

Husserl : I

238

Ag- Nov :

" 2008 "

Master sobre Husserl
Universidad Rafael Landívar
Guatemala

14-30 de julio 2008

(Profesor, Manuel Mazón)

(El ser como pensado: de Descartes a Husserl)

Sesiones 1ª y 2ª

- I. El problema del ser
 - A. ¿En qué consiste el que algo sea *res*?
 - B. Del ser pragmático a la ουσία de Aristóteles
 - C. Εἶδος y νοεῖν
 - D. El objeto de λέγειν, el λόγος
 - E. *Res* y la intimidad del *ego*
 - F. El carácter de *aprioridad* del sujeto
 - G. La autoconciencia: un yo *me* pienso
- II. El ser del yo pensante
 - A. La filosofía del *positum*
 - B. La inmediatez en una teoría del conocimiento
 - C. El problema de la *ratio*
 - D. La esencia como el contenido de un concepto
 1. El concepto de *para sí*, modo radical de ser en sí
 2. La verdad transcendental
 3. La verdad ontológica

Sesiones 3ª y 4ª

- III. La raíz metafísica del positivismo
 - A. La conciencia en el positivismo
 - B. Positivismo y método
 - C. El positivismo y la unicidad de la experiencia
- IV. Presupuestos de la teoría del conocimiento
 - A. La reflexividad
 - B. La conciencia directa y la conciencia refleja
 - C. La filosofía: un saber sin supuestos
 - D. El cambio de actitud
 - E. Duda real y duda metódica

- F. Realismo ingenuo, idealismo, realismo crítico
- G. El problema del conocimiento como pseudo-problema

Sesiones 5ª-12ª

V. La actitud filosófica de Husserl

A. Estudio del fenómeno *no es fundamento!*

1. La evidencia como fundamentación
2. La perspectiva de la duda cartesiana
3. La realidad del mundo en el análisis de Husserl = *Ideas III*
4. La exigencia de evidencia absoluta
5. La reducción fenomenológica = *epojé.*
6. La transcendencia: de la realidad al fenómeno ?
7. Conciencia y realidad
8. El objeto de la reducción fenomenológica

B. Consideración crítica

1. La intencionalidad de la conciencia
2. La intuición categorial
3. La estructura de la aprioridad



Master sobre Husserl
Universidad Rafael Landívar
Guatemala

14-30 de julio 2008
(Profesor, Manuel Mazón)

(El ser como pensado: de Descartes a Husserl)

Sesiones 1ª y 2ª

- I. El problema del ser
 - A. ¿En qué consiste el que algo sea *res*?
 - B. Del ser pragmático a la οὐσία de Aristóteles
 - C. Εἶδος y νοεῖν
 - D. El objeto de λέγειν, el λόγος
 - E. *Res* y la intimidad del *ego*
 - F. El carácter de *aprioridad* del sujeto
 - G. La autoconciencia: un yo *me* pienso
- II. El ser del yo pensante
 - A. La filosofía del *positum*
 - B. La inmediatez en una teoría del conocimiento
 - C. El problema de la *ratio*
 - D. La esencia como el contenido de un concepto
 - 1. El concepto de *para sí*, modo radical de ser en sí
 - 2. La verdad transcendental
 - 3. La verdad ontológica

Sesiones 3ª y 4ª

- III. La raíz metafísica del positivismo
 - A. La conciencia en el positivismo
 - B. Positivismo y método
 - C. El positivismo y la unicidad de la experiencia
- IV. Presupuestos de la teoría del conocimiento
 - A. La reflexividad
 - B. La conciencia directa y la conciencia refleja
 - C. La filosofía: un saber sin supuestos
 - D. El cambio de actitud
 - E. Duda real y duda metódica

- F. Realismo ingenuo, idealismo, realismo crítico
- G. El problema del conocimiento como pseudo-problema

Sesiones 5ª-12ª

V. La actitud filosófica de Husserl

A. Estudio del fenómeno

1. La evidencia como fundamentación
2. La perspectiva de la duda cartesiana
3. La realidad del mundo en el análisis de Husserl
4. La exigencia de evidencia absoluta
5. La reducción fenomenológica
6. La transcendencia: de la realidad al fenómeno
7. Conciencia y realidad
8. El objeto de la reducción fenomenológica

B. Consideración crítica

1. La intencionalidad de la conciencia
2. La intuición categorial
3. La estructura de la aprioridad

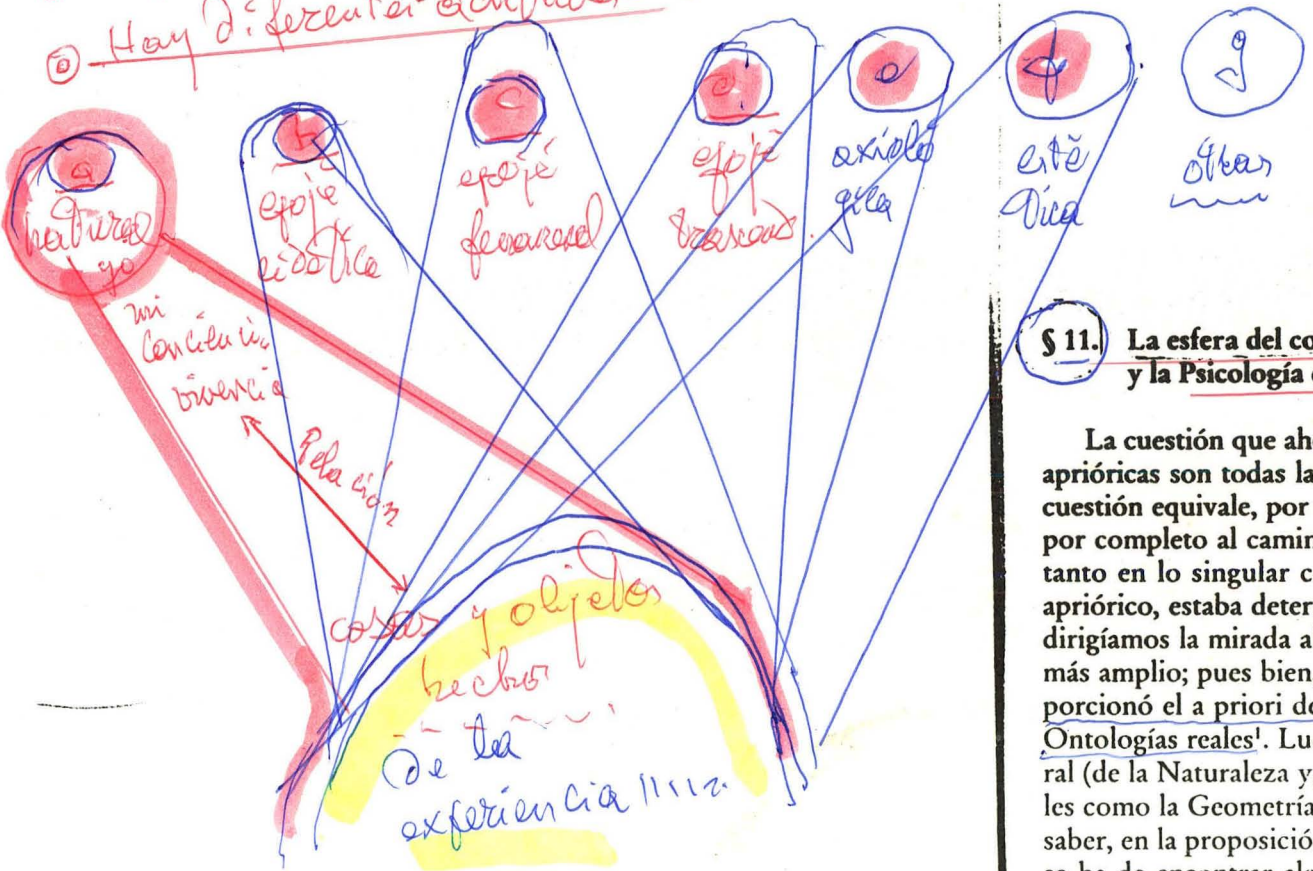


E. Husserl: Problemas fund. vitales
 de la fenomenología
 (Clases de 1910-11-21)
 Ed. Alianza, Madrid 1994

Capítulo 2

REFLEXION FUNDAMENTAL: LA REDUCCION FENOMENOLOGICA COMO CONSECUENCIA DE LA ACTITUD DIRIGIDA HACIA LA VIVENCIA PURA

- La primera actitud en la experiencia es: "NATURAL"
- Hay diferentes actitudes = asumibles!



§ 11. La esfera del conocimiento en sentido subjetivo y la Psicología empírica y racional

La cuestión que ahora debemos discutir es la de si esas disciplinas aprióricas son todas las que se nos brindan en la actitud esencial; tal cuestión equivale, por tanto, a la de si el ámbito del a priori se limita por completo al camino practicado. Lo que hasta ahora hemos visto tanto en lo singular como en lo general y, más exactamente, en lo apriórico, estaba determinado por el punto de partida. En tal actitud dirigíamos la mirada al mundo natural, a la Naturaleza en su sentido más amplio; pues bien, tal mirada es la actitud natural. Esto nos proporcionó el a priori de la Naturaleza tal como [139] se desarrolla en Ontologías reales¹. Luego prestamos atención a las Ciencias en general (de la Naturaleza y, eventualmente, de la Naturaleza apriórica, tales como la Geometría) y recordamos que en todos los enunciados, a saber, en la proposición como estado de cosas mentado en cuanto tal, se ha de encontrar algo así como una forma; igualmente, encontra-

¹ «en Ontologías reales» fue modificado posteriormente como «en la Ontología real». Obs. de Kern. y la escuela etc etc

mos formas en los conjuntos de enunciados, en el modo del número, de las combinaciones, de la multiplicidad, etc. En ese momento, y en cierto sentido, estábamos *dirigidos objetivamente* y también hablábamos de Ontología formal. El a priori concernía a una forma de la objetividad como objetividad del pensar científico en general, en la medida en que, comprendida conceptualmente de diferentes modos, se ha de determinar predicativamente y poner teóricamente como verdadera o probable, etc.

¿Se ha dicho todo? ¿No hay nuevas direcciones de la mirada? ¿Qué pasa con la reflexión sobre el pensar mismo y sobre todas las vivencias que en el contexto del pensamiento son importantes para la jurisdicción normativa del significado? ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la reflexión sobre las percepciones que varían de tantos modos y que llevamos a cabo de una cosa, que fundamentan el juicio directo de experiencia y a partir de las cuales, ajustándose fielmente a ellas, dicho juicio gana su valor lógico de derecho? ¿Qué pasa con toda la esfera del conocimiento en sentido subjetivo, en contraposición a lo en él mentado o a su sentido objetivo, al que ya hemos proporcionado su derecho?² Naturalmente, estas preguntas se han de plantear en un ámbito amplio, no solamente en relación a la esfera empírica, sino también en relación a cualquier esfera apriórica.

Hace un momento, cuando hablaba del conocimiento en sentido subjetivo, aparentemente ya he dado la respuesta. Todo lo subjetivo pertenece a la esfera natural y más exactamente a la de la *Psicología*. Como factum del sujeto empírico correspondiente y en general de la vivencia cognitiva en el mundo humano, lo subjetivo pertenece evidentemente a la Psicología como Ciencia de la Naturaleza. ¿No está permitida, entonces, una consideración apriórica? Ciertamente. Así como hay un a priori, y evidentemente lo hay, en relación a la cosa física, un a priori que no significa sino lo [140] perteneciente al *sentido* general de la posición de dicha cosa física, así también hay un a priori psicológico, justamente el que expone lo que pertenece a la esencia o sentido de la posición del «alma» empírica, a la posición de los seres humanos, de las vivencias como vivencias humanas, etc. En el craso empirismo que predomina entre los psicólogos desde hace algunas décadas puede parecer increíble a algunos que yo ose resucitar la idea, enterrada hace mucho, de una *psicología racional*. Ahora bien, no puedo evitarlo. Desde el punto de vista de la cosa es absolutamente evidente; si se la ha visto una vez no se puede decir de otro modo. Es francamente evidente que de modo paralelo a una Ciencia

natural pura tiene que discurrir también una Psicología pura. En cualquier caso, tiene que haber algún grupo de proposiciones que expongan el sentido que radica en la experiencia del yo, en la experiencia de lo anímico, y que extraigan su evidencia de la penetración [*Hineinversetzung*] en la donación completa de los correspondientes modos de lo anímico. De la misma forma en que esclarecemos lo que es la cosa como tal según su esencia, en tanto pensamos en los plexos de percepción en que una cosa continuamente se da cada vez de modo más perfecto, conservando en todo momento su identidad; o del mismo modo como esclarecemos lo que es la causalidad como tal si nos introducimos en las conexiones en que se demuestra paso a paso y en una confirmación progresiva la dependencia de las transformaciones de las cosas, del mismo modo se tiene que mostrar la esencia de un carácter egológico en ciertos contextos de experiencia en los que nos introducimos intuitivamente, por ejemplo, en plexos de donación fingidos, pero totalmente claros, en los que precisamente lo que llamamos carácter de un ser humano se mostraría y confirmaría siempre nuevamente, tal como lo exige de suyo el estilo de tal objetividad. Y lo mismo si queremos mostrar lo que pertenece a la esencia de las vivencias en tanto lo son de personas que vivencian, a las que pertenecen esas vivencias como actos o estados y que tienen con ellas una posición temporal objetiva, etc.

[141] § 12. **El problema de la desconexión de lo empírico y de la esencia de la Naturaleza. La conexión del yo al cuerpo**

Entonces, si tomamos como punto de partida la *actitud natural*, encontramos, como mención de experiencia [*Erfahrungsgemeinheit*] y eventualmente como donación que se muestra, yoes *empíricos* o almas como personalidades humanas en el tiempo, vivencias determinadas objetiva y temporalmente de tales yoes empíricos que corresponden a los cuerpos, y entre ellas fenómenos de cosas que en algún tiempo determinado son tenidas por este o aquel individuo psíquico².

Y ahora pregunto: ¿no podemos alcanzar una actitud en la que lo

² Según la paginación del manuscrito realizada por Husserl, en este lugar tendría que faltar una hoja; sin embargo, el siguiente párrafo se sigue del texto anterior sin ruptura. Las hojas del manuscrito del próximo párrafo hasta el final del segundo párrafo de la p. 152 (ed. de Husserliana) [«ponerlo entre paréntesis»], las había extraído del contexto originario de la presente lección y puesto en el manuscrito de la lección

empírico, lo propio de la donación de la actitud natural, permanezca completamente desconectado, de modo que *también su esencia, como esencia de la Naturaleza, quede desconectada*, mientras que, por otra parte, permanezcan componentes que entran *in individuo* en la esencia de la Naturaleza o, en su caso, en la Naturaleza misma?

Una pregunta en primer término incomprendible^a. Pero considerémosla con más exactitud. En la actitud natural se tiene experiencia del yo como miembro de la Naturaleza, como objeto en la existencia spatiotemporal y según su conexión con el *cuerpo* cósmico [*dinglichen Leib*]. El yo vive, pero tenemos experiencia de vivencias como estando en relación al cuerpo según un orden de niveles [*Stufenordnung*] que hay que describir, desde luego, más de cerca. Primero las vivencias sensibles: por ejemplo, las percepciones de cosas (incluido el cuerpo) con sus componentes de sensación, sensaciones cromáticas, tonales, etc., tienen una cierta relación específica con la cosa fenoménica cuerpo propio; del mismo modo las sensaciones corporales específicas que [142] pertenecen al movimiento ocular y de la mano, etc., y que se localizan en el cuerpo y sus partes. Igualmente, también tienen tal conexión los sentimientos sensibles. Con ellos se entrelazan íntimamente las vivencias psíquicas superiores, las fundadas. El modo global de distribución de las vivencias perceptivas que el yo tiene de la multiplicidad de cosas posibles de su entorno tiene relación con el *cuerpo* puesto como existente, y ese modo de distribución pertenece respectivamente a *su* cuerpo, mientras que al cuerpo ajeno y a los grupos de percepciones que se le suscriben empáticamente pertenece un modo de distribución correspondiente, pero diferente, y por ello otros grupos de percepciones, pues las percepciones que el uno tiene no las tiene el otro, y viceversa.

La explicación y descripción científicas de estos complicados plexos es una cuestión extraordinariamente importante y difícil. Retenemos solamente que, por lo que se refiere a la percepción, las múltiples vivencias tienen una relación fenomenal con el cuerpo. Mas el cuerpo

del semestre de verano de 1912 que tituló *Introducción a la Fenomenología* y que sirvió como plan para las explicaciones de *Ideas I*. La importante lección de 1912 fue disuelta más tarde por Husserl en fragmentos diferentes que se encuentran en el Husserl-Archiv bajo diferentes signaturas: F I 4, B II 19, F I 16, M III 6, F IV 3 y A IV 5. Las siguientes páginas de nuestra lección de 1910-1911 proceden del manuscrito B II 19, que contiene el fragmento más importante de la lección introductoria de 1912. Junto al próximo párrafo está anotada por Husserl la fecha «26 de Noviembre de 1910». Obs. de Kern.

como cosa tiene la ordenación primaria en el tiempo y espacio objetivos. El primer tiempo objetivo es el tiempo cósmico [*Dingzeit*]; justamente con él tienen su tiempo el cuerpo y lo corporal y, más aún, todo lo que se ordena al cuerpo o se localiza en él, aunque ya en un sentido secundario, y luego, por tanto, lo que aparece actualmente (o aparecía antes) en las funciones psíquicas superiores.

§ 13. La disolubilidad de la conexión empírica entre «res cogitans» y «res extensa». La «distinctio phaenomenologica»

Ahora bien, toda conexión con el cuerpo es manifiestamente algo que se deja separar nuevamente del cuerpo. Este está ahí como cosa, y no pertenece a la esencia de la cosa el que, por así decirlo, sea cosa sintiente o que reaccione con dolor ante un pinchazo o con picor en las cosquillas, etc.; esto no pertenece tampoco esencialmente a la esencia de la formación específica justamente de la cosa que constituye [*macht*] un cuerpo. Es una *facticidad* el que una cosa que aparece así sea cuerpo; su enlace con lo psíquico es experiencia. Una cosa [143] que no fuese espacial ni tuviera cualidades reales sería un *nonsens*, pero que ninguna cosa en general, tampoco el bien conocido cuerpo humano, fuese cosa que siente no es ningún *nonsens*. La cosa, la *res extensa*, es fácticamente *res cogitans* cuando, de acuerdo a la experiencia, se le anundan *cogitationes*. Pero, en sí mismo, el *cogitare* no tiene nada que ver con ninguna *res extensa*. La esencia de la *cogitatio* y la de la *extensio* no tienen, en cuanto esencias, nada que ver una con otra. Naturalmente, hablamos de «extensio» en el campo total del ser cósmico.

Lo mismo resulta si partimos del otro lado. En la esencia de un dolor o de un placer no radica relación alguna a una cosa. En la esencia de las sensaciones cromáticas y tonales, de vivencias perceptivas, *judicativas*, *desiderativas*, *interrogativas*, etc., no radica ninguna relación esencial³ a una cosa, como si la conexión con una cosa fuese esencialmente necesaria al ser de tales *cogitationes*^a. Pero si es así, podemos cortar la relación empírica entre *cogitatio* y *res* sin ejecutar, con ello, una abstracción en el sentido de la *distinctio realis* de Hume,

³ Se añadió posteriormente «de enlazamiento real». Obs. de Kern.

en el sentido de la distinción de los momentos esencialmente independientes e inseparables de un *concretum*.

En un sentido semejante, en la presentación de una causa no sólo podemos pensar, sino también representarnos intuitivamente, que no se presente el efecto que le corresponde de acuerdo a la experiencia. El vínculo es necesario en sentido empírico pero no en sentido ideal: el ser de la causa no es dependiente, como si se encontrase enlazado necesariamente con el efecto que le corresponde de acuerdo a la experiencia. Ustedes no deberían pensar que me contradigo en este punto en la medida en que he sostenido que a la esencia de cada cosa corresponde la causalidad de las modificaciones. A la esencia de la experiencia de una cosa, a su *esencia*, repito, corresponde que cada modificación cósmica esté bajo leyes causales. Pero con ello en absoluto se dice que en la *esencia* de una modificación dada en la experiencia esté que le pertenezca justa[144]mente la causa encontrada según la experiencia. No toda necesidad en el reino de la experiencia es una necesidad esencial; si así fuese, todas las Ciencias de la Naturaleza serían aprióricas. De este modo, también decimos que es «contingente» el vínculo entre la vivencia y el ser humano que la tiene.

Por ello, y por así decirlo, podemos cortar sin contrasentido el vínculo empírico entre vivencia y toda existencia cósmica. Ejecutamos una cierta *distinctio phaenomenologica*. ¿Qué debe significar ésta, qué es tal corte? ¿No es cierto que las vivencias lo son de seres humanos que vivencian y, por tanto, que tienen relación con el cuerpo y un ordenamiento en la Naturaleza? ¿Puedo cambiar algo en eso? Pues es así, desde luego. Sin embargo, podemos considerar⁵ las vivencias en y para sí sin atenderlas⁶ en su relación empírica. Podemos desconectar cualquier posición natural (posición de existencia natural) en el sentido de que llevemos a cabo consideraciones científicas en las que simplemente no hagamos uso de ninguna posición de la Naturaleza, y que, por consiguiente⁷, conserven la validez, tanto si hay una Naturaleza, un mundo espiritual/corporal, como si no lo hay^a.

^a Este texto, y los que le siguen hasta la página 146 (ed. de Husserliana) (final del primer párrafo: «adentrarse en el sentido de la percepción de la cosa»), fue provisto de cerros en el margen. Obs. de Kern.

⁵ Se añadió «y poner». Obs. de Kern.

⁶ Posteriormente, «atenderlas» fue sustituido por «ponerlas». Obs. de Kern.

⁷ «por consiguiente» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

§ 14. La preeminencia ontológica [*Seinsvorzug*] de la vivencia frente al objeto natural. Percepción empírica (trascendente) y percepción de la vivencia pura

De hecho, una vivencia tiene en sí su ser, del que podemos decir lo que es incluso si el discurso acerca de la Naturaleza espaciotemporal con cuerpos y espíritus fuese una imaginación carente de significado. Y, visto más exactamente, aquí el ser de la vivencia tiene en sí una enorme preeminencia frente a la existencia de un objeto natural.

Consideremos esto más detalladamente. Traigamos a la más clara conciencia la contraposición entre el ser empírico y el ser fenomenológico y, correlativamente, entre la [145] percepción empírica y la percepción fenomenológica como actos que prescriben sentido a uno y otro ser.

Hablamos, y con evidente derecho, de un ser-en-sí de las cosas frente al conocimiento y la conciencia. Las cosas son inmediatamente dadas en la experiencia y pensadas y determinadas en pensamientos de experiencia. Pero si la cosa existe, ella es lo que es incluso si la experiencia que la toma a su cargo no existe o si no existe el pensamiento de experiencia que la determina válida y objetivamente. Si todos los seres humanos durmiesen, si una revolución geológica aniquilase a todos los hombres y seres vivos, no habría nadie sobre la Tierra que la pensase y determinase junto con todos sus cuerpos y revoluciones. Pero la Tierra está ahí con todo lo que es^a.

Hablando de un modo científico-natural, esto es correcto. Por otra parte, el conocimiento de la coseidad tiene una desventaja insuperable: aunque una cosa pueda estar dada en la experiencia con buen fundamento, confirmarse en el transcurso de la experiencia según su existencia y dejarse determinar según el modo de las Ciencias de la experiencia, aún así siempre guarda para el conocimiento, en cierto modo, una *mera pretensión de existencia*. Ese derecho, aún tan válido, puede mostrarse en el progreso de la experiencia como insuficiente y ser vencido por otro mejor^b.

Todo esto pertenece a la esencia del fenómeno o, respectivamente, al sentido de la objetividad de la experiencia como tal. Sólo necesitamos introducirnos en una experiencia^c y considerar el sentido en que se da-lo experienciado como existente para tener la evidencia de que el ser dado en la experiencia no se deshace en el *percipi*^d, sino que más bien es un en-sí frente a él, y un en-sí que llega a darse, pero sin que, por principio, se dé *nunca de modo absoluto*^e; su mención sigue

siendo sólo mención en el sentido de que necesita de una prueba que nunca se ha de dar definitivamente^f. Con ello, el en-sí de la cosa es siempre pretensión frente al conocimiento, en la medida en que nunca abandonamos la conciencia de experiencia. El que pueda mantenerse legítimamente la tesis de experiencia ejecutada una vez depende de la prosecución de la experiencia. Por tanto, en el pensamiento de experiencia se pone algo para lo que el ser dado en experiencia es en sí contingente; y, sin [146] embargo, en la medida en que cortemos la continuación de la experiencia, queda también en el aire la posición de experiencia de cada en-sí, pues no está probado definitivamente, ni puede estarlo en principio. Pero esto está relacionado con que la experiencia, según su sentido, pone la *trascendencia*.

La cosa se da en la experiencia y, sin embargo, de nuevo no se da, pues justamente su experiencia es donación a través de *exposiciones* y «fenómenos». Cada experiencia singular e, igualmente, cada serie de experiencia conexas, definitivamente cerrada, dan el objeto experimentado en un fenómeno esencialmente incompleto, unilateral o plurilateral, pero no omnilateral, según todo lo que la cosa «es». La experiencia completa es algo infinito. Pedir la experiencia completa de un objeto en un acto definitivamente cerrado o, lo que es lo mismo, pedir una serie perceptiva definitivamente cerrada que mencione completamente la cosa de un modo definitivamente válido y concluyente es un contrasentido, algo excluido por la esencia misma de la experiencia. Sin duda, ésta es sólo una afirmación cuya completa fundamentación no podemos dar en este momento; sin embargo^g, ustedes pueden intuirlo con tan sólo adentrarse en el sentido de una percepción de cosas.

De modo totalmente diferente que con la simple^h experiencia, y ante todo con la percepción empírica, ocurre con aquella percepción de vivencias puras que elimino de ellas toda interpretación empírica, tomándolas según su sentido puro en sí.

¡Observemos, por ejemplo, un sentimiento que acabamos de tener y captémoslo puramente en sí mismo! Con nuestra aprehensión no arrastramos la «*apercepción empírica*», es decir, no captamos el sentimiento como el estado sentimental en que nos encontramos nosotros, estas personas empíricas, estos seres humanos, bajo circunstancias psicofísicas momentáneas. No arrastramos nada de la Naturaleza

^f La frase fue tachada hasta este lugar. Obs. de Kern.

^g «simple» fue sustituido posteriormente por «natural». Obs. de Kern.

o, respectivamente, omitimos la introducción del sentimiento en la Naturaleza psicofísica, eludimos cualquier posición del sentimiento como algo dependiente de nuestros estados corporales^a y que tiene su posición en el tiempo objetivo [147] que determinan los relojes. Todo ello lo dejamos aparte. Entonces no queda una nada, sino que queda el sentimiento en sí mismo, que es en sí lo que es, exista o no toda la Naturaleza; nada de eso es tocado aun si pensásemos anulada toda la Naturaleza.

Se podría decir: ¿qué tiene que ver esta especial voluntad de tachar la apercepción empírica, puesto que siempre está ahí? Dirijo la mirada al sentimiento, ejecuto una reflexión en el sentido de Locke; el sentimiento está ahí, sin embargo, como *mi* sentimiento, como el placer que *yo* siento, como el dolor que *me* duele.

Habríamos de responder a ello que, ciertamente, la apercepción empírica está ahí y es un componente de la reflexión. Pero ahora, por una parte, dirigimos nuestra mirada al sentimiento en sí mismo y, por otra parte, a la apercepción en sí misma con él enlazada. Es diferente ejecutar la apercepción empírica, vivir en ella y, por tanto, considerar el sentimiento en relación conmigo, persona empírica, con su cuerpo, etc., y, por otra parte, captar y considerar el sentimiento en sí mismo y captar nuevamente la apercepción con él enlazada con todo lo que es y constituye en sí misma. Esta apercepción implica la del yo: me encuentro como este ser humano que en este momento está justamente en la cátedra en esta aula, etc., y me encuentro en el estado sentimental correspondiente. Esta apercepción de la percepción es, naturalmente, un ser que puedo captar y poner en y para sí, y este ser es diferente de aquél cuya posición es la función que realiza la apercepción de la percepción^a, justamente como percepción de la cosa/yo, de la persona/yo en esta aula, etc. Finjamos que lo que pone aquí la percepción empírica del yo y del entorno sea falso, que yo no sea aquél que pongo, que este cuerpo no exista realmente, o que no sea tal como está recién puesto, que el entorno no exista de verdad, etc.; tal cambio de valoración de la percepción en absoluto le cambiaría nada en su ser propio, que tomo y pongo en la mirada reflexiva como un ser en sí mismo.

Por tanto, puedo captar y poner el sentimiento en y para sí mismo, y si con él [148] encuentro a la vez una apercepción y posición que relaciona al sentimiento, como estado psíquico, con el ser humano objeto de la Naturaleza, y se ordena así en ella, igualmente comprendo y pongo en un nuevo acto justamente esta apercepción y posición en sí

mismas. Pero «en sí misma» significa que hago objeto en y para sí la apercepción empírica, pero no la hago ahora mía. Esto quiere decir que prescindo en este momento de seguir poniendo lo que *ella* pone o de hacer uso alguno de lo que *esa apercepción* ponía como realidad.

§ 15. La actitud fenomenológica. Delimitación de la visión fenomenológica, o bien de la percepción de la vivencia pura frente a la percepción interna de la vivencia psíquica

De este modo podemos proceder, ahora, respecto a todas las vivencias. En general, podemos darnos una actitud de un nuevo estilo que desconecte cualquier actitud empírica trascendente^a. Así pues, no aceptamos desde ahora como realidad ni un solo objeto singular puesto en la actitud empírica, no dejamos que se nos dé ni uno solo de los objetos que se han de dar en dicha actitud. No «ejecutamos» en adelante ninguna actitud empírica, ningún poner natural, ingenuo, de cosas o de la Naturaleza en su más amplio sentido; ahora ponemos entre paréntesis cada acto empírico que, por decirlo así, pueda abrirse paso o que hayamos ejecutado momentáneamente, no aceptamos de ningún modo lo que nos ofrece como ser. En lugar de vivir en la ejecución de tal acto y de retener ingenuamente su posición, con su sentido propio de acuerdo a esa ejecución, nos dirigimos al propio acto y lo convertimos, junto con lo que en sí mismo nos pueda ofrecer, en objeto, en un objeto que no es Naturaleza alguna y que ya nada contiene de posición natural. Así nos apropiamos de toda experiencia. No se trata de que tengamos experiencia y ejecutemos, viviendo en ella, juicios de experiencia, ni de que activemos teorías y ciencias de la experiencia, sino de que aceptemos para nuestro reino cada acto de experiencia, cada juicio de experiencia, cada conocimiento completo o incompleto de experiencia como la existencia pura que ellos mismos son^b. Queda completamente fuera de lugar, por el contrario, toda posición simultánea de aquel existente que, como experiencia, pretende ponerse desde sí^c.

[149] La actitud que con ello hemos descrito se denomina, frente a la actitud natural, actitud fenomenológica. Si en aquella primera actitud, la natural, «experiencia» es un título que lleva a darse objetividades de la actitud natural y, por tanto¹⁰, un título para cualquier

¹⁰ Junto al siguiente texto, y hasta el final del párrafo, Husserl escribió un cero. Obs. de Kern.

conciencia donante de la actitud natural, la visión^a o contemplación fenomenológicas pueden ser, por su parte, el título que comprenda los actos donantes de la actitud fenomenológica. No necesito decir que el reino de las objetividades fenomenológicas es un ámbito completamente separado frente al reino de la Naturaleza. «Objeto de la Naturaleza» significa tanto como ser experienciable y que ha de ser determinado sobre el fundamento de la experiencia.

Todavía no se ha de explicar cómo debe dividirse más exactamente el reino fenomenológico. Seguimos intentando esclarecer completamente el estilo propio de la actitud fenomenológica. Ante todo, una palabra acerca de que el (ver) fenomenológico y, más exactamente, la captación perceptiva de aquellas objetividades fenomenológicas que señalábamos por medio de ejemplos, (no) puede ser confundida con la reflexión lockeana^b o, como suele decirse en alemán, con la percepción interna o autopercepción.⁴ Bajo tales nociones se comprende la percepción de las vivencias psíquicas propias según su propia constitución. Pero es claro que esta percepción es empírica y permanece como tal en tanto no se desconecte toda posición empírica. Por consiguiente, no sólo tiene que quedar fuera de juego cualquier posición de la Naturaleza con sus cosas en el espacio y en el tiempo, y con ella también la posición del cuerpo propio y de la relación psicofísica que mantienen con él las vivencias, sino también la posición del yo empírico que como persona es pensado vinculado con el cuerpo^c; además, no solamente tiene que quedar fuera de juego la posición del yo empírico de todo Otro, sino también la del propio yo. Sólo si se practica de modo consecuente y completo la reducción fenomenológica y, en la descripción inmanente de la vivencia psíquica, ya no se pone ni aprehende la vivencia como estado, como «vivencia» del yo que tiene vivencias y como ser en el tiempo objetivo, sólo entonces se gana la vivencia pura^d como objeto de la percepción fenomenológica y se ejecuta por vez primera la percepción fenomenológica auténtica en su radical diferencia frente a la percepción empírica.

