesis viene a decir que el reconocimiento del “otro” como un “otro” cuerpo de pleno derecho, acontece cuando se logra un nivel de significación ecuaníme en la comunicación entre los hablantes que no desmerece la satisfacción de nadie. En este nivel de significación se pueden expresar sentimientos, terciar acuerdos, explicarse en general, sobre un cónclave de significados válidos y precisos que no aplaca la veracidad emanada desde el interior de uno mismo, ni tampoco araña la certeza que pende del *sentir originario* en la comunidad. La ecuanimidad es el secreto, la clave para que el “otro”, sea verdaderamente “otro” cuerpo. Si por ecuanimidad entendemos que los intereses personales se han acomodado perfectamente en una historia impersonal que no rechaza ni prioriza a nadie. El concierto entre un pasado común de hechos que escala hacia la *idea-fin* de cada uno, y uno mismo que tiene que encajarse en el sentir de este pasado común, tiene tal amplitud que necesita de otros “yoes” de la misma suerte, para concertar en

---

depósito de armas” y pasó a significar lo que hoy conocemos?; cuando alguien intencionadamente o inintencionadamente popularizó este significado. La palabra “camello”, además de designar el animal que todos conocemos, arraigó en la masa como “persona que vende drogas tóxicas al por menor” por una iniciativa de alguien que introdujo este nuevo significado desde sus intimidades gástricas.

la equidistancia horizontal que hemos denominado ecuanimidad, una Verdad cierta e incontrovertible de este momento preciso. Excepcionalmente la palabra “yo” puede utilizarse en su forma plural, puesto que el yo único, íntimo y existente solamente para uno mismo, no exime otros “yo” personales y existentes solamente para ellos mismos. La indisponibilidad del yo afincado en una idea de sí mismo que siempre le acompaña para ver a su vecino como un *alter ego*, es superada porque pertenecen *de hecho* a un sentir prerreflexivo que los alcanza conjuntamente. Así, por esta vía, un yo desde su yoidad, puede llegar a reconocer auténticamente otra *yoidad*. “Todo otro es otro yo mismo”<sup>877</sup>. La dialéctica entre un yo *de idea* que de partida ha de excluir a los otros como alteridades, y un *sentir común*, basado en la experiencia que de partida incluye indiferentemente a todos, abre la posibilidad de concertar una ilación entre individuos distintos que se reconocerán como alteridades. En otras palabras, a la luz de esta dialéctica surge el reverso y el anverso de un arquetipo en el que el respeto para con los demás es libertad para uno mismo y recíprocamente. Y esto hará del sujeto un *poder* capaz de situarse en el óptimo donde los “otros” son “otros” verdaderamente. “El sujeto es acción y libertad, y la consiguiente intersubjetividad en la que ha de desembocar toda la deducción sólo será posible siguiendo la línea no del concepto representativo, que no supera el campo íntimo de la conciencia, sino mediante la libertad libre y mutuamente condicionada”<sup>878</sup>.

Esta exigencia comportará la integración de los intereses individuales bajo un *sentir común* marcado por el techo de la Historia, pero también exige la reconstitución de la Historia a tenor del interés o de los fines de cada uno mismo<sup>879</sup>. El instrumento para mediar esta percepción de los “otros”<sup>880</sup> es el

---

<sup>877</sup> P.M., p. 195

<sup>878</sup> Arce Carrascoso, J.L., “*Fichte: la acusación de solipsismo y el prelude del paradigma intersubjetivo*”, *Convivium* 18,2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.), p. 129

<sup>879</sup> Dice al respecto Merleau-Ponty: “Y volvería a encontrarse sin duda el concepto de historia en su verdadero sentido si se adoptara la costumbre de formarle, como nosotros hemos propuesto, basado en el ejemplo de las artes y el lenguaje: porque la intimidad de toda expresión respecto de cualquier otra, su pertenencia común a un único orden, instituido por el primera acto de expresión, el lenguaje por ejemplo, es indudablemente lo que tenemos de más individual, al mismo tiempo que al dirigirse a los otros hace valer su universalidad”. P.M., p. 133. Una nueva dialéctica se abre como ya hemos referido en lo precedente, dependiendo en este ajuste entre lo universal e individual pesa más el sentimiento histórico, obligando a los hombres a retomarse a sí mismos, –a reflexionar sobre sus fines para readaptarse entre sí–, o de si pesa más la fuerza del entendimiento personal obligando a reconstruir significativamente



lenguaje y las piezas básicas de este lenguaje, unos significados en la base de la naturaleza que designan unos eventos. La efectividad del lenguaje con el propósito de coincidir en una certeza común de la Verdad que cierra corporalmente cada uno, vendrá impuesta por el grado de ajuste entre la comunidad y el individuo. Paradójicamente, mientras el lenguaje es el instrumento mediador de la auto-regulación entre individuos sobre un horizonte de ecuanimidad, recíprocamente, la ecuanimidad entre los hablantes dentro de la comunidad es la que regula la precisión de unos significados legítimos. El reconocimiento del “otro” como “*otro yo*” pasa por una *penetración* mutua (*una com-penetración*) que cataliza el surgimiento de un sentido de la cosa en la palabra usada que compartimos. “No acabaremos de comprender del todo ese encabalgamiento de las cosas hacia su sentido, esa discontinuidad del saber, que llega a su punto más alto en la palabra, más que si los comprendemos como invasión mía sobre el otro y del otro sobre mí”<sup>881</sup>. La comunicación sostiene esta facultad regulativa del lenguaje: “La palabra de otro no sólo despierta en mí pensamientos anteriores, ya formados, sino que además me introduce en un movimiento de pensamiento del que no hubiese sido capaz por mí solo, y me abre finalmente a significaciones extrañas”<sup>882</sup>. Si el *sentir* de una experiencia comunitaria, no necesariamente refrenda la Verdad a la que cada uno tiene que adecuarse, ni tampoco tiene que retroceder hasta dar cabida a todas las interpretaciones coherentes de la realidad, entonces, no existe una relación isomórfica entre el significante y su significación tal como una teoría materialista basada en la positividad esencial de los eventos parecía querernos demostrar. La significación se configura alrededor de unas conexiones que nosotros hemos establecido en un remoto primer grado como causales, y que como tales no son un hecho de la naturaleza que pueda prescindir del observador que las evalúa. El observador está activamente imbricado en el trazado causal que él mismo propone para entrelazar los acontecimientos.

---

la historia y adaptándola al futuro planeado por cada uno. Hay todavía un fondo de ambivalencia en el logro de la ecuanimidad según sea la variable que más inmovilicemos respecto de la otra. Esto nos obligaría a desplegar un tránsito entre lo social y lo individual al modo como en el Capítulo quinto, se ha explicitado.

<sup>880</sup> “aceptando una experiencia originaria e incontrovertible, que afirmase la existencia efectiva del otro, como formando parte de una pluralidad de conciencias, de una intersubjetividad monadológica, tal como en su momento declarará E. Husserl” Arce Carrascoso, J.L., *op.cit.*, p.112

<sup>881</sup> P.M., p. 194

<sup>882</sup> P.M., p. 175

Ciertamente, esta disposición nunca puede sobrepasar la objetividad sensible de los hechos y tendrá que pugnar con el *sentir anónimo* sedimentado de las impresiones sensibles, pero tampoco podrá decirse que preexista a la lógica interesada del sujeto que la concibe. El sujeto dispone casuísticamente los eventos en el espacio-tiempo, pero debe adecuarse al saber tácito que nombra los hechos, compartido con los demás. “En cuanto al sentido del vocablo, lo aprendo como aprendo el uso de un utensilio, viéndolo emplear en el contexto de una situación”<sup>883</sup>.

#### **8.14 Relación entre causalidad y funcionalidad.**

No hay un isomorfismo entre el significante que designa un evento y un significado que le corresponda, ya lo hemos dicho, pero tampoco la red de signos que remiten unos a otros por sus significados está completamente desvinculada de las propiedades esenciales que guarda cada evento, al modo realista. Por ello la posición de Saussure, avalada por Merleau-Ponty, que dice renunciar al fantasma de un lenguaje puro que concentra dentro de sí únicamente el poder expresivo de unas palabras<sup>884</sup> –asociadas en nuestro estudio básicamente a unos hechos–, es legítima, pero no podemos olvidar que no podemos despojar totalmente los significados de la positividad esencial de los hechos, porque hablaríamos de unos significados que no sabemos por último a lo que se refieren realmente. No debemos priorizar la convertibilidad entre los eventos a los eventos en los que se convierten: el significado que envuelve a las palabras tiene que surgir en el filo la *objetividad social* que nace en la cumbre de la permanencia de los hechos con la nada al fondo de la convertibilidad que involucra al sujeto, interesándolo.

El fenómeno de la causalidad en el mundo natural nos ha valido en nuestro estudio como puente para enlazar la actividad interesada del sujeto, con la experiencia pasiva de una multiplicidad anónima, es decir nos ha valido

---

<sup>883</sup> Vid. F.P., p. 412

<sup>884</sup> Vid. P.M., p. 49

para fundamentar ontológicamente la noción de intersubjetividad. Estas explicaciones, dirá el lector, tienen únicamente validez para una comunicación en la que los únicos signos empleados conciernen a hechos naturales del tipo de los tratados por la física, pero hay otros signos que en el ámbito de las afecciones, de la ética, de las artes o en el ámbito abstracto de la intelectualidad, que no conciernen directamente a los hechos físicos. Nosotros sin embargo nos preguntamos, si pudiera haber siquiera una sola noción en el vocabulario de una lengua, que no surja a raíz de estos signos básicos o apunte finalmente a ellos. Cualquier definición conceptualmente estructurada remite por último a la concreción de unos hechos “experimentables” que se establecen como significativos del modo descrito. Dice Condillac. “Me imagino que las primeras lenguas vulgares han sido las más propias para el raciocinio, porque la Naturaleza, que presidió su formación, por lo menos las había iniciado bien. La generación de las ideas y de las facultades del alma debía ser fácilmente apreciable en estas lenguas en las que se conocía la primitiva acepción de una palabra y donde la analogía daba todas las demás”<sup>885</sup>. No obstante por primitivas que fueran estas lenguas, la relación entre significante y significado tenía que preexistir a cualquier signo convenido que se concretara. Es decir, antes de que una palabra designara universalmente contenidos de *forma* análoga, la conciencia tenía que haber explorado singularmente el evento para determinar la analogía con otro evento. En esta primera hipotética exploración, la base para establecer un significado que se funde con un significante que designa el hecho, la confiere su interconexión con otros eventos. Antes que hablar de una *función* u otros parámetros por los que relacionar este evento con lo que le rodea, tenemos que hablar de su conexión meramente física, y por ende, causal. Y esto es así porque antes de cualquier otra apreciación subjetiva que valga para determinar un hecho, necesitamos de una base que pueda relacionar el *ser* de este evento con la *nadaidad* de este evento, para distinguirlo y escindirlo de los otros eventos. Sin embargo, puesto que ya hemos dicho que para determinar una conexión causal, no podemos eximirnos de la voluntad de un sujeto que la instituye de acuerdo con sus fines, efectivamente, la que resulte no estará libre de un

---

<sup>885</sup> Condillac, E. B de, *Lógica – Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 82

*interés* residual que no exime la conexión causal de su *funcionalidad*. En el orden intersubjetivo el significado de un evento responde pues también, a un interés cristalizado en la sociedad que responde a la *funcionalidad* del hecho o de la cosa que tratamos. La funcionalidad, a juzgar por nuestro desarrollo, condicionaría unos eventos a otros en orden a unos intereses subjetivos, siempre que dicho orden no contradijera las experiencias sedimentadas en la colectividad. En este sentido podemos ahora hablar de unos significados también por la *función* que el evento guarda en relación a otros hechos.

Ahora sí que es posible elevar la palabra al grado de universal y entrar en el orden de las ideas netas que procuran al lenguaje no solamente la función de un útil para comunicarse, sino además para pensar. Para terminar este apartado, tengamos en cuenta entonces que si hubiera unos significados de base sobre los que la estructura del lenguaje se asienta, éstos se enraizarían en el presente. Un presente en el que los hechos heredan su nombre del pasado pero que atienden a nuevas expectativas del futuro por lo cual, su valor semántico siempre es novedoso. El sujeto hablante se empeña en su discurso para dar a las palabras el significado que quiere inculcarles. De ahí que Merleau-Ponty suscriba, ante la necesidad del sujeto hablante de expresar el sentido que quiere dar a sus palabras con palabras, que “el lenguaje expresa tanto mediante lo que hay *entre* las palabras como por las palabras mismas y por lo que dice tanto como por lo que no dice”<sup>886</sup>

Hemos querido poner de relieve que si el lenguaje, como dijo Wittgenstein, es “como un juego cuyas piezas son las palabras”<sup>887</sup>, y éstas remiten unas a otras por combinaciones entre términos *categoremáticos* y *sincategoremáticos*, todas las palabras suspenden originariamente sobre una transición entre lo inmutable y lo que transmuta en el seno de la conciencia fenomenológica. Porque esta transición a excepción de otras en la naturaleza, exige la injerencia de una conciencia en su desarrollo. Por muy escépticos que fuéramos ante esta hipótesis fundamentada a lo largo de nuestro trabajo, es evidente que no tendríamos como dar cuenta de un mosaico de eventos que

---

<sup>886</sup> P.M., p. 77

<sup>887</sup> Vid. Blasco. J.LL. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 116

aparecen y desaparecen en el espacio-tiempo si no hubiera un modo de engranarnos subjetivamente a estos sucesos<sup>888</sup>. La obligada injerencia de un yo en esta trama, hace que puedan “aparecer” y “desaparecer”, que se los pueda distinguir, y que se los pueda nombrar. Dado que el sujeto participa activamente en la constitución del aparato logístico para dotar de significado a los hechos presenciados, los caracteres *denotativos* y *connotativos* son una complementariedad en el resultado significativo. La única categoría que exige, en los términos que hemos planteado, una *mediación* subjetiva para aprehender, por paradójico que resulte, la objetividad de una relación, es la categoría causal. La causalidad, o *causalidad-funcionalidad* si desestimamos que pueda haber una injerencia del sujeto la mera conexión física, necesita además de *los otros* para centrar sus posibilidades reales a un mínimo de objetividad exigible. Extralimitaría el propósito de este trabajo adentrarnos con detalle en los ricos paisajes de la *filosofía del lenguaje*, sin embargo hemos querido sentar unos fundamentos sin los cuales no pensamos que la estructura del lenguaje fuera factible. Aforismos como el de Wittgenstein: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”<sup>889</sup>, nos hace olvidar que hay originariamente una conjunción *denotativa* y *connotativa* en el signo naciente, que reúne a la vez los intereses secretos que brotan en la intimidad de cada uno de los sujetos hablantes, con la objetividad impersonal de una comunidad que reposa en la sentina de sus experiencias. “Y la totalidad privada fraterniza con la totalidad social. En una palabra, se realiza el imposible acuerdo de las dos totalidades rivales”<sup>890</sup>. Pero la tensión soportada en la conciencia fenomenológica por su posibilidad de contemplar lo que permanece desde la convertibilidad de los hechos, o lo contrario, precisa de la interpenetración con los otros para sosegar. Una tensión que desenlaza en el fino equilibrio que mantiene el poder significativo de las palabras. Y que precisa de mi reconocimiento de los otros como tales, en un status general de absoluta ecuanimidad.

---

<sup>888</sup> “Y es que el lenguaje es el sistema de diferenciaciones en el que se articula la relación del sujeto con el mundo” Merleau-Ponty. M., *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 31

<sup>889</sup> Blasco. J.LL. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 125

<sup>890</sup> P.M., p. 209

## 8.15. Tiempo y lenguaje.

Podríamos abstraernos idealmente de la *dimensión espacial* desde nuestra posición temporal y concebirla como un “depósito” en el que la consistencia del “todo” y sus partes coexisten sin dificultad. Aunque estamos en el espacio, y nuestro cuerpo ocupa su lugar en él, esto no impide que idealmente *dominemos* su presencia sin dificultades. Pero no ocurre lo mismo con el factor tiempo. No podemos *desubicarnos* del tiempo y contemplarlo en su inmensidad. No podemos sustraernos al tiempo en la eternidad puesto que no tendríamos de un “ahora” desde el que abrir la ventana a lo temporal, ni tampoco escapar de él en el puro instante que concurre, porque lo inmovilizaríamos en el ahora. Las nociones de lo eterno y lo instantáneo, que comprendemos bien, nos impiden el *dominar* el tiempo. Nuestra noción del tiempo nace de nuestra inclusión en él tiempo<sup>891</sup>. La causalidad es el fenómeno natural que logra armonizar estos dos extremos, pero por ello, el tiempo no es un fenómeno “ajeno”, estamos *complicados* en él. Y la polémica entre cuál es de estos extremos el fondo de posibilidad sobre el que gravita el otro, exige abrirse a un escenario intersubjetivo que permita regular y verificar unos significados unívocos de carácter denotativo y connotativo. Esta mediación, que concilia un saber histórico sin autor y un juego de intereses individuales, tiene por árbitro la mano presencial del presente en la que el futuro deseado individualmente y el pasado cultural inciden recíprocamente uno sobre el otro. El “ahora” es y siempre será el puerto de entrada al pasado desde los intereses personales del individuo. Recordemos algunas de las palabras Merleau-Ponty escritas en los primeros compases de “*Fenomenología de la percepción*”:

“Recordar no es poner de nuevo bajo la mirada de la conciencia un cuadro del pasado subsistente en sí, es penetrar en el horizonte del pasado y desarrollar progresivamente sus

---

<sup>891</sup> “No es el tiempo, pues, el argumento, ni el sentido del vivir humano, sino su medio y su modo; su modalidad; el *a priori* de su argumentarse y la materia de su configuración. El tiempo es formal y material a la vez” Abellán, J.L., *Maria Zambrano: la España soñada*, Archipiélago (59), 2003, p.73

perspectivas encapsuladas hasta que las experiencias que aquél resume, sean cual vividas nuevamente, en su situación temporal.”<sup>892</sup>.