§ 16. La reflexión fundamental de Descartes y la reducción fenomenológica

Descartes fue el primer filósofo que ejecutó una reducción fenomenológica y, por cierto, que la ejecutó para pronto abandonarla de

7

nuevo^a. Es un hecho sumamente curioso que la *reflexión fundamental* que abre todo el desarrollo de la Filosofía moderna no fuese sino la puesta en escena [*Inszenierung*] de una reducción fenomenológica. Es curioso porque, de hecho, es el comienzo de toda auténtica filosofía científica y el punto de emergencia de todos los auténticos problemas filosóficos. El correlato de la percepción fenomenológica es la *cogitatio* en sentido cartesiano; por ello podemos decir que tal correlato es la conciencia pura opuesta a la conciencia empírica. Una *cogitatio*, una conciencia, es cualquier sentir, representar, percibir, recordar, esperar, juzgar, concluir, tener un sentimiento, desear, querer, etc. Son cosas completamente conocidas, todo lo que cada uno ve inmediatamente «en sí», como dice Descartes, de modo que no puede en absoluto dudar de ello. Entre tanto, todo lo que el psicólogo empírico toma en consideración como vivencia psíquica de alguna conciencia yoica humana o animal se convierte en *cogitatio* en sentido absoluto, en el sentido de la pura donación fenomenológica, sólo a través de la reducción fenomenológica, y sólo entonces la donación es pura y absoluta en el sentido de que la simple posición como un esto, como ser, no deja abierta duda posible en ninguna dirección, de tal modo incluso que la duda pierde aquí todo sentido^b. Eso era lo que importaba a Descartes, mientras que para nosotros no es el tema principal. Es ya suficientemente significativa la intención de una reforma de todas las ciencias que posibilitara su edificación como ciencias absolutamente válidas y que excluyese cualquier apariencia engañosa, cualquier establecimiento de las mismas como pseudociencias. En su fundamento último la Filosofía no es seguramente otra cosa que intención hacia el conocimiento absoluto. Pero [151] al principio (no) se puede convenir y comprender si y cómo puede servir el conocimiento en actitud fenomenológica para fundamentar el conocimiento absoluto (en general) o en la esfera de la experiencia. El propio proceder cartesiano naufragó porque creía poder atreverse a la fundamentación de una ciencia absoluta sin una investigación del sentido de la misma y sin el establecimiento de la Fenomenología sistemática, de cuya existencia Descartes no tuvo sospecha alguna.

No nos interesa aquí la ciencia universal absoluta^a, sino la ciencia en el seno de la actitud fenomenológica. Dejamos para otras consideraciones el constatar si y en qué medida la ciencia en tal actitud es «absoluta» y hasta qué punto es aún posible o no, más allá, una ciencia absoluta.

§ 17. Independencia del juicio fenomenológico frente al juicio natural

La mayor dificultad estriba en el conocimiento de la esencia de la actitud fenomenológica misma y en evitar cualquier falsa limitación de ella. Si percibo ahora esta habitación y las personas presentes, ¿qué ofrece aquí la actitud fenomenológica? Percibo estas cosas; y mientras las percibo, están ante mí y una unidad del espacio las abarca a ellas y a mi cuerpo, al que añado mi yo, este yo tan bien conocido. Y sobre todo esto me he pronunciado ahora, he emitido y emito siempre nuevos juicios de percepción. Esto es la actitud natural. Ahora en cierto modo cambio la mirada, ejecuto una nueva actitud. Estos seres humanos, bancos, etc., «siguen estando aún ahí». Sobre eso no fundamento el juicio de que estén ahí, no realizo juicios sobre estas cosas ni investigo lo que puede ser válido para ellas. Mas, ahora mismo, acabo de juzgar y de nuevo ejecuto, por ejemplo, el juicio «ahí están esos bancos, etc.», pero lo desconecto, no acepto lo que pone como verdadero entre las verdades que admito en la nueva actitud. Por el contrario, a mi esfera pertenece el juicio como «esto ahí» y con sus propias características, a saber, que juzgue sobre bancos en «esta habitación», sobre cosas en el espacio, en la Naturaleza, etc., de tal [152] modo, sin embargo, que describo únicamente lo que este juicio juzga, lo que pone como verdadero, en tanto que no acepto lo puesto como verdadero ni siquiera en cuanto tal^a.

Como existente, para mí tiene ahora validez exclusivamente lo que pongo en mis juicios permitidos, pero no lo que he puesto o eventualmente vuelvo a poner en los juicios no permitidos. No digo con ello que valga para mí como inexistente o que dude o sospeche de algún modo de tal ser. Más bien, omito cualquier toma de postura^a respecto a que el juicio lo sea sobre estos bancos; esto puede ser mentado de tal modo que con ello yo no ejecute la más leve afirmación acerca de la existencia de los mismos o de que el juicio tenga o no derecho en su posición.

Por lo demás, nos comportamos de modo completamente semejante a quien duda de uno de nuestros juicios o a nosotros mismos cuando sentimos la necesidad de reflexión crítica y queremos examinarlos en cualquier caso «sin prejuicio». ¡Sin prejuicio! Ello no significa que hayamos vacilado o incluso que hayamos abandonado ya nuestro juicio. Quizás estamos completamente seguros de nuestra convicción y juzgamos luego igual que antes. Y, sin embargo, proba-

Actitud crítica!

mos sin prejuicio. Esto significa, también aquí, que desconectamos el juicio para la nueva reflexión que hemos de poner en marcha: no admitimos como verdad^b lo juzgado en tal reflexión, no hacemos absolutamente ningún uso de lo que afirma como cierto. Si olvidamos hacer esto, caemos sin darnos cuenta, o con otros giros verbales, en la actitud originaria y si hacemos completa o parcialmente uso del contenido de la afirmación en el transcurso del examen y fundamentación, caemos en el conocido error del *circulus vitiosus*. Por tanto, la actitud crítica está emparentada, de hecho, con la fenomenológica. Allí donde ante todo ha de examinarse si el ser mentado como ser real puede tener validez, ahí lo mentado está en cuestión y no debemos considerarlo como real o verdadero. Si lo consideramos tal, tenemos que desconectar ese tener-por-real, ponerlo entre paréntesis.

Es evidente que los juicios de que no hago uso alguno, o mejor dicho, que las proposiciones que no tomo esencialmente como premisas para ninguna constatación en el interior de un ámbito científico, no tienen influencia en tales constataciones. Por tanto, es absolutamente [153] cierto que mis constataciones permanecen intocadas en su verdad por la cuestión de si los juicios tienen validez o no¹¹. Por

¹¹ Añadido crítico final, aprox. de 1921, a las dos frases anteriores: «No puede decirse así. Pues podría objetarse: si en un campo geométrico solamente hago uso de ciertas proposiciones, no se quiere decir con ello que unas y otras proposiciones sean independientes entre sí como verdades (reales o hipotéticas). Lo primero es, por tanto, la pregunta de en qué medida el juzgar fenomenológico y ontológico son independientes o, en su caso, qué significa y puede significar exactamente su independencia. Pues ciertas dependencias existen. Si supongo que una cosa existe o, de modo más general, si supongo la posible existencia de una cosa en general, se prefigura para cada yo una regla para su posible conciencia experiencial. Con todo, puedo pensar un contexto de experiencia concordante en relación a un objeto que tengo ahora en una experiencia actual, pero al que trato puramente como objeto intencional; puedo construir ese contexto como un contexto pleno y concordante, puedo describirlo en su sistemática y juzgar sobre él, formular en verdad evidente un sistema completo de juicio sin juzgar simplemente lo más mínimo sobre la cosa; igualmente, puedo considerar eidéticamente 'una cosa en general' puramente como posibilidad intencional de una experiencia posible y de una experiencia acorde, y puedo construir los posibles sistemas de experiencia acordes sin juzgar lo más mínimo ontológicamente sobre posibilidades de cosas en general, sobre lo que corresponde a la propia esencia de la coseidad en general. Y, al revés, puedo practicar Ontología y, en una actitud puramente ontológica, no toparme nunca con un juicio fenomenológico.

También es posible que juzgue ontológicamente de modo erróneo y fenomenológicamente de modo correcto, y al revés. Pero una independencia de las verdades no existe propiamente, en razón de las correlaciones esenciales vinculantes. La independencia del hacer judicativo, del tener intención de verdad, del conocimiento mismo, no

tanto, si como fenomenólogo desconecto todos los juicios empíricos en el sentido acostumbrado, mis enunciados fenomenológicos permanecen intocados, aunque como ser humano que piensa naturalmente emita nuevos juicios empíricos, confíe en la Ciencia natural, etc.; pero también permanecen intocados si, por ejemplo, como escéptico obstinado, dudo de la verdad de tales juicios, o incluso si los rechazo con derecho y sentido o sin ellos. Desde el [154] punto de vista de la Fenomenología estos son asuntos privados que nada le conciernen, pues la Fenomenología los ha desconectado. Y con ello también desconecta cualquier juicio que explícita o implícitamente ponga la existencia del fenomenólogo mismo como miembro de la Naturaleza^{12a}.

significa independencia de los correspondientes juicios como verdades o como verdades pretendidas, hipotéticas, o independencia de los estados de cosas, estados de juicios. Así también en el ámbito de contenidos (*sachlichen*): en cualquier conocimiento cerrado en cuanto a su materia, en la aritmética, etc., soy independiente. Allí donde aspiro a una fundamentación, a una prueba, ahí soy independiente en el conocimiento.

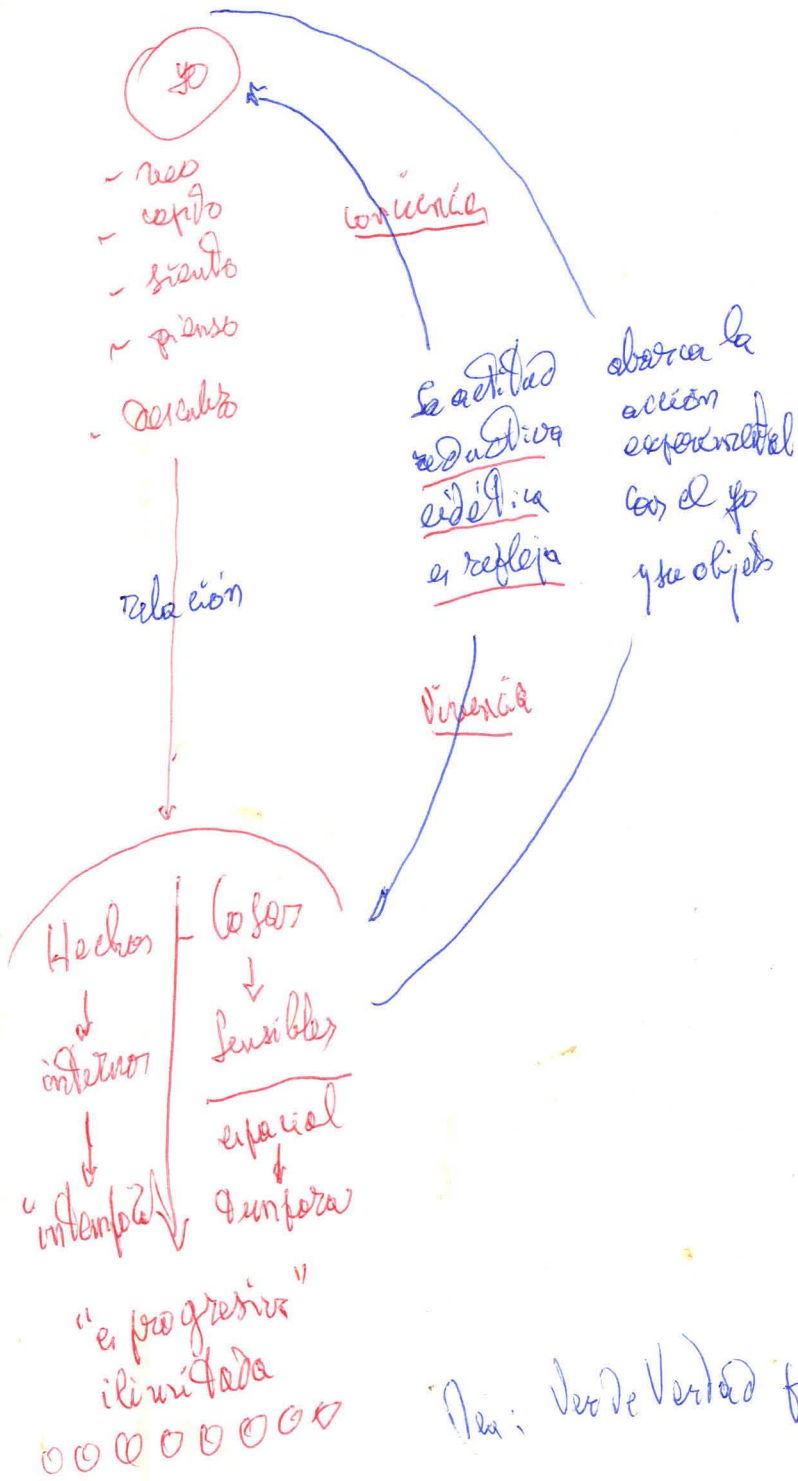
Sólo es importante que puedo juzgar fenomenológicamente de modo puro y ganar verdades fenomenológicamente intuitivas sin tomar posición hacia lo ontológico. Y por lo que se refiere a la realidad de la Naturaleza es importante ver que ya un juzgar eidético no presupone la existencia del Mundo. Frente al empirismo (aquí significa, frente al empirismo objetivista que sólo reconoce ciencias "positivas", objetivas, de experiencia), vale mostrar aquí que hay conciencia pura y que ésta, incluso modificada, queda como mi *ego cogito* incluso si el mundo no existiese. Veo, entonces, que no puedo suprimir mi *ego*, pero que tanto el reino de las posibilidades ontológicas como el de la Fenomenología eidética pura son independientes de la existencia de un mundo objetivo».

Una reelaboración de esta nota vuelve a darse como anexo XXIII (p. 200 y ss. de Husserliana XIII). Obs. de Kern.

¹² En 1924 o más tarde se añadió: «(Mundo)». Obs. de Kern.

527 - p. 64

La experiencia se da en la actividad Natural



Ver: Ver de Verdad p. 112

locuaz con bestias, pájaros... Que es cierto
casi lo jurarían.

Y cuando el narrador ya siente exhausta
su fuente de inventiva
y se propone a postergar la historia
diciendo con fatiga:
«Lo restante, mañana.» «¡Ya es mañana!»,
reclaman las tres niñas.

Así surgió el País de Maravillas,
así, pues, paso a paso,
se forjaron sus raras aventuras.
El cuento se ha acabado.
Y en penumbra, feliz tripulación,
hacia casa remamos.

Recibe, Alicia, el cuento y deposítalo
donde el sueño de Infancia
abraza a la Memoria en lazo místico,
como ajada guirnalda
que ofrece a su regreso el peregrino
de una tierra lejana.

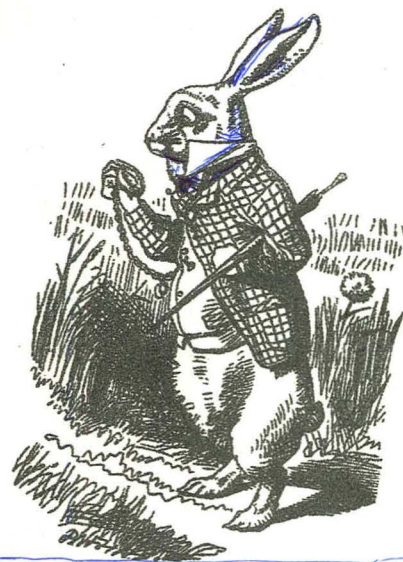
Lewis Carroll,
«Alicia en el país de las maravillas»

[Charles Lutwidge Dodgson]

8 Plaza S. Juan 5A

Borcedona 1999.

6220.



I. DESCENSO POR LA MADRIGUERA

Alicia empezaba a estar harta de seguir tanto rato sentada en la orilla, junto a su hermana, sin hacer nada: una o dos veces se había asomado al libro que su hermana estaba leyendo, pero no tenía ilustraciones ni diálogos, «¿y de qué sirve un libro —pensó Alicia— si no tiene ilustraciones ni diálogos?».

Así que estaba considerando (como mejor podía, pues el intenso calor la hacía sentirse muy torpe y adormilada) si la delicia de tejer una guirnalda de margaritas le compensaría de la molestia de incorporarse y recoger las flores, cuando de pronto un conejo blanco de ojos rosados pasó velozmente a su lado.

Nada extraordinario había en todo eso, y ni siquiera le pareció nada extraño oír que el Conejo se dijera a sí

- 1) ¿Quién es Alicia? R/ a cada uno
- 2) ¿A quién se dirige? a 3 niños en una barca! Educarlos
- 3) ¿Cuál es la "Madriguera"? R/ lo profundo experimental
- 4) ¿Qué hay en la Madriguera? R/ un mundo "intermedio" entre lo de aquí y los anti-poderes "animales, brutas".
- 5) ¿Qué pasa si llega a Australia? = la cosas frente poder desde
- 6) Elementos del análisis { objetos: animales = dominan
y palabras
- 7) ¿Qué se propone, "Educarlos" en el "uso de las cosas" en el uso del lenguaje

p. 26. en la madriguera todo tiempo + ambiente superficial = jardín bonito
 p. 49 - la vida del esp. = y de las profundidades = jardín debajo

Alicia = explorar la cosa, 2 mundos

{	a) externo	palito, gato, casa, campo
	b) interno	sentimientos la buena educación la moral el respeto

Las exploraciones parten de dos contextos: inmersión y extracción.

- a) De las cosas =
- b) El de las palabras.

Lewis Carroll (Charles Lutwidge Dodgson) nació en Daresbury, Inglaterra 1832. Su padre era clérigo y él fue ordenado sacerdote (1861). Vivió una vida retirada y dedicada a la docencia de matemáticas. Fue fotógrafo y escritor - análisis de la lógica simbólica al final de su vida 1898

mismo: «¡Dios mío, Dios mío! ¡Qué tarde voy a llegar!» (cuando después pensó en el asunto, se sorprendió de que no le hubiera maravillado, pero entonces ya todo le resultaba perfectamente natural); sin embargo, cuando el Conejo, sin más, se sacó un reloj del bolsillo del chaleco, y lo miró y apuró el paso, Alicia se levantó de un brinco porque de pronto comprendió que jamás había visto un conejo con chaleco y con un reloj en su interior. Y ardiendo de curiosidad, corrió a campo traviesa detrás de él, justo a tiempo de ver cómo se colaba por una gran madriguera que había bajo un seto.

Allí se metió Alicia al instante, tras él, sin pensar ni por un solo momento cómo se las ingeniaría para volver a salir.

Por un trecho, la madriguera seguía recta como un túnel, y luego, de repente, se hundía; tan de repente que Alicia no tuvo ni un instante para pensar en detenerse, sino que se vio cayendo por lo que parecía ser un pozo muy profundo.

O el pozo era muy profundo o ella caía muy despacio; el caso es que, conforme iba cayendo, tenía tiempo sobrado para mirar alrededor y preguntarse qué iría a suceder después. Primero trató de mirar abajo y averiguar adónde se dirigía, pero estaba demasiado oscuro para ver nada; luego miró las paredes del pozo y advirtió que estaban llenas de alacenas y estantes. Veía, aquí y allá, mapas y cuadros colgados. Al pasar por uno de los estantes, cogió un tarro con una etiqueta que decía: «MERMELADA DE NARANJA», pero qué desencanto: estaba vacío. No quiso soltarlo por miedo a matar a alguien; así que se las arregló para colocarlo, al paso que caía, en uno de los estantes.

«¡Bueno —pensó Alicia—, después de una caída así, ya puedo rodar por las escaleras que sean! ¡Qué valiente, van a pensar que soy en casa! ¡No chistaría ni aun que me cayera del tejado!» (lo cual era más que probable).

Abajo, abajo, abajo. ¿Es que nunca iba a terminar de caer? «Me pregunto cuántos kilómetros he caído ya

—dijo en voz alta—. Debo de estar llegando al centro de la Tierra. Veamos: eso sería unos seis mil quinientos kilómetros, creo...» (pues, como veis, Alicia había aprendido cosas de este tipo en la escuela, y aunque no fuera precisamente la mejor ocasión para exhibir sus conocimientos, ya que no había nadie que la escuchara, siempre era una buena práctica repetirlo). «Sí, ésa será la distancia..., pero entonces, ¿en qué latitud o longitud me encuentro?» (Alicia no tenía ni idea de lo que significaban esas palabras, pero al decirlas le sonaban muy hermosas y nobles.)

Y empezó otra vez: «Me pregunto si caeré atravesando directamente la Tierra... ¡Qué divertido sería aparecer entre gente que va patas arriba! Las Antipáticas, creo que se llaman» (no poco se congratuló esta vez de que nadie la escuchara, porque la palabra no le sonaba del todo correcta). «...Pero tendré que preguntar el nombre del país. Por favor, señora, ¿es esto Nueva Zelanda o Australia?» (y al decirlo, intentó hacer una reverencia... ¡Figuraos, una reverencia, mientras caía por los aires! ¿Seríais capaces de hacerla?) «¡Y qué ignorante me juzgaría la señora! No, nunca lo preguntaré: tal vez lo vea escrito en algún lado.»

Abajo, abajo, abajo. No había otra cosa que hacer, así que Alicia se puso a hablar de nuevo. «¡Ay, creo que Dina me va a echar mucho de menos esta noche!» (Dina era la gata.) «Espero que se acuerden de su platito de leche a la hora del té. ¡Dina querida, ojalá estuvieras aquí abajo conmigo! No hay ratones en el aire, me temo, pero podrías atrapar algún murciélago, y eso, ya sabes, es muy parecido a un ratón. Pero, ¿comen murciélagos los gatos?» Y aquí Alicia empezó a adormilarse y a repetir su pregunta como si soñara: «¿Comen murciélagos los gatos? ¿Comen murciélagos los gatos?», y a veces: «¿Comen los murciélagos gatos?», porque, como no podía dar respuesta a sus preguntas, poco importaba la manera de hacerlas. Sintió que se dormía y había empezado a soñar que iba de la mano con Dina y le preguntaba muy seria: «Ahora Dina, dime la verdad: ¿Te has comido alguna vez un murciélago?», cuando de pronto ¡bum!, ¡bum! fue a

(Edic. Plaza & Janés Barcelona 1999)

El país de las maravillas es un mundo al revés, y tal vez, alternativamente al racional (el mundo de la experiencia: nuevo, insustituido, impredecible) y sería do donde procede la niña (era victoriana) ella conjetura hacia donde podría conducirle su descenso por la madriguera (imagina el terreno del otro lado de la tierra en las antipodas (la palabra le sale un poe alzada) donde literalmente sería "andar de cabeza abajo" (p. 8-9)

Esta fecha 1898-1900 nos recuerda Huxley, T. de la Antropología y las Inven. de G. J. S.

Delo preguntar el "nombre"

una puerta escondida
al tras de una cortina!

" habia puertas
pero estaban cerradas! "

¿Cuál es la llave? de la experiencia?

Deja plegarse como un "desafío"
otra llave o un libro

La realidad no se repite mucho igual

siempre hay sorpresas!

¡nuevos objetos experimentales =
si uno se mueve



dar sobre un montón de ramas y hojas secas. El descenso había concluido.

Alicia no se hizo el menor daño, y al instante, de un salto, se incorporó: miró hacia arriba, pero todo estaba oscuro; ante ella se abría otro largo pasadizo y aún vio al Conejo Blanco que se internaba apresuradamente. No había tiempo que perder: allá fue Alicia, como el viento, y llegó a tiempo de oírle decir mientras desaparecía por una esquina: «¡Por mis orejas y mis bigotes, qué tarde se me está haciendo!» Lo tenía casi a un paso, pero cuando ella dobló la esquina, el Conejo ya se había esfumado. Alicia se encontró en una sala larga y baja, alumbrada por una hilera de lámparas que colgaban del techo.

Había puertas por todos los lados de la sala, pero estaban todas cerradas, y cuando Alicia la hubo recorrido de parte a parte y tanteado una a una sus puertas, se encaminó tristemente hacia el centro, pensando cómo se las arreglaría para salir.



De pronto se encontró ante una mesita de tres patas, toda ella de cristal: no había otra cosa encima que una diminuta llave de oro, y lo primero que se le ocurrió a Alicia

fue que la llavecita correspondería a una de las puertas de la sala; pero, ¡ay!, o las cerraduras eran demasiado grandes o la llave era demasiado pequeña, el caso es que no abría ninguna. Sin embargo, en un segundo intento, descubrió una cortina baja que no había notado antes, y detrás había una puertecita de unos cuarenta centímetros de altura. Probó la llavecita de oro en la cerradura y, con gran alegría, vio que ¡encajaba!

Alicia abrió la puerta y descubrió que conducía a un estrecho pasadizo, no mucho mayor que una ratonera. Se arrodilló y, a través del corredor, vio el más hermoso jardín que jamás hayáis visto. ¡Qué ganas tenía de dejar la sombría sala y deambular por entre aquellos lechos de rutilantes flores y aquellas frescas fuentes!, pero ni siquiera le entraba la cabeza por el hueco de la puerta; «y en caso de que pasara —pensó Alicia— de poco me serviría sin los hombros. ¡Ah, cómo me gustaría plegarme como un telescopio! Creo que podría, si supiera cómo empezar». Porque, ya veis, le habían ocurrido últimamente tantas cosas extraordinarias que Alicia empezaba a pensar que muy pocas eran realmente imposibles.

Era inútil quedarse allí plantada ante la puertecita, así que volvió a la mesa, con cierta esperanza de hallar encima otra llave o, al menos, un libro con las instrucciones para poder plegarse como un telescopio. Esta vez encontró una botellita («que por cierto no estaba aquí antes», se dijo Alicia): tenía atada alrededor del cuello una etiqueta de papel, en mayúsculas bellamente impresas, con la palabra «BÉBEME».

Bien estaba eso de decir «bébeme», pero una niña tan precavida como Alicia no iba a bebérselo sin más. «No —se dijo—, primero habría que ver si indica o no veneno», porque había leído varias historias muy bonitas de niños que fueron quemados vivos o devorados por bestias salvajes y demás cosas desagradables, y todo por negarse a recordar los sencillos preceptos que amistosamente les habían inculcado. Por ejemplo: que un atizador al rojo vivo quema si se lo sostiene por mucho rato; o que si uno

Se vuelve pequeño = 25 cm. = ^{plegable} como un telescopio


No puede alcanzar la mesa

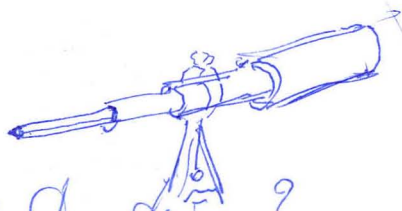
Alicia se mira a sí misma como otra persona. = doblamiento ?

- solía darse buenos consejos
- se reflejaba
- fingir que era 2 personas !

→ los puntos de la Ordinaria Vida Normal = rosa
→ se ocurren cosas extraordinarias = ?

El comer y el beber tienen dos contextos coincidentes
Cada contexto placota una realidad

a) beber = frío ser veneno!
se enloque 



b) comer = puede producir efectos extraordinarios ?
E/ no siempre

Parece solo y edipídeo que la vida liga el curso normal

se hace un corte muy profundo con un cuchillo en el dedo, por regla general sangra, y que (eso Alicia no lo



había olvidado) si uno bebe mucho de una botella que pone «veneno», lo más probable es que, tarde o temprano, haga daño.

Sin embargo, en el frasco no ponía «veneno»; así que Alicia se atrevió a probarlo y, como tenía un sabor muy rico (de hecho sabía a una mezcla de tarta de cerezas, natillas, piña, pavo asado, caramelo y crujientes tostadas de pan con mantequilla), se lo bebió de un trago.

* * * * *

«¡Qué sensación más curiosa! —dijo Alicia—. ¡Creo que me estoy plegando como un telescopio!»

Y así era, en efecto: ahora sólo medía veinticinco centímetros de altura, y se le iluminó el rostro ante el jardín. Antes, sin embargo, aguardó unos minutos para pasar por la puertecita que le conduciría al hermoso jardín. No obstante, esperó unos minutos para ver si seguía achicándose; se sentía un poco nerviosa por ello, pues «podría acabar desapareciendo del todo —pensó—, como una vela, ¿y qué sería de mí entonces?». Trató de imaginarse qué aspecto tiene la llama al apagarse, porque no podía recordar haber visto nunca una cosa semejante.

Al cabo de un rato, viendo que nada nuevo le ocurría,

decidió entrar de inmediato en el jardín; pero, ¡ay, pobre Alicia!, cuando llegó a la puerta, se dio cuenta de que había olvidado la llavecita de oro, y al volver a la mesa por ella, advirtió que no podía alcanzarla: la veía perfectamente a través del cristal, e intentó trepar por una de las patas de la mesa, pero era demasiado resbaladiza; y agotada de su tentativa, la pobrecita se sentó y se puso a llorar.

«¡Ea, de nada sirve llorar así! —se dijo Alicia con bastante entereza—. ¡Te aconsejo que pares ahora mismo!» Sólo darse muy buenos consejos (aunque pocas veces los puestera en práctica) y a veces se reprendía con tal severidad que hasta le saltaban las lágrimas. Y aún recordaba que en una ocasión trató de darse un cachete por hacer trampas al jugar consigo misma en una partida de croquet, porque esta curiosa niña era muy aficionada a fingir que era dos personas. «¡Pero ahora es inútil pretender ser dos personas! —pensó Alicia—. ¡Si apenas ha quedado de mí lo suficiente para contar una persona entera!»

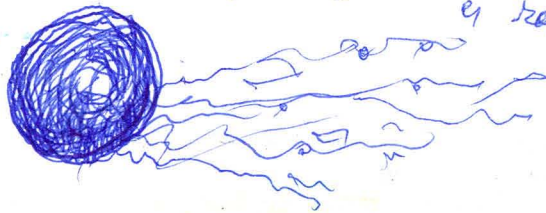
Poco después descubrió una cajita de cristal que había bajo la mesa: la abrió y halló en ella un minúsculo pastelillo sobre el que se leía, bellamente impresa con pasas, la palabra «CÓMEME». «Bueno, lo comeré —dijo Alicia—; si me hace más grande, podré coger la llave, y si me hace más pequeña, podré colarme por debajo de la puerta: así, de un modo u otro, ¡entraré en el jardín!»

Comió un poquitín y se preguntó con ansiedad: «¿por dónde?, ¿por dónde?», poniéndose la mano encima de la cabeza para averiguar si era hacia arriba o hacia abajo; y no poco se sorprendió al ver que conservaba la misma estatura. En realidad, esto es lo que suele ocurrir cuando uno come pastel, pero tan habituada estaba Alicia a que sólo le ocurrieran cosas extraordinarias que le pareció de lo más soso y estúpido que la vida siguiera con su curso normal.

Así que, manos a la obra, pronto acabó con el pastel.

* * * * *

El gallo de desorden = El juego ajedrez
y racional



La Casa del Espejo:

- 1) Es un mundo reflejado: la superficie del agua reproduce todo el mundo del
- 2) Se ve al reverso - destrabado de vida = También el gallo de desorden el ovillo
- 3) El lenguaje es lo "contrario - de las cosas"



II. EN UN MAR DE LÁGRIMAS

«¡Más que curioso, requetecurioso!», exclamó Alicia (tan sorprendida estaba en aquel momento que se olvidó por completo de hablar con entera corrección). «¡Qué estirón! ¡Ni que fuera el telescopio más grande del mundo! ¡Adiós, pies!» (porque al mirarlos le pareció que



los perdía de vista, tanto se le alejaban). «¡Ay, mis pobres piececitos, quién os pondrá ahora los zapatos y los calcetines! ¡Yo estoy segura que no! Demasiado lejos estaré como para ocuparme de vosotros: tendréis que arreglaroslas solitos, lo mejor que podáis... Pero debo ser amable con ellos —pensó Alicia— ¡o se van a negar a caminar por donde yo quiera ir! Les regalaré un par de botas nuevas todas las Navidades.»

Y siguió discurriendo cómo se las arreglaría. «¡Tendrá que ser por correo! —pensó—. ¡Qué divertido enviar regalos a los mismísimos pies de una! ¡Y qué extrañas van a resultar las direcciones!»

*Sr. D. Pie Derecho de Alicia
Felpudo de la Chimenea
Junto al Guardafuegos
(con cariños de Alicia).*

¡Ay, Dios mío, qué disparates digo!»

Fue entonces cuando su cabeza chocó contra el techo de la sala: de hecho tenía ahora algo más de dos metros y medio de altura; cogió al instante la llavecita y se precipitó hacia la puerta del jardín.

¡Pobre Alicia! Apenas si, tumbada de costado, podía mirar el jardín con un solo ojo; pero acceder a él era más que imposible: se sentó y otra vez irrumpió en llanto.

«¡Vergüenza debería darte llorar de esta manera! —se dijo Alicia—. ¡Una niña tan grande!» (bien podía hablar así). «¡Basta ya, te lo ordeno!» Pero siguió llorando litros y litros de lágrimas, como si nada, hasta formar alrededor un gran charco de unos diez centímetros de profundidad, que cubrió la mitad de la habitación.

Al cabo de un rato, oyó a distancia un leve sonar de pasos, y se secó rápidamente los ojos para ver quién venía. Era el Conejo Blanco, que regresaba muy elegantemente vestido, con un par de guantes blancos de cabritilla en una mano y un gran abanico en la otra. Venía dando apurados saltitos y murmuraba para sí: «¡Ay, la Duquesa, la Du-



quesa! ¡Qué furiosa se va a poner si la hago esperar!» Alicia se sentía tan desesperada que estaba decidida a pedir ayuda a cualquiera que fuese; así que, cuando el conejo estuvo cerca, empezó a decirle con voz tímida y baja:

—Por favor, Señor...

Pero el Conejo, del susto, dejó caer los guantes y el abanico, y se escurrió en la oscuridad lo más deprisa que pudo.

Alicia recogió el abanico y los guantes y, como hacía mucho calor en la sala, se puso a abanicarse todo el tiempo que hablaba: «¡Dios mío, Dios mío! ¡Qué extraño es todo

La identidad y la diferencia

Transformarse en "Otro" → en el Otro?

busca elementos de identidad y de diferencia.

Transformarse en Otra - idíota?

Las palabras "no son las mismas
que se dicen ser..."
de sentido

Si me gusta ser "esa" persona - relación verbal

Si no me quedare aquí algun

↳ { mundo del
mundo al que,

El abanico es la causa de que se caiga



el movimiento del abanico?

caer en el mar i playa caída caída y

siempre habria un "orden" para caída.

hoy! ¡Y ayer, en cambio, era todo normal! ¿Habré cambiado durante la noche? Vamos a ver: ¿era yo la misma al levantarme esta mañana? Casi creo recordar que me sentía un poco distinta. Pero si no soy la misma, la pregunta siguiente es: ¿quién diablos soy? ¡Ah, ése es el gran enigma!» Y se puso a pensar en todas las niñas amigas de su misma edad, por ver si se había transformado en alguna de ellas.

«No soy Ada, estoy segura que no —dijo—, porque lleva largos tirabuzones en el pelo, y el mío en cambio no tiene tirabuzones; y estoy segura que tampoco soy Mabel, porque yo sé un montón de cosas, y ella..., ¡ella sabe poquísimas! Además, ella es ella, y yo soy yo y... ¡Ay, Dios mío, qué enrevesado es todo esto! A ver si sé todas las cosas que sabía antes. Veamos: cuatro por cinco, doce, y cuatro por seis, trece, y cuatro por siete... ¡Ay, Dios mío, a este paso nunca llegaré a veinte! Pero la Tabla de Multiplicar no significa nada; probemos con la Geografía. Londres es la capital de París, París la capital de Roma, Roma... ¡No, todō eso está mal, seguro! ¡Debo haberme transformado en Mabel! Probaré a recitar “¡Ay, el pobre inocente...!”» Y cruzó las manos sobre el regazo, como si estuviera diciendo la lección, y empezó a recitar, pero la voz sonaba ronca y extraña, y las palabras no eran las mismas que solían ser:

*¡Ay, el pobre inocente cocodrilo,
cómo aprovecha su brillante cola
y derrama las aguas de ola en ola
por sus bellas escamas en el Nilo!*

*¡Qué alegre estás cuando muestras los dientes,
con qué celeridad abres tus garras
y a los peces saludas y desgarras!
¡Se cuelan por tus fauces sonrientes!*

«Seguro que ésta no es la letra exacta, —dijo la pobre Alicia, y se le volvieron a llenar los ojos de lágrimas mientras proseguía—: Al final resultará que soy Mabel y

voy a tener que ir a vivir a su casucha, y para colmo e sin juguetes, y ¡ay!, ¡tener siempre lecciones que aprender! No, eso sí que no: ¡si soy Mabel, me quedaré aquí abajo! De nada les va a servir que se pongan cabeza abajo y me digan: “¡Anda, niña, sube!” Me quedaré mirándolos y les diré: “¿Quién soy yo, primero? Contestadme, y luego, si me gusta ser esa persona, subiré; si no, me quedaré aquí abajo hasta que sea otra...” Pero, ¡Dios mío! —exclamó Alicia, estallando en lágrimas—. ¡Si al menos compa-recieran cabeza abajo! ¡Estoy cansadísima de estar aquí tan sola!»

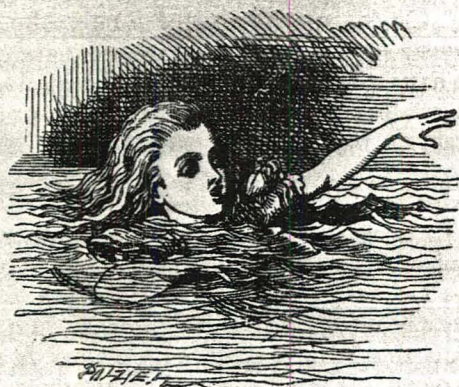
Al decir esto, se miró las manos y se sorprendió al ver que se había puesto uno de los guantecillos blancos del Conejo, mientras hablaba. «¿Cómo he podido hacerlo? —pensó—. Debo de estar achicándome otra vez.» Se levantó y fue a la mesa para medirse por ella; según sus cálculos, medía ahora unos sesenta centímetros de altura y seguía encogiéndose rápidamente. Pronto advirtió que la causa de ello era el abanico que tenía en la mano, y lo arrojó al instante, justo a tiempo de no seguir decreciendo hasta su total extinción.

«¡Me libré por los pelos!», dijo Alicia, bastante asustada por tan súbita transformación, pero muy contenta al verse aún viva. «¡Y ahora, al jardín!» Y corrió a toda prisa hacia la puertecita; pero, ¡ay!, ésta volvía a estar cerrada y la llavecita de oro, había quedado, como antes, sobre la mesa de cristal, «y las cosas van de mal en peor —pensó la pobre niña—, ¡pues nunca, nunca fui tan pequeña como ahora! ¡Realmente horroroso!»

Al decir esto, resbaló y al instante, ¡plaf!, se hundió en agua salada hasta la barbilla. Lo primero que pensó fue que, de algún modo, había caído al mar, «en cuyo caso puedo regresar en tren» (Alicia, que había ido una sola vez a la playa, había llegado a la precipitada conclusión de que, fuera cual fuera el punto de la costa inglesa en que uno se encontrase, siempre podría hallar casetas móviles para bañarse en el mar, niños cavando en la arena con palas de madera, luego una hilera de hoteles y, al final, una

Recuerda las declinaciones

estación de ferrocarril). Sin embargo, pronto comprendió que estaba en el propio mar de lágrimas que había derramado cuando sobrepasaba los dos metros y medio de altura.



«¡Ojalá no hubiera llorado tanto! —dijo Alicia, mientras nadaba de un lado a otro y trataba de encontrar la salida—. ¡Supongo que ahora en castigo me ahogaré en mis propias lágrimas! ¡Esto sí que es extraño! Pero hoy todo es tan extraño...»

En ese momento oyó cerca un chapoteo en el agua y se acercó a nado para averiguar qué era. Al principio pensó que sería una morsa o un hipopótamo, pero luego, al recordar lo pequeña que era ahora, comprendió que sólo se trataba de un ratón que había resbalado como ella.

«¿Vale la pena —pensó Alicia— dirigir la palabra a este ratón? Aquí abajo es todo tan extraordinario que no me extrañaría que el ratón pudiese hablar: en todo caso, nada se pierde intentándolo.» Así que comenzó:

—¡Oh, Ratón!, ¿sabes el modo de salir de este lago? Estoy fatigadísima de tanto nadar, ¡oh, Ratón!

Alicia pensó que ésta era la forma más adecuada de dirigirse a un ratón: nunca lo había hecho, pero recordaba haber visto en la gramática latina de su hermano: «Un ra-

tón — de un ratón — a un ratón — para un ratón — ¡oh ratón!» El Ratón la miró con aire inquisitivo; a Alicia le pareció que le guiñaba un ojo, pero nada dijo.

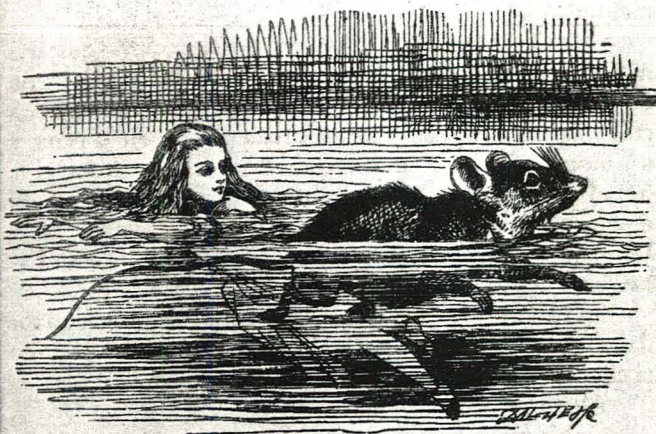
«A lo mejor no entiende mi lengua —pensó Alicia—. ¿Será un ratón francés, llegado con Guillermo el Conquistador?» (porque, pese a conocer tantos hechos de historia, Alicia no tenía muy claro cuándo habían sucedido). Así que volvió a empezar:

—*Où est ma chatte?* —que era la primera frase de su libro de francés.

El Ratón dio un repentino salto, y todo él se estremeció de espanto.

—¡Ay, perdón! —exclamó Alicia enseguida, temerosa de haber herido los sentimientos del pobre animal—. Se me olvidó que no te gustan los gatos.

—¡Que no me gustan los gatos! —gritó el Ratón, con voz chillona y llena de cólera—. ¿Te gustarían a ti si estuvieras en mi lugar?



—Bueno, posiblemente no —dijo Alicia en tono con-temporizador—: no te enfades por eso. Pero me gustaría poder presentarte a nuestra gata Dina. Creo que no te

Cualquier discurso ofende al ratón
Alicia no sabe sincronizar el discurso con el
significado
Por eso entra en contradicción

[El discurso de arriba, puede ser
ofensivo aquí abajo

Las escenas terminan con un final que
anuncia un principio de otra

Secuencias:
cola - cabeza - cabeza - cola

desagradarían tanto los gatos si la vieras. ¡Es tan tranquila y amable! —prosiguió Alicia, más bien para sus adentros, mientras nadaba con indolencia por el charco—; ¡y sentada junto al fuego, ronronea que es una delicia, y se lame las patas y se lava la cara... y es tan dulce y suave que da gusto mecerla... y tan estupenda cazando ratones...! ¡Ay, perdón! —exclamó de nuevo Alicia, porque esta vez el Ratón se puso todo erizado y, ella estaba segura, con cara de realmente ofendido—. Mejor será no hablar más de ella, si no te gusta.

—¡Mejor será, sin duda! —gritó el Ratón, que estaba temblando hasta la mismísima punta de la cola—. ¡Voy a querer yo hablar de semejante tema! Nuestra familia odia siempre a los gatos: ¡sucios, bajos, rastreros! ¡Que no oiga esa palabra otra vez!

—¡De veras que no! —dijo Alicia, con mucha prisa por cambiar de conversación—. ¿Te gustan..., eres aficionado... a... los perros?

El Ratón no contestó, y así Alicia continuó ansiosamente:

—Cerca de casa hay un perro precioso. ¡Me gustaría mostrártelo! ¡Un pequeño terrier, de ojos brillantes, y con un pelo marrón tan largo y rizado! ¡Y cuando le arrojas cosas, las va a buscar, y se endereza para pedir la cena, y un montón de cosas más... que no puedo recordar ni la mitad... y pertenece a un granjero, y él dice que es tan útil que vale un dineral! Dice que mata todas las ratas y... ¡Ay, Dios mío! —exclamó muy afligida Alicia—. ¡Temo haberte ofendido otra vez!

En efecto, el Ratón se alejaba de ella, nadando con todas sus fuerzas, removiendo violentamente a su paso todo el charco.

Alicia lo llamó suavemente:

—¡Mi querido Ratón! ¡Vuelve y no hablaremos más de gatos ni de perros, si no te gustan!

Cuando el Ratón oyó eso, dio la vuelta y regresó nadando lentamente hacia ella: tenía la cara pálida (de cólera, pensó Alicia) y le dijo, en voz baja y temblorosa:

—Vamos a la orilla y te contaré mi historia, y comprenderás por qué detesto a los gatos y a los perros.

Ya era hora de irse, pues el charco se estaba llenando de pájaros y animales que habían caído dentro: había un Pato y un Dodo, un Loro, un Aguilucho y otras varias criaturas extrañas. Toda la comitiva —Alicia al frente— se encaminó nadando hacia la orilla.

Los animales que respiran agua
se encuentran en los ríos

III. UNA CARRERA EN COMITÉ Y UN CUENTO LARGO Y CON COLA

De extraño aspecto era, ciertamente, el grupo que se congregó en la orilla: aves arrastrando tristemente sus plumas, animales con el pelaje pegado al cuerpo y todos chorreando, malhumorados e incómodos.

Por supuesto, la primera cuestión era decidir cómo secarse: hubo una consulta al respecto y, al cabo de unos minutos, Alicia se vio, con plena naturalidad, hablando familiarmente con ellos, como si los conociera de toda la vida. Mantuvo incluso una larga discusión con el Loro que, al final, enfurruñado, se limitaba a repetir:

—Soy mayor que tú; por tanto, tengo razón.

Alicia no podía admitir tal argumento sin saber qué edad tenía, y como el Loro se negaba en redondo a confesarla, no hubo más que hablar.

Por último, el Ratón, que entre ellos parecía gozar de cierta autoridad, gritó:

—¡Sentaos todos y escuchadme! ¡Que os voy a dejar secos en cosa de un instante!

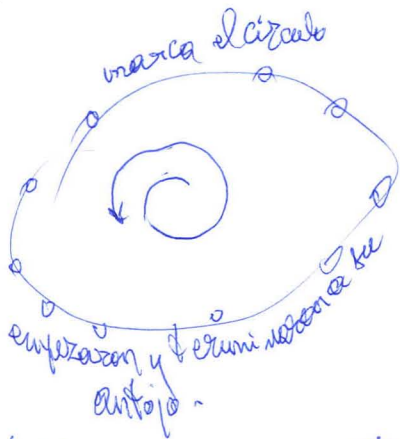
Al punto todos se sentaron, formando un gran círculo alrededor del Ratón. Alicia tenía clavada en él an-

no se que significan la mitad
de estas palabras!

encontrando "lo" ?

La mejor manera de aplicar
una cosa
es practicarla

La carrera para todos



1/2 hora
quién ha ganado la carrera?

siosamente la mirada, porque estaba convencida de que pescaría un terrible resfriado si no se secaba muy pronto.

—¡Ejem! —dijo el Ratón dándose aires de importancia—. ¿Preparados? Ahí va lo más seco y árido que conozco. ¡Silencio, por favor! Guillermo el Conquistador, cuya causa favorecía el Papa, muy pronto fue reconocido por los ingleses, que carecían de caudillos y que se habían habituado en los últimos tiempos a la usurpación y a la conquista. Edwin y Morcar, duques de Mercia y Northumbria...

—¡Uf! —suspiró tiritando el Loro.

—¡Perdón! —dijo el Ratón, frunciendo el ceño, pero con mucha corrección—. ¿Decías algo?

—¡No, no! —se apresuró a contestar el Loro.

—Creí que sí —dijo el Ratón—. Prosigo. Edwin y Morcar, duques de Mercia y Northumbria, se declararon a su favor; e incluso Stigand, el patriota arzobispo de Canterbury, que encontrándolo aconsejable...

—¿Encontrando qué? —dijo el Pato.

—¿Encontrándolo? —replicó algo irritado el Ratón—. Pero no sabes «lo» que significa?

—Sé muy bien qué significa lo —dijo el Pato— cuando soy yo el que lo encuentra: por lo general es una rana o un gusano. La cuestión es, ¿qué encontró el arzobispo?

El Ratón, sin hacer caso de la pregunta, reanudó a toda prisa su historia:

—...encontrándolo aconsejable, fue con Edgar Atheling al encuentro de Guillermo y le ofreció la corona. Al principio, la conducta de Guillermo fue moderada. Pero la insolencia de los normandos... ¿Qué tal te encuentras ahora, pequeña? —prosiguió, volviéndose a Alicia.

—Tan mojada como antes —contestó melancólicamente la niña—. No parece que esto me seque en absoluto.

—En ese caso —dijo el Dodo, alzándose solemnemente sobre sus patas—, propongo el aplazamiento de la

asamblea, con vistas a la inmediata adopción de medidas más enérgicas...

—¡Habla llano! —dijo el Aguilucho—. No sé qué significan la mitad de esas palabras y, es más, ¡tampoco creo que tú lo sepas!

Y el Aguilucho agachó la cabeza para disimular una sonrisa, en tanto que otras aves no pudieron contener sus risitas.

—Lo que iba a decir —prosiguió en tono ofendido el Dodo— es que, para secarnos, lo mejor sería una Carrera en Comité.

—¿Qué es una Carrera en Comité? —preguntó Alicia, no porque tuviera ganas de saberlo, sino porque el Dodo había hecho una pausa, como previendo que alguien iba a hablar, y nadie en realidad parecía inclinado a hacerlo.

—¿Y qué importa eso? —replicó el Dodo—: La mejor manera de explicar una cosa es practicarla.

(Y por si alguno de vosotros cualquier día de invierno quiere practicarla, os diré cómo se las ingenió el Dodo.)

Primero marcó la pista para la carrera, en una especie de círculo («no importa la forma exacta», dijo) y luego todos los asistentes se fueron colocando aquí y allá, a lo largo de la pista. No hubo el tradicional «uno, dos, tres», sino que empezaron y terminaron la carrera a su antojo, de forma que no era fácil saber en qué momento había de concluir. Sin embargo, después de correr una media hora, y cuando ya se habían secado del todo, de pronto el Dodo gritó:

—¡Se acabó la carrera! —y todos se agruparon alrededor suyo, jadeantes, preguntando:

—Pero ¿quién ha ganado?

Dar respuesta a tal pregunta exigía no pocas reflexiones, y el Dodo permaneció por un buen rato con un dedo en la frente (posición que habréis observado en muchos retratos de Shakespeare), mientras los demás guardaban silencio.

Por fin, dijo:

Tiene un pedo ;



no se le ocurría nada que decir
hizo una reverencia !

—*Todos* han ganado y *todos* recibirán premios.

—¿Pero quién dará los premios? —preguntaron a *co* Ratón.
ro los asistentes.

—*Ella*, naturalmente —sentenció el Dodo, señalando a Alicia con un dedo; y el grupo entero se apretujó al instante alrededor de la niña, reclamando confusamente:

—¡Premios! ¡Premios!

A Alicia no se le ocurría qué hacer; apurada, metió la mano en el bolsillo y sacó una caja de confites (que por suerte el agua salada no había estropeado) y los distribuyó como premios. Había exactamente un confite para cada uno.



—Pero ella también debe recibir premio —dijo el

—Por supuesto —asintió con gravedad el Dodo—.

—¿Qué más tienes en el bolsillo? —prosiguió, volviéndose a

—Sólo un dedal —contestó tristemente.

—Pásamelo —ordenó el Dodo.

Una vez más, todos se apretujaron alrededor de la

niña, mientras el Dodo le ofrecía solemnemente el dedal,

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Y al concluir su breve discurso, todos aplaudieron.

A Alicia le pareció que era muy absurdo todo eso,

pero el grupo ofrecía un aspecto tan serio que no se atre-

vió a reír; y como no se le ocurría nada que decir, hizo

—Te rogamos que aceptes este elegante dedal.

Furia interpeló
a un ratón que
sorprendió en
un rincón:

«Convocaré
un tribu-
nal que no
cueste ni
un real.

¡Ea, va-
mos! No

hay excusa,

que aquí

soy yo
quien acu-
sa, que
en ver-
dad esta
mañana
de esto
sólo tengo
gana.»

Le dijo el
ratón al

perro:

«Estima-
do señor,
pero "Si
no hay ni

juez ni

jurado,

tal jui-

cio está

descar-

tado."»

"Seré

el jura-

do y el

juez

—dijo

el tai-

mado—

a la vez.

Y la con-

dena en

total se-

rá pena

capí-

tal."»

—¡Tú no atiendes! —dijo severamente el Ratón a Alicia—. ¿En qué piensas?

—Perdona —dijo Alicia con mucha humildad—
Creo que ibas ya por la quinta curva.

—¡*Menudo* error el tuyo! —gritó bruscamente el Ratón, hecho una furia.



—¡Un *nudo*! —intuyó Alicia, dispuesta a acudir en su socorro y mirando ansiosamente alrededor—. ¡Ah, déjame que te ayude a deshacerlo!

—¡Ni hablar! —chilló el Ratón, ya en pie, alejándose del grupo—. ¡Me insultas al decir tales sandeces!

—¡No fue mi intención! —imploró la pobre niña—. ¡Pero te ofendes tan fácilmente...!

El Ratón gruñó por toda respuesta.

—¡Por favor, vuelve y termina tu historia!

La llamada de Alicia fue coreada por todo el grupo:

—¡Sí, por favor, vuelve!

Pero el Ratón no hizo sino sacudir impacientemente la cabeza y apuró más el paso.

—¡Qué pena que no quiera quedarse! —suspiró el Loro, cuando el Ratón se hubo perdido de vista. Y una vieja madre cangrejo aprovechó la oportunidad para aconsejar a su hija:

—¡Ay, hija mía, que te sirva esto de lección: no pierdas nunca *la* paciencia!

—¡Cierra la boca, mamá! —le cortó la joven—. ¡Tú eres capaz de hacer perder la paciencia a una ostra!

—¡Ya quisiera yo tener aquí a nuestra Dina, y tanto! —dijo Alicia en voz alta, sin dirigirse a nadie en particular—. *Ella* pronto nos lo traería.

—¿Y quién es Dina, si no es indiscreción? —preguntó el Loro.

Alicia, siempre dispuesta a hablar de su gatita, respondió con entusiasmo:

—Dina es nuestra gata. Y es única cazando ratones; ¡no os podéis imaginar! ¡Y ya me gustaría que la vierais detrás de los pájaros! Ve un pajarito ¡y se lo come!

Sus palabras produjeron entre los asistentes una auténtica conmoción. Algunos se marcharon en el acto; una vieja Urraca, arrebuñándose con mucho esmero, puntualizó:

—¡Realmente debo irme a casa: el relente de la noche no es nada bueno para mi garganta!

Y un Canario, con voz temblorosa, llamó a sus crías:

—¡Vamos, pequeños! ¡Ya es hora de estar en cama!

Así, con diversos pretextos, todos se fueron y dejaron a Alicia sola.

«¡Ojalá no les hubiera mencionado a Dina! —se lamentó Alicia—. No gusta a nadie, aquí abajo, ¡y sin embargo, es la mejor gata del mundo! ¡Ay, querida Dina, no sé si te volveré a ver!» Y la pobre niña se puso otra vez a llorar, pues se sentía muy sola y deprimida. Pero, al poco rato, volvió a oír unos leves pasos a lo lejos y lanzó la mirada con cierta esperanza de que el Ratón, cambiando de idea, regresara a terminar su historia.

IV. LA HABITACIÓN DEL CONEJO BLANCO

Era el Conejo Blanco, que regresaba despacio, dando saltitos, y miraba con ansiedad alrededor, como si hubiera perdido algo. Alicia lo oyó murmurar: «¡La Duquesa! ¡La Duquesa! ¡Ay, mis patas queridas! ¡Por mi piel y mis bigotes! ¡Me hará ejecutar, tan cierto como que los hurones son hurones! ¿Dónde se me habrán caído?» Alicia adivinó enseguida que el Conejo se refería al abanico y el par de guantes de cabritilla; y, con la mayor diligencia, se puso a buscar por todas partes, pero no los veía por ningún lado: todo parecía haber cambiado desde que cayera en el charco, y la gran sala —con mesa de cristal y puertas— había desaparecido.

Muy pronto el Conejo notó la presencia de Alicia, que seguía registrando de un lado a otro, y le gritó enfadado:

—¡Eh, Mary Ann! ¿Qué estás haciendo aquí? ¡Corre a casa y búscame el abanico y los guantes! ¡Rápido, ahora mismo!

Alicia se asustó tanto que marchó corriendo en la dirección que le señalaba, sin tratar de aclarar el equívoco.

«Me tomó por su criada —se dijo mientras corría—.

Piensa es el punto de vista del conejo

Reflexiones de Alicia = hace la opoje sobre
su miedo de ser
Se ve con ojo crítico
hasta piensa escribir un libro sobre este
cuento de hadas!

¡Qué sorpresa se va a llevar cuando descubra quién soy. Pero mejor será que le traiga el abanico y los guantes... bien, eso si los encuentro.» Mientras así hablaba, llegó ante una casita muy limpia en cuya puerta había una placa de bronce con un nombre grabado: «C. BLANCO.» Entró sin llamar y corrió escaleras arriba, con mucho miedo de encontrarse ante la verdadera Mary Ann, no la fuera a echar de la casa antes de conseguir el abanico y los guantes.

«¡Qué raro es esto de hacer recados a un conejo —se dijo Alicia—; ¡a ver si también Dina me manda hacer los suyos!» Y empezó a imaginar lo que podía ocurrir:

«¡Alicia! ¡Arréglate enseguida, que vas a salir! ¡Un momento, señorita! Que he de vigilar la ratonera hasta que vuelva Dina y cuidar que no se escape el ratón...» ¡Aunque no creo —prosiguió Alicia— que a Dina la soporten en casa si se pone a dar órdenes a todo el mundo!»

Por entonces, Alicia había encontrado el camino que conducía a un cuartito muy aseado, con una mesa junto a la ventana, sobre la cual (tal como ella esperaba) había un abanico y dos o tres pares de diminutos guantes blancos de cabritilla: recogió el abanico y un par de guantes y, cuando estaba a punto de dejar la habitación, sus ojos se posaron sobre una botellita junto al espejo. Esta vez no había ninguna etiqueta que dijera «BÉBEME», a pesar de lo cual la destapó y se la llevó a los labios. «La regla es que, coma lo que coma o beba lo que beba, ocurre *algo* interesante —se dijo—: así pues, a ver qué efecto tiene esta botella. ¡Espero que me haga crecer otra vez, porque estoy realmente harta de ser tan pequeñita!»

Y así fue, en efecto, mucho más deprisa de lo que había previsto: antes de haberse bebido la mitad de la botella, notó que el techo le oprimía en la cabeza y se tuvo que inclinar para no romperse el cuello. Dejó inmediatamente la botella, diciéndose: «Es suficiente... no vaya a crecer más... Ahora ni puedo cruzar la puerta... ¡Por qué habré bebido tanto!»

Pero ¡ay, demasiado tarde...! Siguió creciendo y cre-

ciendo, y muy pronto tuvo que ponerse de rodillas; un minuto después, ni para eso había espacio, y trató de tumbarse con un codo contra la puerta y el otro brazo arrollado a la cabeza. Seguía aún creciendo y, como último recurso, sacó un brazo por la ventana y metió un pie en la chimenea, diciendo: «Ya no puedo crecer más, pase lo que pase. ¿Qué va a ser de mí?»

Por suerte para Alicia, la botellita mágica ya había hecho todo su efecto, y no creció más. Aun así, estaba muy incómoda y, como no parecía haber posibilidad de salir del cuarto, no es extraño que Alicia se sintiera desdichada.



«En casa —pensó la pobre Alicia— estaba mucho mejor, sin cambiar continuamente de tamaño y sin estar a merced de ratones y conejos. Casi hubiera preferido no haber entrado en la madriguera... a pesar de que... ¡qué curiosa es esta clase de vida! ¿Qué me habrá sucedido? Cuando leía cuentos de hadas, pensaba que tales cosas no ocurrían nunca, y ahora ¡aquí me tienes metida en una de ellas! Debería escribirse un libro sobre mis aventuras ¡y

tanto que sí! Cuando crezca, lo escribiré yo... ¡Pero si ya estoy crecida —añadió en tono lastimero—: al menos *aquí*, no hay espacio para crecer más!»

«Pero entonces —pensó Alicia— *¿nunca seré mayor de lo que soy ahora?* En un sentido, esto sería un alivio... no ser nunca vieja... pero entonces... ¡siempre tendría que estudiar lecciones! ¡Ah, *eso* sí que no me gustaría nada!»

«¡Ay, qué tonta eres, Alicia! —se replicó a sí misma—. ¿Cómo vas a estudiar lecciones aquí? Si apenas hay espacio para *ti*, ¡cómo va a haberlo para los libros de clase!»

Y prosiguió así, primero en un papel y luego en otro, creando con ambos una especie de conversación; pero, unos minutos después, oyó afuera una voz y se dispuso a escuchar.

—¡Mary Ann! ¡Mary Ann! —decía la voz—. ¡Tráeme enseguida los guantes!

Oyó luego en la escalera un leve sonar de pasos. Alicia adivinó que era el Conejo que subía a buscarla, y tembló de tal forma que sacudió toda la casa, olvidando por completo que ahora era unas mil veces mayor que el Conejo y que no había motivo para asustarse.

El Conejo llegó casi enseguida a la puerta e intentó abrirla; pero, como la puerta se abría hacia adentro y el codo de Alicia la presionaba con fuerza, fracasó en su intento. Alicia oyó que el Conejo decía para sí: «Daré la vuelta y entraré por la ventana.»

«¡*Eso* sí que no!», pensó Alicia y, tras esperar hasta que se imaginó oír al Conejo bajo la ventana, alargó de repente hacia afuera la mano, con ademán de atraparlo en el aire. No atrapó nada, pero oyó un pequeño chillido, una caída y un estrépito de vidrios rotos, de lo cual dedujo que posiblemente había caído en un invernáculo de pepinos o algo por el estilo.

Después le llegó una voz airada (la del Conejo):

—¡Pat, Pat! ¿Dónde estás?

Y luego, otra que Alicia no había oído hasta entonces:

—Aquí, ¿dónde si no?, su señoría. ¡Excavando en busca de manzanas!



—¡Claro, excavando! —dijo iritado el Conejo—. ¡Ven y ayúdame a salir de *aquí*! —(Más ruido de vidrios rotos.)

—Ahora dime, Pat, ¿qué es eso, en la ventana?

—¡Pues un brazo, su señoría! —(Lo pronunció *baraso*.)

—¡Un brazo, so ganso! ¿Quién ha visto un brazo de ese tamaño? ¡Si ocupa toda la ventana!

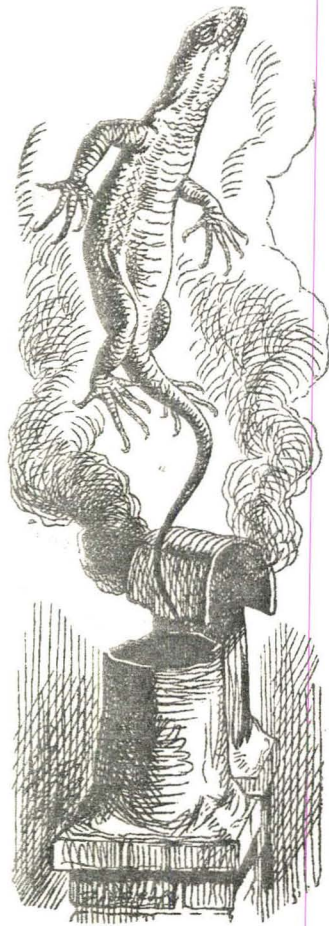
—Cierto, su señoría, pero a pesar de todo es un brazo.

—Lo será, pero no es ése su lugar: ¡anda, quítalo del medio!

Hubo un largo silencio y Alicia sólo pudo oír de vez en cuando un cuchicheo; frases como: «Cierto, su señoría, no me gusta nada, ¡nada en absoluto!» «¡Haz lo que te digo, cobarde!», hasta que Alicia extendió otra vez la mano, con nuevo ademán de atrapar algo al vuelo. Esta vez hubo *dos* breves chillidos y más ruido de vidrios rotos. «¡Qué cantidad de invernáculos debe haber! —pensó Alicia—. Me pregunto qué irán a hacer ahora. Si es sacarme por la ventana, ¡*que* lo consigan! ¡Lo cierto es que estoy harta de estar aquí dentro encerrada!»

Aguardó un rato sin oír nada: por fin, escuchó el traqueteo de las ruedas de un carrito y el sonido de muchas voces que hablaban al unísono. Captó algunas frases: «¿Dónde está la otra escalera...? ¡Eh!, yo sólo tenía que traer una; la otra la tiene Bill... ¡Bill! ¡Tráela aquí, chico...! Aquí, ponellas en el rincón... No, atadlas primero... No

alcanzan aún ni a la mitad... ¡Qué exagerado! Es más que suficiente... ¡Aquí, Bill! Agárrate fuerte a la cuerda... ¿Lo aguantará el tejado...? ¡Ojo la teja suelta...! ¡Que se cae! ¡Cuerpo a tierra! (*Gran estrépito*)... ¡Eh!, ¿quién hizo eso...? Fue Bill, me imagino... ¿Quién va a bajar por la chimenea...? ¡Yo, ni soñando! ¡Hazlo Tú...! Eso, ¡no cuentes conmigo...! Bill bajará... ¡Ven, Bill! ¡El amo dice que bajes por la chimenea!»



54

«¡Oh! ¿Así que es Bill quien va a bajar por la chimenea? —se dijo Alicia—. ¡Vaya, parece que todo se lo cargan a Bill! ¡Por nada del mundo quisiera estar en su pellejo! La chimenea seguro que es estrecha, pero espero aún poder dar alguna que otra patada...»

Extendió cuanto pudo el pie por el interior de la chimenea y esperó hasta advertir que el animalito (no pudo adivinar de qué clase) arañaba las paredes y se abría paso por la chimenea, justo encima de Alicia. «Éste es Bill», se dijo; le dio una fuerte patada y esperó a ver qué ocurriría después.

Lo primero que oyó fue un coro de voces: «¡Allá va Bill!», y luego, la voz del Conejo:

—¡Recogedlo, junto a la valla!

Se hizo un silencio, seguido de nueva confusión de voces:

—Sostenedle la cabeza... Ahora dadle coñac... Sin que se atragante... ¡Eh, chico, ¿cómo fue? ¿Qué te ocurrió? ¡Cuéntanoslo!

Por fin llegó una vocecita débil y chillona («Es la de Bill», pensó Alicia).

—Bueno, casi ni me enteré... No más..., gracias; ya estoy mejor... Pero demasiado aturdido para contároslo... Lo único que sé es que algo, como movido por un resorte, me impulsó ¡y salí disparado como un cohete!

—Así fue ¡realmente! —dijeron los otros.

—¡Hay que prender fuego a la casa! —dijo la voz del Conejo, y Alicia gritó con todas sus fuerzas:

—Si lo hacéis ¡os soltaré a Dina!