Aunque las significaciones vayan cayendo y cristalizándose en el pasado, –este pasado que nos proyecta impensadamente hacia un futuro destinado–, somos nosotros, quienes desde nuestro proyecto personal, penetramos en nuestro recuerdo personal, y en el recuerdo de un pasado general, y lo renovamos incesantemente en este “ahora” presente que jamás transita. Pero visto desde el otro ángulo, la gravedad del pasado, de la cultura y de la costumbre, tienen que vincularse a un futuro proyectado haciendo un todo eterno para cerrar filas a estos fines personales que tratan de penetrarlo. Unos fines que tienen que medirse con los de los “otros” y con la Historia, para arraigar. En estos parajes el lenguaje va modificándose y adaptándose a los intereses futuros de sus hablantes sobre un fondo ideal de ecuanimidad. Puede que a lo largo de la Historia, el lenguaje o *los lenguajes*, tomen formas actuales que difícilmente podamos analizar descriptivamente; no obstante, sí podemos dar una explicación ontológica del lenguaje como entidad regulativa a partir de las premisas que hemos introducido.

Merleau-Ponty, afirma por todos lados que el lenguaje siempre remite al lenguaje y ningún signo aislado significa nada<sup>893</sup>.

“El lenguaje no dice nunca nada lo que hace es inventar una gama de gestos que presentan entre sí diferencias lo suficientemente claras como para que el comportamiento del lenguaje, a medida que se repite, se implica u se confirma a sí mismo, nos proporciona de manera irrecusable la traza u los contornos de un universo de sentido”<sup>894</sup>

No obstante, el autor nos confirma que el lenguaje nunca termina por desprenderse de una conexión ostensiva que debe subsistir por debajo de

---

<sup>892</sup> F.P., p. 44

<sup>893</sup> Vid. P.M., p. 77

<sup>894</sup> P.M., p. 63

todas las maniobras que las palabras sufren a lo largo de su evolución. Esta conexión ostensiva tiene que arraigar aunque remotamente, en la palabra, puesto que en la pura extensión de palabras que remiten todas a todas, si ninguna señalara directamente a nada esencialmente, estaríamos ante un orden de significados contruidos arbitrariamente sin ninguna razón de fondo por la que reglarlos con la realidad.

“La palabra en un sentido recupera u sobrepasa, pero en otro conserva y continua la certidumbre sensible, no orada nunca del todo, el silencio eterno de la subjetividad privada. Todavía ahora, éste continúa bajo las palabras, no cesa de envolverlas, y, por poco lejanas o indistintas que sean las voces, o por poco diferente del nuestro que sea el lenguaje, podemos volver a encontrar, ante él, el estupor del primer testigo de la primera palabra”<sup>895</sup>.

“Porque la intimidad de toda expresión respecto a cualquier otra, su pertenencia común a un único orden, instituido por el primer acto de expresión, realizan de hecho la unión entre lo individual y lo universal, y la expresión, el lenguaje por ejemplo, es indudablemente lo que tenemos de más individual, al mismo tiempo que al dirigirse a los otros hace valer su universalidad”<sup>896</sup>.

Por bien, los modos en que distintas lenguas se presentan ante una misma realidad han ido derivando hacia su propio modo de estructurarla. El ejemplo práctico se ve en la nada sencilla traducibilidad textual de una lengua a otra lengua. Distintas lenguas no necesariamente interconectan los mismos eventos dentro del sistema total en la topografía del mundo, y por lo cual no necesariamente obtienen los mismos significados. Si una lengua puede traducirse a otra es sólo porque cada una en su totalidad abarca una misma realidad. El problema radica en que no hay como determinar una variable común dentro de cada sistema lingüístico por la que pasar de una a la otra.

---

<sup>895</sup> P.M., p. 77

<sup>896</sup> P.M., p. 133



Cada signo solo tiene sentido en el conjunto de su lengua, y cito a Merleau-Ponty:

“Eso que llamo significación sólo se me presenta como pensamiento sin mezcla de lenguaje en virtud precisamente del lenguaje que me dirige hacia lo expresado; y eso que llamo signo y que reduzco a la condición de una envoltura inanimada, o de una manifestación exterior del pensamiento, se aproximará todo lo que se quiera a la significación en cuanto me ponga a considerarlo como funcionando en el lenguaje viviente”<sup>897</sup>

Por tanto, la proximidad semántica a la que puede aspirar una traducción nunca debería ser interpretada por el receptor como una traducción exacta. Bien sabemos que hay lenguas más próximas y lenguas más lejanas incluso lenguas muertas que perviven significativamente, y por tanto hay grados de proximidad, pero la intraducibilidad exacta de una lengua a otra en términos categóricos es incuestionable.

## **8.16. Consideraciones finales.**

1.- El discurso, que mediante la palabra, canaliza la transmisión de un nuevo contenido que hiende en la hegemonía de los viejos patrones, aquellos que no necesitan de palabras si no es para hacerse valer ante lo que los cuestiona, para Merleau-Ponty no se articula sobre un encadenamiento que implica a cada vocablo con todos los demás. El discurso nace de unas primeras palabras y va brotando a medida que nuevas palabras vienen a encontrar lo que se ha dicho en consonancia con lo que se quiere llegar a expresar. Estoy hablando y construyo el viaje de mi discurso a medida que lo recorro. En el camino, cuando me salgo por un tramo artificioso que me aparta de la sustancia del discurso, escucho mi voz vacía, y reconozco en mi interlocutor expresiones ausentes que me alertan de mi extravío. “Cuando experimento la

---

<sup>897</sup> P.M., p. 60

sensación de que no se están produciendo más que palabras, es que la expresión ha fallado, y por el contrario, si se ha logrado, me parece estar pronunciando en alta voz allí, en esas palabras que no he pronunciado”<sup>898</sup>. Por muy bien que tenga programado el contenido de lo que deseo transmitir, siempre hay que cruzar por esa puerta de *sentido* en la presencia del presente, y es ahí donde el discurso va cursar su efectividad. Su poder para romper pensamientos anquilosados o ciclos viciosos e introducirse en dónde quiere incidir se lo otorga su *consistencia*. Y diremos que es consistente cuando es capaz de cerrar la incertidumbre de la costumbre y la herencia cultural del pasado, con propuestas firmes y coherentes en orden a unos fines seleccionados. El discurso consistente cierra la fuga de un saber impreciso que no llega a auto reflejarse e intelectualizarse, con unas ideas nacientes que tienen que ir a encajarse con los hechos originarios de la realidad vivida. El buen discurso cierra una puerta con la otra. Tiene el poder de armonizar los dos órdenes cognoscitivos de dirección opuesta en el tiempo. Su efectividad por este motivo, está condicionada a su legitimidad en este presente alrededor del cual se contraponen. La Verdad es eterna pero toma su forma en el presente en que es expresada. Pero el arte de cerrar una puerta con la otra, no tiene solamente un modo de concluirse; son múltiples las opciones de cohesionar coherentemente un futuro en el que están puestas las miras personales de uno mismo, con el peso de un pasado compactado que se engancha con fuerza al de los demás. Unas miras personales hijas de mi voluntad y que me empujan a ver y a entender el mundo de un modo tal que no puedo transigir en otro modo de entenderlo, porque ello resquebrajaría mi unidad de conciencia. La certeza de la Verdad por lo cual, tiene que acuñarse en el cruce de tantos futuros personales como yo es hayan, con la cultura que nos impregna anónimamente de su Historia. Pero no por esto debemos universalizar el yo subestimándolo; cada uno es personalmente la ventana que abre al mundo y lo hace posible. Estas premisas, hacen que la *consistencia* de un discurso personalizado tenga que confrontarse y medirse con la de otros. Medir debilidades y afirmar fortalezas; encontrar la línea eficaz de unos significados compatibles con los intereses ramificados de cada uno. Moverse

---

<sup>898</sup> P.M., p. 174

por el pasado y por el futuro para acordar en el presente la certeza de una Verdad singular; en otros términos, dialogar.

“Yo no soy únicamente activo cuando hablo, sino que precedo a mi palabra en el oyente; no sólo pasivo cuando escucho, sino que hablo según...lo que dice el otro. Hablar no es sólo una iniciativa mía, escuchar no es sólo aceptar la iniciativa del otro, y eso, en último análisis, se debe a que, como sujetos hablantes que somos, *continuamos*, reanudamos un mismo esfuerzo, más antiguo que nosotros, en el que nos hallamos ambos injertados, y que es la manifestación, el devenir hacia la verdad”<sup>899</sup>.

**2.-** Si para investigar la vinculación entre el significante y el significado hemos tenido que relacionar una *esfera común* que compartimos con los otros y una *esfera no común* que no compartimos con nadie, es que damos por sentado un mundo en el que indiferentemente estamos todos “expuestos” como ramas que arrancan de un tronco principal, pero sin olvidar que cada uno es *uno* separadamente y que si podemos decimos “*otro*” es porque previamente *yo soy yo*. Si existe esta relación doble es porque cada uno de nosotros somos un cuerpo relacionado con los demás.

“Como cuerpo, me hallo “expuesto” al mundo y carece de esa absoluta densidad de una pura conciencia que hace imposible para ella cualquier otra conciencia, y, como generalidad que es, apenas se percibe a sí mismo más que como a uno de sus semejantes... Esto significa que no habría otros para mí, ni otros espíritus, si yo no tuviese un cuerpo y si a su vez no lo tuviesen ellos, un cuerpo mediante el cual pueden deslizarse en mi campo, multiplicarle desde dentro, y presentárseme como presas del mismo mundo, aprehendiendo el mismo mundo que yo”<sup>900</sup>

Examinemos con más detalle la doble cabida en un cuerpo de la relación entre *yo* y los otros, *los otros* y *yo*. El conjunto de todos los signos, la lengua

---

<sup>899</sup> P.M., p. 207

<sup>900</sup> P.M., p. 200

que hablamos, es para Merleau-Ponty, como la gran posibilidad por último de entendernos. Esto insta a la efectividad de un mundo en el subsuelo de todas las corporeidades donde finan todas sus disposiciones, “La lengua común que hablamos es algo así como la corporeidad que comparto con los otros organismos”<sup>901</sup>. Irremediamente tenemos que insistir de nuestra parte, que en el pensamiento de Merleau-Ponty siempre se privilegia el peso de un pasado en la sentina de nuestras experiencias, por el que confraternizamos y nos abrimos a nuestra individualidad, a nuestra diferencia y a nuestro futuro personal<sup>902</sup>. La teoría del cuerpo que defiende Merleau-Ponty privilegia a ultranza este aspecto común que rompe con el racionalismo, donde cada uno de nosotros somos antes, la escisión de una experiencia compartida y transferible, que la multiplicación del *moi* en tantos otros *moi* exteriores que cabalgan en solitario.

“Por lo que se refiere a nuestra relación muda con el otro, en comprender que nuestra sensibilidad mundana, nuestra relación de sincronización con el mundo –o sea nuestro cuerpo–, tesis subentendida por todas nuestras experiencias, hace que nuestra existencia no tenga la densidad de un acto absoluto y único, hace de la “corporeidad” una significación transferible, hace posible una “situación común”, y finalmente, la percepción de otro nosotros mismos, sino en lo absoluto de su existencia efectiva, por lo menos en el bosquejo general que nos es accesible a él”<sup>903</sup>.

El cuerpo, para Merleau-Ponty, desmitifica el acto absoluto, la supremacía del *yo* individual sobre el resto, pero esta supresión ha obligado a estructurar un mundo *para-ideal*, como la *carne*, que justifique el acceso del *yo* a sí mismo y a su indispensabilidad para consigo mismo. Como Bech nos hace ver, queda irresuelto el problema de unificar este pasado en la actividad de un sujeto que

---

<sup>901</sup> P.M., p. 202

<sup>902</sup> “La alternativa racionalista: o el acto libre es posible, o no lo es –o el acontecimiento viene de mí, o viene impuesto del exterior–, no se aplica a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado. Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno”  
F.P., p. 450

<sup>903</sup> P.M., pp. 201-202.

le confiere un sentido únicamente para él. “Sobre todo permanece irresuelto el problema de tener que hacer frente al problema de las resistencias que se oponen a la actividad unificadora y totalizadora del pasado que ha ocurrido corporalizado en el sujeto, o sea , que obstaculiza la donación práctica de sentido que reside en toda acción humana”.<sup>904</sup>. Nosotros por nuestro lado, hemos pugnado también por abrir brecha en un sujeto que parte de sus propias interioridades gástricas. En nuestra exposición aceptamos y corroboramos la tesis de Merleau-Ponty, por la que tú, yo, él, somos cada uno una individualidad que *intenciona* hacia el mundo, pero porque el mundo está en el horizonte de todas nuestras intenciones:

“...; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante entre estos dos cuerpos a la vez”.<sup>905</sup>

Pero no damos por menos válida otra tesis por la que el “yo” confina a otro “yo” y a todo otro “yo” que aparezca en el radio de su visión. Es decir, no dejamos de lado el hecho de que el “otro” sea también una multiplicación de mí mismo; es otro centro aislado para sí mismo. Pero por enfatizar también este aspecto, la teoría del cuerpo no deja de ser menos cierta; al contrario, descubro en las facciones de otra persona rasgos que indudablemente me indican otra voluntad distinta de la mía, otro modo de encararse al mundo y a la experiencia común sedimentada en su cuerpo, que nace del modo personal en el que *decide* vivir su vida.

La lengua común que hablamos no es solamente un vehículo que permite transitar de *mí* a *tí* y a todos en general, porque todos guardamos una percepción común de los hechos que sostiene nuestros distintos enfoques de los acontecimientos –“Entre mí como palabra y el otro como palabra, o dicho

---

<sup>904</sup> *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*. Bech. J.M., (Merleau-Ponty i Bourdieu, entre fonamentació i facticitat: les perplexitats al voltant de la “institució”). Societat catalana de filosofia. Santa Eulàlia de Ronçana. 2007. p. 139

<sup>905</sup> *F.P.*, p. 365

de modo más general, entre mí como expresión y el otro como expresión, ya no existe esa alternativa que hace de la relación de las conciencias una rivalidad<sup>906</sup>—, sino que además, la lengua que hablamos es el destino de nuestra rivalidad: se renueva, toma nuevas formas, nuevos conceptos y sentidos propios, por distintos intereses que la penetran y se abren camino desde la rivalidad de ideas de los que hablan. La teoría de una lengua compartida que es como un cuerpo compartido del que se exfolian unas ideas sujetas a su norma, expresadas por personas, recusa un lenguaje vivo que se crea, se retuerce y se innova cada vez que un *yo* se adentra en él y tira de él conforme a sus ideas personales, que coinciden con las de muchos a veces. Ciertamente, dice Merleau-Ponty, “un día pillé el vocablo “tinta”, como uno imita un gesto”<sup>907</sup>, pero un día alguien utilizó la palabra “rallar” para expresar coloquialmente “fastidiar con importunidad y pesadez”, y el término arraigó. Se podría objetar a esto que la ausencia de una palabra late ya en el vocabulario antes de ser revelada por alguien, pero esto es como decir que todos los chistes preexisten ya antes de ser contados.

**3.-** Por último, tenemos que remitirnos al tema de la percepción para entenderla cómo el potencial creativo en la presencia presente que ajusta el lenguaje a uno mismo. Nos basaremos en esta conocida cita de Merleau-Ponty:

“Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían unos recuerdos capaces de completarlas; es ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación ninguna de los recuerdos”<sup>908</sup>.

Penetramos el tiempo por la ranura del presente. El futuro y el pasado están prendidos del presente, cualquier otro pasado o futuro son solamente unas coordenadas mentales<sup>909</sup>. El presente se encoge hacia un futuro con el que no

---

<sup>906</sup> *P.M.*, p. 207

<sup>907</sup> *F.P.*, p. 412

<sup>908</sup> *F.P.*, p. 44

<sup>909</sup> “Hablando con propiedad, el tiempo no existe (salvo el presente como límite), y sin embargo es a eso a lo que estamos sometidos. Esa es nuestra condición. *Nos hallamos sometidos a lo*

ha conectado y acoge la estela de un pasado en el que ha dejado huella. El instante de conciencia se dilata hacia lo eterno surcando las huellas del pasado y la eternidad se cierne sobre el instante planeando la incertidumbre del futuro.

En el presente se entrecruzan los dos pasajes, el pasaje de la eternidad a la vaciedad del instante, que constituye el futuro, y el pasaje de la vaciedad del instante a la eternidad, que constituye el pasado. Con la peculiaridad de que el futuro es la plataforma desde la que nos lanzamos solitariamente a constatar nuestra eternidad cohesionando e reinterpretando un pasado plasmado por la cultura y la historia, y de que el pasado es la voz anónima que nos engulle y nos fraterniza, de la que hemos de despertar para encender nuestra voluntad y nuestro criterio en la nada de un futuro por crear. La percepción es creativa porque guarda en ella estos fondos dialécticos de la realidad que el tiempo viene a resolver involucrando al sujeto en la red de su subjetividad. “El *sentido inmanente* que surge de una colección de datos”, es por último un hiato entre yo, el mundo y los otros que se revela temporáneamente en la percepción. Luego, percibir implica también conocer. La significación y el signo pues, por último son de orden perceptivo.

“La significación y el signo son de orden perceptivo, no pertenecen al orden del espíritu absoluto”<sup>910</sup>

---

*que no existe*. Tanto si se trata de la duración padecida pasivamente –dolor físico, espera, pena, remordimiento, miedo–, como del tiempo dirigido –orden, método, necesidades–, en ambos casos, aquello a la que nos rendimos no existe. Pero nuestro sometimiento sí existe. Estamos realmente atados a irreales cadenas. El tiempo, irreal, tiñe todas las cosas y a nosotros mismos de irrealidad” Weil, S., *La Gravedad y la Gracia*, Trotta, Madrid, 1994, p.60

<sup>910</sup> P.M., p. 69

## **CONCLUSIONES**





## CONCLUSIONES

Se ha llamado a la filosofía de Merleau-Ponty “una filosofía de la ambigüedad”<sup>911</sup>. Ciertamente nuestro autor despierta admiración por su espíritu crítico ante cualquier filosofía asentada sobre unos principios inmovibles e inatacables, o si se prefiere, cuando se cuestiona ontológicamente hasta sus primeros asomos, la bipolaridad ambivalente que entraña cualquier posicionamiento radical y *a priori*. Nuestras conclusiones vienen a ilustrar que la carga de este tipo de problema que subsiste al fondo de un pensamiento radical, desplaza finalmente la pregunta filosófica sobre el sentido de la verdad, hacia la figura del “otro”, sin el cual esta pregunta no podría ni compadecer.