Se hizo al instante un silencio mortal y Alicia pensó: «¿Qué irán a hacer ahora? Si fueran un poquitín sensatos, quitarían el tejado.» Al cabo de uno o dos minutos, empezaron a moverse nuevamente, y Alicia oyó que el Conejo decía:

—Bastará con una carretilla, para empezar.

«Una carretilla ¿de qué?», pensó Alicia. Pero sus dudas se aclararon pronto, porque al poco una lluvia de piedrecitas sacudió la ventana, y algunas le dieron en la cara. «Voy a poner punto final a todo esto», se dijo, y gritó:

—¡Mejor será que no se repita! —lo cual produjo un nuevo silencio.

Alicia advirtió, con no poca sorpresa, que todas las piedras se volvían pastelillos conforme iban cayendo al suelo, y se le ocurrió una brillante idea: «Si como uno de estos pastelillos, seguro que se produce en mí algún cambio de tamaño; y como no puedo crecer más, me hará crecer, supongo.»

Así que se tragó uno de los pastelillos y vio con regocijo que en seguida empezaba a encogerse. Apenas se achicó lo suficiente para pasar por la puerta, salió corriendo de la casa y se encontró con una multitud de animalitos y aves que la aguardaban afuera. Bill, la pobre lagartija, es-

55

taba en el centro, sostenido por dos conejillos de Indias, que le hacían beber de una botella. Todos se abalanzaron sobre Alicia en el instante en que apareció, pero ella corrió con todas sus fuerzas y así se encontró pronto a salvo en un tupido bosque.

«Lo primero que he de hacer —se dijo Alicia mientras erraba por el bosque— es crecer hasta recobrar mi tamaño normal; y lo segundo es encontrar el camino hacia aquel bello jardín. Creo que éste será el mejor plan.»

Sin duda sonaba excelente el plan: sencillo y claro. La



única dificultad estribaba en que no tenía ni remota idea de cómo realizarlo; y mientras escudriñaba con ansiedad por entre los árboles, un ladridito que sonó justo encima de su cabeza la obligó a levantar precipitadamente la mirada.

Un enorme cachorro de ojazos redondos la miraba y, extendiendo con delicadeza una pata, intentaba tocarla.

—¡Pobrecito! —dijo Alicia, en tono mimoso, e intentó por todos los medios silbarle; pero se sentía al mismo tiempo aterrada ante la sola idea de que pudiera estar hambriento, en cuyo caso era muy probable que, a pesar de todos sus mimos, se la comiera.

Casi sin saber lo que hacía, cogió un palito y se lo tendió al cachorro, el cual saltó sobre sus cuatro patas a un tiempo, dando un ladrido de alegría, y se lanzó sobre el palito, como si fuera a atacarlo. Entonces Alicia se ocultó detrás de un gran cardo para evitar que la atropellara; y al momento de aparecer ella por el otro lado, otra vez se abalanzó el cachorro sobre el palito y, en su apresuramiento por cogerlo, cayó patas arriba, de cabeza. Entonces Alicia, pensando que todo esto era algo así como jugar con un caballo percherón, y temiendo a cada momento que la aplastara entre sus patas, dio a toda prisa la vuelta al cardo. El cachorro inició entonces una serie de cortas arremetidas al palito, corriendo alternativamente un poco hacia adelante y un mucho hacia detrás, siempre entre roncós ladridos, hasta que por fin se sentó a buena distancia, jadeante, con la lengua fuera y los grandes ojos semicerrados.

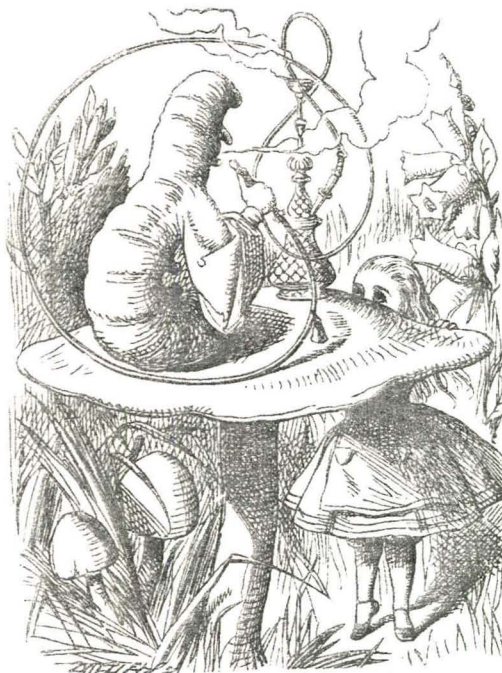
Ésta le pareció a Alicia una buena oportunidad para escapar; así que salió inmediatamente y corrió hasta que, exhausta y sin aliento, notó que el ladrido del cachorro se desvanecía a lo lejos.

«Y sin embargo, ¡qué tierno era el cachorrillo!», dijo Alicia mientras se recostaba sobre una campanilla para descansar y se abanicaba con una de las hojas. «Me habría gustado mucho enseñarle a hacer monadas... ¡si hubiera tenido el tamaño adecuado para ello! ¡Ay, Dios mío, si casi había olvidado que he de volver a crecer! Vamos a ver:

¿cómo voy a conseguirlo? Calculo que debería comer o beber alguna que otra cosa; pero la gran cuestión es ¿qué?»

La gran cuestión era ciertamente «¿qué?». Alicia posó la mirada sobre las flores y briznas de hierba que había alrededor, pero no pudo ver nada que pareciera apropiado para comer o beber en aquellas circunstancias. Cerca de ella había una gran seta, más o menos de su misma altura y una vez que la hubo inspeccionado por debajo, por los lados y por detrás, se le ocurrió que también podía inspeccionarla por encima.

Se puso de puntillas y, atisbando sobre el borde de la seta, sus ojos inmediatamente se encontraron con los de una gran oruga azul, que estaba sentada en lo alto, con los brazos cruzados, fumando tranquilamente un gran narguile, sin prestar la menor atención ni a Alicia ni a cosa alguna.



V. EL CONSEJO DE UNA ORUGA

La Oruga y Alicia se miraron un rato en silencio. Al fin, la Oruga se quitó el narguile de la boca y se dirigió a Alicia con voz lánguida y soñolienta.

—¿Quién eres Tú?

No era ésta una pregunta alentadora para iniciar una conversación. Alicia, un poco intimidada, contestó:

—Pues yo..., yo, ahora mismo, señora, ni lo sé.... Sí sé quién *era* cuando esta mañana me levanté, pero he debido de cambiar varias veces desde entonces.

—¿Qué quieres decir con eso? —dijo severamente la Oruga—. ¡Explícate!

No puedo explicar

El cambio

pa no lo y go

Cuando la | pregunta |
se cubre | crisolado | = Todo fuera
y luego | me iré | de otro modo

R/ - No;

{ a su manera
A mi me encantaría muy para

ha cambiado también en su interior!

no recuerda una poesía infantil
se trastueca el lenguaje

Diálogo del hijo - y el padre

dos mentalidades.

→ juven oídos

Es padre autoeducado

—Me temo no poder, señora —dijo Alicia—, porque como ve, ya no soy yo.

—Nó veo —dijo la Oruga.

—Temo no poder exponerlo con mayor claridad —replicó muy cortésmente Alicia— porque, para empezar, ni yo misma lo comprendo; y el cambiar tantas veces de tamaño en un solo día es muy desconcertante...

—No lo es —dijo la Oruga.

—Bueno, tal vez aún no lo sea para usted —dijo Alicia—, pero ya verá el día en que se vuelva crisálida... y luego con el tiempo mariposa... Entonces supongo que todo lo verá un poco raro, ¿no?

—Ni pizca —dijo la Oruga.

—Bueno, quizá vea usted las cosas a *su* manera —dijo Alicia—: lo que sí puedo decir es que a *mí* me resultaría muy raro.

—¡A ti! —dijo la Oruga con desdén—. ¿Y quién eres *tú*?

Lo cual las devolvió al comienzo de la conversación. Alicia se sentía un poco irritada ante el laconismo tajante de la Oruga y, poniéndose muy tiesa, le dijo con toda gravedad:

—Creo que debiera decirme quién es *usted*, lo primero.

—¿Por qué? —dijo la Oruga.

He aquí otra pregunta desconcertante, y como Alicia no podía hallar ninguna buena razón, y la Oruga parecía estar de muy mal humor, dio media vuelta.

—¡Vuelve! —le gritó la Oruga—. ¡Tengo algo importante que decirte!

Esto ya sonaba mucho más prometedor. Alicia dio otra vez media vuelta y regresó.

—No pierdas la calma —dijo la Oruga.

—¿Eso es todo? —dijo Alicia, conteniéndose de rabia al máximo.

—No —dijo la Oruga.

Alicia pensó que bien podía esperar, pues no tenía nada que hacer; después de todo, quizá valía la pena escuchar lo que iba a decirle. Durante unos minutos la Oruga estuvo fumando sin decir palabra; al final desplegó los brazos, retiró la pipa de la boca y dijo:

—¿Así que tú crees haber cambiado?

—Me temo que sí, señora —dijo Alicia—. No puedo recordar las cosas como antes..., ¡y no conservo el mismo tamaño ni diez minutos seguidos!

—¿No puedes recordar el qué? —preguntó la Oruga.

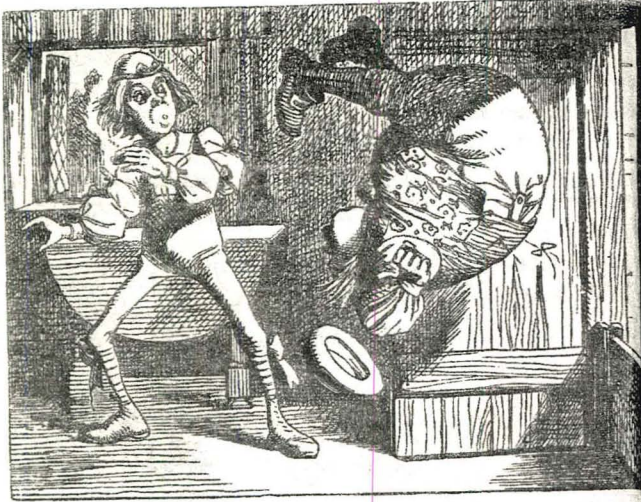
—Bueno, intenté recitar «Ay, el pobre inocente», ¡y la letra me salió muy distinta! —replicó melancólicamente Alicia.

—Recita el «Padre Guillermo» —dijo la Oruga. Alicia cruzó los brazos y empezó:



*Eres muy viejo, padre —dijo el niño—
y tus pocos cabellos están canos:
¿no te parece que a tu edad es indigno
andar cabeza abajo, hecho un payaso?*

*De joven —dijo el padre— me temía
que tal cosa atrofiara mi cerebro:
consciente hoy de no tener ni pizca,
hago de mi carencia lo que quiero.*



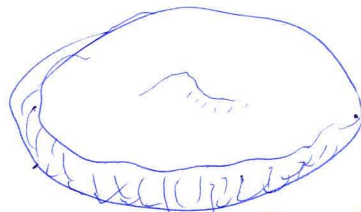
*Eres muy viejo, padre, ya lo dije,
y tu gordura es hoy descomunal:
¿por qué al cruzar la puerta, dime, dime,
me sorprendes con un salto mortal?*

*De joven —dijo el padre y sacudió sus canas—
mantenía los miembros muy flexibles
con un unguento —a un duro cada caja—:
puedo venderte un par, si me lo pides.*

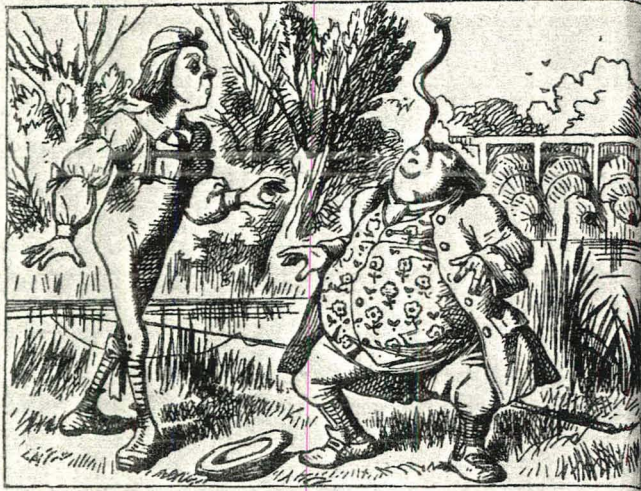


*Eres muy viejo, y tus dientes no pueden
otra cosa masticar que no sea sebo:
¿cómo es que te zampaste de repente
un ganso sin dejar pico ni huesos?*

*De joven —dijo el padre— estudié leyes
y siempre debatí con mi mujer:
así están mis mandíbulas tan fuertes
como fueron las de Matusalén.*



un lado - derecha enoje
otro lado - izquierda - estira



*Eres muy viejo y nadie supondría
que tu vista es de lince, como antes:
¿cómo consigues, dime, que una anguila
se aguante en tu nariz? ¿Es magia o arte?*

*Contesté tres preguntas, y eso basta
—dijo el progenitor—. ¡Y menos humos!
¡Fuera o te arrojaré por la ventana
como te obstines en hacer el burro!*

—No lo has dicho bien —observó la Oruga.

—No del todo, me temo —dijo tímidamente Alicia—
me salió un poco cambiada la letra.

—Está mal desde el comienzo hasta el fin —dijo la
Oruga con decisión; y hubo un largo silencio.

La Oruga fue la primera en hablar.

—¿Qué altura quieres tener?

—¡Ah!, no soy exigente en materia de altura— se
apresuró a contestar Alicia—; sólo que no me gusta cam-
biar tan a menudo, ya sabe.

—No sé —dijo la Oruga.

Alicia no dijo nada; nunca en su vida la habían contra-
dicho tanto y eso le hacía perder la paciencia.

—¿Estás contenta con tu talla actual? —preguntó la
Oruga.

—Bueno, me gustaría ser un poco más alta, si usted no
tiene inconveniente —dijo Alicia—: siete centímetros es
una birria de altura.

—Al contrario, ¡es una altura perfecta! —dijo furiosa
la Oruga, irguiéndose mientras hablaba (medía exacta-
mente siete centímetros).

—¡Pero yo no estoy acostumbrada! —replicó con voz
lastimera Alicia. Y pensó: «¡Ojalá no fueran tan suscepti-
bles estos bichos!»

—Con el tiempo ya te acostumbrarás —dijo la Oruga;
y otra vez, con la pipa en la boca, se puso a fumar.

Alicia aguardó pacientemente a que la Oruga decidie-
ra hablar de nuevo. Al cabo de uno o dos minutos, se qui-
tó el narguile de la boca, bostezó una o dos veces y se des-
perezó. Luego descendió de la seta y se internó en la
hierba, diciendo a modo de despedida:

—Un lado te hará más alta y el otro te hará más chica.

«¿Un lado de qué? ¿Y el otro de qué?», pensó Alicia.

—De la seta —dijo la Oruga, como si se lo hubiera
preguntado en voz alta, y al instante, desapareció.

Alicia se quedó un rato mirando pensativamente la
seta, tratando de adivinar cuáles serían esos dos lados;
como era perfectamente redonda, el problema resultaba
muy difícil. Sin embargo, al fin, extendió lo más posible
los brazos alrededor de la seta, y rompió con cada mano
un trocito del borde.

«Y ahora, ¿cuál es cuál?», se dijo, y mordisqueó un
poco del que tenía en la mano derecha para probar su
efecto. Al instante sintió un fuerte golpe bajo la barbilla:
¡había chocado con los pies!

Tan repentino cambio la asustó enormemente pero
comprendió que no había tiempo que perder, pues seguía
encogiéndose rápidamente: así que se apresuró a comer del



Paloma = defender huesos

Serpiente = comer huesos

Para la paloma
Comer huesos = es ser serpiente! "

otro trozo. Tenía la barbilla tan pegada a los pies que apenas le quedaba espacio para abrir la boca; pero lo consiguió al fin y logró tragar una porción del trocito de la mano izquierda. = (estiró)

* * * * *

«¡Vaya, por fin tengo la cabeza libre!», dijo Alicia en tono de satisfacción, que muy pronto se transformó en alarma al advertir que no podía encontrar en parte alguna sus hombros. Todo lo que podía ver, al mirar hacia abajo, era un cuello inmensamente largo que parecía elevarse como una caña de un mar de hojitas verdes que se extendía lejos por debajo de ella.

«¿Qué será todo ese verde? —dijo Alicia—. ¿Y dónde estarán mis hombros? ¡Ay, pobres manos mías!, ¿cómo es que no puedo verlos?» Alicia las movía al hablar, pero sin más resultado que el de una leve agitación entre el verdor distante.

Como no parecía haber ninguna posibilidad de levantar las manos hasta la cabeza, intentó bajar la cabeza hasta las manos y, con no poca alegría, constató que podía doblar el cuello fácilmente en cualquier dirección, como si fuera una serpiente. Ya había logrado doblarlo en un gracioso zigzag y a punto estaba de sumergirse en las hojas que, según averiguó, no eran sino las copas de los árboles bajo los cuales había estado errando, cuando un agudo chirrido la obligó a retroceder precipitadamente: una gran paloma se le había abalanzado y le golpeaba violentamente la cara con sus alas.

—¡Serpiente! —chilló la Paloma.

—¡No soy una serpiente! —dijo Alicia indignada—. ¡Déjame en paz!

—¡Serpiente, lo repito! —exclamó la Paloma, pero en tono menos duro, y añadió con una especie de sollozo—. ¡Lo he probado todo, pero con ellas nada da resultado!

—No sé en absoluto de qué me hablas —dijo Alicia. —He probado las raíces de los árboles, he probado las riberas y he probado los setos —continuó la Paloma sin escucharla—, pero a esas serpientes ¡no hay modo de tentarlas!

Alicia estaba cada vez más perpleja, pero estimó que era inútil decir nada en tanto la Paloma no hubiera terminado.

—¡Como si incubar no fuera en sí bastante pesado! —dijo la Paloma—; ¡encima hay que estar vigilando día y noche por culpa de las serpientes! ¡No he pegado ojo en estas tres semanas!

—Siento mucho que le importunen tanto —dijo Alicia, que ya empezaba a comprender.

—¡Y justo cuando elijo el árbol más alto del bosque —prosiguió la Paloma, alzando la voz hasta un chillido—, y justo cuando pensaba que por fin me libraría de ellas, va y descende una, culebreando desde el cielo! ¡Uf, la serpiente!

—¡Pero te repito que *no* soy una serpiente! —dijo Alicia—. Soy una..., soy una...

—Bueno, ¿qué eres? —dijo la Paloma—. ¡Ya veo que tratas de inventarte algo!

—Yo..., yo soy una niña —concluyó Alicia sin mucha convicción, al recordar los numerosos cambios por los que había pasado en aquel día.

—¡No me vengas con cuentos! —dijo la Paloma con el más profundo desprecio—. ¡He visto en mi vida muchas niñas, pero ni una con un cuello como éste! ¡No, no! Tú eres una serpiente; y es inútil que lo niegues. ¡Supongo que ahora vas a decirme que nunca has saboreado un huevo!

—Claro que sí —dijo Alicia con mucha franqueza—, pero las niñas comen huevos igual que las serpientes.

—No me lo creo —dijo la Paloma—; pero mira, si lo hacen, es porque son un tipo de serpientes: he dicho.

Esta idea era tan nueva para Alicia que por uno o dos minutos se quedó callada, lo que aprovechó la Paloma para añadir:

Pelona = a mi no me importa

H. A mi importa!

no me gustan los guyos

Course de los troubos - de los dos lados
controla el efecto

↓
recobra su
estatura normal!

Dunca estoy segura de lo que voy a ser
de 60 cm ?

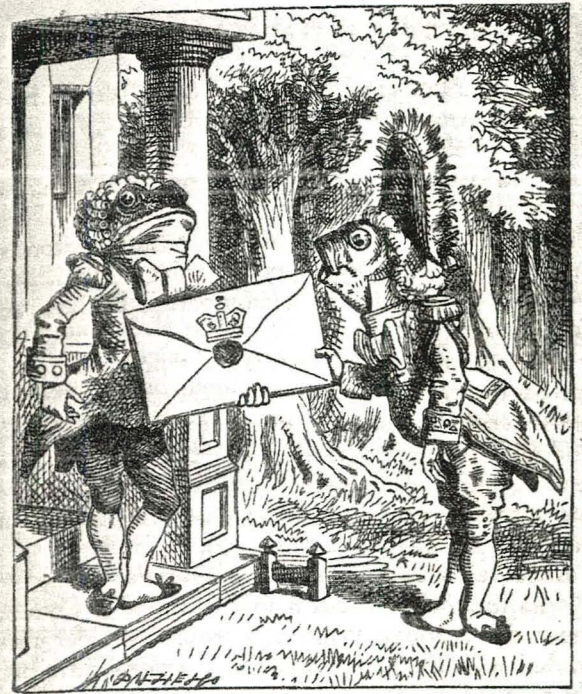
Ara ser de 25 cm,
ya aprendió a quitar la tenaño
a la casa de = 1.20 m.
de los Libro-de-Matras!

—Tú estás buscando huevos, eso se ve a la legua; ¿qué me importa a mí que seas niña o serpiente?

—Pues a mí sí que me importa —se apresuró a decir Alicia—; pero sucede que no busco huevos y, si así fuera, no querría los tuyos: no me gustan crudos.

—¡Bueno, entonces, largo! —dijo, resentida, la Paloma, en tanto se instalaba nuevamente en su nido. Alicia se agachó para sortear los árboles como buenamente podía porque el cuello se le enredaba entre las ramas y a cada momento tenía que detenerse para desenredarlo. Al cabo de un rato recordó que aún tenía en las manos los trocitos de seta y se puso prudentemente a mordisquear primero de uno y luego de otro, unas veces creciendo y otras menguando, hasta que logró recuperar su estatura normal.

Hacía tanto tiempo que la había perdido que al principio se sintió muy extraña; pero pronto se habituó y como siempre, se puso a hablar sola: «¡Vaya, está lista la mitad del proyecto! ¡Qué desconcertante son todos estos cambios! ¡Nunca estoy segura de lo que voy a ser un minuto después! Sin embargo, ya he recuperado mi talla normal: lo siguiente es entrar en ese bello jardín... ¿Cómo voy a hacerlo?» Mientras así hablaba, llegó de pronto a un claro, con una casita en él de un metro veinte de alto. «Quienquiera que viva allí —pensó Alicia—, es impensable entrar y presentarse con semejante tamaño: ¡se morirían del susto!» Así que empezó a mordisquear de nuevo el trocito de la mano derecha y no se atrevió a acercarse a la casa hasta reducir su talla a unos veinticinco centímetros.



VI. CERDO Y PIMIENTA

Alicia se quedó durante uno o dos minutos observando la casa, sin saber qué hacer a continuación, cuando de pronto salió corriendo del bosque un lacayo (Alicia lo consideró un lacayo porque vestía de librea, pero a juzgar por la cara, lo habría tomado más bien por un pez) y dio con los nudillos unos sonoros golpes a la puerta. La abrió otro lacayo, de cara redonda y ojos grandes como de rana. Alicia observó que ambos lacayos tenían empolvada la cabellera, cuyos rizos les cubrían toda la cabeza. Sintió mucha curiosidad por saber qué

pasaba y salió sigilosamente un poquitín del bosque para escuchar.

El Lacayo Pez empezó sacando de debajo del brazo una gran carta, casi tan grande como él mismo, y se la tendió al otro, diciendo en tono solemne:

—Para la Duquesa. Una invitación de la Reina para jugar al croquet.

El Lacayo Rana repitió la fórmula con idéntico tono solemne, aunque alterando un poco el orden de las palabras:

—De la Reina. Una invitación para la Duquesa para jugar al croquet.

Luego se hicieron una mutua reverencia y se les enredaron los rizos.

A Alicia le dio tanta risa esto que tuvo que volver corriendo al bosque por miedo a que la oyeran; y cuando asomó de nuevo la cabeza, el Lacayo Pez se había ido ya y el otro estaba sentado en el suelo, junto a la puerta, con la mirada estúpidamente fija en el cielo.

Alicia se acercó tímidamente a la puerta y llamó.

—Es totalmente inútil llamar —dijo el Lacayo—, y eso por dos razones. Primero, porque estoy del mismo lado de la puerta que tú. Segundo, porque dentro hacen tanto ruido que nadie podrá oírte.

Y, en efecto, del interior salía el estruendo más extraordinario: incesantes aullidos y estornudos y, de vez en cuando, un fuerte estallido, como si una fuente o una cazuela se hubieran hecho añicos.

—Por favor, dígame entonces, ¿qué he de hacer para entrar? —preguntó Alicia.

—Llamar a la puerta tendría algún sentido —prosiguió el Lacayo, sin hacerle caso— si la puerta estuviera entre tú y yo. Por ejemplo, si tú estuvieras *dentro*, podrías llamar, y yo podría dejarte salir.

El Lacayo miraba todo el rato al cielo mientras hablaba, y esto, decididamente, pensó Alicia, es una falta de educación. «Pero quizá no puede evitarlo —se dijo—: ¡tiene los ojos *tan* en lo alto de la cabeza! Pero podría al menos contestar las preguntas.»

—¿Qué he de hacer para entrar? —repitió en voz alta.
—Voy a estar aquí sentado hasta mañana... —observó

el Lacayo.

En ese momento, se abrió la puerta y un enorme plato salió volando derecho en dirección a la cabeza del Lacayo: le rozó la nariz y se estrelló detrás suyo contra uno de los árboles.

—...o hasta pasado mañana, tal vez —continuó el Lacayo, impasible, como si no hubiera ocurrido nada.

—¿Cómo voy a entrar? —volvió a preguntar Alicia, alzando aún más la voz.

—¿Vas a entrar realmente? —dijo el Lacayo—. Ésta es la cuestión fundamental.

Claro que lo era; sólo que a Alicia no le gustaba que se lo dijeran. «Es verdaderamente horrible —murmuró para sí— la manera como razonan todas estas criaturas. ¡La vuelven a una loca!»

Ésta le pareció al Lacayo una buena oportunidad para repetir con variaciones la misma observación:

—Estaré aquí sentado —dijo—, a ratos sí a ratos no, durante días y días.

—Pero yo, ¿qué voy a hacer? —dijo Alicia.

—Haz lo que te dé la gana —dijo el Lacayo, y se puso a silbar.

—¡No vale la pena hablar más! —dijo Alicia, desesperada—: ¡es un perfecto idiota!

Abrió la puerta y entró.

La puerta conducía directamente a una enorme cocina llena de humo. La Duquesa estaba en el centro, sentada en un taburete de tres patas y meciendo a un bebé. La cocinera se inclinaba sobre el fogón y revolvía en un gran caldero que al parecer estaba lleno de sopa.

«Sin duda hay demasiada pimienta en esa sopa», se dijo Alicia, que no paraba de estornudar.

Había sin duda demasiada pimienta en el aire. Incluso la Duquesa estornudaba de vez en cuando; y en cuanto al niño, estornudaba y aullaba alternativamente, sin pausa alguna. Las dos únicas criaturas que no estornudaban en la



cocina eran la Cocinera y un gran gato, sentado junto a
hogar, que sonreía de oreja a oreja.

—Por favor —dijo Alicia con cierta timidez, no muy
segura de que fuera correcto hablar ella primero—, ¿podría
decirme por qué sonríe así su gato?

—Es un gato de Cheshire —dijo la Duquesa—, y eso
es el porqué. ¡Cerdo!

Subrayó el apelativo con tan súbita violencia que Alicia
pegó un salto; pero enseguida se dio cuenta de que iba
dirigido al niño, y no a ella; así que cobró ánimos y conti-
nuó:

—No sabía que los gatos de Cheshire fueran tan son-
rientes; en realidad, no sabía ni que *podieran* sonreír.

—Todos pueden —dijo la Duquesa—, y en su mayo-
ría lo practican.

—No sé de ninguno que lo haga —dijo Alicia muy
cortésmente y no poco feliz de haber entrado en conver-
sación.

—Hay muchas cosas que tú no sabes —concluyó la
Duquesa—: la verdad sea dicha.

A Alicia no le gustó nada el tono con que lo dijo y
pensó que sería mejor cambiar de tema. Mientras trataba
de elegir otro más adecuado, la Cocinera retiró del fuego
el caldero de sopa y se puso enseguida a arrojar contra la
Duquesa y el niño todo lo que tenía a su alcance: primero
los atizadores; luego siguió una lluvia de ollas, fuentes y
platos. La Duquesa no se inmutaba, ni siquiera cuando le
alcanzaban algunos de estos proyectiles, y el niño seguía
aullando tanto que era imposible decidir si le hacían daño
o no.

—¡Ay, por favor, fíjese en lo que hace! —exclamó
Alicia, saltando de un lado a otro, presa de pavor—. ¡Ay
de su *preciosa* nariz! —gritó al ver volar una cacerola des-
comunal tan cerca de la nariz del niño que por poco se la
arranca de cuajo.

—Si cada cual se ocupara de sus propios asuntos
—dijo la Duquesa, dando un ronco gruñido—, el mundo
giraría mucho más deprisa de lo que va.

—Lo cual *no* sería una ventaja —dijo Alicia, muy
contenta de poder lucir un poquitín sus conocimientos—.
¡Piense en el *lío* que eso iba a crear con el día y la noche!
Usted sabe que la Tierra tarda *veinticuatro* horas en dar la
vuelta alrededor de su *eje*...

—Pues hablando de *ejecución* —cortó la Duquesa—,
¡que le *corten* la cabeza!

Alicia miró con ansiedad a la cocinera, por ver si ésta
intentaba cumplir la orden; pero como la cocinera, ocupa-
da en revolver la sopa, no parecía atender, Alicia prosi-
guió:

—Veinticuatro horas, *creo*; ¿o son *doce*? Yo...

—¡Ay, déjame en paz! —dijo la Duquesa—. ¡Nunca
he podido soportar los números!

Y empezó a mecer de nuevo al niño, cantándole una
especie de nana y sacudiéndolo con violencia al final de
cada verso:

*Al niño dale un buen palo,
y si estornuda, sé duro:
sólo le gusta ser malo
y fastidioso, ¡seguro!*

CORO

(al que se unieron la cocinera y el niño):
¡Uh! ¡Uh! ¡Uh!

La Duquesa siguió zarandeando violentamente al niño mientras entonaba la segunda estrofa, y el pobrecito chillaba tanto que apenas pudo Alicia oír con claridad la letra:

*Con dureza hablo a mi niño
y, si estornuda, le arreo,
con gozo recibe, luego,
pimienta, como cariño.*

CORO

¡Uh! ¡Uh! ¡Uh!

—¡Ven! ¡Puedes mecerlo un poco, si quieres! —dijo la Duquesa a Alicia, lanzándole al niño—. Tengo que ir a arreglarme para jugar al croquet con la Reina. —Y se marchó a toda prisa del cuarto. La Cocinera le arrojó una sartén, pero no le dio.

Alicia cogió al niño con dificultad, porque la criatura tenía una forma extraña y agitaba brazos y piernas en todas direcciones, «igual que una estrella de mar», pensó Alicia. Al cogerlo, el pobrecito resoplaba como una locomotora y se doblaba y retorció de tal forma que, por uno o dos minutos, le resultó casi imposible sostenerlo.

Cuando encontró al fin el modo de mecerlo (que consistía en hacer de él una suerte de nudo, sujetando bien su oreja derecha y su pierna izquierda, para impedir que se desatara), lo sacó al aire libre. «Seguro que si no me llevo a este niño —pensó Alicia— me lo matan en un par de días. ¡Dejarlo sería un crimen!» A estas últimas palabras,

que pronunció en voz alta, respondió la criatura con un gruñido (por entonces ya había dejado de estornudar).

—¡No gruñas! —dijo Alicia—. Éstas no son maneras de expresarse.

El niño volvió a gruñir, y Alicia lo observó con ansiedad por ver qué le ocurría. No cabía la menor duda: su nariz era muy respingona, mucho más parecida a un hocico que a una auténtica nariz, y sus ojos se le volvían extremadamente pequeños, impropios de un bebé. Total, que a Alicia no le gustaba en absoluto el aspecto de la criatura. «Pero tal vez no fue más que un lloriqueo», pensó, y otra vez se fijó en sus ojos, por si había alguna lágrima.

No, no había lágrimas.

—Si vas a convertirte en cerdo, monada —dijo seriamente Alicia—, no voy a querer saber nada de ti. ¡Así que mucho ojo!

La pobre criatura volvió a sollozar (o a gruñir: imposible saberlo) y ambos continuaron un rato en silencio.

Justo en el momento en que Alicia empezaba a plantearse «¿Y qué voy a hacer con él cuando llegue a casa?», oyó un nuevo y tan violento gruñido que, no poco alarmada,

volvió a examinarle la cara. Esta vez no había error posible: era, ni más ni menos, un cerdo, y comprendió que era absurdo seguir llevándolo en brazos.

Así pues, lo dejó en el suelo, y se sintió bastante aliviada al verlo trotar tranquilamente hacia el bosque. «De haber crecido así —se dijo así misma— se habría



→ feo como niño
grupo - como cerdo

El camino debe "llegar a alguna parte"!



También Alicia ha entrado a un mundo contrario, al de
atrás de los animalitos de papel.

O es que solo es cuestión de palabras aplicadas mal?

vuelto un niño feísimo; como cerdo, en cambio, creo que es bastante guapo.» Y se puso a pensar en otros niños que conocía y que, como cerdos, no estarían nada mal, «eso en caso de dar con el método exacto para su transformación. Y se interrumpió con cierto sobresalto, al ver al gato de Cheshire, subido a la rama de un árbol, a pocos metros de distancia.

El Gato vio a Alicia y se puso a sonreír. «Parece risueño», pensó; pero tenía las uñas *muy* largas y muchos dientes grandes, así que decidió que era mejor tratarlo con el debido respeto.

—Minino de Cheshire —empezó más bien con timidez, pues no estaba segura si le gustaría el nombre; pero el gato se mostró aún más risueño. «¡Vaya! —pensó Alicia—. De momento parece satisfecho», y prosiguió:

—¿Podrías decirme, por favor, qué camino he de tomar para salir de aquí?

—Depende mucho del punto adonde quieras ir —contestó el Gato.

—Me da casi igual dónde —dijo Alicia.

—Entonces no importa qué camino sigas —dijo el Gato.

—...siempre que llegue a alguna parte —añadió Alicia, a modo de explicación.

—¡Ah!, seguro que lo consigues —dijo el Gato—, si andas lo suficiente.

Alicia comprendió que el argumento era irrefutable, de modo que probó con otra pregunta.

—¿Qué clase de gente vive por aquí?

—En *esa* dirección —dijo el Gato, haciendo un vago gesto con la pata derecha— vive un Sombreroero; y en *esa* dirección —haciendo el mismo gesto con la otra pata— vive la Liebre de Marzo. Visita al que te plazca: ambos están locos.

—Pero yo no quiero andar entre locos —observó Alicia.

—¡Ah!, no podrás evitarlo —dijo el Gato—: aquí estamos todos locos. Yo estoy loco. Tú estás loca.



—¿Cómo sabes que estoy loca? —dijo Alicia.

—Tienes que estarlo —dijo el Gato— o no habrías acudido aquí.

Alicia no creyó que eso probara nada; sin embargo, continuó:

—¿Y tú cómo sabes que estás loco?

—Para empezar —dijo el Gato—, un perro no está loco. ¿De acuerdo?

—Supongo que sí —dijo Alicia.

—Bueno —prosiguió el Gato—, tú sabes que un perro gruñe cuando está enojado y mueve la cola cuando está contento. Pues bien, *yo* gruño cuando estoy contento y muevo la cola cuando estoy enojado. Por tanto, estoy loco.

—Yo a eso lo llamo ronronear, no gruñir —dijo Alicia.

"una sonrisa" - de gato lingüta!
Experiencia sin realidad
o bien esencia sin individualidad?

Otra vida del lenguaje
| verbo ?
| lecto .

Ella "ve" la sonrisa!

Como una letra "alucinógena"?
con la izquierda "cruce en alto"
la derecha - "se rebaja" - achica

—Llámalo como quieras —dijo el Gato—. ¿Vas a jugar hoy al croquet con la Reina?

—Me gustaría mucho —dijo Alicia—, pero todavía no me han invitado.

—Allí me verás —dijo el Gato, y desapareció.

Esto no sorprendió excesivamente a Alicia, acostumbrada como estaba a que ocurrieran cosas raras. Todavía seguía mirando el lugar donde había estado el Gato, cuando de pronto reapareció.

—A propósito, ¿qué fue del niño? —dijo el Gato—. Casi olvido preguntártelo.

—Se volvió cerdo —contestó tranquilamente Alicia, como si la reaparición del Gato fuera la cosa más natural del mundo.

—Ya me lo imaginaba —dijo el Gato, y otra vez desapareció.

Alicia aguardó un poco, con cierta esperanza de verlo a ver, pero como no aparecía, al cabo de uno o dos minutos se encaminó hacia el lugar donde supuestamente vivía la Liebre de Marzo. «Sombrereros —pensó—, he visto siempre; mucho más interesante será la Liebre de Marzo, y tal vez, ahora en mayo, no esté loca de atar... Al



menos, no tan loca como en marzo.» Mientras así hablaba, miró hacia arriba y allí estaba nuevamente el Gato, subido a la rama de un árbol.

—¿Qué dijiste, «cerdo» o «lerdo»? —inquirió el Gato.

—Dije «cerdo» —replicó Alicia—; ¡y a ver si dejas de aparecer y desaparecer tan bruscamente! ¡Mareas a cualquiera!

—Muy bien —dijo el Gato; y esta vez se esfumó muy lentamente, empezando por la punta de la cola y concluyendo por la sonrisa, que se demoró por un rato cuando ya había desaparecido el resto.

—¡Bueno! He visto a menudo un gato sin sonrisa —pensó Alicia—; ¡pero no una sonrisa sin gato! ¡Es la cosa más curiosa que he visto en mi vida!

No tardó mucho en divisar la casa de la Liebre de Marzo: calculó que lo era porque las chimeneas tenían forma de orejas y el tejado estaba cubierto de piel. Era tan grande que decidió, antes de acercarse, morderse otro poco del trocito de seta que tenía en la mano izquierda, y creció así hasta unos sesenta centímetros de altura. Aun entonces, se aproximó más bien con tiento a la casa, diciéndose: «¡Supongamos que está loca de atar! ¿No hubiera sido preferible ir a ver al Sombrerero?»



VII. UNA MERIENDA DE LOCOS

La mesa estaba puesta delante de la casa, bajo un árbol, y la Liebre de Marzo y el Sombreroero tomaban el té. Entre ellos había un Lirón profundamente dormido, sobre el cual apoyaban los codos, a modo de cojín, y hablaban por encima de su cabeza. «Muy incómodo para el Lirón —pensó Alicia—; claro que, como está dormido, probablemente ni se entera.»

Aunque la mesa era grande, los tres se apretujaban en uno de los extremos.

—¡No hay sitio! ¡No hay sitio! —exclamaron al ver llegar a Alicia.

—¡Hay sitio de *sobra!* —dijo indignada Alicia, y se sentó en un gran sillón, en un extremo de la mesa.

—Sírvete algo de vino —le invitó la Liebre de Marzo.

Alicia, por más que buscó, no vio en toda la mesa otra cosa que té.

—No veo ningún vino —observó.

—No lo hay —dijo la Liebre de Marzo.

—Pues entonces, tal ofrecimiento es una descortesía de su parte —dijo indignada Alicia.

—También lo es de tu parte sentarte sin ser invitada —dijo la Liebre de Marzo.

—No sabía que la mesa fuera de su *propiedad* —dijo Alicia—: está servida para más de tres personas.

—Tú necesitas un buen corte de pelo —dijo el Sombrerero. Había estado mirando un rato a Alicia con gran curiosidad, y ésta fue su primera intervención.

—Y usted debería aprender a no hacer comentarios personales —dijo Alicia, con severidad—: resulta muy grosero.

El Sombrerero, al oír esto, abrió de par en par los ojos, pero se limitó a *decir*:

—¿En qué se parece un cuervo a un escritorio?

«¡Vaya, parece que nos vamos a divertir un poco ahora! —pensó Alicia—. Me gusta que propongan acertijos...» Y añadió en voz alta:

—Creo que lo sé.

—¿Quieres decir que crees saber la solución? —dijo la Liebre de Marzo.

—Exacto —dijo Alicia.

—Entonces, deberías decir lo que piensas —prosiguió la Liebre de Marzo.

—Ya lo hago —se apresuró a contestar Alicia—. Al menos..., al menos pienso lo que digo... que es lo mismo, ¿no?

—De ningún modo —dijo el Sombrerero—. ¡Así también podrías decir que «veo lo que como» es lo mismo que «como lo que veo»!

—¡Así también podrías decir —añadió la Liebre de Marzo— que «me gusta lo que tengo» es lo mismo que «tengo lo que me gusta»!

—¡Así también podrías decir —concluyó el Lirón, que parecía hablar en sueños— que «respiro cuando duermo» es lo mismo que «duermo cuando respiro»!

—En tu caso *es* igual —sentenció el Sombrerero, y aquí cesó la conversación. El grupo permaneció un rato callado, mientras Alicia pasaba revista a todo cuanto podía recordar sobre cuervos y escritorios, que no era gran cosa.

El Sombrerero fue el primero en romper el silencio.

—¿Qué día del mes es hoy? —dijo, volviéndose a Alicia: había sacado del bolsillo el reloj y lo miraba con inquietud, agitándolo a cada momento y llevandoselo al oído.

Alicia reflexionó un poco y dijo:

—Cuatro.

—¡Dos días de retraso! —suspiró el Sombrerero—. ¡Ya te dije que no iría bien la mantequilla a la maquinaria! —añadió, mirando con enojo a la Liebre de Marzo.

—Era mantequilla de la *mejor* —replicó ésta con humildad.

—Sí, pero tendría algunas migas dentro —gruñó el Sombrerero—. No debiste ponerla con el cuchillo del pan.

La Liebre de Marzo cogió el reloj y lo observó con aire melancólico; luego lo sumergió en su taza de té, de nuevo lo observó y, finalmente, no se le ocurrió cosa mejor que repetir su primera observación:

—Era mantequilla de la *mejor*, tú lo sabes.

Alicia había seguido la escena, mirando de puntillas con cierta curiosidad.

—¡Qué reloj más divertido! —exclamó—. ¡Dice el día del mes y no la hora!

—¿Y qué? —murmuró el Sombrerero—. ¿Acaso tu reloj te dice el año?

—Claro que no —replicó enseguida Alicia—: pero eso es porque un solo año dura mucho tiempo.

—Que es exactamente lo que ocurre con mi reloj —dijo el Sombrerero.

Alicia se quedó francamente desconcertada. La observación del Sombrerero le resultaba totalmente desprovista de significación y, sin embargo, al mismo tiempo era correcta.

El tiempo es suyo

—No lo entiendo bien —añadió con la mayor cortesía.

—El Lirón se ha vuelto a dormir —dijo el Sombrerero y derramó un poquitín de té caliente sobre las napias del Lirón.

Éste sacudió impacientemente la cabeza y, sin abrir los ojos, dijo:

—Claro, claro, es justo lo que iba a decir yo.

—¿Aún no has resuelto el acertijo? —dijo el Sombrerero, dirigiéndose nuevamente a Alicia.

—No, me rindo —replicó Alicia—. ¿Cuál es la solución?

—No tengo ni idea —dijo el Sombrerero.

—Ni yo —dijo la Liebre de Marzo.

Alicia suspiró, aburrida.

—Creo que podrían emplear mejor el tiempo —dijo—, y no perderlo en acertijos sin solución.

—Si conocieras al Tiempo como yo —dijo el Sombrerero—, no hablarías de emplearlo o perderlo. Él es muy *suyo*.

—No entiendo lo que quiere decir —dijo Alicia.

—¡Por supuesto que no! —dijo el Sombrerero, sacudiendo altivamente la cabeza—. ¡Me atrevería a decir que ni siquiera le has dirigido la palabra!

—Tal vez no —replicó con prudencia Alicia—; pero en las clases de música me enseñaban a marcar el tiempo.

—¡Ah! ¡Eso lo explica todo! —dijo el Sombrerero—. El Tiempo no soporta que lo marquen ni que lo clasifiquen. En cambio, si estuvieras con él en buenos tratos, haría casi todo lo que tú quisieras con el reloj. Por ejemplo, imagínate que fueran las ocho de la mañana, justo antes de empezar la clase: bastaría una simple insinuación tuya, ¡y el reloj giraría en un santiamén! ¡La una y media: hora de comer!

(«¡Ojalá fuera verdad!», murmuró la Liebre de Marzo para sus adentros.)

—Sería realmente magnífico —dijo pensativamente Alicia—; pero entonces no tendría hambre.

—Al principio tal vez no —dijo el Sombrerero—; pero podrías quedarte en la una y media tanto como quisieras.

—¿Es así como *usted* lo maneja? —preguntó Alicia.

—¡Yo no! —dijo con tristeza el Sombrerero—. Nos peleamos el pasado marzo..., justo antes de que *ésta* se volviera loca. —Y señaló con la cucharilla a la Liebre de Marzo—...Ocurrió en el gran concierto que ofreció la Reina de Corazones. A mí me tocaba cantar:

*¡Titila, luce, vampiro!
¡Cuál será tu alado giro!*



—Supongo que conoces la canción...

—Me suena —dijo Alicia.

—Y sabes que continúa así:

*Sobre el mundo, en igual vuelo
que salva de té en el cielo.
Titila, titila, luce...*

Al llegar aquí, el Lirón se estremeció y empezó a cantar en sueños: «Titila, titila, luce, titila, titila, luce...», y así siguió hasta que de un pellizco lo hicieron callar.

—Bueno —dijo el Sombrerero—, apenas había entonado la primera estrofa cuando la Reina se puso a gritar: «¡Está matando el tiempo! ¡Que le corten la cabeza!»

—¡Qué salvaje! —exclamó Alicia.

—Y desde entonces —prosiguió, con voz desolada, el Sombrerero—, ¡el Tiempo no hace más que darme la contraria! ¡Ahora son siempre las seis!

Una brillante idea acudió a la mente de Alicia.

—¿Y por eso hay tanta vajilla de té puesta aquí? —preguntó.

—Sí, así es —dijo el Sombrerero con un suspiro—: siempre es la hora del té, y no nos da tiempo de lavar los platos.

—De ahí que vayan cambiando de sitio alrededor, supongo —dijo Alicia.

—Exactamente —dijo el Sombrerero—, conforme se van ensuciando las tazas.

—Pero ¿qué ocurre cuando llegan otra vez al principio? —se atrevió a preguntar Alicia.

—¿Y si cambiáramos de tema? —interrumpió con un bostezo la Liebre de Marzo—. De éste ya empiezo a estar harta. Propongo que la joven nos cuente un cuento.

—Me temo que no sé ninguno —dijo Alicia, más bien alarmada ante la propuesta.

—¡Entonces que sea el Lirón! —exclamaron al unísono los dos—. ¡Despierta, Lirón! —Y lo pellizcaron por ambos lados a la vez.

El Lirón, con mucha lentitud, abrió los ojos.

—No estaba durmiendo —dijo con voz ronca y débil—, oí todo lo que dijisteis, compañeros.

—¡Cuéntanos un cuento! —dijo la Liebre de Marzo.

—¡Sí, por favor! —suplicó Alicia.

—Y que sea rápido —añadió el Sombrerero—, o te dormirás de nuevo antes de llegar al final.

—Había una vez tres hermanitas —empezó muy de-

prisa el Lirón— que se llamaban Elsie, Lacie y Tillie, y vivían en el fondo de un pozo...

—¿De qué vivían? —dijo Alicia, siempre muy interesada en materia de alimentación.

—Vivían de melaza —dijo el Lirón, tras pensárselo uno o dos minutos.

—Imposible vivir sólo de eso, tú lo sabes —observó amablemente Alicia—. Se habrían puesto malas.

—Así fue —dijo el Lirón—: *malísimas*.

Alicia trató de imaginarse cómo sería ese extraordinario modo de vivir, pero el asunto la desconcertaba demasiado; así que prosiguió:

—Pero ¿por qué vivían en el fondo de un pozo?

—Toma un poquitín más de té —le dijo muy seria a Alicia la Liebre de Marzo.

—Aún no lo he probado —replicó Alicia en tono algo ofendido—: así que no puedo tomar más.

—Querrás decir que no puedes tomar *menos* —dijo el Sombrerero—: es bien fácil tomar más que nada.

—Nadie le ha pedido *su* opinión —dijo Alicia.

—¿Y quién está haciendo observaciones personales ahora? —preguntó con aire de triunfo el Sombrerero.

Alicia no sabía qué contestar a esto; así que se sirvió un poco de té y pan con mantequilla y, volviéndose al Lirón, le repitió la pregunta:

—¿Por qué vivían en el fondo de un pozo?

El Lirón se tomó otros minutos para meditar la pregunta y luego contestó:

—Era un pozo de melaza.

—¡No existe cosa semejante! —empezó a decir, no sin enojo, Alicia, pero el Sombrerero y la Liebre de Marzo dijeron «¡Chist! ¡Chist!», para imponer silencio, y el Lirón, en tono malhumorado, observó:

—Si no sabes comportarte, mejor será que termines tú el cuento.

—¡No, por favor, sigue! —le rogó con mucha humildad Alicia—. Prometo no interrumpir más. Y hasta no me extrañaría que existiera uno...

—¡Uno, claro! —dijo indignado el Lirón; sin embargo, accedió a continuar.

—Así pues, estas tres hermanitas... aprendían en una clase *extra*...

—¿A qué? —le urgió Alicia con total olvido de su promesa.

—...a extraer melaza —dijo maquinalmente el Lirón.

—Quiero una taza limpia —interrumpió el Sombrerero—: cambiémonos de sitio.

Se cambió mientras hablaba, y el Lirón lo siguió; la Liebre de Marzo ocupó el lugar del Lirón y, aunque de mala gana, a Alicia le tocó el sitio de la Liebre. El Sombrerero fue el único que se benefició con estos cambios, en tanto que Alicia se vio mucho peor que antes, pues la Liebre acababa de volcar el jarro de leche sobre su plato.

Alicia, deseosa de no ofender otra vez al Lirón, empezó tímidamente:

—Es que no entiendo. ¿De dónde extraían la melaza?

—De un pozo de petróleo se extrae petróleo, ¿no? —dijo el Sombrerero—; supongo, pues, que también se podrá extraer melaza de un poco de melaza. ¿Lo entiendes ahora, estúpida?

—Pero, ¿cómo podían si ellas estaban ya *hundidas* en melaza? —preguntó Alicia al Lirón, sin darse por enterada del insulto del otro.

—Y bien *hundidas*, por cierto, y todo su gozo en el pozo.

Tal respuesta dejó tan confundida a la pobre Alicia que por un rato el Lirón pudo continuar sin ser interrumpido.

—Y ellas también aprendían a dibujar —prosiguió el Lirón, mientras bostezaba y se frotaba los ojos, nuevamente invadido por el sueño— toda clase de cosas..., todas las que empiezan con M...

—¿Por qué con M? —dijo Alicia.

—¿Y por qué no? —cortó la Liebre de Marzo.

Alicia se calló.

Por entonces, el Lirón había cerrado los ojos y ya em-

pezaba a dormir; pero, al ser pellizcado por el Sombrerero, se despertó emitiendo un breve chillido y prosiguió:

—...las que empiezan con M, tales como musaraña, mundo, memoria y magnitud... De ciertas cosas se dice que son «mismamente de la misma magnitud...». ¿Has visto alguna vez dibujar una magnitud?

—A decir verdad, ahora que me lo preguntas —dijo Alicia, muy confundida—, no pienso...

—Pues si no piensas, no hables —dijo el Sombrerero.

Esta muestra de grosería era más de lo que Alicia podía tolerar: se levantó muy disgustada y se marchó. El Lirón cayó dormido en el acto, y los otros dos se mostraron totalmente indiferentes ante la partida de Alicia, por más que ésta miró hacia atrás una o dos veces con la vaga esperanza de que la llamaran: la última vez que los vio intentaban meter al Lirón dentro de la tetera.



«¡De todos modos, no volveré *allí* nunca más! —pensó Alicia, mientras buscaba el camino para salir del bosque—. ¡Es el té más insufrible que he visto en mi vida!»

Justo al decir esto, advirtió que uno de los árboles tenía una puerta que conducía directo a su interior. «¡Qué cosa más curiosa! —pensó—. Pero hoy todo es tan curioso. Creo que lo mejor será entrar.» Y así lo hizo.

De nuevo se encontró en la gran sala, cerca de la mesa de cristal. «A ver si esta vez actúo mejor», y empezó por coger la llavecita de oro y abrir la puerta que conducía al jardín. Luego mordisqueó un pedacito de seta (que había guardado en el bolsillo) hasta reducir su altura a unos treinta centímetros; atravesó el pequeño corredor, y luego..., por fin, se encontró en el delicioso jardín, entre rutilantes flores y el frescor de las fuentes.



VIII. EL CROQUET DE LA REINA

Un gran rosal se alzaba casi a la entrada del jardín. Sus rosas eran blancas, pero había tres jardineros ocupados en pintarlas de rojo. Alicia consideró que esto era bien curioso y, al acercarse más para ver lo que hacían, oyó decir:

—¡Ten cuidado, Cinco! ¡Me estás salpicando todo de pintura!

—Fue sin querer —dijo Cinco, de mal humor—. Siete me dio un codazo.

Siete, al oír esto, alzó la vista y dijo:

—¡Bravo, Cinco! ¡Siempre echando la culpa a los demás!

—¡Tú, mejor que te calles! —dijo Cinco—. Ayer mismo oí decir a la Reina que merecías ser decapitado.

—¿Y por qué? —preguntó el que había hablado primero.

—No es asunto *tuyo*, Dos —dijo Siete.

—¡Sí que lo es! —dijo Cinco—. Y se lo voy a explicar: fue por llevarle a la cocinera bulbos de tulipán en lugar de cebollas.

Siete arrojó su pincel y, apenas había empezado a decir: «Bien, de todas las injusticias...», cuando sus ojos se fijaron casualmente en Alicia, que había estado parada delante, observándolos, y se contuvo inmediatamente. Los otros también la miraron y todos a una le hicieron una reverencia.

—Por favor —dijo tímidamente Alicia—, ¿podrías decirme por qué estáis pintando esas rosas?

Cinco y Siete no dijeron nada, pero miraron a Dos. Éste, en voz baja, empezó así:

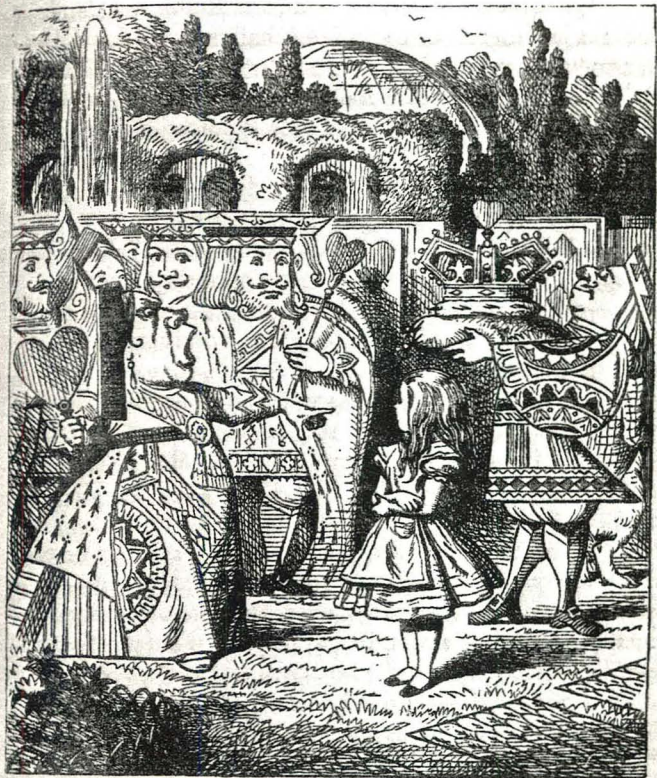
—Bueno, el hecho es, señorita, que aquí tenía que figurar un rosal *rojo*, y nosotros plantamos uno blanco por equivocación. Y resulta que si lo descubre la Reina, nos hará cortar la cabeza. Así que, ya ve, señorita, hacemos lo posible, antes de que venga, para...

En ese momento, Cinco, que había estado vigilando ansiosamente por el jardín, gritó: «¡La Reina! ¡La Reina!», y al instante, los tres jardineros, tan planos como eran, se echaron al suelo boca abajo. Se oyó el sonar de muchos pasos, y Alicia miró a su alrededor, ansiosa por ver a la Reina.

Primero llegaron diez soldados, cargados de bastos: tenían la misma forma que los tres jardineros, plana y rectangular, con las manos y los pies en los ángulos; luego venían los diez cortesanos, todos adornados de diamantes, y caminaban de dos en dos, como los soldados. Seguían los Infantes: eran diez en total y era encantador verlos venir cogidos de la mano, en parejas, dando alegres saltos; estaban adornados con corazones. Seguidamente llegaron los invitados, la mayoría Reyes y Reinas, entre los cuales Alicia reconoció al Conejo Blanco: hablaba de modo nervioso y rápido, sonriendo a todo el mundo, y pasó de lar-

go sin reparar en Alicia. Luego seguía la Sota de Corazones, que llevaba la corona del Rey sobre un cojín de terciopelo carmesí, y cerrando la comitiva, EL REY Y LA REINA DE CORAZONES.

Alicia dudaba si debía o no tenderse boca abajo, como los jardineros, pero no recordaba haber oído decir que tal regla fuera obligatoria en los cortejos; «y además —pensó—, ¿de qué va a servir un desfile si todo el mundo se echa boca abajo y no puede ver nada?». Así que siguió de pie donde estaba y esperó.



Cuando el cortejo llegó a la altura de Alicia, todos se detuvieron y la miraron, y la Reina dijo severamente:

—¿Quién es ésta?

Se lo dijo a la Sota de Corazones, la cual, por toda respuesta, hizo una reverencia y sonrió.

—¡Idiota! —dijo la Reina, sacudiendo con impaciencia la cabeza; y, volviéndose a Alicia, agregó:

—¿Cómo te llamas, niña?

—Me llamo Alicia para servir a Su Majestad —dijo Alicia con toda cortesía; pero añadió para sus adentros: «¡Vaya, si no son más que una baraja de naipes! ¡No hay por qué tener miedo!»

—¿Y quiénes son éstos? —dijo la Reina, señalando a los tres jardineros, que seguían echados alrededor del rosal; pues, como estaban boca abajo y el dibujo de las espaldas era el mismo que el del resto de la baraja, no podía saber si eran jardineros, o soldados, o cortesanos, o tres de sus propios hijos.

—¿Cómo voy a saberlo yo? —dijo Alicia, sorprendida de su atrevimiento—. No es asunto *mío*.

La Reina se puso roja de ira y, tras lanzar una mirada feroz, empezó a gritar como un energúmeno:

—¡Que le corten la cabeza! ¡Que le...!

—¡Absurdo! —cortó Alicia, con voz fuerte y decidida, y la Reina calló.

El Rey la tomó del brazo y dijo tímidamente:

—¡Piénsalo, querida: es sólo una niña!

La Reina se apartó bruscamente de él y ordenó a la Sota:

—¡Dales la vuelta!

La Sota así lo hizo, muy cuidadosamente, con un pie.

—¡Arriba! —chilló con voz estridente la Reina, y los tres jardineros se incorporaron de un salto y empezaron a hacer reverencias a la Reina, al Rey, a los Infantes y a todos los demás asistentes.

—¡Basta ya! —gritó la Reina—. Me mareáis.

Y luego, volviéndose hacia el rosal, agregó:

—¿Qué *estabais* haciendo aquí?

—Con la venia de Su Majestad —dijo Dos, hincando muy sumiso la rodilla conforme hablaba—, estábamos intentando...

—¡Ya veo! —dijo la Reina, que en el ínterin había estado examinando las rosas—. ¡Que les corten la cabeza!

Y el cortejo avanzó, mientras tres de los soldados se quedaban atrás para ejecutar a los infortunados jardineros, que corrieron hacia Alicia en busca de protección.

—¡No seréis decapitados! —dijo Alicia, y los metió en una gran maceta que había cerca. Los tres soldados se pasaron buscándolos de un lado a otro, durante uno o dos minutos, y luego, tranquilamente, se marcharon detrás de los demás.

—¿Les cortaron la cabeza? —gritó la Reina.

—¡No ha quedado ni rastro, con la venia de Su Majestad! —gritaron como respuesta los soldados.

—¡Perfecto! —gritó la Reina—. ¿Sabes jugar al croquet?

Los soldados miraron en silencio a Alicia, porque la pregunta iba evidentemente dirigida a ella.

—¡Sí! —gritó Alicia.

—¡Pues andando! —rugió la Reina, y Alicia se unió al cortejo, preguntándose qué ocurriría a continuación.

—¡Hace..., hace un día muy bonito! —dijo a su lado una voz entrecortada. Alicia vio que estaba caminando junto al Conejo Blanco y que la miraba ansiosamente a la cara.

—Mucho —dijo Alicia—. ¿Y dónde está la Duquesa?

—¡Chist! ¡Chist! —le conminó en voz baja, muy apurado, el Conejo.

Espió ansiosamente sobre su hombro; luego se puso de puntillas, pegó su boca al oído de Alicia y susurró:

—La han condenado a muerte.

—¿Por qué? ¿Cometió algún error?

—¿Dijiste «¡qué horror!»? —preguntó el Conejo.

—No, no lo dije —contestó Alicia—. No sería ningún horror. Dije «¿por qué?»

—Dio un cachetazo a la Reina... —empezó el Conejo, y Alicia no pudo contener la risa.

—¡Chist! —le susurró el Conejo, aterrado—. ¡La Reina puede oírte! La Duquesa, ¿sabes?, llegó con cierto retraso, y la Reina dijo...

—¡Cada cual a su sitio! —gritó atronadora la Reina, y la gente se puso a correr en todas direcciones, tropezando unos con otros. Sin embargo, al cabo de unos minutos, cada cual estaba en su sitio y empezó la partida.

Alicia pensó que nunca había visto un campo de croquet más curioso: estaba lleno de zanjas y montículos; erizos y flamencos vivos servían respectivamente de bolas y de mazos, y los soldados se doblaban sobre manos y pies haciendo de arcos.



La principal dificultad que encontró Alicia al comienzo fue el manejo del flamenco: logró encajar bastante bien el cuerpo bajo su brazo, con las patas colgando hacia abajo, pero en general, cuando lo tenía a punto, con el cuello bien estirado, y se disponía a dar un golpe al erizo con la cabeza, el ave de pronto se giraba, mirándole a la cara con tan perpleja expresión que Alicia no podía contener la risa, y cuando de nuevo había conseguido bajarle la cabeza e iba a reiniciar la operación, resultaba muy confuso observar que el erizo ya se había desenrollado y se alejaba arrastrándose. Además de esto, había casi siempre zanjas o montículos que se interponían en el camino por el que ella iba a lanzar el erizo, y como los soldados en arco todo el rato se levantaban y

deambulaban de un lado para el otro del campo, Alicia llegó pronto a la conclusión de que era realmente muy difícil jugar.

Todos jugaban a la vez, sin esperar su turno, discutiendo de continuo y peleándose por los erizos. La Reina, al cabo de muy poco tiempo, estaba hecha una furia y empezó a patalear y a gritar a cada minuto: «¡A ése, que le corten la cabeza!» y «¡A ésa, también!».

Alicia empezó a sentirse muy intranquila: en realidad, no había tenido hasta entonces ningún problema con la Reina, pero sabía que podía ocurrir de un momento a otro, «y entonces —pensó—, ¿qué será de mí? Aquí son terriblemente aficionados a decapitar ¡y lo asombroso es que aún quede gente con vida!».

Miró alrededor, buscando una forma de escapar y preguntándose si podría alejarse sin ser vista, cuando de pronto notó una curiosa aparición en el aire: al principio se sintió muy extrañada, pero al poco, una vez se hubo fijado mejor, distinguió una sonrisa y se dijo: «Es el Gato de Cheshire: ahora tendré alguien con quien hablar.»

—¿Cómo te va? —dijo el Gato, apenas hubo suficiente boca para hablar.

Alicia esperó a que aparecieran los ojos y entonces le hizo una señal con la cabeza. «Es inútil hablarle —pensó— mientras no lleguen las orejas, al menos una de ellas.» Un minuto después, apareció la cabeza entera, y entonces soltó a su flamenco y empezó a informarle del juego, muy contenta de tener alguien que la escuchara. El Gato tal vez consideró que ya quedaba ahora visible una parte sustancial de sí mismo: el hecho es que nada más de él apareció.

—No creo que estén jugando limpio —empezó Alicia, en tono más bien quejoso—: todos discuten de un modo tan terrible que ni siquiera una puede oírse a sí misma... y no parece que se aclaren en cuestión de reglas: al menos, si las hay, nadie las sigue... y no te imaginas que endemoniados son todos estos objetos vivientes. Por ejemplo, el arco que ahora me toca pasar, ahí va por la otra

9
→ para resolver los problemas Sebo León
→ en medio = orden la cabeza

punta del campo... y te aseguro que ya habría dado un buen golpe al erizo de la Reina, si no se hubiera largado corriendo al ver que se le acercaba el mío.

—¿Y qué tal la Reina? ¿Te gusta? —preguntó en voz baja el Gato.

—No me gusta nada —dijo Alicia—: es tan extremadamente... —y, al advertir que la Reina estaba detrás suyo escuchando, agregó—:...probable que gane, que no vale la pena seguir jugando.

La Reina sonrió y pasó de largo.

—¿Con quién *estás* hablando? —dijo el Rey, acercándose a Alicia y observando con gran curiosidad la cabeza del Gato.

—Es un amigo mío..., un Gato de Cheshire —dijo Alicia—: permítame que se lo presente.

—No me gusta nada su aspecto —dijo el Rey—: sin embargo, puede besarme la mano, si así lo desea.

—Más bien no —observó el Gato.

—¡No seas impertinente y no me mires de ese modo! —dijo el Rey, y se ocultó detrás de Alicia

—Un gato bien puede mirar a un Rey —dijo Alicia—. Leí eso en un libro, pero no recuerdo cuál...

—Entonces, habrá que suprimirlo —dijo el Rey con mucho aplomo, y llamó a la Reina, que en aquel momento pasaba por ahí.

—¡Querida! ¡Me gustaría que hicieras suprimir a este gato!

Un sólo método tenía la Reina para resolver los problemas, grandes o pequeños.

—¡Que le corten la cabeza! —ordenó, sin siquiera mirarlo.

—Yo mismo traeré al verdugo —dijo el Rey, impaciente, y se alejó a toda prisa.

Alicia pensó que bien podía dar una vuelta y ver qué tal seguía el juego, cuando oyó a distancia la voz de la Reina, que gritaba enfurecida. Ya la había oído condenar a muerte a tres jugadores por pasárseles el turno, y no le gustaba nada el giro que iban tomando las cosas, pues el

juego era tan confuso que nunca sabía si era o no su turno. Así que se fue en busca de su erizo.

El erizo se había enzarzado en una pelea con otro erizo, lo cual pareció a Alicia una excelente oportunidad para hacerlos chocar y marcar así un tanto: la única dificultad estaba en que su flamenco se había ido a la otra punta del jardín. Alicia pudo ver cómo intentaba en vano subirse a uno de los árboles.