---

### SINOPSIS ARGUMENTAL.

La investigación la iniciamos situándonos el paradigma de la conciencia. Éste nos ha transportado al paradigma de la corporeidad y éste paradigma del lenguaje. La primera parte de este trabajo, se ha dedicado a la investigación de la filosofía de Merleau-Ponty en el paradigma de la conciencia y concluye con la necesidad de un *cofuncionamiento* eficaz entre conciencias para asentar las bases de un conocimiento válido. Pero la idea del *cofuncionamiento* es impensable si a la conciencia no la dotamos de un sustrato material por el que convivir con otras. Es por este motivo que el primer tramo de la segunda parte de nuestro trabajo conduce hasta la densidad del cuerpo como la única posibilidad de *ser del mundo* para la conciencia. En su *situación*, el cuerpo, junto a otros cuerpos, es una plataforma de mediación cognoscitiva en la intrarelación de una *intercorporeidad*. Sin embargo, la efectuación real de este conocimiento requiere entablar una *comunicación* entre cuerpos

---

<sup>911</sup> Vid. Waelhens, A de., *Une philosophie de l'ambiguïté – L'existencialisme de Merleau-Ponty*–, Beatrice-Nauwelaerts, París, 1967.

instrumentalizada por un lenguaje. *Cofuncionamiento, intercorporeidad y comunicación*, son tres aspectos correlacionados de la intersubjetividad, donde, cada uno necesita de los otros dos para efectuarse, y en este orden. El estudio pormenorizado de la subjetividad en la temporalidad concluye en el reconocimiento de la alteridad. Se ha matizado este estudio que eclosiona en cada uno de estos tres aspectos que entornan la filosofía de Merleau-Ponty. Con el estudio e investigación sobre su obra, nos hacemos también sus continuadores. Tal vez la hayamos perfeccionado desde nuestro pensamiento ahí donde hemos creído que era necesario dar un giro prudencial, o revisar sus conexiones. Si existe una conclusión general que pueda abarcar todos los matices que hemos ido tratando a lo largo de este trabajo, debiera rezar así: “El reconocimiento del “otro” pauta el sentido de la verdad”. A esta conclusión hemos llegado por el desarrollo de los tres aspectos mencionados.

---

---

### **Primera:**

Concluir en un *cofuncionamiento* eficaz para asentar las bases de un conocimiento válido, ha precisado arrancar de una antinomia muy frecuentada por Merleau-Ponty entre el intelectualismo y el empirismo, y que nosotros hemos transformado de este modo:

*Alguien se da a conocer por algo – algo es dado a conocer por alguien.*

**A/** Teníamos que desechar posiciones de tipo teologizantes o de cualquier otro tipo de teoría creacionista que pudiera servir para imponernos un conocimiento *a priori* del que seamos cautivos. Y a lo largo del trabajo estos argumentos de rechazo han servido para acotar los límites que no debe rebasar la investigación sobre un conocimiento inteligible. Para ello hemos abordado en profundidad la tesis de san Anselmo en el *Proslogion*, llegando a

varias conclusiones que evidencian sus angosturas cuando es requerida por un examen de tipo ontológico.

**B/.** Habiendo desnudado la cuestión que queremos afrontar de supuestos sobrenaturales, hemos examinado con detenimiento las dos posiciones de la antinomia. El análisis de algunos textos heideggerianos y de los propios de Merleau-Ponty nos han ayudado a esclarecer la primera posición por la que *alguien se da a conocer por algo*. Se decía que el hombre se abre a lo presente por lo que existe y es manifiesto para él. Su presencia viene condicionada por lo manifestado, para que sea revelado por él. En cierto modo el hombre es contemplado por lo existente. De la segunda expresión, *algo es dado a conocer por alguien*, las claves sobre las que la modernidad se asienta son las que nos han proporcionado históricamente su explicación. Lo dado entonces, es una imagen que el hombre fundamenta en lo tocante a su ser y a su verdad. Pero hemos dicho que cada posición por su lado es insuficiente para disipar los velos de un conocimiento fiable. Para relacionar estas posiciones antagónicas, tuvimos que abrir dos polos sobre los que bascular con el fin de iniciar una investigación ontológica con garantías de éxito. Para nombrar estos polos tuvimos que tomar la división clarísima entre *sujeto* y *objeto* que nos han dejado los legados filosóficos modernos. Pero ante todo, si hemos utilizado las nociones de *sujeto* y *objeto* para investigar el modo de resolver esta antinomia principal, lo conveniente sería empezar por investigar sobre la génesis de este binomio para examinar si es fundamental o si restan en la sombra elementos principales que fecundan esta escisión. Hemos descubierto en la antigua Grecia algunos pasajes que daban fe de unas ciertas inquietudes en el hombre por las que sobreponerse a la solicitud de sus pasiones, con el empleo la razón, en pos de alcanzar un carácter virtuoso. El hombre se libera de sus pasiones desatándose de ellas. Pero incluso ya, en la honestidad de estos antiguos pasajes advertimos que el éxito de esta división descansa sobre la idea de un bien común o social que registra la virtuosidad del individuo o cuando menos, su valía. Por bien que hayamos fracasado en el intento de encontrar un motivo genérico de la escisión radical entre *sujeto* y *objeto*, ciertos indicios apuntan a ver en la figura del “otro” el motivo desencadenante. Por

esto hemos retrocedido a la figura del hombre ingenuo con la esperanza de encontrar en el “otro” el detonante de una inquietud que se traduce en la pregunta ontológica acerca del conocimiento de las cosas. Nuestro interés por el *hombre ingenuo* nos ha llevado a describir cómo el curso de sus acciones se trenza sobre dos extremos, el del solipsismo y el de la masa ciega. Hemos descrito cómo en el marco de esta tesitura la presencia del otro puede desatar una actuación desgarradora en el flujo inercial del “conocer” ingenuo. La mera descripción de esta actuación no sería suficiente para explicar que la figura del otro puede infringir una duda que hiende la trabazón entre sujeto y objeto. Para explicarlo tuvimos que indagar un enfoque previo a la ingenuidad o a la agudeza del hombre que abarcara la presencia de un “otro”, para averiguar si nuestra hipótesis era cierta. Un enfoque de partida, y del que no pudiera dudarse, y que lo hallamos plasmado en *La fenomenología del espíritu* de Hegel; el del *saber de lo inmediato*. Las primeras conclusiones de este trabajo surgen del estudio de este texto principal valiéndonos fundamentalmente de la interpretación que hace Merleau-Ponty.

En el primer tramo del recorrido que atraviesa el texto de Hegel se llega a una división principal en las conocidas figuras del *amo* y del *vasallo*. Tenemos entonces a disposición este conocido capítulo para introducir filosóficamente la posibilidad del “otro” en el curso de nuestra investigación. Nosotros hemos examinado detenidamente los movimientos especulativos que han propiciado estas figuras y hemos verificado que la relación entre ellas se alteraría si la fijeza de uno de los enclaves sobre el que se especula, es revisada filosóficamente. Pensamos que el desenlace entre amo y vasallo precisa de algunas aclaraciones sobre los argumentos de Hegel. La posición de una conciencia que cede terreno o se somete a otra conciencia en la lucha a muerte por prevalecer autoconsciente, es indicativo de que una conciencia ha claudicado y de que la otra ha resistido. Nuestros esfuerzos se han destinado especialmente a estudiar cuales son las condiciones fundamentales que permiten a una conciencia optar por la existencia dejando atrás su abnegada lucha por prevalecer. El fundamento de esta opción tiene que arrancar de una posición especulativa radicalmente distinta, y Hegel sólo la toma en

consideración como requisito que aparece ladeado sobre un desarrollo especulativo más básico. En el pensamiento de Hegel la imposibilidad de la conciencia de satisfacerse solitariamente redundaba en la necesidad de subyugar a otra conciencia para satisfacerse. *La conciencia sólo alcanza su satisfacción en otra conciencia.* Este planteamiento introduce dos importantes aspectos; de una parte introduce la *ocurrencia* de otra conciencia en mi conciencia y de otra parte admite que una pueda doblegarse ante la otra. El progreso hegeliano alcanza un grado en el que la conciencia se hace autoconsciente: la conciencia mirando la inteligibilidad del ente, no mira ya un objeto exterior colocado ante ella, sino que se mira a sí misma. Pero la autoconciencia, confinándose en sí misma, entrelazándose, se confronta con el *nuevo* objeto verdadero que brota ante ella y obtiene la experiencia del objeto. La alteridad del mundo real que experimenta respecto a la inteligibilidad que tiene de él genera la *apetencia* por alcanzarse realmente a sí misma. Esta apetencia se sacia subyugando otra conciencia por la que se prolonga hasta el mundo real saciando su apetencia. Lo que no está explicitado en este desarrollo muy resumido, es cómo preexiste la posibilidad de someterse una conciencia a otra. Nuestra investigación se ha dirigido a indagar los yacimientos de esta posibilidad. La opción de someterse o de vencer a otra conciencia, con la muerte de por medio, nos deja ante una ambivalencia en el devenir especulativo que bien necesita una explicación. Falta dilucidar cómo una conciencia puede optar por ceder en su lucha con otra que no cede ante ella, cuando la actividad gira pasivamente en torno a unas figuras que caen y emergen por un movimiento especulativo en el que cualquier posibilidad está pre-dada y no contempla el riesgo de ninguna elección. Tenemos que partir de un planteamiento en el que la presencia de otra conciencia no apunte irremisiblemente a la lucha de la conciencia por prevalecer, sino que ello simplemente suscite fricciones en el interior de la conciencia. Solamente esto que toscamente hemos llamado “fricción” puede dar origen a una apertura en la decisión frente al “otro”. El problema en el movimiento especulativo iniciado por Hegel se traduce en ubicar el origen de esta apertura; ya que en cualquier lugar que lo ubicáramos deberíamos seguir sondeando un origen más remoto que abriera este origen y así indefinidamente. Esto nos ha llevado a hurgar en las bases de su movimiento dialéctico para arrancar de un movimiento radicalmente contrario que legitime

frente al primero la opción de vencer o claudicar en la lucha con “otro”. El texto hegeliano arranca del *saber de lo inmediato* que se plasma en la certeza sensible: la de un *éste* como yo y la de un *esto* como objeto. Entre la certeza del yo por medio de la cosa, y ésta que a su vez es cierta por medio del yo, Hegel sobreentiende una diversidad ejemplarizada por una multitud de certezas sensibles para un yo mediador de ellas. Nuestra atención se ha centrado en este aspecto que Hegel “sobreentiende” y del que aflora todo su movimiento especulativo. La certeza se retira hacia la trascendencia mientras que la sensibilidad se diversifica por todo el espacio-tiempo. Aceptando por parte nuestra que la *certeza sensible* es una primera evidencia irrefutable, nos preguntamos por qué no considerar la posibilidad de poner la trascendencia en el objeto de la sensibilidad, y abrir una diversidad de “sujetos sensibles” en torno a ello. Poner el mundo como la invariante de la que cada *aquí y ahora* captado sensiblemente cobra un contenido.

Este planteamiento de base contraria a la base del movimiento hegeliano hace que el progreso de la especulación tome también un sentido contrario. El yo ahora tiene que enfundarse en sí mismo desde la dispersión de sí mismo. Anhela ser uno mismo desde la sombra de sí mismo. Este progreso especulativo parte de una confrontación entre un momento indistinto que reproduce todo momento posible –nada es distinto en su aquí y ahora inmediato- y la diversidad de todos estos momentos sostenida en la unidad del mundo. La diferencia principal estriba en que el suelo de la unidad no descansa sobre la *certeza* de la cual hay muchos ejemplos, sino que descansa sobre el mundo real del que se está cierto. La trascendencia va sedimentándose en torno a la realidad del objeto y no en torno a la idealidad de una certeza abstracta. Aunque aquí Hegel no abandona la esfera de lo real, es importante hacer notar que el espesor de lo real cobra peso cuando el movimiento especulativo que entrelaza la conciencia consigo misma necesita salir afuera; entonces la conciencia se hace *apetente* de lo real. Digamos que especulando la conciencia sobre lo real, esto la deja al margen de la realidad, pero sin realidad no hay nada de lo que estar cierto. Esta inconveniencia es el motivo de la insatisfacción de la conciencia y de la apetencia por la realidad. Al otro lado,

la conciencia que especula sobre la certeza indistinta del momento aislado, se despliega en una pluralidad de momentos aislados en la unidad de un mundo. Su coincidencia con un único mundo en el que recalca deviene en un despliegue de momentos de conciencia diferentes. Mientras allí el mundo es reflejo de la conciencia, aquí la conciencia se refleja en el mundo. En este planteamiento nunca se deja la realidad de lado, pero se obvia la idealidad de una certeza genérica sin la cual no habría conciencia de nada. Ahora la conciencia que anhela secretamente alcanzarse a sí misma ya no es *apetente* de la realidad, sino que es *dependiente* de la realidad. Su insatisfacción no tiene otro objeto que su propia vaguedad. En contraposición al planteamiento de Hegel, la *dependencia* de la conciencia prendida del mundo que carece de sí misma, se satisface entregándose a otra conciencia. Al entregarse a otra conciencia se recoge en ella. Desde este arranque, la dificultad de entregarse mutuamente se salda con la asunción de una conciencia a otra. Debe ser así puesto que dos o más conciencias apostadas aquí y ahora sobre el mismo objeto real tendrían que fundirse en una sola: ser la misma. La dificultad de anteponer cual se refunde en la otra, hace que una de las conciencias deba revertir sobre sí misma y que la otra se le entregue. La que asume a la otra como conciencia, a la vez *se sabe* como consciente de una conciencia. Se alcanza a sí misma auto-reflejándose en aquella. Y aquella, entregándose a ésta, se afirma en ella. La pregunta que nos hacíamos antes persevera por este lado: ¿Porqué una conciencia se interioriza y no la otra?. Tiene que preexistir la posibilidad de revertir sobre sí misma para que una conciencia se decante por esta opción. Como antes, tiene que haber un planteamiento radicalmente contrario para que subsista un fondo de libre elección que consienta esta distinción entre una y otra. Tenemos entonces que volver al planteamiento de raíz instituido por Hegel para contraponerlo a éste.

Lo que nos separa del punto de vista hegeliano es que nosotros partimos radicalmente de dos progresos especulativos, o de una dialéctica más básica si se prefiere, y por consiguiente evitamos que la figura del “vasallo” sea la *caída* de la autoconciencia representada en la figura del “amo”. Ambas figuras responden a unos progresos especulativos contrarios según inmovilicemos una



variable u otra en la premisa básica de la *certeza sensible*. No obstante son ambos planteamientos legítimos y su ambivalencia permite que una conciencia pueda *optar* en presencia de otra conciencia cómo satisfacerse. Concluyendo, hay un amplio registro de posibilidades entre la *dependencia* y la *apetencia* al que la conciencia puede instar cuando la presencia de otra conciencia irrumpe en su ingenuidad, rasgándola. La presencia del “otro” abre un espacio de decisión en la conciencia.

Esta primera conclusión todavía puede dar más de sí. La apertura de la conciencia frente a otra conciencia necesita de aquella para no vaciarse en el infinito de la indecisión. Y de su parte, la otra, necesita de ésta por idénticos motivos. La confrontación entre dos conciencias ocasiona que cada una obtenga de la otra un referente de sí por el modo en que se alcanzan. Pero del espectro de posibilidades de combinar su encuentro, solamente una franja permite acoplarse una a la otra sin que se rechacen ni que se refundan. La conciencia deseará acoplarse a otra conciencia para cerrar el vacío de su infinitud con el de ella. El deseo de satisfacción orientará la conciencia hacia los modos de combinarse que no comporten competir ni entregarse mutuamente. La satisfacción de una, por tanto dependerá de la satisfacción de la otra, o si se prefiere, comportará la satisfacción de la otra. De esto se concluirá que la libre *decisión* exija a la vez plena *responsabilidad*. Son dos aspectos inseparables en el ámbito de la libertad. El *capricho* o la *sumisión* frenan la libre decisión.

Pero en un ámbito restringido a dos conciencias, el movimiento de una condiciona al de la otra y recíprocamente, por tanto resta un fondo de imprecisión en el conjunto de ambas que precisará de la entrada en escena de una tercera para descubrirse. Una tercera implicada que comportará hacia ella una responsabilidad de las primeras, que restringirá sus posibilidades de acoplarse afinando la resolución para optimizar la satisfacción de cada una. El fondo de imprecisión en cada conciencia disminuye con el incremento numérico del conjunto de conciencias que se relacionan. La pregunta perseguida sobre el

origen de la radical escisión entre *sujeto* y *objeto* tiene como vehicularse en un espacio de decisión que sólo queda al descubierto en presencia de otra conciencia. La multiplicidad de opciones abiertas permiten, ahora sí, instruir una escisión entre el “alguien” y el “algo” que se relacionan en la decisión. Concluyendo, la escisión entre “sujeto” y “objeto” en la conciencia requiere de la presencia del “otro” para originarse. Es así, basándonos principalmente en la investigación de los textos de Hegel llevada a cabo por Merleau-Ponty, como nos hemos aproximado por cuenta nuestra a la noción de co-funcionamiento que él propone.