Cuando consiguió capturar al flamenco y volver a su posición, la pelea había terminado y los erizos se habían perdido de vista: «pero no importa demasiado —pensó

Alicia— porque los arcos también se largaron de esta parte del campo». Así pues, se echó el flamenco bajo el brazo, para que no se le volviera a escapar, y regresó dispuesta a charlar otro poco con su amigo.

Al llegar, se encontró con la sorpresa de que había una gran multitud reunida en torno al Gato de Cheshire. El verdugo, el Rey y la Reina discutían y hablaban todos a la vez, en tanto que los demás guardaban silencio y parecían muy inquietos.

Alicia se vio inmediatamente requerida por los tres, para que dirimiera la cuestión, y le repitieron los respectivos argumentos, aunque, como hablaban todos a la vez, le resultó muy difícil enterarse exactamente de lo que decían.

El verdugo alegaba que no se podía cortar una cabeza a menos que hubiera un cuerpo de donde poderla cortar; que jamás se había visto en trance semejante y que no iba a cambiar a estas *alturas* de la vida.

El Rey alegaba que todo ser en posesión de una cabeza podía decapitarse y que se dejaran de historias.

La Reina alegaba que, si no se tomaba inmediatamente una determinación, haría ejecutar a todo el mundo. (Fue esta última observación la que causó mayor revuelo y conmoción entre los asistentes.)

A Alicia no se le ocurrió más que una cosa:

—Es de la Duquesa: será mejor que se lo pregunten a ella.

—Está en la cárcel —dijo la Reina al verdugo—: tráela aquí.

Y el verdugo partió como una flecha.

La cabeza del Gato empezó a desvanecerse apenas se alejó el verdugo y, cuando éste volvió en compañía de la Duquesa, ya había desaparecido por entero. Y así el Rey y el verdugo se pusieron a buscarlo, corriendo de un lado a otro como locos, en tanto que los restantes jugadores reemprendían la partida.



IX. HISTORIA DE LA FALSA TORTUGA

—¡No te imaginas, querida, qué placer me da volverte a ver! —dijo la Duquesa a la niña, cogiéndola del brazo, y salieron juntas.

Alicia se sentía encantada al verla de tan buen humor y pensó que tal vez había sido sólo la pimienta lo que la había enfurecido tanto cuando se la encontró en la cocina.

«Cuando yo sea Duquesa —se dijo, aunque sin mucha esperanza— no habrá en mi cocina *ni asomo* de pimienta. La sopa queda muy sustanciosa sin ella... Quizá sea la pimienta lo que pone siempre a las personas tan acaloradas —agregó muy satisfecha de haber descubierto una nueva regla—, y el vinagre tan agrias, y la manzanilla

9 Pensar en algo
E hace olvidar de hablar | 9
Todas las cosas tienen moraleja

En el lenguaje = lo que cuenta es el sentido

Nunca te imagines que eres distinto
de lo que a los demás parece
↳ que lo que fueras o pudieras haber sido
no sería sino a punto
de lo que habrías sido
si hubieras parecido a los demás que eres distinto
→ si lo fuera por escrito

tan amargas... y tal vez sea el azúcar y otras golosinas por el estilo lo que vuelve tan dulces a los niños. Ojalá se enterara de todo *esto* la gente: no sería entonces tan tacaña...»

Había olvidado por completo a la Duquesa y se sobresaltó un poco al oír que le susurraba al oído:

—Estás pensando en algo, querida, y eso hace que te olvides de hablar. Ahora mismo no podría decirte cuál es la moraleja de esto, pero enseguida me acordaré.

—Puede que no haya moraleja —se atrevió a observar Alicia.

—¡Tate, tate! —dijo la Duquesa—. No hay cosa sin moraleja; sólo se precisa dar con ella. —Y se apretó aún más contra Alicia mientras hablaba.

A Alicia no le gustaba tenerla tan pegada: primero, porque la Duquesa era *feísima*; y segundo, porque su altura era la justa para que apoyara la barbilla sobre el hombro de Alicia, y era una barbilla desagradablemente puntiaguda. Sin embargo, no quería ser grosera: así que la soportó como pudo.

—El juego marcha ahora mejor, ¿no? —dijo Alicia, por mantener algo viva la conversación.

—Así es —dijo la Duquesa— y la moraleja de eso es: «¡Ah, el amor, el amor, pone en marcha el mundo!»

—Alguien dijo —susurró Alicia— «¡que marcharía mejor si cada cual se ocupara de sus propios asuntos!».

—¡Ah, bueno! Viene a ser lo mismo —dijo la Duquesa, hundiendo su puntiaguda barbilla en el hombro de Alicia, y agregó—, y la moraleja de esto es: «Tú cuida el sentido, y los sonidos ya cuidarán de sí mismos.»

«¡Qué manía de sacar moraleja a las cosas!» pensó Alicia.

—Me atrevería a decir que te estás preguntando por qué no te paso el brazo por la cintura —dijo, tras una pausa, la Duquesa—: la razón es que desconfío del carácter de tu flamenco. ¿Hago la prueba?

—Es capaz de picarla —replicó con cautela Alicia, que no tenía precisamente ganas de que hiciera la prueba.

—Muy cierto —dijo la Duquesa—: pica el flamenco y pica la mostaza. Y la moraleja de esto es: «Aves de igual pluma, vuelan a una.»

—Sólo que la mostaza no es un ave —observó Alicia.

—Cierto, como siempre —dijo la Duquesa—: ¡qué claridad meridiana la tuya!

—Es un mineral, *me parece* —dijo Alicia.

—Por supuesto —dijo la Duquesa, que parecía dispuesta a aprobar cuanto dijera Alicia—: cerca de aquí hay una gran mina de mostaza. Y la moraleja de esto es: «A más mena mía, más ganga tuya.»

—¡Ah, ya sé! —exclamó Alicia, sin enterarse de esta última observación—. Es un vegetal. No lo parece, pero lo es.

—Totalmente de acuerdo contigo —dijo la Duquesa—; y la moraleja de esto es: «Procura ser lo que quisieras ser» o, si prefieres que te lo diga más llanamente: «Nunca te imagines que eres distinta de lo que a los demás pareciera que lo que fueras o pudieras haber sido no sería sino distinto de lo que habías sido si hubieras parecido a los demás que eres distinta.»

—Creo que lo entendería mejor —dijo cortésmente Alicia— si lo viera por escrito, pero el hilo se me escapa mientras lo dice.

—Esto no es nada comparado con lo que podría decirte, si quisiera —replicó en tono satisfecho la Duquesa.

—Le ruego que no se moleste en decir nada más largo —dijo Alicia.

—¡Oh, no es ninguna molestia! —dijo la Duquesa—. Te regalo cuanto he dicho hasta el momento.

«¡Un regalo bien barato! —pensó Alicia—. ¡Es una suerte que no se hagan regalos de cumpleaños como ése!» Pero no se atrevió a decirlo en voz alta.

—¿Otra vez pensando? —preguntó la Duquesa, de nuevo clavándole su afilada barbilla.

—Tengo derecho a pensar —dijo sin miramientos Alicia, que ya empezaba a sentirse incomodada.

—Poco más o menos —dijo la Duquesa— el mismo derecho tienen los cerdos a volar, y la mo...

Pero aquí, con gran sorpresa de Alicia, la voz de la Duquesa se extinguió en mitad de su palabra favorita, «moraleja», y el brazo que enlazaba el de la niña empezó a temblar. Alicia levantó la mirada y allí, frente a frente, estaba la Reina, con los brazos cruzados, fruncido el ceño y a punto de estallar.

—¡Hermoso día, Su Majestad! —empezó en voz baja y débil la Duquesa.

—Calla y escucha esta sana advertencia —gritó la Reina, pateando el suelo mientras hablaba—: ¡o vuelas de aquí tú, en menos que nada, o vuela tu cabeza! ¡Elige!

La Duquesa eligió y se marchó volando.

—Continuemos la partida —dijo la Reina a Alicia; y ésta, demasiado asustada como para emitir palabra, la siguió lentamente hacia el campo de croquet.

Los otros invitados habían aprovechado la ausencia de la Reina y descansaban a la sombra. Sin embargo, apenas la vieron, se apresuraron a volver al juego: la Reina se limitó a comentar que un instante de retraso les costaría la cabeza.

Durante toda la partida, la Reina no dejó de discutir con los demás jugadores y de gritar: «¡A ése, que le corten la cabeza!» y «¡A ésa, también!». A los condenados se los iban llevando en custodia los soldados, quienes, naturalmente, tenían que dejar sus puestos, de modo que, al cabo de una media hora, ya no quedaban arcos y, a excepción del Rey, la Reina y Alicia, todos los jugadores estaban bajo custodia, sentenciados a muerte.

Entonces la Reina se detuvo, completamente sin aliento, y dijo a Alicia:

—¿Ya has visto a la Falsa Tortuga?

—No —dijo Alicia—. Ni siquiera sé lo que es.

—Es de lo que se hace la Sopa de Falsa Tortuga —dijo la Reina.

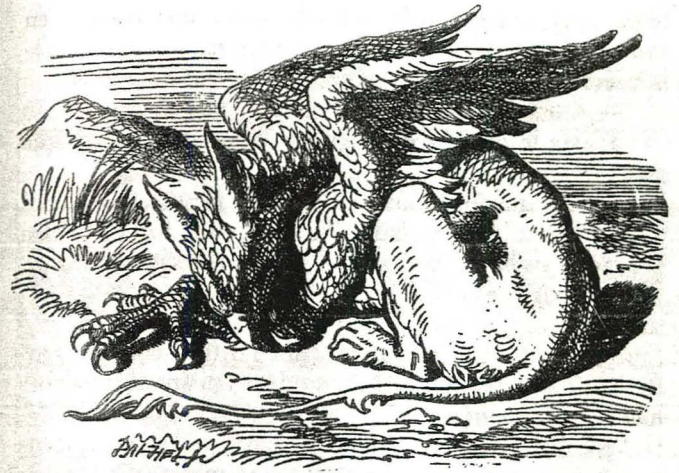
—Nunca la he visto ni había oído hablar de ella —dijo Alicia.

—Ven, entonces —dijo la Reina—, y te contará su historia.

Mientras salían juntas, Alicia oyó que el Rey decía en voz baja al grupo de los condenados.

—Estáis todos perdonados.

«¡Vaya, ésta es una buena acción!», se dijo Alicia, que se sentía muy afectada ante las numerosas ejecuciones dictadas por la Reina.



Al poco llegaron ante un Grifo, profundamente dormido bajo el sol. (Si no sabéis qué es un Grifo, mirad la ilustración.)

—¡Arriba, perezoso! —dijo la Reina—, y lleva a esta señorita ante la Falsa Tortuga para que le cuente su historia. Yo he de volver y ocuparme de unas ejecuciones pendientes.

Y se marchó, dejando a Alicia sola con el Grifo. A Alicia no le atraía nada su aspecto, pero pensó que, de todas formas, no era más peligroso quedarse en compañía del animal que ir con la salvaje de la Reina: así que esperó.

El Grifo se levantó y se frotó los ojos; luego observó a la Reina hasta verla desaparecer y, finalmente, soltó una risita.

—¡Qué divertido! —dijo el Grifo, mitad a sí mismo, mitad a Alicia.

Las cosas de ella son para imaginación ?

uno puede ser verdadero en un tiempo
y falso en otro

Tortuga
Tortura

Tortuosa

enseñar

ensañarse

—¿Qué es lo divertido? —dijo Alicia.

—Ella —dijo el Grifo—. Todo es pura imaginación
suya: aquí, ya sabes, nunca se ejecuta a nadie. ¡Ven!

«Aquí todo el mundo dice "¡Ven!" —pensó Alicia
mientras lo seguía lentamente—: ¡Nunca en mi vida he
recibido tantas órdenes, nunca!»

Al cabo de un rato, vieron a distancia a la Falsa Tortuga, muy triste y sola, sentada sobre una roca, y en cuanto se acercaron, Alicia la oyó suspirar —como si se le partiera el corazón— y la compadeció profundamente.

—¿Cuál es su pena? —preguntó al Grifo.

Y éste le contestó casi en los mismos términos que antes:

—Pura imaginación: no tiene pena alguna. ¡Ven!

Al llegar ante la Falsa Tortuga, ésta los miró con grandes ojos llenos de lágrimas, pero sin decir nada.

—Aquí esta señorita —dijo el Grifo— quiere conocer tu historia.

—Se la contaré —dijo la Falsa Tortuga con voz profunda y lúgubre—. Sentaos y no digáis ni una sola palabra hasta que termine.

Así que se sentaron y, durante algunos minutos, nadie habló. «No entiendo cómo puede terminar una historia que nunca empieza», pensó Alicia. Pero aguardó pacientemente.

—En otro tiempo —dijo al fin, con un profundo suspiro, la Falsa Tortuga— yo fui una verdadera Tortuga.

Siguió a estas palabras un silencio muy prolongado, apenas quebrado por algún que otro «Hjckrrh» del Grifo y el continuo y patético sollozar de la Falsa Tortuga. Alicia estaba dispuesta a levantarse y decir: «Gracias, señora, por su interesante historia», pero no pudo dejar de pensar que algo más iba a decir la Tortuga, así que permaneció sentada y sin decir nada.

—De pequeñas —prosiguió al fin la Falsa Tortuga con voz más serena, aunque todavía de vez en cuando sollozante— íbamos a la escuela, en el mar. La maestra era una vieja Tortuga a la que llamábamos Tortura...

—¿Por qué la llamaban Tortura si no se llamaba así? —preguntó Alicia.

—La llamábamos Tortura —dijo enojada la Falsa Tortuga— porque era tortuosa; más que enseñar, se enseñaba con nosotras. ¡Realmente eres bien tonta!



—Vergüenza debería darte preguntar cosas tan simples —añadió el Grifo, y ambos se quedaron sentados y

Las complicaciones no se ven solo

Escoria - Hidroa?

Bella, border - arte?

¿Pilar el estilo "eólico"?

Educación

¿Va todos los días a la escuela?

Las horas de clase : 10 el primer día

en silencio por un rato, con la mirada puesta en la pobre Alicia que estaba ya deseando que se la tragase la tierra. Por fin, el Grifo dijo a la Falsa Tortuga:

—¡Prosigue, vieja! ¡No vas a pasarte todo el santo día con esto!

—Pues sí, íbamos a la escuela submarina, aunque no lo creas.

—Yo no he dicho que no lo creyera —interrumpió Alicia.

—¡Sí lo has dicho! —dijo la Falsa Tortuga.

—¡Sin chistar! —intervino el Grifo antes de que Alicia pudiese contestar.

La Falsa Tortuga prosiguió:

—Recibíamos una educación inmejorable... De hecho íbamos diariamente a la escuela.

—Yo también iba todos los días a la escuela —dijo Alicia—; no hay por qué presumir de eso.

—¿Con clases extras? —preguntó algo nerviosa la Falsa Tortuga.

—Sí —dijo Alicia—, aprendíamos francés y música.

—¿Y lavado? —inquirió la Falsa Tortuga.

—¡Claro que no! —dijo Alicia indignada.

—¡Ah! Entonces no era realmente muy buena tu escuela —dijo respirando de alivio la Falsa Tortuga—. En cambio, en la *nuestra*, al final del recibo ponía: «Francés, música y lavado, extras.»

—Pues poca falta les haría —dijo Alicia— viviendo en el fondo del mar.

—Yo no pude matricularme —suspiró la Falsa Tortuga—. Sólo seguía los cursos ordinarios.

—¿Y qué veían en éstos? —preguntó Alicia.

—Veíamos a la *legua*, con o sin taxis, y gramática parda, y luego, las distintas ramas de la aritmética: Ambición, Distracción, Multicomplicación y Diversión.

—Nunca oí hablar de Multicomplicación —se atrevió a decir Alicia—. ¿Qué es?

El Grifo levantó las patas en señal de sorpresa.

—¡Cómo, que nunca oíste hablar de multicomplica-

ción! —exclamó—. Sabrás lo que es complicación, supongo...

—Sí —contestó con inseguridad Alicia.

—Pues si lo sabes, y no sabes también que las complicaciones nunca llegan solas —sentenció el Grifo—, eres bien tonta.

Alicia no se vio con ánimos de hacer más preguntas, de modo que se volvió a la Falsa Tortuga y le dijo:

—¿Qué más les hacían aprender?

—Bueno, había mucha *Escoria* —contestó la Falsa Tortuga, llevando la cuenta con las puntas de las aletas—, *Escoria* antigua y moderna, con *Mareografía*; luego había clases de *Bellas Tardes*... El profesor de *Bellas Tardes* era un viejo *congrio* que solía venir después de comer una vez por semana: *él nos enseñaba toda clase de tapujos, y también a escupir y a pitar al estilo eolio.*

—¿Qué es eso de *pitir al estilo eolio*? —preguntó Alicia.

—Bueno, no puedo hacerte ahora una demostración —dijo la Falsa Tortuga—: estoy sin fuerzas. Y el Grifo no sabe nada de esto.

—No tuve tiempo de aprenderlo —dijo el Grifo—. Yo estudié clásicas. Y el maestro, ése sí que era un viejo cangrejo.

—Nunca seguí sus cursos —refirió con un suspiro la Falsa Tortuga— pero, según dicen, enseñaba *Lata sin Fin* y rudimentos de *Riego*.

—Cierto, cierto —confirmó el Grifo, suspirando a su vez, y ambos ocultaron los rostros entre las patas.

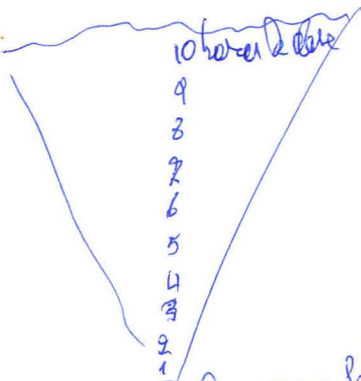
—¿Y cuántas horas al día tenían de clase? —dijo Alicia, dispuesta a cambiar de tema.

—Diez horas el primer día —dijo la Falsa Tortuga—, nueve el siguiente, y así sucesivamente.

—¡Qué sistema tan raro! —exclamó Alicia.

—Por eso —observó el Grifo— *es curso*: porque disminuye en *escorzo* día a día. Es como si *gradualmente* se horadara el horario.

Esta era una idea enteramente nueva para Alicia, y se



→ \odot "doncero seria facta"
que pesa 120 dia?

la estuvo rumiando antes de pasar a la siguiente pregunta.

—Entonces, el onceavo día sería fiesta, supongo...

—Claro que sí —dijo la Falsa Tortuga.

—Y entonces, ¿qué pasaba el doceavo día? —prosiguió Alicia impaciente.

—Ya basta por hoy de cursos —interrumpió el Grifo en tono muy decidido—. Cuéntale algo sobre los juegos.

El baile de las langostas

X. LA CUADRILLA DE LA LANGOSTA

La Falsa Tortuga suspiró profundamente y se limpió los ojos con el dorso de una aleta. Miró a Alicia y trató de hablar, pero durante uno o dos minutos los sollozos ahogaron su voz.

—Igual que si se le hubiera atragantado un hueso —dijo el Grifo; y se puso a sacudirla y a darle golpes en la espalda.

Al final, la Falsa Tortuga recobró la voz y, con lágrimas en las mejillas, prosiguió:

—Puede que no hayas vivido mucho en el fondo del mar...

—No —dijo Alicia.

—...y que nunca te hayan presentado a una langosta...

—Una vez la probé... —empezó a decir Alicia, pero enseguida se contuvo, y añadió—: No, nunca.

—...; así que no te imaginas qué cosa más perfecta es una Cuadrilla de Langostas!

—Realmente no. ¿Qué tipo de baile es? —preguntó Alicia.

—Bueno —comenzó el Grifo—, primero formas en línea a lo largo de la orilla...

—¡Dos líneas! —exclamó la Falsa Tortuga—: Focas,

tortugas, salmones, etc.; entonces, una vez limpia la pista de medusas...

—Lo cual normalmente lleva su tiempo —interrumpió el Grifo.

—...avanzas dos pasos.

—¡Cada cual con una langosta de pareja! —gritó el Grifo.

—Por supuesto —dijo la Falsa Tortuga—: avanzas dos pasos con la pareja...

—...cambias de langosta y te retiras en el mismo orden —continuó el Grifo.

—Luego —agregó la Falsa Tortuga—, ya sabes, lanzas las...

—¡Las langostas! —vociferó el Grifo, dando un brinco.

—...a alta mar, lo más lejos posible...

—¡Nadas tras ellas! —chilló el Grifo.

—¡Das un salto mortal en pleno mar! —gritó la Falsa Tortuga, haciendo salvajes cabriolas.

—¡Nuevo cambio de langosta! —chilló el Grifo.

—A tierra otra vez y... Aquí concluye la primera figura —dijo la Falsa Tortuga, bajando súbitamente la voz. Y ambas bestias, que hasta el momento habían estado saltando como locas, se volvieron a sentar, apacibles y muy contristadas, mirando a Alicia.

—Debe de ser un baile muy hermoso —dijo tímidamente la niña.

—¿Quieres verlo un poco en la práctica? —dijo la Falsa Tortuga.

—Me gustaría mucho —dijo Alicia.

—¡Pues intentemos la primera figura! —dijo la Falsa Tortuga al Grifo—. Se puede hacer sin langostas, ¿no? ¿Quién cantará?

—Canta tú —dijo el Grifo—. Yo no recuerdo la letra.

Y, con aire solemne, se pusieron a bailar y a dar más y más vueltas alrededor de Alicia, pisándole los pies cada vez que pasaban cerca y marcando el compás con sus patas delanteras, mientras la Falsa Tortuga cantaba con voz triste y lenta la canción:

*Apúrate, caracol —le instaba una pescadilla—,
que nos persigue un delfín: la cola casi me pisa.
¡Con qué ansia las langostas y las tortugas avanzan!
En la grava aguardan todas. ¿Quieres unirme a la danza?*

*¡Que sí, que no, que sí, que no,
la danza sí!*

*¡Que no, que sí, que no, que sí,
la danza no!*

*¡De veras no te imaginas qué delicioso será
cuando nos alcen y arrojen con las langostas al mar!
Y el caracol dice: «Gracias»; mas al mar aún no se lanza:
«¡Es muy lejos, es muy lejos! No quiero unirme a la danza.»*

*¡Que sí, que no, que sí, que no,
la danza sí!*

*¡Que no, que sí, que no, que sí,
la danza no!*



→ Juego de palabras?

pelotana económica = escasez - antiguo

{ Tex antiguo como la lengua =

resaca = delgado

{ delgado = acudado

es una resaca

{ no han superado la 1ª fase de crecimiento

el del-fin

{ es el - fin

Ya sabes que hay otra orilla al otro lado del mar:
más te alejas de Inglaterra, más cerca de Francia estás
—al caracol dijo ella (le brillaban las escamas)—;
no palidezcas, querido, trata de unirte a la danza.

¡Que sí, que no, que sí, que no,
la danza sí!
Que no, que sí, que no, que sí,
la danza no!

—Gracias, es un baile interesantísimo —comentó Alicia, encantada de que por fin hubiera terminado—; y también me ha gustado esa curiosa canción sobre la pescadilla.

—¡Ah!, hablando de pescadillas —dijo la Falsa Tortuga—, ellas... Tú naturalmente ¿las has visto?

—Sí —dijo Alicia—, las he visto a menudo en la comi... —y se contuvo a tiempo.

—No sé dónde queda Lacomí —dijo la Falsa Tortuga—; pero si tan a menudo las has visto, sin duda sabrás cómo son.

—Creo que sí —contestó pensativamente Alicia—. Tienen la cola en la boca... y están cubiertas de pan rallado.

—Te equivocas en cuanto al pan rallado —dijo la Falsa Tortuga—: el mar se lo llevaría todo. Pero sí *tienen* la cola en la boca, y la razón es... —Entonces la Falsa Tortuga bostezó y cerró los ojos—. Cuéntale la razón y todo eso —le dijo al Grifo.

—La razón es —dijo el Grifo— que *querían* ir a bailar con las langostas. Y se lanzaron a alta mar. Y tenían que caer a gran distancia. Y se sujetaban la cola con la boca. Y no pudieron soltarla nunca más. Eso es todo.

—Gracias —dijo Alicia—, es muy interesante. Nunca había oído tantas cosas sobre las pescadillas.

—Aún te puedo contar muchas más, si quieres —dijo el Grifo—. ¿Sabes por qué las llaman pescadillas?

—Nunca se me ha ocurrido pensarlo —dijo Alicia—. ¿Por qué?

—El nombre tiene que ver con escasez y con antigüedad —replicó el Grifo en tono muy solemne.

Alicia se quedó muy intrigada:

—¡Con escasez y con antigüedad! —repitió, incrédula.

—Bueno —dijo el Grifo—. ¿Tú sabes que las pescadillas son muy delgadas?

—Naturalmente —contestó Alicia.

—Pues en eso se diferencian del llamado pez gordo, que es una variedad muy acaudalada.

—La distinción no es ninguna maravilla —se atrevió a observar Alicia.

—No —dijo el Grifo—, es más bien un motivo de continuas pesadillas económicas. Y así, no han podido sobrepasar la primera fase de crecimiento. El problema, por lo demás, es tan antiguo como la lengua; de modo que su nombre viene también marcado como pez-cedilla. Ahora ya lo sabes.

—¿Y de qué están hechas? —preguntó Alicia.

—Pues de escamillas por fuera y pacotilla por dentro —replicó no sin impaciencia el Grifo—: cualquier renacuajo te lo diría.

—De ser yo la pescadilla —dijo Alicia, que aún seguía pensando en la canción—, le habría dicho al delfín: «¡Retírate, por favor! ¡No te queremos con nosotras!»

—Estaban obligadas a llevarlo —dijo la Falsa Tortuga—. No hay pez sensato que vaya a lugar alguno sin un delfín.

—¿Es cierto? —preguntó Alicia con voz de gran sorpresa.

—Claro que sí —dijo la Falsa Tortuga—. Si un pez viniera a decirme que se iba de viaje, le preguntaría: «¿Con qué delfín?»

—¿No querrá decir más bien «Con qué fin»? —dijo Alicia.

—Quiero decir lo que digo y digo lo que quiero decir —contestó ofendida la Falsa Tortuga.

Y el Grifo añadió:

Ayer = era una persona distinta!

Esta mañana

resaltadas
{ explicaciones = llevan un tiempo horrible

Al-ia cubra las exámenes

Alicia recibe un premio

—Venga, cuéntenos algunas de tus aventuras.

—Podría contarles mis aventuras... a partir de esta mañana —dijo Alicia con cierta timidez—; sería inútil referirme a las de ayer, porque yo entonces era una persona distinta.

—Explica todo eso —dijo la Falsa Tortuga.

—¡No, no! Primero las aventuras —dijo el Grifo, impaciente—, que las explicaciones se llevan un tiempo horrible.

Así pues, Alicia empezó a contarles sus aventuras desde el momento en que vio por primera vez al Conejo Blanco. Al principio se sentía algo nerviosa, por tener tan pegadas a las dos bestias, una a cada lado, con sus bocas y ojos desmesuradamente abiertos; pero, a medida que avanzaba, fue cobrando valor. Sus oyentes permanecieron perfectamente quietos hasta el momento en que recitó el poema «Padre Guillermo» a la Oruga, cuando la letra le salió tan diferente. La Falsa Tortuga, entonces, lanzó un profundo suspiro y dijo:

—¡Esto es muy extraño!

—¡Es lo más extraño del mundo! —dijo el Grifo.

—¡Todo le salió diferente! —repitió pensativamente la Falsa Tortuga—. Me gustaría que intentara recitar algo ahora. Dile que empiece. —Miró al Grifo como si considerara que éste tenía cierta autoridad sobre Alicia.

—Levántate y recita: «Es la voz del haragán» —dijo el Grifo.

«¡Cuánto les gusta a estas bestias dar órdenes y hacer que una repita las lecciones! —pensó Alicia—. Igual que si estuviera en la escuela.» Sin embargo, se levantó y empezó a recitar el poema; pero su mente estaba tan sumida en la Cuadrilla de la Langosta que apenas se daba cuenta de lo que decía, y la letra le salió ciertamente muy rara:

Es la voz de la Langosta (yo lo puedo acreditar):

«Ya que me has tostado el cuerpo, el pelo voy a endulzar.»

*Lo que el pato con sus párpados, con la nariz hace ella:
se abotona, se acintura, los dedos del pie endereza.*

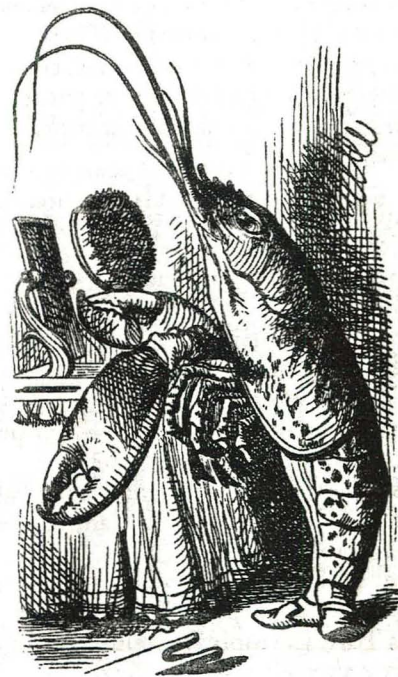
*Cuando la playa está seca, como una alondra se alegra
y al tiburón se refiere como a bicho que desprecia;
mas cuando la marea sube y los tiburones rondan,
su voz cobra cierto deje de turbación temblorosa.*

—Es distinto de como yo lo recitaba de niño —dijo el Grifo.

—Bueno, yo nunca lo había oído —dijo la Falsa Tortuga—; pero suena a un disparate descomunal.

Alicia no dijo nada: se sentó y se cubrió el rostro entre las manos, preguntándose si ya nunca volverían a suceder las cosas de un modo natural.

—Me gustaría que me lo explicara —dijo la Falsa Tortuga.



EL JUICIO

Se anuncia un juicio -

—Ella no puede explicarlo —se apresuró a decir el Grifo—. Pasemos a la estrofa siguiente.

—Pero, ¿y lo de los dedos del pie? —insistió la Falsa Tortuga—. ¿Cómo *podía* enderezarlos con la nariz?

—Es la primera posición del baile —dijo Alicia; pero todo esto la tenía terriblemente desconcertada y sólo ansiaba cambiar de tema.

—Pasemos a la estrofa siguiente —repitió el Grifo—: la que empieza «Al pasar por el jardín».

Aunque estaba segura de que todo saldría trastocado, Alicia no se atrevió a desobedecer y prosiguió con voz temblorosa:

*Al pasar por el jardín, de reojo pudo ver
cómo el Búho y la Pantera compartían un pastel.
Ella eligió la corteza, la salsa y todo el relleno;
a él le tocaba el plato como parte del convenio.
Cuando el pastel se acabó, mientras él, como un favor
de la apacible Pantera, la cuchara se quedó,
ella, gruñendo, cogió el tenedor y el cuchillo
y el banquete concluyó...*

—¿De qué nos sirve recitar todas estas tonterías si no las vas explicando a medida que las dices? —interrumpió la Falsa Tortuga—. ¡Es con mucho la cosa más confusa que he oído en mi vida!

—Sí, creo que es mejor que lo dejes —dijo el Grifo con gran júbilo de Alicia.

—¿Por qué no intentamos otra figura de la Cuadrilla de la Langosta? —continuó el Grifo—. ¿O prefieres que la Falsa Tortuga te cante otra canción?

—¡Oh sí, por favor, una canción!, si a la Falsa Tortuga no le importa —suspiró Alicia, con tanta vehemencia que el Grifo, en tono algo ofendido, dijo:

—¡Hum! ¡Sobre gustos no hay nada escrito! Vieja, ¿por qué no le cantas «Sopa de Tortuga»?

La Falsa Tortuga suspiró profundamente y empezó a cantar con voz ahogada por los sollozos:

*Sabrosa sopa, tan rica y verde,
que en la sopera rebosa y hierve,
¿quién se resiste a tu sabor?
Sopa en la noche, grato sabor.
¡Sooopa qué beeella!
¡Sooopa qué hermoosa!
¡De noooche sooopa!
beeella y riiiquiisiiima sooopa!*

*¡Sabrosa sopa! ¡No hay quien pescado
ni caza quiera, ni otro bocado!
¿Quién no daría todo por sólo
dos reales de bella so-
pa, dos reales de bella so...?
¡Sooopa qué beeella!
¡Sooopa qué hermoosa!
¡De noooche sooopa,
beeella y riiiquiisiiima sooopa!*

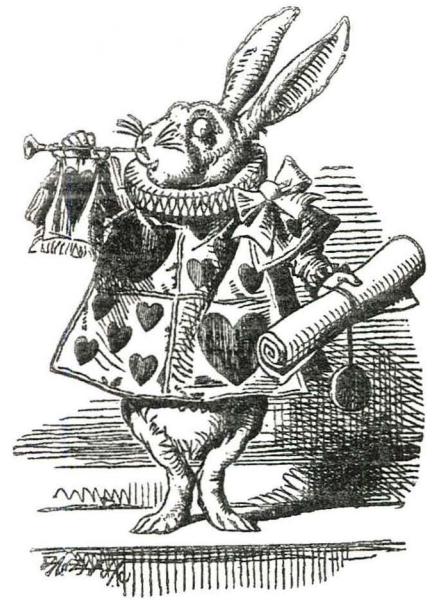
—¡El coro, otra vez! —exclamó el Grifo, y la Falsa Tortuga ya había empezado a repetirlo cuando un grito, «¡Comienza el juicio!», se oyó en la lejanía.

—¡Ven! —ordenó el Grifo. Y tomando a Alicia de la mano, partió a toda prisa sin esperar a que concluyera la canción.

—¿De qué juicio se trata? —jadeó Alicia, mientras corrían; pero el Grifo sólo respondió:

—¡Ven! —Y corrió aún más deprisa, mientras sonaba cada vez más débil, arrastrado por la brisa que los seguía, el melancólico estribillo:

*¡De noooche sooopa,
beeella y riiiquiisiiima sooopa!*



XI. ¿QUIÉN ROBÓ LAS TARTAS?

— Cuando llegaron, el Rey y la Reina de Corazones ya estaban sentados en sus tronos. Los rodeaba una gran multitud compuesta por toda clase de pajaritos y bestias y el mazo entero de la baraja. La Sota, de pie ante ellos, estaba encadenada, y un soldado a cada lado la custodiaba. Cerca del Rey estaba el Conejo Blanco, con una trompeta en una mano y un rollo de pergamino en la otra. En el centro mismo de la sala había una mesa y, sobre ella, una gran bandeja de tartas: se veían tan apetitosas que a Alicia, al mirarlas, se le hacía la boca agua. «¡Ojalá acabe el juicio y empiece el pisolabis!», pensó. Pero como parecía improbable que esto sucediera, se puso a examinar todo el lugar, simplemente por pasar el rato.

Todo el discurso es una hilera de palabras
que se comunican por el sonido

(Resonancia)

Alicia nunca había estado en un tribunal de justicia, pero algo había leído en los libros y se sentía encantada al comprobar que sabía el nombre de casi todo lo que había allí. «Este, por su gran peluca —se dijo—, ha de ser el juez.»

El juez, dicho sea de paso, era el Rey; y como llevaba la corona encajada sobre la peluca (si queréis ver su aspecto, mirad la primera ilustración del libro), no parecía nada cómodo y no estaba precisamente muy favorecido.

«Y ése es el estrado del jurado —pensó Alicia—; y esas doce criaturas (si recurrió a tan vaga denominación es porque había de todo, con predominio de pájaros y bestias) serán los ponentes del jurado.» No sin orgullo, repitió para sí esta última expresión dos o tres veces, pues creía, y con razón, que muy pocas niñas de su edad comprendían su significado. (Sin embargo, también hubiera podido decir, más simplemente, los «jurados».)

Los doce jurados iban anotando todo, febrilmente, en sus pizarras.

—¿Qué hacen? —susurró Alicia al Grifo—. No hay nada que anotar: si ni siquiera ha empezado el juicio.

—Anotan sus nombres —replicó con otro susurro el Grifo— por miedo de que se les olvide antes de terminar el juicio.

—¿Qué estúpido! —empezó a decir, con fuerte voz indignada, Alicia; pero enseguida se detuvo, al grito del Conejo Blanco:

—¡Silencio en la sala! —Y el Rey se caló los anteojos y lanzó una inquieta mirada alrededor para averiguar quién había hablado.

Alicia pudo ver, como si mirara por encima de los hombros de los jurados, que éstos anotaban «¡Qué estúpidos!» en sus pizarras, y aún pudo comprobar que uno de ellos, por no saber deletrear «estúpidos», se lo consultaba a su vecino. «¡Qué lío van a armar en sus pizarras antes de que concluya el juicio!», pensó Alicia.

Uno de los jurados tenía un lápiz que rechinaba. Naturalmente, esto Alicia no lo podía soportar: dio la vuelta a la sala, se puso detrás suyo y muy pronto aprovechó la

oportunidad para quitárselo. Lo hizo tan de prisa que el pobre jurado (era Bill, la lagartija) no pudo adivinar qué se había hecho del lápiz; así que, tras registrarlo todo, se vio obligado a escribir con un dedo por el resto del día, lo cual era de bien poca utilidad pues no dejaba señal alguna en la pizarra.

—¡Heraldo, lee la acusación! —dijo el Rey.

El Conejo Blanco dio tres toques de trompeta, desenrolló el pergamino y leyó lo siguiente:

*La Reina de Corazones
preparó no pocas tartas
en un día de verano.*

*La Sota de Corazones
robó y se llevó las tartas
a algún lugar bien lejano.*

—Considerar vuestro veredicto —ordenó el Rey al jurado.

—¡Todavía no, todavía no! —interrumpió inmediatamente el Conejo—. ¡Aún hay muchas cosas que hacer!

—Que comparezca el primer testigo —dijo el Rey. El Conejo dio tres nuevos toques de trompeta y gritó:

—¡El primer testigo!

El primer testigo era el Sombrero. Llegó con una taza de té en una mano y un pedazo de pan con mantequilla en la otra.

—Ruego me perdone Su Majestad —empezó— por comparecer así, pero no había terminado el té cuando me vinieron a buscar.

—Deberías haberlo terminado —dijo el Rey—. ¿Cuándo lo empezaste?

El Sombrero miró a la Liebre de Marzo que, con el Lirón del brazo, lo había seguido hasta la sala.

—El catorce de marzo, creo que fue —dijo.

—El quince —dijo la Liebre de Marzo.

—El dieciséis —dijo el Lirón.

En el juicio:

Al no crecer

Todo está en decir
no decir

No importa a que se habla!

—Anotadlo —dijo el Rey al jurado; y el jurado se apresuró a anotar las tres fechas en sus pizarras, para luego sumarlas y convertir el total en chelines y peniques.

—Quítate tu sombrero —ordenó el Rey.

—No es mío —dijo el Sombrero.

—¡Lo has robado! —exclamó el Rey, volviéndose hacia el jurado, que al instante tomó nota del hecho.

—Los llevo para vender —agregó como explicación el Sombrero—. Ninguno es de mi propiedad. Soy un sombrero.

Entonces la Reina se caló sus anteojos y empezó a mirar fijamente al Sombrero, que palideció y se puso a temblar.

—Presta declaración —dijo el Rey—; y no te pongas nervioso o te haré ejecutar en el acto.

Esto de ningún modo pareció animar al testigo, que se movía de un lado a otro sobre ambos pies, mirando con desasosiego a la Reina, y en su confusión, mordió un cacho de taza en lugar del pan con mantequilla.

Fue entonces cuando Alicia experimentó una sensación muy extraña, que no poco la desconcertó hasta que se dio cuenta de lo que era: otra vez empezaba a crecer. Pensó al principio que lo mejor sería levantarse y abandonar la sala, pero cambió de parecer y decidió quedarse donde estaba, mientras hubiera un mínimo de espacio.

—No me gusta que me opriman tanto —dijo el Lirón, que estaba sentado a su lado—: casi no puedo respirar.

—No puedo remediarlo —dijo humildemente Alicia—: estoy creciendo.

—No tienes derecho a crecer aquí —dijo el Lirón.

—No digas tonterías —dijo, con más decisión, Alicia—: también tú estás creciendo, bien lo sabes.

—Sí, pero yo crezco a un ritmo razonable —dijo el Lirón—: no de ese modo. —Y enojado, se levantó y se marchó al otro lado de la sala.

La Reina había estado todo el rato mirando al Sombrero y, mientras el Lirón cruzaba la sala, dijo a uno de los ujieres:

—¡Tráeme la lista de los cantantes del último concierto! —Ante lo cual el desdichado Sombrero tembló de tal modo que los zapatos se le salieron de los pies.

—Presta declaración —repitió airado el Rey—, o te haré ejecutar, tanto si estás nervioso como si no.

—Soy un pobre hombre, Su Majestad —empezó con voz temblorosa el Sombrero—, y aún no había empezado el té... hará cosa de una semana... y con las pocas tostadas... y con el titilar del té...

—¿El titilar de qué? —preguntó el Rey.

—La cosa empezó con té y... —replicó el Sombrero.

—¿Titilar? ¡Claro que empieza con T! —le cortó el Rey—. ¿Me tomas por zopenco? ¡Sigue!

—Soy un pobre hombre —continuó el Sombrero—, y la mayor parte de las cosas titilaban después que... sólo que la Liebre de Marzo dijo...

—¡No dije nada! —interrumpió muy presta la Liebre de Marzo.

—¡Lo dijiste! —afirmó el Sombrero.

—¡Lo niego! —dijo la Liebre de Marzo.

—¡Lo niega! —dijo el Rey—: omitid esto.

—Bueno, en todo caso, el Lirón dijo... —prosiguió el Sombrero, mirando con ansiedad a su alrededor para ver si éste también lo negaba; pero el Lirón, que estaba profundamente dormido, no negó nada.

—Y después —continuó el Sombrero—, corté un poco más de pan con mantequilla...



contra la libertad de expresión
los consejos - han sido ~~forzados~~

un conato de aplausos
reforzados

bajar
bajar más
secreto

—Pero ¿qué dijo el Lirón? —preguntó uno de los jurados.

—Es que no lo puedo recordar —dijo el Sombrero.

—Debes recordarlo —observó el Rey— o te haré ejecutar.

El infortunado Sombrero dejó caer la taza de té y el pan con mantequilla y empezó a suplicar de rodillas:

—Soy un pobre hombre, Su Majestad.

—Un orador muuy pobre, eso es lo que eres —dijo el Rey.

Un Conejillo de Indias, al oír esto, aplaudió y, al instante, fue sofocado por los ujieres de la sala (como es ésta una expresión algo difícil de entender, os explicaré cómo lo hicieron. Tenían una gran bolsa de lona, cuya abertura se cerraba con cuerdas: introdujeron de cabeza al Conejillo y luego se sentaron encima.)

«Me gusta haber visto hacer eso —pensó Alicia—. No pocas veces leí en los periódicos que al final del juicio “hubo un conato de aplausos, que fueron inmediatamente sofocados por los ujieres de la sala”, y hasta hoy nunca supe lo que eso significaba.»

—Si eso es todo lo que sabes del asunto —dijo el Rey—, puedes bajar del estrado.

—No puedo bajar más —dijo el Sombrero—. Estoy, como quien dice, a ras de suelo.

—Entonces puedes sentarte —replicó el Rey.



Otro Conejillo de Indias, al oír esto, aplaudió y fue asimismo sofocado.

«¡Vaya, se acabaron los conejillos de Indias! —pensó Alicia—. Sin ellos todo irá mejor.»

—Quisiera acabar el té —dijo el Sombrero, mirando ansiosamente a la Reina, que seguía leyendo la lista de los cantantes.

—Puedes irte —dijo el Rey, y el Sombrero se marchó a toda prisa, sin esperar siquiera a ponerse los zapatos.

—Y justo al salir, que le corten la cabeza —añadió la Reina a uno de los ujieres; pero el Sombrero, antes que el ujier llegara a la puerta, había desaparecido.

—¡Que comparezca el siguiente testigo! —dijo el Rey.

El siguiente testigo era la cocinera de la Duquesa. Traía en la mano una caja de pimienta y, aún antes de que entrara en la sala, Alicia pudo adivinar quién era por el modo en que la gente de la puerta empezó automáticamente a estornudar.

—Presta declaración —dijo el Rey.

—No quiero —dijo la cocinera.

El Rey miró con aire inquieto al Conejo Blanco, que le dijo en voz baja:

—Su Majestad debe interrogar a este testigo con suma severidad.

—Bueno, el deber es el deber —dijo el Rey con expresión melancólica y, tras cruzarse de brazos y fruncir el ceño a la cocinera, hasta el punto que casi no se le veían los ojos, preguntó con voz grave:

—¿De qué están hechas las tartas?

—De pimienta, principalmente —contestó la cocinera.

—De melaza —dijo una voz somnolienta detrás de ella.

—¡Prended a ese Lirón! —chilló la Reina—. ¡Decapitad a ese Lirón! ¡Expulsad a ese Lirón de la sala! ¡Suprimidlo! ¡Pellizcadlo! ¡Cortadle los bigotes!

Mientras se llevaban al Lirón, reinó por unos minutos

en la sala la mayor confusión, y cuando todos volvieron a sus puestos, la cocinera había desaparecido.

—¡No importa! —dijo el Rey, con gran alivio—. Que comparezca el siguiente testigo. —Y añadió por lo bajo a la Reina—: Realmente, querida, debes tú interrogar con suma severidad al siguiente testigo. ¡A mí esto me produce demasiada jaqueca!

Alicia observó cómo el Conejo Blanco rebuscaba el nombre en la lista: sentía mucha curiosidad por saber quién sería el siguiente testigo, «pues hasta ahora no han obtenido muchas pruebas», se dijo. Imaginad su sorpresa cuando el Conejo Blanco leyó, con la vocecilla más chillona del mundo, el nombre:

—¡Alicia!



XII. LA DECLARACIÓN DE ALICIA

⑥ —¡Aquí! —exclamó Alicia, olvidando del todo, con la emoción del momento, cuánto había crecido en los últimos minutos, y se levantó tan precipitadamente que con el borde de la falda volcó estrado y jurados, lanzando a todos éstos sobre las cabezas de la multitud que había debajo. Al verlos allí, esparcidos por el suelo, Alicia no pudo

ironía contra un lenguaje sin sentido
el lenguaje vale por sí - no por el sentido!

menos que recordar la pecera de dorados peces que la semana anterior se le había volcado accidentalmente.

—¡Ay, cuánto lo siento! —exclamó consternada, y se puso a recogerlos con la mayor rapidez posible, pues el accidente de los peces dorados aún le rondaba la cabeza y tenía la vaga impresión de que, si no los volvía a colocar inmediatamente en el estrado, se morirían.

—El juicio no puede continuar —dijo con voz muy grave el Rey— en tanto no vuelvan a sus respectivos puestos todos los miembros del jurado...; todos —repitió con gran énfasis, mientras miraba severamente a Alicia.

Alicia miró hacia el estrado y vio que, con las prisas, había puesto cabeza abajo a la Lagartija: el pobrecito Bill agitaba melancólicamente la cola de un lado a otro, incapaz de enderezarse por su cuenta. Inmediatamente lo sacó y le dio la vuelta, «aunque no importa mucho —se dijo—, pues me parece que, para el juicio, lo mismo da que esté del derecho que del revés».

Apenas los jurados se recobraron del susto y recuperaron sus lápices y pizarras, se pusieron a redactar febrilmente la historia del accidente; todos menos la Lagartija, que parecía demasiado trastornada para hacer otra cosa que estar sentada con la boca abierta y la vista fija en el techo de la sala.

—¿Qué sabes de este asunto? —preguntó el Rey a Alicia.

—Nada —dijo Alicia.

—¿Absolutamente nada? —insistió el Rey.

—Absolutamente nada —dijo Alicia.

—Esto es importante —dijo el Rey, volviéndose hacia los jurados. Y apenas empezaban éstos a anotarlo en sus pizarras, cuando el Conejo Blanco interrumpió con voz respetuosa pero frunciendo el ceño y haciendo continuos gestos al Rey mientras hablaba:

—No es importante, querrá decir sin duda Su Majestad.

—No es importante, quise decir, naturalmente —se apresuró a repetir el Rey y continuó para sí, en voz baja—:

importante..., no importante..., no importante..., importante —como si probara qué expresión le sonaba mejor.

Una parte del jurado escribió «importante», y la otra, «no importante». Alicia lo pudo ver porque estaba bastante cerca para mirar en sus pizarras; «pero la cosa no tiene ni pizca de importancia», pensó.

En ese momento el Rey, que por un rato había estado escribiendo en su cuaderno de notas, gritó:

—¡Silencio! —Y leyó lo que había escrito—: «Artículo cuarenta y dos: *Toda persona que mida más de un kilómetro y medio deberá abandonar la sala.*»

Todos miraron a Alicia.

—Yo no mido un kilómetro y medio —dijo Alicia.

—Como mínimo —afirmó el Rey.

—Más de dos kilómetros —añadió la Reina.

—Bueno, de todos modos, no me iré —dijo Alicia—.

Además, este artículo no vale: se lo acaba usted de inventar.

—Es el artículo más antiguo del código —dijo el Rey.

—Si lo fuera, sería el número uno —dijo Alicia.

El Rey se puso pálido y cerró enseguida su cuaderno:

—Considerar vuestro veredicto —dijo a los jurados, en voz baja y temblorosa.

—Hay todavía más pruebas, con la venia de Su Majestad —dijo el Conejo Blanco, levantándose de un salto—: acabamos de interceptar este escrito.

—¿Qué contiene? —preguntó la Reina.

—Todavía no lo he abierto —dijo el Conejo Blanco—; pero parece una carta, escrita por el prisionero a..., a alguien.

—Así debe ser —dijo el Rey—, a menos que haya sido escrita a nadie, lo cual, como sabes, no es corriente.

—¿A quién va dirigida? —dijo uno de los jurados.

—No hay dirección alguna —dijo el Conejo Blanco—: en realidad, *fuera no pone nada* —y desdoblado el papel, añadió—: No es una carta sino, más bien, unos versos.

—¿Escritos a mano por el prisionero? —preguntó otro de los jurados.

Tecnologías:

comienza por el comienzo!
y sigue hasta que llegue al final!

—No —dijo el Conejo Blanco—, y eso es lo más raro del asunto.

(Todo el jurado pareció extrañado.)

—Habr^a imitado la letra de otro —dijo el Rey (y el jurado pareció reanimarse).

—Con la venia de Su Majestad —dijo la Sota—, yo no lo escribí, y nadie podrá probar que lo hice: no hay firma al final.

—Si no lo firmaste —dijo el Rey—, el caso es aún más grave. Tu intención debió de ser siniestra; de lo contrario, lo habrías firmado como hace cualquier persona decente.

Un aplauso unánime coronó las palabras del Monarca: era la primera cosa realmente inteligente que había dicho ese día.

—Eso prueba su culpa, claro está —dijo la Reina—. Por tanto, que le corten...

—¡Eso no prueba nada! —dijo Alicia—. ¡Si ni siquiera saben lo que dicen esos versos!

—Léelos —ordenó el Rey.

El Conejo Blanco se caló los anteojos.

—Con la venia de Su Majestad —preguntó—, ¿por dónde empiezo?

—Comienza por el comienzo —dijo, muy gravemente, el Rey— y sigue hasta que llegues al final; entonces, paras.

Un silencio de muerte reinó en la sala mientras el Conejo Blanco leía los siguientes versos:

*Me dijeron que habías sido de ella
y que de mi persona hablaste a él:
de mí dio ella una opinión muy buena,
pero dijo que yo nadar no sé.*

*Él les participó que no había ido
yo (sabemos que fue realmente así):
de haber en el asunto persistido
ella, ¿qué habría sido ya de ti?*

*Di uno a ella, a él le dieron dos,
nos diste tres o no sé cuántos más;
de él a ti, todos volvieron los
que antes yo había tenido en propiedad.*

*Si en dicho asunto, por algún azar,
nos viéramos envueltos ella o yo,
confía él que tú vas a librar-
los por igual que estábamos los dos.*

*Es ésta mi opinión: fuiste tú mismo
(antes que ella tuviera aquel acceso)
el obstáculo máximo, imprevisto,
entre nosotros y él y todo eso.*

*No sepa él que los amaba ella,
pues esto siempre es o debe ser
un secreto, cual pacto que se sella
entre tú y yo, los dos. Guárdalo bien.*

—Ésta es la declaración más importante que hemos escuchado hasta el momento —dijo el Rey, frotándose las manos—; así que ahora los jurados...

—Si alguno de ellos es capaz de explicarlo —dijo Alicia (había crecido tanto en los últimos minutos que no temía en lo más mínimo interrumpir al Monarca)—, le daré seis peniques. Yo no creo que haya un átomo de sentido en ese poema.

Los jurados anotaron en sus pizarras: «Ella no cree que haya un átomo de sentido en el poema», pero ninguno intentó explicarlo.

—Si no tiene sentido —dijo el Rey—, nos ahorraremos un sinfín de molestias, pues, en tal caso, no es preciso indagar nada. Y, sin embargo, y a pesar de todo —continuó, desplegando el documento sobre la rodilla y observándolo con un ojo cerrado—, me parece vislumbrar en él cierto sentido... Así, el verso Dijo que yo nadar no sé... Tú no sabes nadar, ¿cierto? —preguntó volviéndose hacia la Sota.



La Sota asintió tristemente con la cabeza y dijo:

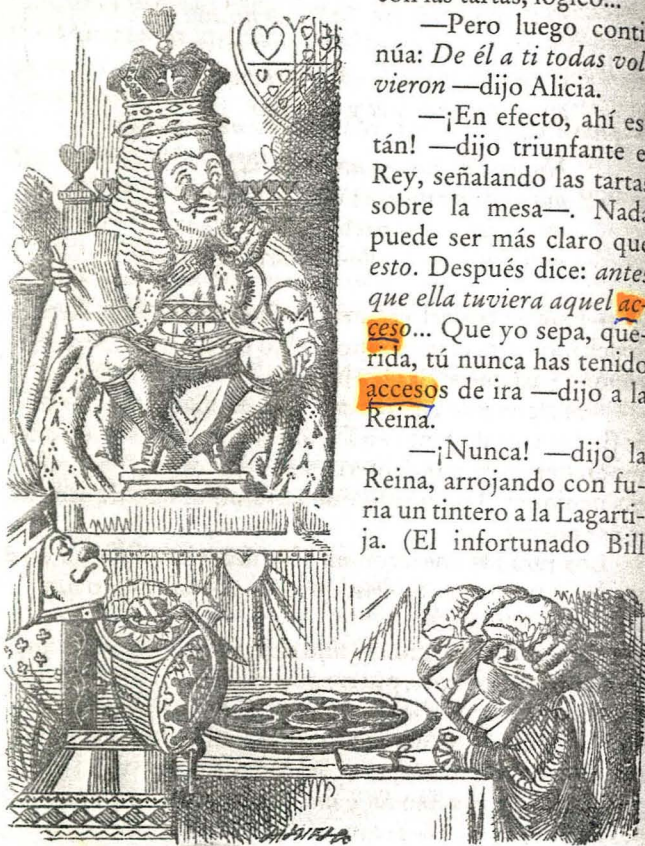
—¿Es que acaso tengo aspecto de saber nadar? (No lo tenía, en efecto, pues estaba toda hecha de cartulina.)

—Hasta aquí, todo concuerda —dijo el Rey y prosiguió musitando para sí los versos—: *Sabemos que fue realmente así... Por supuesto, alude a los jurados... De haber en el asunto persistido ella... no puede ser más que la Reina... ¿Qué habría sido ya de ti?... ¡Cuánta razón!... Di una a ella, a él le dieron dos...* Esto se referirá a lo que hizo con las tartas, lógico...

—Pero luego continúa: *De él a ti todas volvieron* —dijo Alicia.

—¡En efecto, ahí están! —dijo triunfante el Rey, señalando las tartas sobre la mesa—. Nada puede ser más claro que esto. Después dice: *antes que ella tuviera aquel acceso...* Que yo sepa, querida, tú nunca has tenido accesos de ira —dijo a la Reina.

—¡Nunca! —dijo la Reina, arrojando con furia un tintero a la Lagartija. (El infortunado Bill



había dejado de escribir en la pizarra, al comprobar que el dedo no dejaba marca alguna; pero ahora, con la tinta que le chorreaba por la cara, reemprendió su labor hasta que aquélla se le consumió.)

—Por tanto, la palabra *acceso* no tiene que ver contigo y su uso en el poema es totalmente *accesorio* —dijo el Rey, mirando con arrogante sonrisa a todo el público. Hubo un silencio mortal.

—¡Es un juego de palabras! —añadió en tono airado el Rey, y todos rieron—. Que el jurado considere su veredicto —concluyó por vigésima vez en ese día.

—¡No, no! —dijo la Reina—. Primero la sentencia, el veredicto después.

—¡Pero qué insensatez! —dijo en voz alta Alicia—. ¿A quién se le ocurre dictar primero la sentencia?

—¡Cierra la boca! —gritó la Reina, roja de ira.

—¡Pues no lo haré! —dijo Alicia.

—¡Que le corten la cabeza! —chilló a pleno pulmón la Reina. Nadie se movió.

—¿Quién les va a hacer caso? —dijo Alicia, que por entonces ya había recuperado su estatura normal—. ¡Si no son más que un mazo de cartas!

En aquel instante, todas las cartas volaron por los aires y cayeron sobre ella; Alicia lanzó un gritito, mitad de miedo y mitad de indignación; trató de rechazarlas y se encontró de nuevo tumbada en la orilla del río, con la cabeza en el regazo de su hermana, que dulcemente le apartaba unas hojas secas que habían ido a caer sobre su cara.

—¡Despierta, Alicia, cariño! —dijo su hermana—. ¡Vaya si has llegado a dormir!

—¡Oh, si vieras qué sueño más curioso tuve! —dijo Alicia. Y le contó a su hermana todo lo que pudo recordar de las extrañas aventuras que acabáis de leer. Al concluir el relato, su hermana le dio un beso y dijo:

—Realmente, cariño, fue un sueño curioso; pero ahora, ve a tomar el té: se hace tarde.

Y Alicia se levantó y echó a correr, pensando, mientras corría, en lo maravilloso que había sido su sueño.

Pero su hermana se quedó sentada, tal como Alicia la había dejado: con la cabeza reclinada sobre una mano, contemplaba la puesta de sol y pensaba en la pequeña Alicia y en todas sus maravillosas aventuras, hasta que también ella empezó a soñar a su manera, y éste fue el sueño que tuvo.

Primero soñó con Alicia: una vez más, las pequeñas



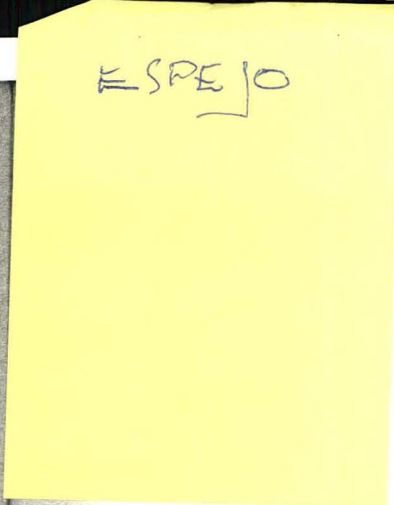
manos estrechaban sus rodillas y los ojos ansiosos y brillantes miraban hacia arriba los suyos... Podía oír perfectamente el tono de su voz y ver el raro y súbito movimiento de su cabeza para apartar el errabundo cabello que siempre se le estaba cayendo encima de los ojos... Y mientras así escuchaba, o creía escuchar, todo el espacio a su alrededor cobró vida con las extrañas criaturas del sueño de su hermanita.

A sus pies susurraba la alta hierba, en tanto que el Conejo Blanco la recorría apresurado... El Ratón, aterrado, cruzó chapoteando el charco próximo... Podía oírse el tintineo de las tazas de té, mientras la Liebre de Marzo y sus amigos compartían su merienda infinita, y la voz chillona de la Reina que ordenaba la ejecución de sus míseros invitados... Una vez más, el niño cerdito estornudaba sobre las rodillas de la Duquesa, mientras se estrellaban a su alrededor platos y fuentes... Una vez más, los graznidos del Grifo, el chirrido del lápiz sobre la pizarra de la Lagartija y los ahogos de los Conejillos de Indias, al ser sofocados, colmaban el aire y se entremezclaban con los sollozos distantes de la desdichada Falsa Tortuga.

Sentada, con los ojos cerrados, la muchacha casi se creía en el País de las Maravillas, aunque supiera que, con sólo abrir de nuevo los ojos, todo recobraría su insípida realidad. La hierba susurraría movida simplemente por el viento, y al estanque lo agitaría el ondular de los juncos... El tintineo de las tazas de té sería el tilín de las campanillas de las ovejas, y los chillidos de la Reina se trocarían en la voz del joven pastor... Los estornudos del niño, el graznido del Grifo y todos los demás ruidos extraños (lo sabía) se transformarían en el confuso clamor del corral de la atareada granja, en tanto que el mugido del ganado sustituiría en la distancia a los opresivos sollozos de la Falsa Tortuga.

Por último, imaginó a esa misma hermanita en el futuro, convertida en mujer: conservaría, a través de sus años adultos, el corazón simple y afectivo de la niñez; congregaría a otros niños a su alrededor, y a ellos también les bri-

llarían los ojos al escuchar muchas extrañas historias de sus labios, tal vez incluso este mismo sueño del País de las Maravillas; y compartiría las penas y los juegos sencillos de los pequeñuelos, al recordar su propia infancia y los felices días del verano.



ALICIA
A TRAVÉS DEL ESPEJO
(1871)

Niños viejos ahora, el tiempo de dormir
nos apremia y agita.

Afuera, escarcha y nieve cegadora y locura
del recio vendaval;
adentro, el dulce nido de la infancia que canta
a la luz del hogar.
Al encanto de mágicas palabras, la tormenta
ya no te arredrará.

Y aunque sin duda, dentro, la sombra de un suspiro
lata bajo esta historia,
por los felices días de aquel verano ido
y el paso de su gloria,
no ajará con su aliento la mágica delicia
que de este cuento brota.



I. LA CASA DEL ESPEJO

Una cosa es cierta, y es que el gatito blanco no había nada que ver con esto: toda la culpa era del gatito. Durante el último cuarto de hora, el minino blanco había sido objeto por parte de la vieja gata de un aseo en el que, dentro de lo que cabe, había soportado bastante bien; así es que queda claro que no pudo tener parte en el desastre.

El modo como Dina lavaba a sus crías era el siguiente: primero sujetaba en el suelo al pobre animalito por la pata con una pata; luego, con la otra, le refregaba toda la cabeza en sentido inverso, empezando por la nariz. Pues en aquel justo momento, como ya he dicho, estaba Dina en su dura labor con el minino blanco, el cual permanecía en actitud muy sumisa y hasta intentaba ronronear sin duda pensando que todo era por su bien.

Con el otro, el negro, Dina había terminado a primera hora de la tarde, y así, mientras Alicia se hallaba semidormida y cavilando, bien acurrucada en el sillón grande, el minino se había puesto, a retozar todo el rato con el ovillo que Alicia había intentado devanar; el gatito había

≈ Reprocha la mala conducta

el discurso - autónomo impide avanzar
en la investigación -

hablar no es investigar

la experiencia es primordial

Puede ser evitada por los fallos

Enumera las fallos del texto

1

2

3

¿Ejemplos sean verificables!

cómo = } Con ejemplos & sin comillas?
 { o comillas fáciles?

hecho rodar arriba y abajo su pelota, hasta deshacerla por completo, y la lana, extendida por la alfombrilla de la chimenea, estaba llena de nudos y marañas, con el gatito en medio, correteando tras su propio rabo.

—¡Ay, pero qué mala, qué mala es esta criatura! —exclamó Alicia agarrando al animalito y dándole un beso, como si le diera a entender que había caído en desgracia—. ¡Realmente Dina debiera enseñarles maneras modales! ¡Sí, Dina, sí, hubieras debido inculcárselo! —prosiguió, lanzando una mirada de reproche a la muchacha, con la voz más indignada que pudo, y seguidamente llevándose al gatito y la lana, volvió a arrellanarse en su sillón y se puso a rehacer el ovillo. Pero no podía avanzar mucho, porque seguía hablando todo el rato, unas veces con el gatito, otras consigo misma. El minino se acomodó muy bien en su regazo, en actitud de observar la acción de la muchacha, y de vez en cuando extendía una pata y tocaba delicadamente el ovillo, como si acariciara la posibilidad de ayudarla en su labor.

—¿Sabes qué día es mañana, Mino? —empezó a decir Alicia—. Lo sabrías si te hubieras asomado a la ventana conmigo..., sólo que no pudiste porque Dina te estaba aseando. Yo vi cómo los chicos amontonaban leña en la fogata... ¡Y una hoguera consume tanta leña! Pero hacía mucho frío y nevaba tanto que tuvieron que dejarla. No importa, Mino, ya iremos a ver la fogata mañana.—Dicho esto, Alicia dio con la lana dos o tres vueltas al cuello del minino, simplemente por ver cómo le quedaba, y esto produjo tal confusión que el ovillo rodó por el suelo y metros y metros de hilo quedaron otra vez desenrollados.

—¿Sabes una cosa, Mino? —prosiguió Alicia una vez se hubo reinstalado cómodamente en el sillón—. Al principio, al ver las diabluras que hiciste, estuve a punto de abrir la ventana y echarte afuera, de patitas en la nieve. ¡Lo merecías, por diablillo! ¿Y ahora qué excusa me das? ¡No me interrumpas! —le ordenó, amenazándolo con el dedo—. Voy a enumerar todo lo malo que has

Primero: has chillado dos veces cuando Dina te lavó la cara esta mañana. ¡No irás a negarlo, Mino: te oí! ¿Qué es lo que dices? (como si el gato estuviese hablando). ¿Que te metió la pata en el ojo? Bueno, eso sería por culpa, por no cerrar los ojos. Si los hubieras cerrado no habría ocurrido. ¡No busques más excusas y escúchame bien! Segundo: agarraste de la cola a Copito cuando le puse el plato de leche. Tenías sed, ¿no es eso? ¿Y no sabes que ella no? Por último: ¡deshiciste todo el ovillo de lana aprovechando que no te miraba!



La idea también es sencilla

Envuelve los campos...

La cosa está a la inversa

Supone: Juguemos a ser

Talvez no sea otra cosa
que apariencias

—¡Tres faltas, Mino, y hasta ahora sin castigo las tres! Ya sabes que todos te los reservo para el miércoles ocho! Imagina que a mí también me fueran aplazando los castigos para el día de fin de año —prosiguió diciendo, más a sí misma que al gatito, Alicia—: ¿qué harían entonces? Calculo que ese día me llevarían a la cárcel. Y si no, supongamos que cada castigo fuese una cena menos: entonces, cuando llegara ese día fatídico, quedaría sin cenar cincuenta veces! ¡Bueno, eso no importaría tanto! ¡Peor sería que me tuviera que tragar cincuenta cenas de una vez!