**C/.** Nuestro desarrollo no obstante escondía subrepticamente una teoría del tiempo que ha sido conveniente explorar y que muy brevemente vamos a resumir. No es de la noción *vulgar* de tiempo de la que tratamos sino de la de un tiempo subjetivo. La *certeza sensible* de la que Hegel se sirve para arrancar en su análisis especulativo discurre entre dos riberas en el análisis sobre tiempo. La conciencia ideal que media una diversidad de ejemplos sensibles hasta devenir autoconciencia abre una contraposición entre la eternidad y el instante. El instante sensible es mediado por un sujeto ideal que registra en su haber la sucesión instantes sensibles. Este planteamiento sugiere entre *lo eterno* y *lo instantáneo* una relación subordinada. El instante es parte de lo eterno. Pero esto no es definitivo. Nosotros sostenemos que no están subordinados, sino que son opuestos en la conciencia pese a que la noción de “instante” implica semánticamente una secuencia mínima de tiempo. Finalmente, lo eterno es concebible por el instante presente y único, del que puedo abrirme hacia allí. Y el instante solo es concebible a partir de un intervalo mayor, lo cual nos conduce consecutivamente hasta la eternidad. He ahí una dialéctica que nosotros situamos entre un *yo* testigo de todos los instantes y un *yo* volcado en la sensibilidad del ahora. Se rechazan y se requieren, y esto exige establecer un tránsito entre ellos que los composable. Este tránsito tiene también dos direcciones según sobre cual pese en fondo de posibilidad para mediarlo hasta el extremo contrario. Por este motivo también, el tránsito iniciado desde un extremo nunca llega a tocar el extremo de llegada, ya que éste invalidaría el punto de partida. La dialéctica que acarrea estas dos

corrientes contrapuestas gesta el tiempo en la conciencia. El yo sensible que se nutre del “ahora” requiere permanecer en una continuidad que recaude su cambio ininterrumpido. Es una búsqueda sin origen; una necesidad sin propósito puesto que es la necesidad sin sujeto de esta necesidad. El yo sensible está volcado en la facticidad; su unidad está en los hechos y por consiguiente encuentra su continuidad descendiendo pasivamente por un pasado que va instituyendo desde el “ahora” neto. Pero no es posible dar con el origen; no llega a basar su instantaneidad en un *yo originario* del que se principien todos sus momentos sensibles. Esta deficiencia impele en la conciencia a transitar en sentido contrario. La conciencia tiene que activarse al fondo de su unidad, para contenerse en todos sus instantes sensibles. El *yo originario* suple esta deficiencia articulando desde la nada un sistema de coherencias que coincida con el *acuse* en la conciencia de cada instante sensible. Fracasa: el instante siempre es más descomponible, las leyes epistemológicas siempre obvian aspectos de la realidad. El yo permanente no logra coincidir plenamente con el instante sensible del “ahora” y tiene que constituir un futuro por el que ascender para anticipar un instante por llegar en el que los hechos (y su pasado hasta el momento por llegar) coincidan con él. Un instante último que siempre escapa hacia otro instante más lejano *por venir*. Este fracaso desata el tránsito contrario, la conciencia se vuelca en su “ser” inmediato y desciende por el pasado al encuentro de sí misma. La incapacidad del yo eternitario para ver el instante último que confirma su eternidad, es de índole activa y produce *duda*. El fracaso del yo instantáneo en el sondeo de su basamento, es de índole pasiva y produce *miedo*. El yo afectante y el yo afectado generan este movimiento circular entre la duda y el miedo. La constitución activa y la constitución pasiva son como el ir y venir de una respiración y el presente es la *presencia* en la que estas dos corrientes pueden conciliarse. El presente es como el área de cruce entre el tránsito de lo eterno a lo instantáneo y de lo instantáneo a lo eterno.

La dialéctica, entre estos tránsitos de índole pasiva y activa, abre un nuevo campo, el de un “yo puedo”. El tiempo gira como un remolino en la conciencia, pero la conciencia puede retirarse hacia su centro: concentrarse. El “yo puedo”

supera el movimiento entre el instante sensible y un principio intelectual, convergiendo hacia el centro del movimiento donde no hay movimiento. Pero el *yo* que *no puede* es arrastrado por la inercia desatada entre éstos. La irrupción del *otro* abre este nuevo campo en la conciencia: el del *poder*. Hemos elaborado este primer análisis del tiempo basándonos en las reflexiones de Merleau-Ponty, pero en el desarrollo que hace este autor se pone más énfasis en la fase pasiva que en la fase activa de constitución. El mundo es la invariante sobre la que el *yo sensible* encuentra su continuidad, de lo que se desprende que los lazos que vinculan al *yo* consigo mismo están basados, en primer grado, sobre la facticidad del mundo. Se desprecia, por tanto, el *yo* que arriesga en el otro polo, con su actividad emprendedora para comprender el mundo desde su unidad. El pasado pues, visto por Merleau-Ponty, guarda un aspecto mucho más relevante en la relación de uno consigo mismo que lo que está por venir en el futuro.

Nuestra primera aproximación a la noción de cofuncionamiento, todavía no nos ha satisfecho enteramente. Hegel presupuso *otra conciencia* en su filosofía sin dar muchas explicaciones de su introducción. Los resultados de multiplicar la conciencia a partir de una sola no dejan ver otros posibles resultados que se desprendan de partir del seno de una comunidad que se divide hasta llegar al individuo, o lo que es desde un enfoque más atrevido, dividir una sola conciencia comunitaria hasta llegar al individuo. Hemos tenido que investigar un principio más básico que nos oriente acerca de si se de mí por el *otro* o si se de él por mí. Para ello nos hemos valido primordialmente de los comentarios de Merleau-Ponty sobre *L'Être et le Néant* de J.P. Sartre.

**D/.** Hemos llegado a la conclusión, bajo las premisas de Sartre, de que solamente cabe una solución cuando se estudia la conciencia como una *nada* absoluta indiscernible del “ser” absoluto (la nada in-existe y el “ser” es, y se ajustan exactamente uno al otro). La solución desemboca en una multiplicidad de conciencias libres que se entrecruzan en la alineación de un óptimo que logre erradicar la ambivalencia que subsiste cuando el anónimo social y el

individuo solitario se interpenetran. Lo primero con que nos encontramos cuando tanto la nada como el “ser” se interpelan uno al otro sin exclusión es con un problema fundamental de ambivalencia. El “ser” para desvelarse, tiene que *no-ser* lo que no es, luego, el “ser” tiene una infraestructura de “nada”, y la “nada” para in-existir, tiene que vaciarse de “ser” nada, luego, la “nada” tiene una infraestructura de “ser”. Las bases sobre las que se sustenta esta cópula son contrarias. Hecho este esclarecimiento, Sartre, cuando parte de una *nada de mí* indiscernible del “ser” absoluto, se decanta sin explicitarlo sobre uno de los extremos obviando por consiguiente el otro. Esto se hace evidente cuando tiene que dar razón de otras conciencias en su filosofía. Sartre, considerando en principio una *nada de mí* que se extasía con el “ser” en un ajustamiento perfecto, se ve obligado al introducir a los *otros* a introducirlos como *nadeidades* que se extasían particularmente con el “ser”. Ni él es yo ni yo soy él, luego él es otra nada que tiene su propio acceso al “ser” y se extasía con él. Este planteamiento conduce subrepticionalmente a una preeminencia del “ser” sobre la “nada” dejando en olvido la cuestión mencionada de la ambivalencia fundamental. Siguiendo los principios de la tradición moderna, se contempla el “ser” en el reverso de lo único de lo que tengo certeza, que soy yo; de lo que se sigue que cada conciencia tiene que ignorar las otras, e incluso desestimarlas. No se puede admitir una alteridad del no-ser de *mi nada* que en su reverso traiga también la totalidad del “ser” ya que una anularía a la otra siendo que sólo hay cabida para una. Pero poniendo el suelo del lado del “ser”, como Sartre piensa, esto hace que cada negatividad del “ser”, sea una negación que lo afirma por contraposición a él aunque se nieguen entre sí. Negatividades por consiguiente que se diferencian entre sí, y eso equivale a decir que tienen de que ser por la situación en la que se enmarcan. El planteamiento contrario: un “ser” que es en el *no-ser* de mi negatividad; anularía la posibilidad de cualquier otra conciencia que se hiciera uno con ella. Finalmente, en la filosofía de la negatividad, cada nadeidad niega el “ser” *para-ella*. El “ser” se afirma sobre el *no-ser* de cada negatividad y cada negatividad es una vaciedad de “ser” que amaga su propio distintivo. Pero solamente cabe esta solución si todas las negatividades encajan perfectamente por sus condiciones de hecho, lo cual implica el trasfondo de una complicidad total. Y en este esquema filosófico como reprocha Merleau-Ponty, no habría apertura entre conciencias; no habría

intersubjetividad ni intermundo. El “ser” del prójimo es inaccesible para mí como lo es el mío para él. Esta propuesta apunta a un sistema de conciencias perfectamente compatibles que se rigen pasivamente por el acceso dada su situación, a la totalidad del “ser”. El ek-stasis de cada nada con el “ser” llevaría a un perfecto entramado de conciencias que ni se obstaculizarían ni se superpondrían. La dificultad en este sistema articulado de conciencias que entre ellas no se interfieren estriba en que la situación de cada una, que se completa con el conjunto de todas las otras, las vacía a cada una de su radicalidad arrojándolas en un impersonal comunitario que las agolpa perfectamente. La consideración del *otro* por su particular anexión al “ser” total impide a la postre, la intrusión fundacional de uno en sí mismo. Finalmente, nadie tendría como alcanzarse a sí mismo si se coincide con los demás en un “ser” que los rinde. La unidad del “ser” al fondo de toda elaboración embarca a todas las conciencias en una cohesión perfecta que suple la dificultad de cada una para sostenerse en su unidad.

Merleau-Ponty se sobrepone a esta cuestión recalando en un ser bruto sobre el que reposan todas las formaciones visibles que percibimos. Un invisible en el eje de todas las contraposiciones y reciprocidades que dan lugar a lo visible y en el que se sostienen. Sujeto y objeto, actividad y pasividad, particular y universal, y todo lo nombrado, afloran sobre el invisible de su mutua reversibilidad o de su mutua diferencia: sobre el fondo de un “ser” sin restricción que confina el “ser” para ellos mismos. Toda distinción reposa sobre un indistinto inclasificable que le confiere su haber por la interrelación de esto con todo lo otro. Con este desarrollo, la problemática de la filosofía de la negatividad iniciada por Sartre es superada introduciendo un “ser” sin paliativos que subtiende todos los movimientos registrados en la superficie. En el centro de la polaridad entre el yo y el otro, o el yo y la comunidad ciega, hay un irreflejo sobre el que éstos se posicionan. Merleau-Ponty desplaza la negatividad en el reverso del “ser”, hacia un “ser” desnudo o vacío, que aloja la posibilidad de toda mención o pensamiento separado en la conciencia.

**E/.** Con este gran salto, la conciencia es “ser-del-mundo” en un mundo único que nos entrelaza. Y el cofuncionamiento entre nosotros sirve para revelar *lo visible* sobre este subsuelo intangible que conforma la posibilidad de toda denominación en un primer grado y de toda idea en segundo grado. El ser del “ser” que cada negatividad afirmaba *para-ella* no siendo ella, se desplaza hacia la informidad de un “ser” que cuando es requerido no contiene nada en profundidad. La nadeidad, y cada nadeidad que se engarza al “ser” absoluto, haciéndose inmanente con él, como se explica en la filosofía de la negatividad, es remplazada por un “ser” en lo más profundo que sólo es en la medida que subsume la posibilidad de cualquier “algo” visible, inclusive cualquier idea, pero que no es nada específicamente. Este planteamiento proporciona que sí podamos hablar de intersubjetividad. Merleau-Ponty, hace reposar sobre la profundidad del ser bruto la confluencia de la actividad y la pasividad. La confrontación de la actividad de una conciencia con la de otra conciencia se coordina sobre un vacío intersticial que afirma sus diferencias y que posibilita su involucramiento en una intersubjetividad. La ambivalencia que pesaba sobre la nadeidad individual, según el “ser” o la “nada” fueran condición uno del otro, es alquimizada por un *cofuncionamiento* entre conciencias con el fin de concertar el pensamiento con la realidad. Pero Merleau-Ponty, hincando sobre el “ser” de lo invisible todo lo visible, apunta sin proponérselo a una estructura general de conciencia en la que cada uno somos perspectivas autónomas de un “ser” revelado en cofuncionamiento que nos excede. Somos como un solo cuerpo dice Merleau-Ponty.

Ahora que ya hemos introducido la categoría de *comunidad* frente a la de la conciencia individual, quedan todavía algunos claroscuros que conviene dilucidar. Se hace evidente en su filosofía la preponderancia de un “ser” por debajo de todas nuestras elaboraciones, lo cual las sume en una profunda pasividad, o incluso podríamos decir, en una *actividad* instigada pasivamente. La preeminencia de la pasividad heredada de la fenomenología de Husserl, en las constituciones de la conciencia, deja la conciencia individual indefensa ante su ipseidad si el mundo del que pende la precede. No tiene como abstraerse del “ser” para volver sobre él. Incluso la “sobrerreflexión”, que piensa

envolviendo su propio pensar -condicionada por su situación- descansará sobre un “ser” más hondo que la sostiene. No vemos como la conciencia pueda penetrar en la negrura absoluta de la nada para producir unas cogitaciones íntimas que la conecten consigo misma; o sea, para que sus propios actos no le sean ajenos. Pese a que a Merleau-Ponty no pasa por alto esta debilidad, no se ve claramente en su tesis las condiciones que hacen posible el surgir de uno mismo en la constitución de la realidad. Esta dificultad de la conciencia para contactar consigo misma atendiendo a un “ser” que la inunda completamente, hace que su refugio natural sea también la comunidad. Bajo este planteamiento la conciencia se descubre a sí misma por su coincidencia con otras conciencias que se autoreflejan en el anonimato de una comunidad arraigada al mundo<sup>912</sup>. Lo común, sobre la base del mundo, supera lo individual y la conciencia nunca finaliza en sí misma. Si se hubiera planteado el “ser” sin restricción que carece de distintivos y está en la base como una absoluta “nada”, lo que *aparece*, nunca hubiera podido preestablecerse y la conciencia sí tendría como emanar desde sí misma en la constitución de la realidad. Pero Merleau-Ponty optó por una intraontología del “ser” que hace subrepticionalmente de la “nada” algo. De esta manera encadena todos los movimientos en la conciencia encerrándola en una pasividad prisionera. El asentamiento de la contraposición entre la pasividad y la actividad sobre un suelo de “ser”, al modo como expone Merleau-Ponty, confiere a la actividad un origen pasivo y nunca lo contrario. Merleau-Ponty redime la actividad a la pasividad en el ámbito de la conciencia.

**F/.** Nosotros, por este motivo hemos rastreado en la filosofía de la negatividad, un comienzo mas básico que no haya de arrancar de una distribución de nadas que cada una en su reverso sea inmanente con la unidad del “ser”. Hemos arrancado de un planteamiento previo, de lo que no es nada absolutamente visto desde cualquier punto de vista, y de lo que es totalmente

---

<sup>912</sup> Cita clave en el pensamiento de nuestro autor: “No estamos verdaderamente solos más que a condición de no saberlo, esta misma ignorancia es nuestra soledad. La “capa” o “esfera” llamada solipsista no tiene ego ni ipse. La soledad de la cual emergemos a la vida intersubjetiva no es la de una mónada. No es más que la bruma de una vida anónima que nos separa del Ser, y la barrera entre nosotros y los demás es impalpable. Si hay ruptura no es entre yo y el otro, es entre una generalidad primordial en la que estamos confundidos y el sistema preciso yo-los demás” S., p. 212



para ninguna nada que sea negada. Hemos arrancado de “lo consciente” y del “ser”; indisociables uno del otro. Hemos aprovechado la ambivalencia que entraña este planteamiento, tal y como ha sido mostrada, para explicar la vinculación entre conciencias que conducirá a un *cofuncionamiento*, o como hemos preferido llamarlo, a una *compenetración* entre conciencias. La ambivalencia entre el “ser” puro y la “nada” pura, abre una dialéctica que conlleva la irización de uno de los términos según quien sea la que se acolche en el acoplamiento con su reverso. Desde un enfoque positivista, nunca llegamos a una nada absoluta, la nada siempre queda positivada y se hace necesario una nada de la nada, y así indefinidamente. Desde un enfoque negativista el “ser” siempre requiere ser afirmado como ser del “ser” y así indefinidamente. De esta ambivalencia dialéctica deviene entre el “ser” y la “nada” una diversidad. Una diversidad que puede entenderse como una multiplicidad de nadas que se extasían con el “ser” a modo de perspectivas aisladas que comulgan con un “ser” único, y que puede también entenderse como una diversidad de modalidades de “ser” negadas todas por la pureza de una “nada” única e insondable. La “nada” que aprehende exhaustivamente la diversidad del “ser”: esta es la visión de la conciencia solipsista. Y el “ser” como unidad en el núcleo de una diversidad de conciencias que tienen distintivo propio: esta es la visión sartriana. La conciencia solipsista empero, desde su unidad aperceptiva no alcanza a copar la realidad tal cual es: su unidad le impide llegar hasta la infinita diversidad en la que está descompuesto el “ser”. Y “lo consciente” diversificado en tantas conciencias de algo, no alcanza a atraparse a sí mismo en el centro de su auto-conciencia. La dispersión de “lo consciente” en conciencias que no pueden evadirse de “ser” algo, impide su abstracción hasta el centro de sí mismo.

De una parte, el solipsismo que fecunda en unas intelecciones para cubrir la integridad de los hechos, se contrapone a la comunidad vertebrada por un sentir anónimo que no llega a interiorizarse en nadie para sí mismo. Esta contraposición dialéctica genera del lado del solipsismo absoluto una multiplicación de conciencias que no obstante nunca dejará ver plenamente desde uno mismo al “otro” como un “otro” verdaderamente, ajeno a mí. Es decir, la comunidad en la terminación de una suma de “otros”, existe dada mi

existencia. Y del lado de la comunidad anónima hay una desmultiplicación de conciencias que nunca llegan a desprenderse de su nido para caer en la intimidad de un actor que lo vea todo a través de él. La apetencia de la conciencia solipsista por aprehender la realidad tal cual es le impele a entramarla *para él* haciendo de otra conciencia una rival a someter, puesto que otra trama de la realidad anula la suya y a ella misma. Por el contrario, la dependencia de un sentir general que comparte una comunidad, hace de otra conciencia un refugio en el que cobijarse porque se complementa con ella como conciencia escindida de una matriz común, –son continuación unas de otras–. Mientras la comunidad anónima se divide para sondear el *para-sí* de cada una, la conciencia solipsista se multiplica en *alter-egos* para hacerse con el espesor de una comunidad. De una parte el conflicto entre autoconciencias se salda con unas constituciones objetivas a la luz de unos hechos aceptados por consenso. No obstante, éstos siempre quedan legitimados por mí que decido sobre ello. Y como integrante pasivo de la comunidad, los otros son mi identidad antes que ser yo mismo, lo cual revierte en la angustia de cada uno por tenerse a sí mismo. Si la enemistad con los otros estaba orientada a lograr una objetividad reguladora por consenso, ahora nuestra solidaridad está orientada al logro de una subjetividad que finalice en el *sí mismo* de cada uno. La solidaridad que nace de su coincidencia axial en el “ser”, refleja unas diferencias que revierten mismamente en cada conciencia dirigiéndola hacia un *yo mismo* que siempre se escapa en el fondo.

La confluencia de estos dos aspectos, uno, el de “lo consciente” traducido en un sentir comunitario que se viene hacia una multiplicidad de *yoes* y otro, el de mi “yo” que va hacia lo común e impersonal, es lo que sí posibilita un verdadero reconocimiento del “otro” como tal, y un *cofuncionamiento* eficaz entre conciencias. Un cofuncionamiento en el fino equilibrio entre una sola conciencia que está en el principio de todo y que por tanto supedita las demás a ella, es decir a *mí*, y el comunitario anónimo de una multiplicidad de conciencias coaligadas que finaliza en cada una de ellas por separado. La confluencia entre estos dos aspectos proporciona que para el ego, exista el

alter ego, y que el *consciente anónimo* tenga como arraigar en unas conciencias diferenciadas para sí mismas.

**G/.** Merleau-Ponty sin decirlo, pone mucho más énfasis en el segundo de estos aspectos que en el primero. Enfatiza un “ser salvaje” en la base de todo sobre el que un juego de perspectivas encuentran sus puntos de intersección revelándolo por cofuncionamiento. Este planteamiento deja entender que hay un juego de conciencias que me precede y de las cuales yo soy una de ellas, omitiendo decir que yo no puedo verme desde fuera de mí y que lo veo todo a través de mí. Sí tiene en cuenta que cada uno es un *moi* desde el que todo comienza, pero esto es insostenible: en rigor *moi* solamente puede haber uno, que soy yo. Merleau-Ponty se esforzó con éxito en la tarea de rescatar al *yo* de su solipsismo, asentándolo sobre un invisible extraordinario que da a cada uno su puesto en relación con los otros, pero en esta operación pierde de vista la estación de partida a fin de establecer una contraposición fuerte que ponga las condiciones efectivas de un auténtico cofuncionamiento. Su filosofía olvida estos dos aspectos que se complementan para hilar un conocimiento válido y satisfactorio en el intercambio justo que va de *mí* a todos y de todos a cada uno. Un intercambio vehiculado por la libertad y la responsabilidad, que nosotros hemos denominado *compeneración*, y que se mide al rasero de la subordinación y del capricho.

**H/.** Nuestra teoría sobre el tiempo irrumpe nuevamente aquí. En un segundo análisis del tiempo hemos ampliado la contraposición entre el *yo* eternario, que también podríamos nombrar como “trascendental”, y el *yo* instantáneo, que también podríamos nombrar “sensible”, a un *yo* solipsista y a una comunidad anónima. A tenor de nuestras conclusiones, éstos son los polos resultantes cuando no arrancamos en primera persona y sí de un predicado “consciente” anterior al encasillamiento en lo individual o lo colectivo. Contra el saber solipsista, constituido por la actividad del sujeto, hay un saber anónimo que se fragua en el contacto ciego con el mundo en el que todos coincidimos simultáneamente. Los hechos *desocultados* por la coincidencia sensible de una

multiplicidad, sedimentan un pasado solidario en el que cada uno queda reflejado en lo común. Nos baña un *sentir* impersonal que se desprende de lo cultural o histórico. Como en el primer análisis, nos encontramos con la carencia de un *yo* en general que suscriba este *sentir* para él, si es que tiene que sentirlo *alguien* para que exista. No obstante, este *alguien* en quien se deposita este saber, tiene que ser *moi*. Alguien que es consciente de su saber. De esta parte implica reinterpretar este saber sin autor para *mí*, dotándolo de mi modo de entenderlo; es decir, de una actividad que excede la mera receptividad. El *moi* tiene que adentrarse en la incertidumbre del futuro hasta *ver* intelectualmente la posibilidad del pasado unido y actúa. Es un *moi* que solamente me concierne a mí y que rivaliza con los otros. El *moi* necesita de un pasado empírico compartido con los demás para saberse íntimamente como la unidad de un *yo* personal. Pero el saber anónimo que fluye desde el pasado necesita contenerse en la coherencia de una unidad que lo *autorice* desde sí. De una visión futura que comprenda. Son dos extremos que a la vez que contrarios, se interpelan. El presente como *presencia* permite que entre mi visión personal del futuro y el *sentir* histórico del pasado haya un mutuo intercambio, que haya apertura por consiguiente. Esta apertura se cierra ajustándose a los demás para quienes cada uno es un *moi* que se alinea con un pasado común interpretándolo como *su* pasado. La *compenetración* es una fuente de conocimiento que solamente se apoya en el presente como *presencia* que complementa el futuro personal y el pasado común escindidos, fuera de su alcance pierde toda efectividad.

**II.** En el siguiente capítulo hemos estirado un apéndice de la teoría de la compenetración a raíz de la contraposición dialéctica que surge entre estos dos aspectos mencionados, dado que si bien se complementan en el sentido en el que lo hemos descrito, también se rechazan. El resultado de confrontar el sentir anónimo de una conciencia impersonal que toma su filiación en el “ser”, con la trascendencia de una conciencia originaria que no es absolutamente nada, como ya hemos dicho, da con una diversidad de conciencias conectadas por lo que son en común y por lo que cada una no es de ninguna otra.

En la conciliación de una multiplicación de “lo consciente”, con una división de “lo consciente”, aparece un “nosotros” alineado por una diversidad de conciencias que una a una son un “yo” que se abre a las demás, y que en conjunto es un anónimo que se cierra en cada una aisladamente. De la nueva contraposición surge una ambivalencia que según el tratamiento que le demos al “nosotros” se enfoca desde una visión u otra. No es lo mismo ver el “nosotros” desde la prioridad de un sentir comunitario que se dirige a cada uno separadamente, que verlo desde mi interioridad como un entendimiento que comparto con los demás. La dialéctica, producirá un nuevo recorrido que vamos a resumir así. De la multiplicación y la desmultiplicación en horizontal de lo “consciente” generadas por la dialéctica entre el “ser” y la “nada” se desencadena un proceso en vertical. El “nosotros” en vez de rivalizar con un “vosotros” con el que tendrá que entenderse, interiormente, como *sentir impersonal* tendrá que escindirse en varios que coinciden cada uno desde su particularidad. –El “ser” y la “nada” son indisociables, pero su “indisociabilidad” tiene que provenir de su absoluta oposición–. El “nosotros” que procede de confrontarme a un “tú”, tiene entonces que enfrentarse a un “vosotros”, y aún por un “ellos” que disiente de “nosotros y vosotros”, así hasta perderse en el anonimato de lo público, pero nunca del todo porque se parte de uno mismo. De otro lado, el “nosotros” que vemos como la disyunción de una comunidad anónima en la que varios se solidarizan, tendrá que desintegrarse en otro “nosotros” y “vosotros” solidarios, y así repetidamente hasta llegar a unos individuos solos donde reina principalmente la solidaridad sobre la rivalidad. Este tránsito vertical que asciende progresivamente de uno mismo a la comunidad y que desciende regresivamente desde la comunidad a cada uno, logra que los dos enfoques sean compatibles. El *moi* está solo y a la vez es un *alguien* en la comunidad. En síntesis, no tenemos problema en sostener que el “otro” es otro “moi” en solitario: un alter ego. Hecho este apéndice sobre el *qué* de la teoría de la *compenetración* nos queda habilitar el *cómo* se constata esta teoría en la evidencia.

## Segunda:

En nuestra comprensión ordinaria no ofrece ninguna dificultad entender cómo pueden cohabitar en el mundo un número indefinido de conciencias. Pero, en cualquier caso bajo la precisión de un análisis ontológico, cabe preguntarse dónde están los caracteres que separan o diferencian una de otra, y cómo una conciencia puede remitirse a unos caracteres que la confinen en sí misma. Parece contradictorio que una conciencia se dote de unos caracteres positivos cuando su atributo esencial es el de *no ser* nada en positivo. De ordinario damos por sobreentendida la conexión entre un cuerpo y una conciencia –o si se prefiere un espíritu–, y esto bastaría para explicar unas coordenadas físicas donde *ubicarla*. Pero esta conexión precisa aclararse puesto que desconcierta la clásica distinción entre “tabula rasa” y el contenido que va inscribiéndose en ella. Para aclararlo hemos investigado en el terreno de la fenomenología, donde toda vivencia de la conciencia es *conciencia de* esto o aquello sea cual fuere su rango de realidad. Partiendo de este principio de *intencionalidad* que impide separar la conciencia de su objeto, hemos llegado a la conclusión de que son inadmisibles las teorías que proponen en el origen un ego puro testigo del mundo que no está intrincado en él. Son varios los argumentos que nos llevan a concluir así.

*i.* Si se afirma que el ego sólo es en relación a sus intenciones objetivas y sus intenciones se descubren porque subsiste una unidad que tiene como fondo el ego meditante, estamos ante las puertas de una antinomia. Por el método de la reducción trascendental quedan al descubierto unas intencionalidades que conducen remotamente a la necesidad de un ego principal, y al propio tiempo el ego principal es el motor invisible que genera estas intencionalidades.

*ii.* Además, el ego testimonial de sus vivencias no puede marginarse del tiempo para testimoniar la *temporalidad inmanente*; esta vivencia ocurre en un presente continuo del que no puede ausentarse temporalmente.

**iii.** Y en tercer lugar, si la causalidad es la forma que todo lo enlaza y que domina especialmente en cada particularidad, como dice Husserl, desde una actitud meramente testimonial no hay como hilar los hechos sin pivotar desde “aquí y ahora” al que la conciencia está prendida para concatenarlos entre un “antes” y un “después”.

**A/.** Estos tres puntos nos remiten a una conciencia *situada* en la continuación del mundo. Una *situación* o *estado* en positivo que refleja el punto ciego del saber que la conciencia ha obviado para guardar su unidad sintética en el tiempo. Es por esto por lo que las reflexiones destacan sobre el fondo de la existencia. La implicación pasiva del meditante en la constitución del exterior le retrotrae a una situación existencial que escapa a sus miras. Su visión del mundo no es una visión integral. Y el mundo no es un mundo del que la conciencia se reduce a sus vivencias: no es un mundo *para* la conciencia. Su visión es la de una perspectiva constituida desde la situación en la que está inserto. Una zona focal que se abre al mundo, pero siendo parte de él. Este tipo de relación figura-fondo en el que el vidente y lo visto son reactivos, en el que el vidente se ve él mismo aunque nunca integralmente, es la que fructifica en el modo de conocer las cosas por la *percepción*. Y por esta característica que guarda la percepción, hemos concluido que el sujeto-cuerpo es la única dimensión de ser, capaz, por sus propiedades elementales, de relacionarse subjetivamente con el mundo sintiéndose a la vez en él<sup>913</sup>. Esta conclusión, ha pasado por varios exámenes al tamiz de un estudio central (que la valora en el mecanicismo, en el finalismo, en la teoría de la Gestalt y en el criticismo) en el que se sopesa expresamente la posibilidad física y psíquica del cuerpo como la única posibilidad de relaciones entre conciencia y naturaleza.

**B/.** La conclusión que hace del *cuerpo* el sujeto de la percepción

---

<sup>913</sup> “Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo”. *F.P.* p. 417

considerando que la percepción resultaba de ver el mundo desde una perspectiva, a la vez que estamos insertos en él, ha desplazado momentáneamente nuestro interés por evidenciar las conclusiones de la primera parte, hacia la encrucijada de esta doble afirmación que cuando menos parece delicada. El cuerpo vidente que se ve y se toca a sí mismo como un objeto más, nos emplaza ante una suerte de dominio recurrente que impide al límite vernos o tocarnos integralmente. Pero sí podríamos recrear nuestra corporeidad entera a partir de distintos momentos de contacto sensible con nosotros mismos. Esta posibilidad, impele a Merleau-Ponty a instaurar un término, siempre difícil de encasillar, que denomina *carne*, por el cual todos los *quiasmos*, como el descrito, tienen un suelo sobre el que aparecer. Es como un elemento más de los que los antiguos daban cuenta. Es también como la textura real de un *invisible*, del que emergen las nociones que pueden configurarlo; un territorio *auto-revelante*.

Desde nuestro punto de vista esta teoría marcadamente pasiva que destina el perspectivismo de la conciencia a la *forma* de un cuerpo, basándose en que se comporta retroactivamente entre su situación y el mundo, puede ser objeto de una nueva revisión. Nuestra situación en un cuerpo es la posibilidad de dimensionar, medir, relacionarnos con el mundo desde nuestra inserción en el mundo, pero esta relación recíproca no necesariamente tiene que supeditar la figura al fondo, o sea, la corporeidad a un mundo en el horizonte, sino que, siendo mutuamente interdependientes, el sujeto tiene un campo por donde abrirse hacia unas opciones no determinadas de antemano. El sujeto tiene el poder de *disponer* o crear su relación con el mundo en el punto ciego de la reversibilidad entre el mundo y él; y no obstante como *ser-del-mundo*, su cuerpo es pasivamente receptor de su comportamiento. Esta dialéctica abierta es la que proporciona un “yo puedo” capaz de superarse en pro de su libertad. Esto comporta tener que rechazar la pretensión de que la interpretación subjetiva de los hechos, nace de una intraontología del *ser*, (de un nudo de intra-relaciones en el *ser*). Pues hay también un sujeto voluntarioso que sale a envararse con su perspectiva del mundo; un sujeto por consiguiente que arriesga en sus iniciativas. En este dilema entre la acción del cuerpo sobre el mundo o la reacción del cuerpo frente al mundo, la consideración del “otro” va a



tener un lugar relevante.

**C/.** Volvemos de este modo a la senda de nuestro itinerario principal sin dejar el hilo de esta discusión. La noción merleau-pontyana de *carne* que antes estaba vinculada solamente a mi cuerpo, genera aún una ambigüedad mayor cuando la contemplamos en el radio de una multiplicidad de cuerpos. Esto entraña extenderla a un territorio de *ser* en cual todos encuentran sus relaciones con el mundo y entre ellos. Merleau-Ponty, al filo de su tesis, opta por un *territorio-carne* en el centro de la *videncia* de un conjunto de cuerpos, pese a que cada uno puede ver potencialmente a los demás y verse a sí mismo. Esto sugiere una *sinergia* entre cuerpos para revelar el *ser-mismo* de las cosas que precede a su determinación subjetiva. Somos como órganos de una única corporeidad generalizada, dice el autor. La superposición de la percepción individual con otras percepciones, tiene como intersección la percepción compartida que desprivatiza la subjetividad de toda visión individual. La *carne del mundo* última y definitiva, es la posibilidad por último de toda ideación mediada en la percepción del cuerpo, por su cualidad de *vidente* y de *ser visto*. La *intercorporeidad* nos sumerge en una visión intercorpórea que comprende las percepciones individuales en su acercamiento hacia una realidad de ser que subsiste al fondo.

Desde nuestro punto de vista no existe un “tejido carnal” último y definitivo sobre el que descansa el advenimiento de las ideas. Para nosotros este magma ante-predicativo u horizonte sobre el que se configuran las ideas, no las precede a ellas, esto sería supeditar el aspecto receptivo, involuntario, pasivo en general al aspecto emprendedor, voluntario o arriesgado. El flujo entre la voluntariedad individual y la involuntariedad social en la percepción del mundo es el único terreno fecundo para la posibilidad de conocer las cosas. La percepción intrépida emprendida por uno mismo se mide al tamiz de la percepción pública o social, pero no queda supeditada a ella, se fusionan en proporción bajo el concierto armónico de la subjetividad. La percepción social tiene que ser interiorizada por un individuo y el espíritu individual tiene que exteriorizarse situándose entre los demás. Esta es la doble función que el cuerpo observa. Se interioriza una percepción social encarnándose en un

cuerpo y se exterioriza el espíritu por un cuerpo que se confronta con otros cuerpos. Finalmente, resta por decir que no hay una percepción *neutra* de las cosas que prevalezca sobre la percepción subjetiva del yo. La percepción de la realidad es la que se forma en este doble intercambio entre el individuo y la red social cuando da frutos. Nadie percibe como otro un hecho o una situación, y sin embargo tales percepciones no deben excluirse si son compatibles. La adecuación de una con la otra bajo el techo de una comunidad que fluctúa con ello, es el fruto armónico de una *intercorporeidad*. Hay una doble influencia entre la singularidad de mi cuerpo hacia sus congéneres y la de éstos como comunidad en general hacia cada uno particularmente. Creemos que más que órganos de una única *corporeidad* generalizada somos un sistema autorregulado por el poder de sujetos-cuerpos. Y por último para nosotros el mundo no es el espesor de un trasfondo que nos anega, el mundo es este espectáculo del que participamos pero al que cada uno da, lo hace, y lo altera a su manera, modificándolo.

---

### **Tercera:**

La teoría del *cofuncionamiento*, o de la *compenetración* como hemos preferido llamarla, requería configurarse en la *carne del mundo* para ser constatada y aprobada. El cuerpo y la *intercorporeidad* eran explicados como el resultado práctico de la multiplicación y desmultiplicación de “*lo consciente*” por su carácter intradialéctico. La *intercorporeidad*, luego, ha sido el único estamento práctico capaz de soportar las condiciones que nos imponía la *compenetración* en el campo teórico. Todavía queda por ilustrar cómo se instrumentan los reajustes en la *intercorporeidad* para dar frutos. El trato intercorpóreo requiere el desenvolvimiento de una *comunicación*. Y la comunicación exige la confección de un sistema complejo y exteriorizable que permita aislar y relacionar unos contenidos relevantes en la transición entre el instante sensible y la eternidad trascendente. Por último y por consiguiente, este sistema que denominamos lenguaje, de carácter primordialmente fonético,

tendrá que relacionar satisfactoriamente al individuo con su(s) alteridad(es), bajo el techo de una comunidad impersonal.

**AI.** El lenguaje vincula el sentir anónimo, ante-predicativo, de una comunidad que bebe de sus experiencias inmediatas y de la estela de su pasado, con la coherencia lógica de un “yo” que organiza lo presente volando a un futuro ideal desde el que incardinarlo. Las primeras discusiones que surgen son en relación a las cualidades que debe cumplir este instrumento para servir a la antedicha vinculación. Tiene que poder conciliar *sentidos* divergentes de *ver* la vida bajo el trasfondo de una libertad y una responsabilidad en el marco de la *intercorporeidad*. Para este fin será necesario valernos de la unión y separación de unos “relieves” o “modulaciones” del “ser” a los que referirnos. Estas dos operaciones se entrelazan en la *conexión* y son constitutivas del significado. La *conexión* puede versar bien sobre un vacío central del que surgen las diferencias, bien sobre unos datos esenciales que guardan vértices comunes. La interdependencia de estos dos planteamientos remite a los significados cuya naturaleza vamos a examinar.

Por lo dicho, el significado tiene que atender a mi intención privada hacia la cosa y a un inexplicable que hace de la palabra algo significativo para todo el mundo. No vamos a partir de una *intercorporeidad* en general, que podría ser tal vez lo más procedente para ubicar al individuo y a la comunidad dentro de ella –en el hallazgo de unos signos que sirvan a su desenvolvimiento–. No hemos de olvidar que el lenguaje contiene el instrumental necesario para *efectuar* el potencial de una *intercorporeidad*, que sin él, ésta sería una suerte de canal confuso e infructuoso entre el hecho compartido y la idea indisociable de mi mismo. Como a lo largo de nuestro trabajo, partiremos de la individualidad, para extendernos a los otros, y mostrar finalmente que la individualidad de la que partimos ya presupone a los otros bajo una dialéctica más fundamental. La propia trayectoria de la filosofía en general y en los cauces del autor que investigamos nos impone hacerlo en esta dirección. Este estudio estará inextricablemente unido a la teoría del tiempo que hemos ido sosteniendo paralelamente con la teoría principal sobre las bases ontológicas

del conocimiento.

**B/.** Cuando tenemos sobre la mesa un mosaico de eventos que aparecen y desaparecen en la topografía del espacio-tiempo, la pregunta directa que sobreviene es sobre el modo de engranarnos subjetivamente a lo específico para hablar sobre ello. Evidentemente, para una conciencia puramente testimonial todo es indiferente, irrelevante, puesto desde una visión puramente teórica no cuenta con el modo de entrever separaciones significativas en el continuo de su visión. No dispone de ningún indicio vinculante con nada por el que erigir un edificio racional de sentido. Tampoco en el ámbito teórico de una conciencia vertida en la pura sensibilidad existe el medio de huir de la fugacidad del instante para perdurar en el estado de una cosa esencial. Los dos aspectos se precisan mutuamente para inculcar sobre un conjunto de datos un sentido incoactivo. La dificultad reside en coaligar desde las dos laderas esta mutua necesidad que tienen cada una de la otra, siendo además excluyentes.

Nuestra meta ha sido investigar qué dominio es capaz de soportar sobre el trasfondo de lo que permanece, la fugacidad del cambio, y desde el absoluto de la convertibilidad, la densificación en lo que perdura. Este dominio que abordamos, por sus atributos, tiene que observar la diversidad tanto desde un “ser” en común desde el que se ramifican unas diferencias específicas como desde una “nada” aniquiladora en la hendidura de toda conversión. Luego, la existencia de este dominio, pese a que se infiere de lo sensible y es evidente su comparecencia, es del orden de lo inmedible e inaprensible.

*i.* La causalidad, entendida físicamente como “de esto se sigue aquello”, es la que soporta esta dialéctica entre lo que “es” y lo que “no-es”.

*ii.* En términos temporales, de los que ya no puede dissociarse, entre el vacío del instante puro y la eternidad en la permanencia absoluta.

*iii.* La idea de la causalidad, en tercer lugar, hemos llegado a la conclusión de que no es un fenómeno puramente “objetivo” o exterior a la actividad del sujeto, más bien, es el resultado de combinar una interpretación subjetiva con el examen objetivo del suceso.

Tema susceptible y complicado, el de la causalidad, que hemos tratado de dilucidar brevemente para explicar nuestra conclusión. La suposición de un pensamiento ideal que pudiera comprender todas causas y condiciones para poder predecir la consecución de un efecto único posible, es precipitada. Implicaría poder remontarse objetivamente a un origen causal (incausado) difícil de explicar. Nosotros pensamos que no existe determinismo en la causalidad. En una red de acontecimientos inextricablemente unidos la conciencia no tendría como engarzarse a un “ahora” que separa el antes y el después. Es más, el mundo estaría tan inextricablemente entrelazado *para-sí* que no tendríamos como entrar ni salir de él. Hay que pensar la temporalidad no solamente por el transcurrir del tiempo, sino también por el vacío entre instantes. Si el sujeto tiene el poder de engarzarse en el proceso causal es porque está de algún modo implicado en la conexión natural que relaciona los hechos por su convertibilidad. En rigor la dualidad sujeto-objeto tiene su posibilidad no por una artificiosa oposición intelectual, sino porque se desvela de una dialéctica natural que encierra la causalidad.

Entendida como un proceso coaligado de producción y destrucción, la causalidad reunifica el vacío del instante absoluto con el continuo eternario. El resultado es la existencia de unos hechos que guardan positivamente su mismidad y se relacionan negativamente entre ellos.

Se transita del vacío de lo que muda en el vacío de la conversión, entre la causa y el efecto, al límite crítico de lo que permanece en la culminación de la causa y del efecto. El evento es en sí mismo el punto crítico en el que el progreso productivo y su máximo coinciden, teniendo en cuenta que la progresión decrece hasta detenerse en el punto óptimo de la producción. A la inversa, el proceso de destrucción del evento crece hasta culminar en el punto

de conversión del que se origina regresivamente el efecto que prosigue hasta su culminación. Aquí la destrucción del evento crece hasta coincidir con su destrucción completa en la vaciedad crítica a partir de la cual el efecto comienza a producirse. Ahí en el *no-ser* de la conversión, no hay absolutamente nada. En la permanencia absoluta del evento el tiempo es solamente algo enclavado en el espacio, y en la impermanencia absoluta del evento es pura mudanza, el tiempo no es soportado por nada. Es más sencillo representarnos un espacio estable en el que no hubiera movimiento que un espacio en mudanza ininterrumpida en el que no habría movimiento tampoco.

La causalidad tiene acceso a la dialéctica que encierra el movimiento – entre el continuo eterno y el instante de mudanza–, al transitar por unos eventos conectados que se producen y se destruyen. Sobre este principio causal se forman causalidades de segundo grado que se entrecruzan y revientan unas en las otras, pero en lo que no hemos profundizado.

**C/.** En nuestro estudio, este planteamiento nos ha permitido explicar la arquitectura de unos significados en general que remiten originariamente a unos hechos naturales, e inteligibles por su modo de correlacionarse. En la constitución del significado precisamos de unas manifestaciones producidas en la topografía espaciotemporal y de una vaciedad por la que surgen de uno a otro. La combinación de estos dos aspectos revierte en la *conexión* de la que surge el significado y posteriormente, de una gramática.

Antes de adentrarnos a clarificar plenamente esta vinculación entre significación y tiempo –que obtendrá su resolución con la incorporación del “otro” a la investigación–, quisimos indagar sobre el hipotético origen del lenguaje basándonos en nuestra ventaja sobre los animales.

Mientras que el animal está arrojado al movimiento sin ningún control voluntario sobre él, el hombre es capaz de distinguir en el movimiento dos factores que lo componen, uno de rango espacial, el otro de rango temporal.

Para ser más exactos, tenemos sentido del tiempo y hemos aprendido a medirlo. Esta ventaja, nos ha permitido retraernos voluntariamente del movimiento hacia un estado de reposo, o de precipitarnos voluntariamente en él. Este doble poder en la conciencia permite conectar momentos asincrónicos en el tiempo. Esta premisa incluye un intercambio entre la posesión de un tiempo continuo y secuencias discretas, resultando *imágenes mentales* que adquieren sentido por unas conexiones que superan la mera contigüidad. El valor relacional de estas *imágenes* exige además de un sentir objetivo, una interpretación subjetiva.

Distinguíamos entre significado y significante, para explicar que el signo es arbitrario en tanto el significado es denotativo de unas relaciones constituidas con algún grado de arbitrariedad. La *conexión*, precisando más, la *conexión lógica* que guardan entre sí los eventos es el móvil de sus significados. Pero también la *conexión* encierra una suerte de ambivalencia. Si partimos de la esencialidad de unos eventos, tenemos que indagar sobre la convertibilidad que viene a romper su mismidad, y si partimos de la conversión entre eventos tendremos que instituir los anclajes sobre los que vamos a bascular. Hemos distinguido entre un *sentir lógico* que se retrae de lo *analógico* o continuo hacia lo distinto con lo otro y una *lógica negativa* o discriminativa que, sobre la base de la exclusión, discierne los eventos que se interconectan.

*i.* En conclusión, desechemos posiciones ostensivas que establecen un isomorfismo definitivo entre la significación y el evento designado.

*ii.* Desechamos también posiciones negativas que invisten al signo de un poder expresivo, por su posición dentro un sistema de signos entrelazados, olvidando la vinculación originaria del significante con la concreción del evento para sí.

La significación guarda este carácter intra-dialéctico, y ello, transportado a la esfera de lo temporal, entraña una transición desde lo que permanece en la

culminación de unos hechos a lo que carece de duración o es “*impermanente*” en la convertibilidad entre éstos, y recíprocamente, desde lo que carece absolutamente de duración a lo que perdura en la esencialidad de algo.

**D/.** Habiendo visto en la categoría causal la resolución a una dialéctica entre el instante y la eternidad, hemos visto emerger una nueva disquisición acerca de si en la relación causa-efecto se privilegia la apertura del instante hacia la eternidad, o si por el contrario, se privilegia el cerramiento de la eternidad hacia el instante.

Si se prioriza lo permanente sobre lo “impermanente”, es decir, se prioriza la existencia de unos hechos en sí mismos para ir a sentir donde se entregan causalmente unos con otros, se asegura la existencia de unas esencialidades pero no se llega al fondo de su convertibilidad. Esta visión es a la que estamos más habituados y es una visión meramente pasiva. La sensibilidad nos da prueba de la mismidad de unos hechos y sentimos como el decaimiento de un hecho enlaza con el surgimiento de otro sobre una zona de transformación. Por consiguiente, esta visión *empuja* los efectos hacia sus causas: visto el efecto, se siente la causa que lo ha propiciado. Es la visión que empuja el tiempo hacia lo que hemos denominado *pasado* basándose en que la convertibilidad entre hechos responde a unos hechos previos que ya existen por sí mismos. Esta visión se recuesta en la pasividad de los hechos y siente sus conexiones como un hecho más. Esta actitud resignada ahoga una iniciativa emprendedora o arriesgada de la conciencia. Las ciencias epistemológicas trabajan igualmente en esta dirección, lo que está por venir es consecuencia de lo que ha sido: lo que ha de venir es reflejo de lo que ya existe por su causa. A nivel individual de la conciencia, esta dispersión en tantos acontecimientos que son *para-sí-mismo* incita la búsqueda soterrada de un acontecimiento originario al que remitirse para legitimar todo el encadenamiento de causas y efectos que lindan con el presente o mejor dicho, con la “*presencia*” presente. En resumen, remontándonos empíricamente por las causas no hay una causa originaria por la que establecer todo el diagrama significativo de las cosas.



Si contrariamente, se prioriza lo “impermanente” sobre lo permanente, la causalidad se habrá concebido a partir de un factor de inestabilidad absoluta que niega y escinde, hasta culminar en unos hechos estables en el hueco de todo lo que no son otra cosa. Sobre este principio absoluto de convertibilidad hay una apertura completa; causas y efectos se relacionarían arbitrariamente. Priorizando la impermanencia del “ahora” puro sobre lo que es permanente o *para-sí-mismo*, la causalidad empuja el tiempo hacia lo que ha de venir, que denominamos futuro. Las causas empujan el tiempo hacia los efectos. La indeterminación del efecto que surgirá a partir de la convertibilidad desnuda entre eventos hace que el futuro sea algo incierto en la conciencia. Luego, disponer el futuro en la conciencia comporta un grado de riesgo. La conciencia tiene que activarse arbitrariamente hacia un fin, o idea-fin, por el que conducir las causas hacia unos efectos previstos. Nuestra actividad movida por unos fines tiene que traducirse en hechos. A nivel individual de la conciencia, su inmersión en la nada la impele a activarse, a idealizarse para constituir una realidad en orden a una idea originaria discriminatoria por la que dotar de significado a lo presente. La imposibilidad realizar partiendo de esta idea originaria, la diversidad de hechos que sucederán realmente, hace que a esta idea-fin haya de posponérsele otra idea-fin sin que jamás alcancemos la coincidencia con la realidad de hecho.

Ambos extremos, el de un fin último que coincida con la realidad y el de una causa primera que la origine, están estrechamente vinculados. El *yo-de-idea*, que, constituyendo unos hechos anticipados persigue coincidir con la realidad, inviste también de su idea o interés todo el pasado a sus espaldas, interpretándolo o redimiéndolo. Con ello, completa la insuficiencia que padece el *yo-de hecho* para basarse en un primer principio fáctico que de pié a toda la conciencia del pasado. Sin embargo, el *yo-de-hecho* remontándose por los hechos desde el presente hacia una causa original en la que permanecer, “rebota” o se proyecta hacia el futuro invistiendo de realismo lo que está por acontecer y completando la insuficiencia del *yo-de-idea* para *sentirse incorporado* en los efectos que persigue. Ambas direcciones destinadas a la

consecución de unos significados coherentes y denotativos, se complementan. El significante no puede apartarse demasiado de la cosa en sí misma a la que señala puesto que acabaríamos por no saber de lo que hablamos, pero tampoco puede prescindir de su oquedad en el centro del sistema en el que está inmerso, ya que por sí solo no expresaría nada. Se entrelazan en la presencia del presente que los relaciona en orden a la causalidad.

Pero no nos prestemos a confusión. La implicación de una idea-fin en la eficiencia de la relación causal nos muestra que la *funcionalidad* no es una cualidad impropia de ella. La significación se configura alrededor de unas conexiones que nosotros hemos establecido en un primer grado como causales, y que como tales, no son un hecho de la naturaleza que pueda prescindir del observador que las evalúa. Es decir, la causalidad como objeto de análisis está entreverada al sujeto que lo analiza, y éste actúa en orden a unos fines. Bajo la prioridad de un fin cada cosa tiene su función y es parte de su significado. Unos significados primigenios del mundo natural sobre los que basar el andamiaje de unos significados de otros órdenes, necesarios para la comunicación.

**E/.** No obstante, en el núcleo de esta complementariedad entre el *yo de idea* y el *yo de hecho* sigue subsistiendo una duda o ambivalencia fundamental según cual de ellos sea el que de entrada al otro para configurar unos significados que dan forma al conocimiento. Esta ambivalencia reclama la irrupción de otras conciencias para caminar hacia una resolución. Hemos distinguido una esfera común y una esfera no-común en la capacidad de considerar los *otros*.

En un pasado instituido por una colección de hechos que resisten esencialmente en su mismidad, las conexiones se trazan o se *sienten* partiendo de la mera experiencia. El modo de revelarse estas conexiones se origina desde la cohesión de un todo multiforme en el que la conciencia sensible está volcada, para ir hacia las diferencias específicas que guarda cada evento concreto. La fuerza primordial de este discernimiento de tipo no intelectual, está

en la unidad del mundo. Nunca se llega a romper la unidad del mundo sobre la que reposan las diferencias. La conciencia asentada sobre la unidad del mundo tiene dificultades para alcanzar el núcleo vacío sobre el que pivota toda conexión porque ello contradiría la cohesión del mundo de la que se parte. Por este motivo, los significados que se rescatan de la naturaleza sin un propósito expreso por parte del sujeto, pueden ser compartidos por muchos. Esta es la esfera común que compartimos

En las antípodas, la *egología* que aúna la conciencia en un interior, no puede ser compartida por nadie, puesto que discrimina el mundo a partir de una idea que ha poseído el sujeto de sí mismo. En cuyo caso, el fundamento negativo u opositivo de la conexión, discrimina los eventos conforme a unos intereses que invisten al mundo de una finalidad. El sujeto ve el mundo como representación de su voluntad. Pero ésta nunca llega a coincidir con la realidad propia de los hechos para sí mismos. Luego, el “otro” desdice la versión interesada del sujeto que cincela el mundo desde el fondo de su intimidad, y su inclusión lo despoja de su vinculación consigo mismo. La constitución activa de un futuro que colma las expectativas de un *yo* fundado en sí mismo, choca entonces con la del *otro* por su modo de constituirlo desde él. Esta es la esfera no-común que no es compartible con los demás.

Tanto en la consideración de una *esfera común*, como en la de una *esfera no común* con el otro, es necesaria la presencia de los “otros” para precisar unos significados. En el ríto de la *esfera común*, la individualidad es parte de un todo completo, donde la suma de experiencias propias propicia un saber comunitario que supera las verificaciones individuales. Los otros vienen a suplir esa sensibilidad limitada del individuo, sumándose y superponiéndose a la suya para afinar un sentir experiencial más preciso de las conexiones causales. En el ámbito de la *esfera no común*, los otros son alteridades competitivas que obligan al *yo* a retirarse a una idea más básica que contemple sin trabas otros modos plausibles de dar *razón* de los hechos. De este modo los “otros” son integrados en la idea del *yo* originario, obligándole a seguir un entendimiento

de las cosas mucho más desinteresado y objetivo.

Sendos procedimientos para la institución de unos significados firmes, adolecen cada uno por su lado de no poseer una exactitud incontrovertible, uno porque nunca llega al fondo de la idea discriminativa que funda la conexión, el otro porque nunca llega a la esencialidad de los eventos a conectar. No pueden obviarse entre sí, porque donde uno termina comienza el otro. El *yo competitivo* que mantiene a *los otros* en su interior y el *yo entregado* que se disuelve en el anonimato de una comunidad, se deben mutuamente. El individuo en solitario precisa conformar sus intelecciones en la comunidad anónima que lo integra, y ésta necesita de *mí* para fundarse en un poseedor del saber tácito que guarda.

**F/.** La dialéctica entre un *yo de idea*, que de entrada ha de excluir a los otros como alteridades, y un *sentir común* que de entrada incluye indiferentemente a todos, abre la posibilidad de concertar una ilación entre individuos distintos que se reconocerán como alteridades. Nuestra tesis viene a decir que el reconocimiento del “otro” como otro cuerpo de pleno derecho, acontece cuando se logra un nivel de significación ecuánime en la comunicación. La precisión de unos significados legítimos en la base de la comunicación viene regulada por un estatus general de absoluta ecuanimidad que mantienen los hablantes. El reconocimiento del “otro” como “*otro yo*” pasa por la tensión entre un pasado instigado por la cultura, la costumbre, y marcado por la historia, donde predomina pasivamente la fuerza de la experiencia común, y, un futuro íntimo surgido de la actividad de un *yo* que inviste de originalidad los acontecimientos, donde predomina su idea personal. En la equidistancia horizontal que hemos denominado *ecuanimidad*, encaja óptimamente la idea discriminativa “que confronta” y la mismidad de los eventos. El conocimiento, luego, se forja en este fino equilibrio.

**G/.** El pensamiento de Merleau-Ponty privilegia el sedimento de un pasado en la sentina de nuestras experiencias, sobre la acción emprendedora e individual de un *yo* originario. Para nuestro autor, la iniciativa del *yo*, su modo de

emplearse *al mundo*, atiende a una situación que le viene dada de su *ser-del-mundo*, y por consiguiente podría ser corregida por la visión más amplia que guarda anónimamente la comunidad al combinar otras perspectivas en su seno que completan los datos que aquél recauda.

De una constelación de datos, el yo ve su sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación alguna de los recuerdos, a esto Merleau-Ponty lo denomina *percibir*. Se desprende de esta afirmación que la iniciativa íntima y personal, sin la cual el yo sería extraño a sí mismo, está supeditada en buena medida a unos datos vinculados a su situación fáctica que exhalan un sentido por sí mismos. Siempre se privilegia en su pensamiento un hombre dado pasivamente al mundo, y por este motivo el peso de la historia y de la comunidad prevalece en general sobre su visión individual. Para que el yo pudiera inundar el pasado y la cultura, de su entendimiento personal, tendría que poder subsumirlos a una idea neta del mundo que es posible a partir de un futuro imaginado o ideado. La conciencia tendría que abismarse en el vacío de la convertibilidad que no se refrenda en nada, para reinterpretar a su modo el sentido general o cultural de las cosas. Y esto Merleau-Ponty no lo contempla, por esto es por lo que instituye una especie de *territorio-conciencia* que llamó *carne* del que toda ideación referida a datos obtenidos sensiblemente tiene su procedencia. Por decirlo de otro modo, en el que la ontología de lo óntico se asienta. Es decir, desecha la tesis de un pensamiento *creador* que toma la historia del mundo y el sentir comunitario para él, por su modo originario de entenderlo. Un pensamiento que trascendería su mero arraigo en el mundo y que se contrapone al sentir invisible que invade a cada uno. En Merleau-Ponty queda irresuelto el problema de la unificación del pasado en la actividad de un sujeto que le confiere un sentido o lo redime solamente para él.

Estamos de acuerdo en que cada signo, solo tiene sentido en el conjunto de la lengua y el hablante se sumerge en ella para comunicar un sentido del que solamente él es dueño. La lengua es la realización práctica entre lo individual y lo universal, pero su contenido semántico y sintáctico está dado y es el

hablante que la traza, contornea y moldea en el presente, para sobrepasarla como producto del pasado en la expresión. Creemos, no obstante, que aún está preso de la lengua si el hablante no puede expresar lo que ésta no contiene en sus usos y en su léxico. Pensamos que el hablante tiene que poder penetrar el lenguaje y sus usos, retorciéndolos, recomponiéndolos y reinventándolos para introducir unas ideas que cambian el sentido de lo conocido y lo transforman. Así la lengua va modificándose.



## **BIBLIOGRAFIA**





## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE M. MERLEAU-PONTY

*La structure du comportement*. «Quadrige» 123, Preses Universitaires de France, París, 1990 [1ª ed., 1942]. Traducción al castellano: *La estructura del comportamiento*, (traducción de E. Alonso), «Biblioteca Hachette de Filosofía», Librería Hachette S.A., Buenos Aires, 1976 [1ª ed., 1957].

*Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, París, 1998 [1ª ed., «Bibliothèque des Idées», Éditions Gallimard, 1945]. Traducción al castellano: *Fenomenología de la percepción*, (traducción de J. Cabanes), Península, (3ª ed.), 1994 [1ª ed., (trad. E. Uranga) FCE, México, 1957].

*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Editions Verdier, París, 1996. [publicado inicialmente en Bulletin de la Société Française de Philosophie, vol. 41, nº 4 (1947), pp.119-153].

*Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Éditions Gallimard, París, 1980 [1ª ed., 1947]. Traducción al castellano: *Humanismo y terror*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1956.

*Sens et non-sens*, «Bibliothèque de philosophie» (Collection fondée par Jean Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty), Éditions Gallimard, París, 1996 [1ª ed., Nagel, París, 1948]. Traducción al castellano: *Sentido y sinsentido*, (traducción de N. Comadira), Península, Barcelona, 1977.

*Causeries*, [Établies et annotés par Stéphanie Menasé] (RDF-1948), Éditions du seuil, París, 2002. Traducción al castellano: *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. (Trad. de V. Goldstein), F.C.E., Buenos Aires, 2002

*Éloge de la philosophie*, «Collection folio / essais» 118, Éditions Gallimard, París, 2000 [1ª ed., 1953]. Traducción al castellano: *Elogio de la filosofía*, (traducción de A. Letellier) Ed. Galatea, Nueva Visión, Buenos Aires, 1957. Traducción al catalán: *Elogi a la filosofia i altres assaigs*, (traducción de M. Ingla; edición al cuidado de M.C. López Sáenz), Laia, Barcelona, 1988.

*Les aventures de la dialectique*, «Collection folio/essais» 364, Éditions Gallimard, París, 2000 [1ª ed., 1955]. Traducción al castellano: *Las aventuras de*

*la dialéctica*, (trad. L.Rozitchner), Ed. La Pléyade, B.Aires, 1974 [1ª ed., Ed. Leviatán, B. Aires, 1957].

*Signes*, Éditions Gallimard, París, 1998 [1ª ed., 1960]. Traducción al castellano: *Signos*, (traducción de C. Martínez y G. Oliver), Ed, Seix Barral, Barcelona, 1973 [1ª ed. 1964].

*L'oeil et l'esprit*, «Collection Folio/Essais» 13, Éditions Gallimard, París, 1998 [1ª ed., Art de France, 1 (1961), pp. 187-208; recogido en *Les Temps Modernes*, 17 (1961), pp. 193-227 y Gallimard, París, 1964]. Traducción al castellano: *El ojo y el espíritu*, (traducción de J. Romero Brest), «Paidós Studio», Paidós, Barcelona, 1986.

*Le visible et l'invisible, suivi de Notes de Travail*, (texte établi par Claude Lefort), «Collection Tel» 36, Éditions Gallimard, París, 1997 [1ª ed., 1964]. Traducción al castellano: *Lo visible y lo invisible, seguido de Notas de Trabajo*, (traducción de J. Escudé), «Biblioteca Breve, Ciencias humanas », Seix Barral, Barcelona, 1970.

*Résumés de Cours. Collège de France (1952-1960)*, Éditions Gallimard, París, 1968. Traducción al castellano: *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, (traducción de E. Bello), Narcea, Madrid, 1970.

*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, (Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty a l'École Normale Supérieure (1947-1948) recueillies et rédigées par Jean Deprun), «Bibliothèque des textes philosophiques», J. Vrin, París, 1997 [1ª ed., 1968].

*La prose du monde*, «Collection Tel» 218, (texte établi et présenté par Claude Lefort), Editions Gallimard, París, 1997 (1ª ed., 1969). Traducción al castellano: *La prosa del mundo* (versión española de F. Pérez Gutiérrez), Taurus, Madrid, 1971.

*La Nature, Notes cours du Collège de France*, (établi et annoté par Dominique Séglaud), Editions du Seuil, París, 1995.

*Notes de cours (1959-1961)*, (texte établi par Stéphanie Ménasé), «Bibliothèque de philosophie», Editions Gallimard, París, 1996.

*Parcours (1935-1951)*, Éditions Verdier, París, 1997.

*Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (dir. Renaud Barbaras), Epiméthée, P.U.F., París, 1998.

*Parcours deux (1951-1961)*, Editions Verdier, Paris, 2000.770 .

*Psychologie et Pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Editions Verdier, Paris, 2001 (contiene: *La consciencie et l'acquisition du langage*, pp. 9-87).



## ESCRITOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE M. MERLEAU-PONTY<sup>914</sup>

Alloa, E., *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, París, 2008.

Arce Carrascoso, J.L., *Hombre conocimiento y sociedad*, Barcelona, PPU, 1987

Arce Carrascoso, J. L. "La fenomenología como posibilidad"., *Convivium*; 2ª serie., num. 2., (1991).

Arce carrascoso, J.L., "Ontología y conocimiento en Merleau-Ponty", *Convivium*, 9 (1996), pp. 92-116.

Arce Carrascoso. J.L, "M.Merleau-Ponty: el hombre como unidad ontológica proyectiva". *Convivium* 14. (2001) pp. 144-167

Arce carrascoso, J.L., "La paradoja del tiempo como libertad", *Logos, Anales del seminario de Metafísica*. Vol.37 (2004): 289-315

Arce Carrascoso, J.L., *De la razón pura a la razón interesada*, P.U.B, Barcelona, 1996.

Arce Carrascoso, J.L., *Teoría del conocimiento*, Síntesis, Madrid, 2007 p. 74.

Arias Muñoz, J. A., *La antropología fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty*, Fragua, Madrid, 1975.

Bannan, J.F., *The philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt, Brace & world, New York, 1967.

Barbaras, R, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Librairie philosophique J.Mimesis, París, 1988.

Barbaras, R., *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble, 1991.

Barbaras. R., *Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 1977.

Barral, M.R. *The Role of the Body-Subject in interpersonal relations*, Ed. E. Nauwelaerts, Louvain 1965

Barry Jr., J. "The technical body. Incorporating technology and flesh", *Philosophy Today*, 35 (4), (1991), pp. 390-401.

Bayer, R., *Merleau-Ponty's existentialism*, Univ. Press, Búfalo, 1951.

---

<sup>914</sup> Selección de publicaciones acerca de las cuestiones que hemos tratado y que guardan relación total o parcialmente sobre la obra de Merleau-Ponty.

Beauvoir, S., *Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty*. Ed., siglo veinte, Buenos Aires, 1969

Bech, J.M., « El pensamiento de la no-coincidencia », *Convivium* 16, (2003), pp. 57-94

Bech, J.M., *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Antrophos, Rubí, 2005

Bech. J.M., *Merleau-Ponty i Bourdieu, entre fonamentació i facticitat: les perplexitats al voltant de la "institució"*. Societat catalana de filosofia. Santa Eulàlia de Ronçana. 2007.

Bello. E, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad v el sentido*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1979.

Bimbenet, E., *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, J.VRIN, París, 2004

Boer K., *Maurice Merleau-Ponty*, Verlag H.G, Bona, 1978.

Bonan, R., *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune*, Vol 1, L'Harmattan, París, 2001.

Bonan, R., *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune*, Vol 2, L'Harmattan, París, 2001.

Bonan, R., *Merleau-Ponty: de la perception a l'action*, Publications de l'université de provence, Aix-en-provence, 2005

Brena G.L., *La estructura della percezione. Studio su Merleau-Ponty*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milán, 1969

Capone Braga, G., *Della dialectica*, Società Editrice, Torino, 1956

Cataldi, S.L, Hamrick, W.S., *Merleau-Ponty and environmental philosophy: dwelling on the landscapes of thought*, State New York University press, Albany, 2007

Carbone; M; "Personne n'a été plus loin que Proust. Le dernier Merleau-Ponty dans le miroir de la Recherche.", *Études Phénoménologiques*, n° 31-32, (2000), pp. 35-66.",

Carbone, M., "Le sensible et l'excédant. Merleau-Ponty et Kant" dans *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, P.U.F, coll. Epiméthée. París, pp 63-191.

Carman, T., Hansen, M.B.N., (eds), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University press, Cambridge, 2005

- Carman, T., *Merleau-Ponty*, Routledge, New York, 2008.
- Coole, D., H., *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham, 2007
- Costantino, S., *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Franco Angeli, Milano, 2007
- Dastur, F., "Le corps de la parole", en Barberas, R. (dir.) · *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, P.U.F, coll, Epiméthée, Paris, pp. 349-368. I
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa 1933-1978*, (trad. E.Benarroch), Ed.Cátedra, Madrid, 1988.
- Dillon, M. C., "Merleau-Ponty and the reversibility thesis", *Man and World*, 16 (1983), pp. 365-388
- Dillon M. C. *Merleau-Ponty's ontology*. Northwestern university press, Evanston, 1997
- Dorfman, E., *Réapprendre à voir le monde: Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht, 2007.
- Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 2001.
- Duportail, G.-F., *Les institutions du monde de la vie: Merleau-Ponty et Lacan*, Jérôme Millon, Grenoble, 2008
- Escribano, X., *Sujeto encarnado y expresión creadora*, Barcelona, Prohoms, 2004
- Evans, F., Lawlor L., *Chiasms: Merleau-Ponty's notion of flesh*, State New York Press, Albany, 2000
- Fabro, C., *La fenomenologia della percezione*, Pub. Univ. Catt. Del S. cuore Vita e pensiero, Milán, 1941
- Flynn, B., Vallier, R., Froman, W., J., *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, State University of New York Press, Albany, 2009
- Fóti, V.M., *Merleau-Ponty: Difference, Materiality, Painting*, Humanity books, New York, 2000.
- Fóti, V. M., "Heidegger's and Merleau-Ponty's turn from technicity to art", *Philosophy Today*, 30 (1986), pp. 306-310



Frutos Mejías, E, *Conciencia y mundo de significados en Merleau-Ponty*, (Tesis doctoral). Univ. Complutense, Madrid. 1973.

Gèly, R., *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Éditions Ousia, Bruselas, 2000.

Hamington, M., *Embodied care: Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and feminist ethics*, Board of Trustees of the University of Illinois, 2004

Hamrick, W. S., "Merleau-Ponty's view of creativity and its philosophical consequences", *International Philosophical Quarterly*, 34 (4), (1994), pp. 401-412.

Heidsieck, F., *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Puf, París, 1971.

Heinsen, D., *Body, thing and the world. Analysis of Merleau-Ponty's Theory of Perception*, Univ. Microfilms Intern. London, 1979.

Hyppolite, J., "L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty", en *Figures de la pensée philosophique Écrits* (1931-1968), vol. 11, PUF, París, 1971, pp. 705-730.

Hyppolite, J., *Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Clarendon Press, Oxford, 1963

Ibañez, J.A., *El compromiso humano con la historia de Merleau-Ponty*, Fac. de filosofía y letras, Madrid, Madrid, 1971.

Johnson, G. A. y Smith, M. B. (eds.), *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Evanston Northwestern Univ. Press, 1990.

Johnson, G. A., *The Merleau-Ponty aesthetics reader: philosophy and painting*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 1993.

Langan, Th., *Merleau-Ponty's critique of reason*, N. haven, Yale university, Yale, 1966

Lanigan, R., *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's phenomenological theory o existencial communication*. Mouton, la Haya, 1972

Lannoy, J.-L., *Langage, perception, mouvement: Blanchot et Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble, 2008

Lawhead W., *Wittgenstain and Merleau-Ponty on language and critical reflection*, Univ. Microfilms, London 1979

Lefort, C., *Presence de Merleau-Ponty. Sur une colonne absente*, Gallimard, París, 1978

Lévinas, E., "La significación y el sentido", recogido en, *Humanismo del Otro Hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, pp. 17-60. .

Lomba, J., "Fenomenología existencial en Merleau-Ponty", *Pensamiento*, vol. 27, n.º. 107 (1971), pp. 309-331.

Lopez, I., *El cuerpo y la corporeidad*, Gredos, Madrid, 1974.

López Saenz M<sup>a</sup> C., *La concepción dialéctica de M. Merleau-Ponty*. Tesis doctoral, (Dir. Gabás, R.) U.A.B, 1989

López Sáenz. M<sup>a</sup> C., "La estética ontológica de M. MerleauPonty", *Pensamiento*, 189 (48), (1992), pp. 69-77.

López Sáenz M<sup>a</sup>. c., "La aprehensión del otro: el marco de la polémica Sartre-Merleau-Ponty", en VV.AA.,. *Volver a Sartre. 50 años después del Ser y la Nada*, Mira, Zaragoza, (1994).

López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., "Cuerpo y naturaleza en M. Merleau-Ponty", *Pensamiento*, vol. 55, 213 (1999), pp. 441-466.

López Sáenz, M<sup>a</sup>. C., "La ambigüedad de una relación: Sartre y Merleau-Ponty", *Turia*, 37 (1996), pp. 131-144. López Saenz M<sup>a</sup> C., "Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty", *Revista de Filosofía*. Vol. 28, Núm. 1 (2003):

LLavona, R., *El itinerario de M. Merleau-Ponty*, Syntagma, Madrid, 1975.

Llavona, R., *El ser en estado salvaje en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*, :Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense., Madrid, 1976

Madinier, G., *Conscience et signification*, P.U.F, París, 1953

Madison, G. B., *The Phenomenology of Merleau-Ponty, : a serch for the limits of councieness*, Ohio University Press, Athens (Ohio), 1981.

Mallin, S.B., *Merleau-Ponty's philosophy*, Yale university Press, Yale, 1979.

Mancini, S., *Sempre di nuovo. –Merleau-Ponty e la dialettica de l'espressione–* Franco Angeli Libri, Milano, 1987.

Mancini, S., "Merleau-Ponty's phenomenology as a dialectical philosophy of expression", *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXVI, 4 (1996), pp. 389-398.

Marias, J. *La filosofía en sus textos*, Ed. Labor, Barcelona, 1950

Matos, I., *Merleau-Ponty: une poïétique du sensible*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2001.

Maugarlonne, F., *Retour à Merleau-Ponty*, Grasset, Paris, 2007

Matthews, E., *Merleau-ponty. A guide for the perplexed*, Continuum, London 2006.

Mercury, J.-Y., *L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps à la peinture*, L'Harmattan, Paris, 2000.

Mercury, J.-Y., *Approches de Merleau-Ponty*, L'Harmattan, Paris, 2001

Merino. J.A., *Humanismo existencial en Merleau-Ponty*, Cisneros, Madrid, 1980,

Mora de Guijarro, J. I., *Fenomenología de la relación interpersonal en Merleau-ponty* (Tesis doctoral dir. Arias Muñoz, J.A) Univ.comp. de Madrid, 1985.

Moreno, C., *Fenomenología y filosofía existencial*, 2 vols., Ed. Síntesis, Madrid, 2000.

Nebreda, J.J., *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*, UPCM, Madrid, 1981.

O'neil, J., *Perception, expression and History: the social Phenomenology of M.merleau-Ponty*, Northwestern Univ. Press.,Evanston, 1970

Olikowski, D. y Morley, J. (eds.), *Merleau-Ponty, interiority and exteriority, psychic life and the world*, State University of New York Press, Albany, 1999.

Paci E., *Ambiguità e verità. M. Merleau-Ponty, en funciones della scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milán, 1963

Peillon, V., *La tradition de l'esprit. Itineraire de Maurice Merleau-Ponty*, Éditions Grasset & Fasquelle, París, 1994.

Peillon, V.,*Merleau-Ponty, l'épaisseur du cogito: trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Bord de l'eau, Lormont, 2004

Pinto Cantista, M<sup>a</sup> José, *Sentido y ser en Merleau-Ponty.*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1982.

Priest, S., *Merleau-Ponty*, Rouledge, London,1988.

Rabade.S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1985,

Rainville, M., *L'expérience et l'expression. Essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty*,.Bellarmin, Montreal, 1988.

Ravagnan, L.M., *Merleau-Ponty*, Centro ed. De América latina, B.Aires, 1967

Ravagnan, L.M., *la psicología fenomenológica de Merleau-Ponty*, Paidós, B. Aires, 1974

Reuter, M., "Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality", *Synthese*, 118 (1999), pp. 69-88.

Revault d'Allonnes, M., *Merleau-Ponty, la chair du politique*, Éditions Michalon, Paris, 2001.

Reynolds, J., *Merleau-Ponty and Derrida: intertwining embodiment and alterity*, Ohio University press, Athens, 2004

Richlr M. & Tassin E., *Merleau-Ponty, phenomenologie et expériences*. (Textos reunidos), Millon, Grenoble, 1992

Ricoeur, P., "Hommage a Merleau-Ponty", *Esprit*, vol. XIX, nº. 6 (1961), pp. 1115-1120.

Ricoeur, P., "Phénoménologie existentielle", *Encyclopédie française, XIX. Philosophie et religion*, Paris, Larousse, (1957) pp. 19.10.8-19.10.12, (1957).

Roman, W. J., "Merleau-Ponty and phenomenological philosophy", *Etudes Phénoménologiques*, 31-32 (2000), pp.83-101.

Saint-Aubert, E. de, *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, J.VRIN, Paris, 2004

Saint-Aubert, E. de, *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. J. VRIN, Paris, 2005

Saint-Aubert, E. de *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez merleau-Ponty*. J.VRIN, Paris, 2006

Silva-Chorrrak, C. da, *Merleau-Ponty, le corps et le sens*, P.U.F, Paris, 2005.

Simon, A., & Castin, N., *Merleau-Ponty et le littéraire*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1997.

Silverman, H. (ed.), *Philosophy and Non-philosophy, since Merleau-Ponty*, Northwestern Univeniry Press, Evanston, 1997.

Slatman, J., *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Peeters, Leuven, 2003.

Smith, M. B., "Transcendence in Merleau-Ponty", en Olikowski, D. y Morley, J. (eds.), *Merleau-Ponty, interiority and exteriority, psychic life and the world*, U.N.Y.P, Albany, 1999. pp. 35-56.

Smith, M. B., Galen, J.A., *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, 1990

Taylor, Ch., *The Explanation of Behaviour*, Routledge, London, 1964

Taylor, Ch., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./ London, 1995

Taylor, Ch., "Embodied agency", en Pietersma, H. (ed.) , *Merleau-Ponty: critical essays*, The Centre for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Washington, 1989, pp. 1-13.

Taylor, Ch., "Merleau-Ponty and the Epistemological Picture", en *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Eds Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

Tréguier, J-M., *Le corps selon la chair*, Kimé, París, 1996.

Trilles Calvo, K. P., *Alteridad, cuerpo y lenguaje en la obra de Merleau-Ponty*, Universitat de València, Servei de Publicacions, 2003.

Trilles Calvo, K. P., « Merleau-Ponty : La alteridad en la Fenomenología de la percepción », *Agora : Papeles de filosofía*, Vol 21, nº 2, (2002) pp.163-181

Trilles Calvo, K. P., « La trabajosa búsqueda de una solución : la alteridad en *Le visible et l'invisible* de M. Merleau-Ponty », *Convivium*, nº 21, (2008), pp. 42-54

Trilles Calvo, K. P., « Arte y Carne, Ver y Ser. Estudio comparativo : ontología objetiva clásica (endo) ontología de M. Merleau-Ponty », *Convivium*, nº 23, (2010), pp.111-129

VV.AA., *Merleau-Ponty, L'Héritage contemporain* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 1, Mimesis, Milano / University of Memphis, 1999

VV.AA., *Merleau-Ponty, de la nature á l'ontologie*, (publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty), «Chiasmi Internacional» 2, Mimesis, Milano / University Internacional, 2000.

.VV.AA., *Merleau-Ponty, non-philosophie et philosophie*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 3, Mimesis, Paris, Milano / University of Memphis, 2001

VV.AA., *Merleau-Ponty: figures et fonds de la chair*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 4, Mimesis, Milano / University of Memphis, 2002

VV.AA., *Merleau-Ponty, le réel et l'imaginaire* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 5, Mimesis, Milano / University of Memphis, 2003

VV.AA., *Merleau-Ponty, entre esthétique et psychanalyse*, (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 6, Mimesis, Paris, Milano / University of Memphis, 2004

VV.AA., *Merleau-Ponty, vie et individuation* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 7, Mimesis, Milano / University of Memphis, 2005

VV.AA., *Merleau-Ponty, Science et philosophie* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 8, Mimesis, Milano / University of Memphis, 2006

VV.AA., *Merleau-Ponty, architecture et autres institutions de la vie* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 9 Mimesis, Milano / University of Memphis, 2007

VV.AA., *Double anniversaire* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 10, Mimesis, Milano / University of Memphis, 2008

VV.AA., *Merleau-Ponty: penser sans dualismes* (Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty) «Chiasmi International» 11, Mimesis, Milano / University of Memphis, 2009

VV.AA. *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, –Université Jean Moulin– Mimesis, Milano, 2003.

Waelhens, A de., *Une philosophie de l'ambiguïté –L'existencialisme de Merleau-Ponty–*, Beatrice-Nauwelaerts, París, 1967.

Wahl, J., *Historia del existencialismo*, La Pléyade, B.Aires, 1971

Waldenfels, B., "Verite à faire: Merleau-Ponty's question concerning truth", *Philosophy Today*, vol. 35, n° 2, (1991), pp. 185-194.

Waldenfels, B., y Metraux A. (eds.), *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Ponty's Denken*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1986.

Waldenfels, B., "De Husserl a Derrida". *Introducción a la fenomenología*, Ed.Paidós, Barcelona, 1997.

Waldenfels, B., "Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena.", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXX n° 71, (1992), pp. 1-6.

Waldenfels, B., *Einleitung* a la edición alemana de Merleau-Ponty, M., *Die Prosa der Welt*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993, pp. 7-13.

Waldenfels, B., "Interrogative Thinking", Burke, P y Van der Veken, J. (eds.) *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, pp. 3-12.

Watkin, C., *Phenomenology or deconstruction?: the question of ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*. Edinburg University Press, Edinburg, 2009

Yagüe, J., *Merleau-Ponty y la fenomenología*, Augustinus, Madrid, 1971

Zahibi, D., "Husserl's phenomenology of the body", *Études phénoménologiques*, 19 (1994), pp. 33-84.

Zahibi, D., "Merleau-Ponty on Husserl. A reappraisal". In T. Toadvine and L. Embree (eds.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, (2002), pp. 3-29

Zahibi, D., "Merleau-Ponty on Husserl. A reappraisal". In T. Toadvine (ed.): *Merleau-Ponty - Critical Assessments of Leading Philosophers Vol. I*. Routledge. London, (2006), pp. 421-445.

Zielinski, A., *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, (col. Philosophie d'aujourd'hui). ) Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

## OTRAS OBRAS FUENTES

- Anselmo de Canterbury., *Proslogion*. CAP.II. 101. Tecnos, Madrid, 1998.
- Bergson H., *La evolución creadora*, Espasa-Calpe.S.A, Madrid,. 1973
- Condillac, E. B de, *Lógica – Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, Orbis, Barcelona, 1985
- Condillac, *Tratados de los sistemas*, Horsori, Barcelona, 1994
- Descartes, R., *Discurso del método*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1981
- Espinoza,B., *Ética demostrada según el orden geométrico.*, ed. Orbis, Madrid, 1980
- Hegel G.F. *Filosofía del derecho*, Juan Pablos Editor, México 1998
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía (Vol.II)*, Fondo de cultura económica, Mexico, 1977
- Hegel.G.W.F, *La ciencia de la lógica*. Ed. Solar, Buenos Aires, 1993.
- Hegel.G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura, México,1972,
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2003.
- Heidegger, M., *El Ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951
- Heidegger, M., *Caminos del bosque, “la época de la imagen del mundo”* Alianza Ed., Madrid, 2001
- Heidegger, M., *Sendas perdidas*, Alianza editorial, Madrid, 1995
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Revista de occidente, Madrid, 1967
- Husserl, Edmund., *Meditaciones cartesianas*, Salamanca, Ed., paulinas,1979
- Husserl. E., *Ideas*, Fondo de cultura económica, México, 1985
- Husserl.E., *Meditaciones Cartesianas*, ediciones Paulinas Madrid, 1979
- Kant, I., *Crítica de la razón pura.*, Alfaguara, Madrid, 2004.
- Leibniz, G.W, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México, 1977



- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1980
- Ortega y Gasset. J., *La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Madrid 1983, 4ª ed
- Platón., *Diálogos V: Parménides, teeteto, sofista, político*, Gredos, Madrid, 2002..
- Platón., *Fedón*, Gredos, Madrid, 2010.
- Sartre, J.-P., "Merleau-Ponty vivant", *Situations*, IV, Gallimard, 1964 (inicialmente aparecido en *Les Temps Modernes*, (1961), pp.184-185
- Sartre J.P., *Historia de una amistad. Merleau-Ponty vivo*, Nagelkop, Córdoba (Arg.), 1968.
- Sartre, J.-P., *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968
- Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*. Ed. Huascar, Buenos Aires. 1972.
- Sartre, J.-P., *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza Ed. y Ed. Losada, Madrid, 1984.
- Sartre.J.-P, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 3ª Ed. 1979.
- Tomás de aquino, (Sto), *comentario al "libro del alma" de Aristóteles*, Fundación Arché, Buenos Aires, 1977
- Tomás de Aquino (Sto), *Suma teológica*, B.A.C, Madrid, 1956.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ed. Laia, Barcelona, 2ª ed. 1989.
- Zambrano, M, *Los bienaventurados*, Ed.Siruela, Madrid, 1968.

## OTRA BIBLIOGRAFIA

Abellán, J.L., *Maria Zambrano: la España soñada*, Archipiélago (59), 2003

Arce Carrascoso, J.L., "Fichte: la acusación de solipsismo y el preludio del paradigma intersubjetivo", *Convivium* (18), 2005, U.B. Dep. teórica i pràctica (fil.).

Ayer, J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Orbis, Barcelona, 1985

Benveniste, Emile: "Communication animale et langage Humain". *Revue Diogene* 1, (1952).

Berciano, M., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones, DL 1991.

Blasco, J. LL., *Significado y experiencia*, Barcelona, Península, 1984

Blasco, J.L; Grimaltos, T; Sánchez, D; *Signo y pensamiento*; Ariel, Barcelona, 1999.

Blasco. J.LL. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973.

Bredlow.L.A, "Identidad y mimesis el destierro de los poetas y la constitución del sujeto en Platón", *Manía*, nº2, (1996)

Bredlow.L.A, "Vivir sin alma ni cuerpo. Sobre algunos aspectos del pensamiento griego arcaico". *Manía*, nº 9, (2003)

Ceriotto, Carlos L. *La filosofía de Husserl*. ed. Troquel, Buenos Aires, 1966

Fabro, Cornelio, *Percepción y pensamiento*. Pamplona, Ediciones universidad de Pamplona, 1976

Forment, E. *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, Barcelona, PPU. 2ªed, 1984

García Canclini, N., *Epistemología e historia*, Universidad nacional autónoma de México, DF, 1979

Glennan, Stuart .S., "Mechanisms and The Nature of Causation". *Erkenntnis* 44, (1996), pp. 49-71

Hitchcock, H., "Of humean bondage", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 54(1). (2003)

- Jullien, F., *Las transformaciones silenciosas*, ed. Bellaterra, Barcelona, 2010
- Kojève. A, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- Kolakowski, L., *Husserl, la búsqueda de la certeza*. Alianza editorial, Madrid, 1977.
- Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología* . Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1968
- López Domínguez. V., *El caso Fichte-Husserl en relación al cuerpo y a los otros. (Fonementació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia)*, Institut d'estudis catalans, Barcelona, 2007
- López Petit. S, *El infinito y la nada*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003
- Liotard. J.F *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Piados, Barcelona, 1994
- Liotard. J.F., *La fenomenología*, Barcelona, Ed. Paidos, 1989.
- Medina, J. R., *El pensamiento de Husserl en "la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental"*. Ed., Apóstrofe, Barcelona, 2001.
- Montero, Fernando. *Retorno a la fenomenología*. Barcelona, ed. Anthropos. 1987.
- Moreno, J. "Maria Zambrano: la razón sumergida", *Archipiélago* nº 59, (2003)
- Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, Barcelona, Ed. Siruela, 2004.
- Octavio paz. *Piedra y sol (Poemas elegidos)*, –*La mariposa de oxidian*–, Visor, Madrid, 2007
- Olatunji A. Oyeshile "Mitología y resolución del conflicto en África: imperativos políticos y legales" *Revista Diálogo Filosófico* nº 72 (Sep 2008)
- Petit,J.M, y Prevosti, A, *Filosofía de la naturaleza*, P.P.U, Barcelona, 2000.
- Popper. K., *El mundo de Parménides*, Piados, Barcelona, 1999
- Puig Adam.P. *La matemática y su enseñanza actual*, Ministerio de educación nacional, Madrid, 1960.
- Rabade, S., *Estructura del conocer humano*, G. Del toro, Madrid, 1985.
- Ramana Maharsi. *Enseñanzas espirituales*. Barcelona, ed Kairós, 1986

Ricardo G. Mandolini. *La psicología evolutiva de Piaget*, Buenos Aires, Ciordia, 1988

Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie. [Etude sur les <<meditations Cartésiennes>>]*, Librairie Philosophique J Vrin. Paris, 1986

Rovira, Rogelio, *La fuga del no ser*, Ed. Encuentro, Madrid, 1991

Rubert y Candau, José M<sup>a</sup>. "El campo básico de la filosofía y la intuición: un diálogo con E:Husserl". *Verdad y vida*, nº 70, Madrid, (1960).

S.Ortoli y J.-P.Pharabod. *El cántico de la cuántica*, Gedisa, Barcelona, 2006

Sabater, F; *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Círculo de lectores, 1999

Sabater., F., *El contenido de la felicidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 1986

San Martín, Javier., *La estructura del método fenomenológico.*, UNED, Madrid 1986.

Sánchez-Criado, T. (2006). *La Teoría del Actor Red*. Página web consultada el [15,7,2007]. Disponible en web en:  
<<http://www.aibr.org/socios/tomassanchezcriado/inv/ANT.pdf>>

Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2003.

Scilasi,W., *La fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973.

Tensing Guiatso, *Sabiduría Trascendental*, Darma ediciones, Novelda, 1994.

Tresmontant, C., *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid, 1962.

Trías, E., *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1979.

Valls, R, *Del yo al nosotros*, Ed.PPU, Barcelona 1994.

Vattimo, G, *El sujeto y la máscara*. Ed. Península, Barcelona, 1998.

Vergés Ramirez, Salvador. *La intersubjetividad en Husserl*. Barcelona., PPU., 1995.

Vitiello, V., *La palabra hendida*. Serval, Barcelona, 1990.

Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Ed. Trotta, Madrid, 1994.

Xirau, J., *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Ed. Troquel S.A, 1966.