—Mino, ¿no oyes la nieve en los cristales de la ventana? ¡Qué sonido tan suave y agradable! Es como si afuera alguien besara la ventana, por todas partes. ¿No será que la nieve ama los árboles y los campos y por eso los besa con tanta delicadeza? Y así los cubre y los abriga con un manto blanco; y tal vez les diga: «id a dormir, pequeños, hasta que vuelva el verano». Y cuando en verano despiertan, Mino, ¿visten todos de verde y bailan... cada vez que sopla el viento... ¡Oh, qué bonito es esto! —exclamó Alicia, soltando a aplaudir, el ovillo de lana—. ¡Cuánto *desearía* que fueran ciertos! Seguro que los bosques están como dormidos en otoño, cuando se les ponen amarillas las hojas.

—Mino, ¿sabes jugar al ajedrez? Vamos, no te rías de que estoy hablando en serio. Porque ahora mismo, cuando jugábamos, tú mirabas como si lo entendieras, y cuando dije «jaque», ronroneaste. Bueno, fue un jaque redondo, Mino, y de no ser por ese maldito caballo que no sé cómo se coló entre mis piezas, hubiera realmente ganado. Mino, precioso, juguemos a ser... —Me gustaría poder contar la mitad de las cosas que ella decía empezando con su frase favorita: «juguemos a ser...». Sin ir muy lejos, el día anterior había tenido con su hermana una larga discusión, al sugerir Alicia: «Juguemos a ser reinas», a lo cual la otra, con su innato prurito de exactitud, le había replicado que el simulacro era imposible puesto que ellas no eran más que dos, y Alicia, al fin, había visto obligada a decirle: «Bueno, entonces, tú serás una de las reinas y yo seré todo lo demás.» Y en una ocasión le dio un verdadero susto a su vieja nodriza, al gritar pronto al oído: «¡Aya, juguemos a que yo soy la hiedra hambrienta y tú un hueso!» Pero todo esto nos desvía de la propuesta concreta que había hecho Alicia.

—Mino, ¡juguemos a que tú eres la Reina Roja! ¿Sabes? Creo que si te sientas y cruzas los brazos, la apariencia es exactamente la misma. ¡Vamos, inténtalo al menos!

Y Alicia cogió de la mesa a la Reina Roja y se la colocó delante al gatito, para que le sirviese de modelo; sin embargo, la tentativa fracasó principalmente porque, según Alicia, el gatito se negaba a cruzar los brazos del modo adecuado. Así que, para castigarlo, lo puso delante del espejo a fin de mostrarle a las claras su propio aspecto desastrado: —...y si no te portas bien ahora mismo —añadió—, te meteré en la Casa del Espejo. ¿Te gustaría eso?

—Ahora, Mino, si prestas atención y no hablas tanto, te contaré todo lo que yo pienso de la Casa del Espejo. En primer lugar, está el cuarto que ves en el espejo y es exactamente igual que nuestro salón, salvo que las cosas están a la inversa. Si me subo a una silla, puedo ver el cuarto menos la parte que está detrás de la chimenea. ¡Oh, cómo me encantaría ver ese trocito! ¡Y qué ganas tengo de saber si en invierno encienden allí el fuego! Esto nada se sabe, a no ser que nuestras brasas humeen, pero entonces, al subir el humo, sube también el de ese otro... Pero tal vez no sea otra cosa que apariencia, simplemente para dar la impresión de que hay fuego encendido. Luego, fijate, los libros son parecidos a los nuestros, pero que tienen las palabras escritas al revés. De eso sí que estoy segura, porque un día puse ante el espejo uno de nuestros libros y, entonces, los del otro cuarto alzaron los suyos.

—¿Te gustaría vivir en la Casa del Espejo, Mino? ¿Tú que te darían leche, allí? A lo mejor la leche del espejo es buena para beber... Pero ¡ay, gatito, pasemos ya al comedor! Fíjate, si se deja abierta de par en par la puer-

juguemos a que hay un modo, de
entrar en ella

"alguno habrá"

se confunde la realidad con el juego

- "juguemos a que el cristal se hace blando
con o gases"

haka un fuego en la dimensión

ahora igual de solitaria

↓
que en el viejo mundo

ta del salón, se puede echar una *ojeadita* al corredor de la Casa del Espejo; y lo que se ve es muy parecido a nuestro corredor, claro que más lejos puede ser muy diferente. ¡Oh, Mino, qué bonito sería poder entrar en la Casa del Espejo! ¡Estoy segura de que contiene un montón de cosas preciosas! Juguemos a que hay un modo, alguno habrá, de entrar en ella. Mino, juguemos a que el cristal se hace blando como gasa, para que así podamos traspasarlo. ¡Pero cómo, si parece que realmente se transforma en madera! ¡Ahora si que va a ser fácil traspasarlo...!

Mientras decía esto, se vio subida a la repisa de la chimenea, sin saber exactamente cómo diablos había llegado allí. Y, en efecto, el espejo empezaba a disolverse al contacto de sus manos, como si fuera una clara bruma plateada.

Alicia, un instante después, había atravesado el cristal y se había saltado al Salón del Espejo. Lo primero que hizo fue verificar si había fuego en la chimenea y vio muy contenta que había realmente uno que ardía tan vivamente como el que había dejado en el otro salón. «Así que aquí estaré igual de calentita que en el viejo cuarto —pensó Alicia—; aún



el espejo empezaba a disolverse



"del otro lado"

el viejo cuarto

cuando "me vean en el espejo"
y no podrán atraparme -

Los cuadros llenos de vida
Adeji con cara de viejito

se crea invisible (por los objetos)

Pero las madres hablan
y actúan

Entre las cenizas

me algunas figuras de ajedrez

2. = 0 reanubalaba

Rey y Reina



En el filo de la gala

2. Torres



= el peon "lizo"
hija Corona

Alicia razona "lógicamente"

hace una pregunta! ¿E! no la eye!?

más, en realidad, porque no habrá nadie que me regañe por acercarme demasiado al fuego. ¡Oh, qué divertido cuando me vean en el espejo y no puedan atraparme!»

Se puso luego a mirar a su alrededor y advirtió que lo que del viejo cuarto podía ver era bastante banal, sin interés, y en cambio todo lo demás era bien extraño. Por ejemplo, los cuadros que estaban a uno y otro lado de la chimenea parecían pléticos de vida, y hasta el reloj de la repisa (en el espejo, naturalmente, sólo puede verse la parte de atrás) adoptaba la cara de un viejecito que la sonreía.

—Este salón está algo más desordenado que el otro —pensó Alicia, al ver caídas entre las cenizas varias piezas de ajedrez; pero un instante después, con un leve «¡oh!» de sorpresa, estaba a gatas contemplándolas. ¡De dos en dos, las piezas deambulaban!

—Mira, el Rey Rojo y la Reina Roja —dijo en voz bajita (no fuera a asustarlos) Alicia— y el Rey Blanco y la Reina Blanca, sentados sobre el filo de pala..., y más allá van del brazo dos Torres... No creo que puedan oír



—dijo, bajando un poco más la cabeza—, y estoy casi segura de que no pueden verme. Mi impresión es la de ser invisible.»

Entonces, algo que estaba sobre la mesa, detrás de ella, empezó a chillar, y ella volvió la cabeza en el momento justo en que uno de los peones blancos rodaba y se empezó a patear: Alicia lo observó con gran curiosidad por qué paraba todo aquello.

—¡Es la voz de mi niña! —gritó la Reina Blanca, dando la alarma y la prisa tal empujón al Rey que lo lanzó a la ceniza—. ¡Mi precioso Lirio! ¡Mi imperial gati—
—Y empezó a trepar alborotadamente por el guarda-

—Imperial tontería! —dijo el Rey frotándose la nariz al caer, se le había lastimado. Tenía motivos para estar algo enojado con la Reina, pues el pobre estaba de pies y cabeza cubierto de cenizas.

Alicia sentía verdaderas ganas de ayudar; y como la Reina Lirio, si seguía llorando, a punto estaba de que se le fuera un ataque, cogió sin pensarlo más a la Reina y la llevó a la mesa junto a la ruidosa hijita.

La Reina se sentó al fin, muy sofocada: el súbito viaje por los aires le había cortado el aliento y, durante uno o dos minutos, no pudo sino estrechar en silencio, entre sus brazos, a la pobre Lirio. Una vez que hubo recuperado el aliento, gritó al Rey Blanco que, muy enfurruñado, estaba sentado entre las cenizas.

—Ojo con el volcán!

—Qué volcán? —dijo el Rey, mirando con angustia hacia el fuego, como si pensara que éste era su emplazamiento más lógico.

—Me lanzó por los aires —jadeó la Reina, que aún no había recobrado totalmente el aliento—. ¡Cuidado al volver al modo normal... sin volar por los aires!

Alicia observó cómo el Rey Blanco trepaba de barra en barra muy lentamente, y al fin le dijo:

—Pero a este paso vas a tardar horas y horas para llegar a la mesa. ¿No será mejor que te ayude un poco?

Los muñecos no pueden oír ni ver la verdad!

Pero tienen encapuchados ~ frente a un poder
desconocido para ellos } reflejos en el espejo
de la realidad
humana!

El mundo real = muñecos
de madera

Con el mundo mágico } viven
se mueven
hablan
razonan

Los muñecos no la oyen!
Ella habla al Rey! y se ríe!

El Rey comunica a la Reina su herencia!

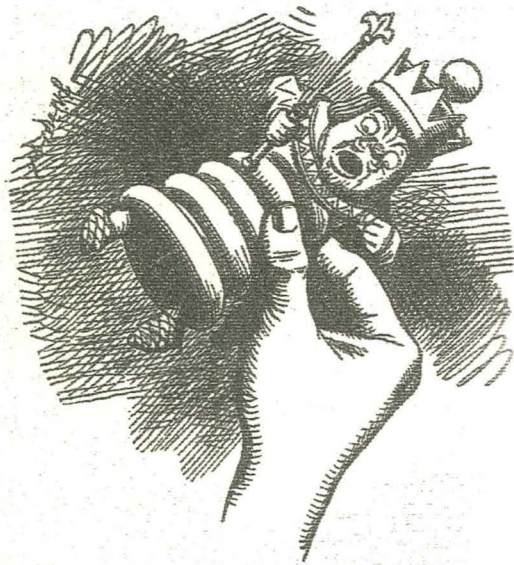
Diálogo entre muñecos

El Rey tiene un cuaderno

El Rey no hizo el menor caso a la pregunta: era evidente que no podía ver ni oír a la muchacha.

Alicia, entonces, lo cogió con mucha delicadeza y, a fin de no cortarle el aliento, lo trasladó más despacio que lo había hecho con la Reina; pero antes de depositarlo en la mesa, pensó que sería bueno de paso quitarle un poco de polvo, ya que estaba realmente cubierto de cenizas.

Alicia, más tarde, contó que en su vida había visto una cara como la que había puesto el Rey cuando se vio suspendido en el aire y desempolvado por una mano invisible: estaba tan atónito que ni podía gritar, pero la boca y los ojos se le volvían cada vez más grandes y redondos hasta el punto que a Alicia, de tanta risa, le temblaba la mano y por poco se le cae al suelo.



—¡Ay, por favor, no pongas esa cara!—gritó olvidándose de que el Rey no podía oírlo—. ¡Me reír tanto que casi no te puedo sostener! ¡Y no te

con la boca abierta, que se te va a llenar de ceniza! ¡Ea, pero que ahora estás ya un poco más limpio! —añadió mientras le alisaba el pelo y lo depositaba en la mesa, al lado de la Reina.

El Rey cayó fulminado de espaldas y se quedó perfectamente inmóvil; Alicia, alarmada de lo que había hecho, preguntó si había un poco de agua en el cuarto con que rociarse la cara. Pero lo único que pudo encontrar fue un frasco de tinta: cargó con ella y, al volver, vio que el Rey ya se había recobrado algo, lo suficiente como para poder comunicar a la Reina su terror, aunque con voz tan apagada que Alicia apenas pudo distinguir lo que decía.

—Te lo aseguro, querida —murmuraba el Rey—, ¡me quedé helado hasta las mismas puntas de los bigotes!

A lo que la Reina le replicó:

—¡Pero si no tienes bigotes!

—Qué momento más espantoso! —prosiguió el Rey—.

—¡Nunca, nunca lo olvidaré!

—Lo olvidarás, claro está —dijo la Reina—...si no es en seguida un memorándum.

Alicia vio con asombro cómo el Rey sacaba un enorme rollo de bolsillo y se disponía a escribir en él. De pronto se le ocurrió una idea: agarró el extremo del lápiz, que sobresalía un buen trecho por encima del hombro del Rey, y se puso a escribir, conduciéndole.



El pobre Rey, con aire intrigado y compungido, pugnó un rato en silencio con el lápiz, pero Alicia era demasiado fuerte para él y al final, rendido y jadeante, declaró a la Reina:

el lápiz!
es demasiado grande!

Alina maneja el lápiz del rey

El rey no puede manejarlo -

"Escritor tipo de losas"
sin que yo se las diera! >>

La libro sobre la mesa!

estaba en un lenguaje
desconocido = al revés!

Lo coloca en el espejo para que se
~~escribiera~~

—¡Querida, tengo que conseguir realmente un más fino! No puedo en absoluto manejar éste: es todo tipo de cosas, sin que yo se las dicte.

—¿Qué clase de cosas? —dijo la Reina mirando encima del cuaderno (en el cual había escrito Alicia *Caballo Blanco se desliza por el atizador. Su equilibrio es bastante precario*)—. Esto no es propiamente un mermá rándum de lo que ha sido tu experiencia.

Sobre la mesa, cerca de Alicia, había un libro, y tras seguía ella observando al Rey Blanco (algo inquieto aún, con la tinta preparada para arrojársela en caso de otra vez se desmayase), fue pasando las hojas por encontraba algún pasaje que pudiera leer, «pues está en un idioma que desconozco», se dijo.

El pasaje era el siguiente:

JABBERWOCKY

*Era cenora y los flexosos tovos
en los relonces giroscopiaban, perfibraban.
Mísvolos vagaban los borogovos
y los verdirranos extrarrantes gruchisflaban.*

Inútilmente se devanó los sesos por un buen rato descifrarlo, hasta que al fin adivinó el secreto:

—Claro, si es un libro del Espejo! Y si ahora le loco delante, frente a él, las palabras se pondrán otra del derecho.

Éste era el poema que leyó Alicia:

JABBERWOCKY

*Era cenora y los flexosos tovos
en los relonces giroscopiaban, perfibraban.
Mísvolos vagaban los borogovos
y los verdirranos extrarrantes gruchisflaban.*

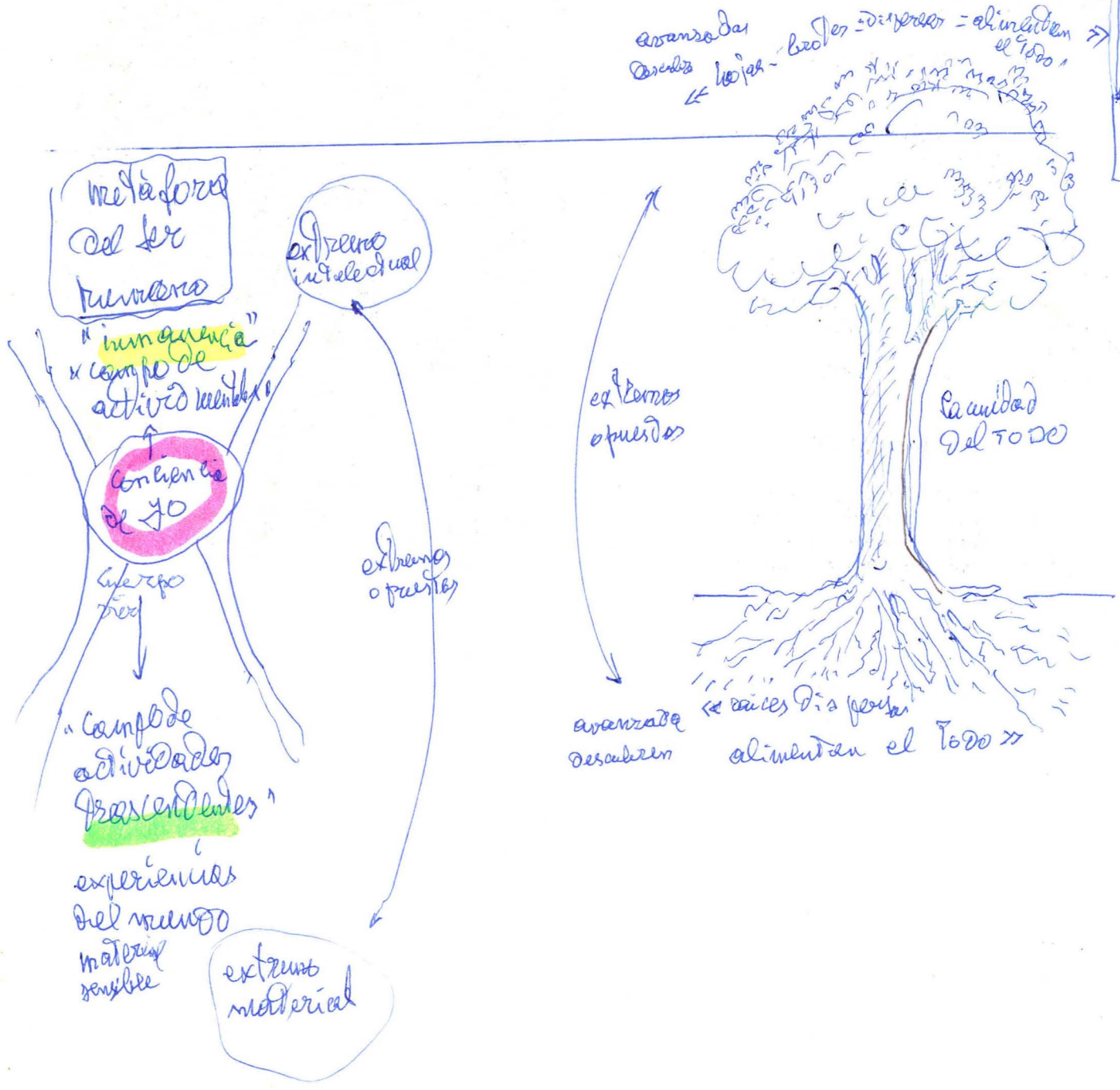
*Ocúltate, hijo mío, de Jabberwock brutal,
de sus dientes de presa y de su zarpa altiva;
huye al ave Jubjub y por último esquiva
a Bandersnatch feroz, humérico animal.*



Las transformaciones en la realidad todo se "transforma"

En el futuro todo es diferente y el ser humano no le da
 queca hay que irse.

- 1)
- 2)
- 3)
- 4)
- 5)
- 6)
- 7)



avanzada de los seres = dispersos = alimentan el TODO

experiencias opuestas

Santidad del TODO

avanzada de seres = raíces de la persona alimentan el TODO

E. Husserl:

IDEAS = I^o

Edición Infere 1931.

Se contraponen al "de los modos" - y al "de la esencia"

1. Lectura del "Nachwort" = (Epilogo)

Es un regreso al origen ciencia de las fundaciones últimas / rechaza las objeciones meditaciones radiales

- 1 - es experiencia - no es fáctico es descripción y reflexión
- 2 - es una ciencia de vida: como la metafísica - es trascendental
- 3 - no es psicología - implica un cambio de actitud
- 4 - Reflección sobre la experiencia - también una experiencia intencional
- 5 - existe una evidencia - un modo válido para mí y los otros
- 6 - Presencia a Esencias - fenomenológica

[Ver de Verdad]

Es ideal sin sujeto

2. Ideas

Sección 2^a

meditar, fenomenológica

parte 2^a p.

- 10 El proceso = desde lo sensible
- 20 Conciencia de realidad =
- 30 Para conciencia =
- 40 Reducciones

SECCIÓN SEGUNDA

Cap. 10 El proceso desde lo sensible

p. 64

§ 27

- 1) llama actitud natural el consentimiento de las meditaciones!
- 2) el análisis se lleva a cabo en 1^a persona! = {
 - acentro
 - extenso
 - inmediato
 - intuitivamente
 } lo experimenta
- 3) La percepción es el modo "sensible"
 - visto
 - oído
 - tacto
 "simplemanti - abstrahere" de delante
- 4) las 3 dimensiones:
 - 1) cosas
 - 2) pensamientos
 - 3) quererlos o no
 seres inanimados / cambio de distancia
 - animados
 - hombres que!
 no acercan o se alejan
- 5) El campo de visibilidad es la "intuición"
 - están allí - aunque yo no me fijé en ellos
- 6) son objetos "determinados" - pero
 - suplidos y presentes
 - desentendidos = no intuitivamente presentes!

(p 64)

aportamos las "esencias" en palabras como hechos
 sobre esta base: "¿cómo en una idea o idea de esencia pura que no duraría" (11-000)

78

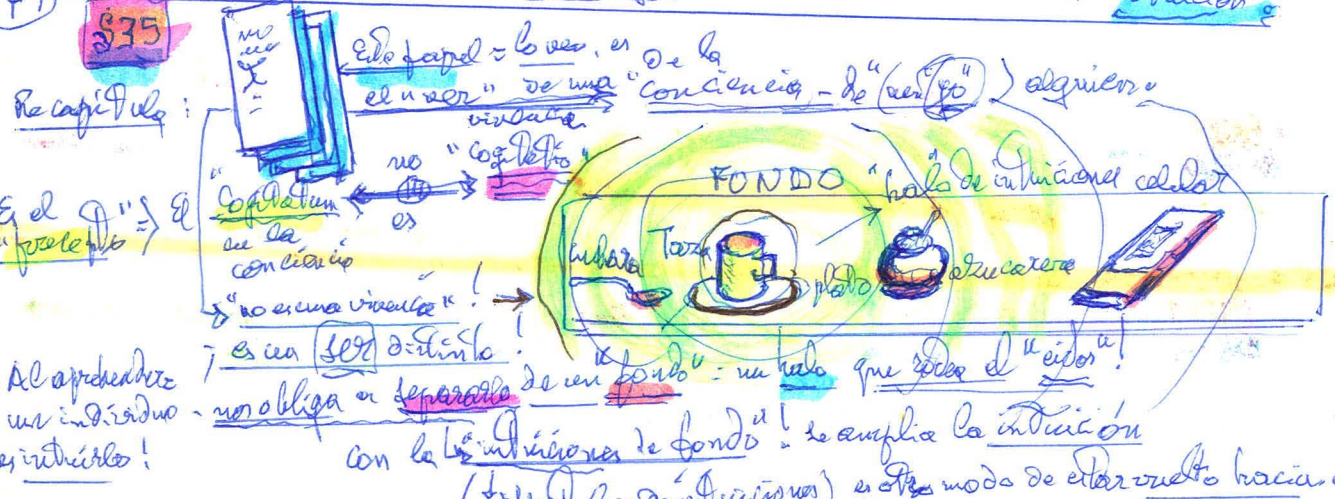
La "vivencia", como conciencia se toma en sentido amplio
 En el caso del ego { activo / Receptivo } es una "conciencia de vivencias"
 - yo pienso
 - yo siento
 - yo quiero
 - yo siento
 - yo quiero
 como inint.
valores
emociones
 y a entender!
 un contenido de la "capacidad"

Resultados: Toda vivencia tiene una "esencia" propia! (se alcanza la mirada reflexiva)

Lo que da a "de sup". intuición de la vivencia intuición!
 intuitivamente apreciable (de sentido de)

79

\$35



80

También tiene una "esencia" = del halo (como inherente!)
 La modificación de la vivencia primitiva se debe a "un libre desviarse de la mirada" no solo física "sino del espíritu"

Objetos que antes eran (implícitos / explícitos) se trabajan
 La "conciencia" de las cosas se debe a { representaciones / fantasías } su intuiciones claras o bien oscuras!
 Las son vivencias esencialmente diversas! (también) reales, posibles, fingidas
 pero no se mezclan.

Hay diferentes "modos" de conciencia → "modo de estar frente" actualmente hacia algo.
 - explícita
 - implícita o
 - meramente potencial!

p. 81

En esto entra todo tipo de "agitaciones" pero el modo de dirigirse al exterior es el mismo como a los objetos sensibles -

sentir
querer

IDEAS J

También ellas, dan rodeos por un "trato" No son nunca "formas actualizadas"! Todo esto entra en el "cogito" = como "actos de conciencia" adverbialmente

El yo en vigilia es aquel que practica constantemente la "conciencia del cogito" - a propósito de la esencia de "corriente de conciencia" que la "cadena de cogitaciones" corre con continuidad -

p. 86

Vivencia intencional:

Al pesar de "insubstancial actual" la conciencia experimenta "una alteración"! el mero cogito - siempre es "conciencia de algo" (p. 82)

p. 82

En la reflexión crítica = la conciencia es modificada - pero sigue siendo conciencia! de lo mismo que antes! conserva las propiedades "esenciales" =

Todas las vivencias que tienen en común estas "propiedades" se llaman "Vivencias Intencionales" = "actos intencionales" = referidas intencionalmente a ese algo

NB: no es un "acto psicológico"! es la "vivencia" según su "esencia" (= significado) ≠ "esencias trascendentes" ≠ mesa si qui ficción! le precede "a priori" = a la naturaleza de la esencia!

La esencia pura de la intencionalidad: a) es conciencia? b) de qué es conciencia? c) en qué sentido? d) el recuerdo, re-encuadrado = vuelta la mirada a lo antes - no al pasado!

Vivencia en sentido amplio = todo lo que hay en la corriente de conciencia! en general y en sus partes! NB: no todo lo que entra en la conciencia tiene el carácter de ser "intencional"! Por ej: los datos - sensibles! sensaciones!!

p. 83

Ej: Este papel blanco es el mismo soporte de la escritura, pero no es "el mismo conciencia de algo"! = Así, todas las "sensaciones sensibles" (p. 83)

VALORES

p. 87

El "valor dirigido al cogito" (yo = objeto) según observaciones. En un objeto el sujeto se dirige al objeto intencional en un "mirar a" = el objeto bruta en el yo. El yo siempre profiere: profiriendo = de lo profirido, valiendo = de lo valido, dirigiendo = de lo dirigido, agrado = de lo apreciado

p. 84

H. separa "el acto de aprehender" = de lo aprehendido - este acto es un "modo de la conciencia" cualquiera pueda adoptar este acto lo hace = el objeto se vuelve "objeto aprehendido" = contenido en el caso de "ficciones", el volverse ya es un "crear objeto" Pero en los actos de valorar, apreciar, amar, no se crea objeto! solo se vuelven objetos con un volverse Obj. Divante!

En un acto de VALORACIÓN hay una 2da intención

p 85

en general los actos de sentimiento se fundan en un "estado visceral" \rightarrow $\left\{ \begin{array}{l} \text{una 1ra intención} = \text{el valor} \\ \text{otra 2da intención} = \text{en su relación con el todo} \end{array} \right.$
Ej: La familia, la fe, la cultura, la profesión

p 38 sobre los ACTOS

Percepciones inmanentes o transcendentes.
La conciencia de la "esencia" no la tiene como objeto intencional; pero con una exención = se espera una mejor cognición as que la conciencia es directa = valoración reflexiva.

p 86 Así los "actos" pueden convertirse en "objetos intencionales"
Diferencias entre "actos".

Los niños sentados a orillas del río, en un prado y calor de verano
en esta atmósfera adormilada, cual quier cosa puede sucedet! es natural!

Un libro debe tener (el de tu hermana mayor?)
y sus raciones y diálogos = $\left\{ \begin{array}{l} \text{cosas visibles} \\ \text{conversaciones} \end{array} \right.$ de palabras entre personas

N3. Inmanencia o Transcendencia se refieren a ACTOS - y su "REFERENCIA"
cuando el "objeto intencional" = pertenece a la propia corriente de vivencias = es inmanente

Acto \rightarrow se orienta en objeto y en su propia conciencia - (corriente de vivencias)
se orienta a INMANENTES
por su esencia (= ej: una cogitación del mismo yo)

Acto \rightarrow se orienta a un objeto - cuyo sentido \rightarrow se dirige a "esencia intencional de otros yo"
o dirigidos a cosas, realidades, materiales o inmatriciales!
TRANSCENDENTES

Se especifican los adornamientos: Cada acto inmanente (puede ser una sola vivencia!)
es "dependiente" = jerarquizado y depende de otro
Ej: Estoy convencido que la luna es sólida = $\left\{ \begin{array}{l} \text{Este acto es sobre:} \\ \text{dos vivencias} \end{array} \right.$ $\left\{ \begin{array}{l} \text{contenido} \\ \text{pensamiento} \end{array} \right.$
en ambos casos son inmanentes, y una depende de la otra - aunque sean una más alta (convencimiento) que una más baja (pensamiento en una luna sólida)
Ella depende de la más baja

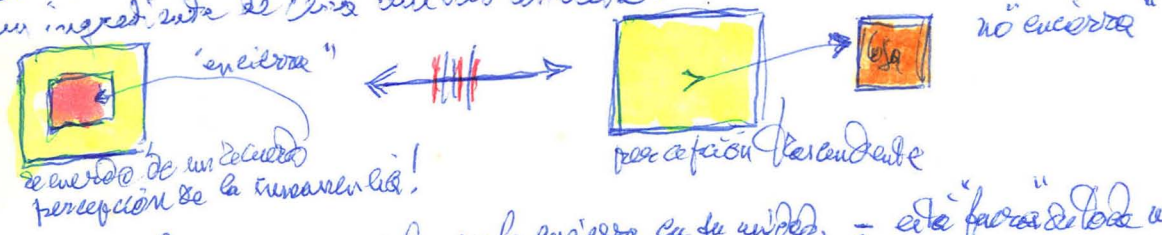
82 De este modo el acto está "encerrado" = la vivencia es "Estoy convencido"

Al contrario los actos trascendentes no pueden formar - unidad con la corriente de

Ideas I (p. 88) = Intencionalidad de "esencias" = "actos" = trascendente! Encerrado como INGREDIENTE de una vivencia solo forma unidad con otras vivencias. Un acto dirigido a una cosa - nunca podrá integrar la cosa en unidad de conciencia! = como ingrediente

Toda "percepción" = instrumento o cualquier forma de gestión fundada en la misma = tiene la forma de "actos encerrados".

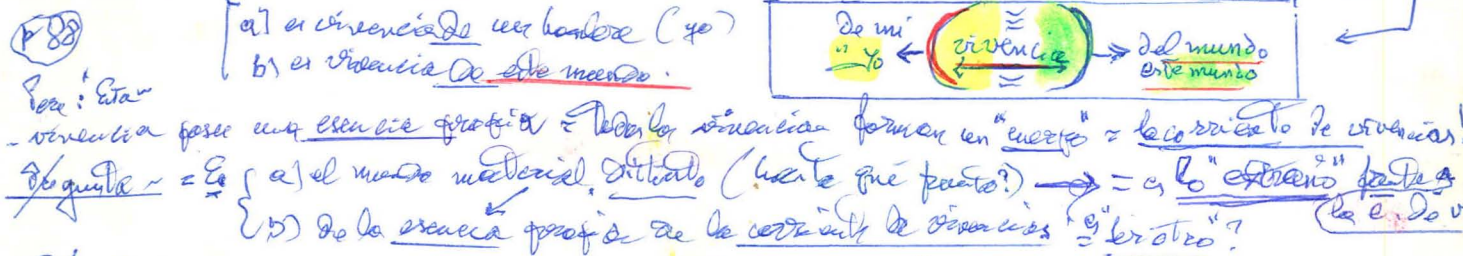
Las demás "referencias" de vivencias intencionales = relaciones de forma encerrada! Ej: el "recuerdo de recuerdo" = el recuerdo anterior no cabe en el recuerdo actual como un ingrediente de una unidad con vida.



La percepción de una cosa no solo no la encierra en su unidad, = está fuera de toda unidad esencial con ella.

La unidad de la "corriente de conciencia" = es la que está determinada parcialmente por las esencias de las vivencias, -

§ 39 = Parágrafo polémico El hombre ingenuo: conciencia versus realidad natural! "La vivencia está entrelazada con el mundo natural." Las consideraciones adversarias apuntan a ganar "La conciencia pura". Las consideraciones adversarias a cercas de la conciencia no dan el mundo - natural! = Esta del mundo natural. Hay 2 cosas =



R/ La conciencia y las cosas forman un todo bien ligado! = un ente ser propio físico y con el mundo esférico.
 El mundo "material" no es solo un trozo del mundo "natural" sino "su capa fundamental", a la cual "está referido todo ser natural", esencialmente! = todo ser real!!!

Lo nuevo que aportan las "almas" (conciencias) son "sus vivencias", que se refieren al mundo circundante.
 R/ estas y conciencias son un TODO bien ligado! y forman "la unidad-real del mundo!"
 R/ Como se realiza la unidad? R/ con la experiencia sensible (p. 89)
 La cual se da en la percepción = "yo aquí como "conciencia de un mundo de cosas"

La percepción sensible = es el papel de "experiencia primaria"
 = conciencia presente = a conciencia de un ser presente individual. (en su persona)
 Desde el punto de vista natural = si la percepción es auténtica => entonces existe una cosa = (yo percibo un tercerito = un contenido real!)

Vaciar el "fuerza" (como una simple forma de conciencia) es algo carencia de esencia!
 = un vacio más de un yo vacío = (No hay un principio del finis finis!)
 (rechazar el proceso al infinito)

§ 40 p. 90 Las cosas se dan en persona

Analiza la terminología de Wittgenstein de la distinción
calidades primarias = forma, altura - espacio y tiempo o Objeto vs
calidades secundarias = peso, color, calor, etc. traces etc. Subjetivo
no hay diferencia

§ 41

§ 42

§ 43

§ 44 El horizonte "co-dado"

§ 45

§ 46 La percepción inmanente siempre posee su "objeto" - evidencia intelectual! § 105

Las exerencias - en "intra-acción" - implican la existencia!

Es una "percepción" inmanente! - necesariamente correcta

↗ Al contrario la existencia de las cosas "nunca es necesaria!" sino "contingente!"
↳ percepción sensible

De la existencia de las cosas nunca hay seguridad absoluta: "NO son dudasas" ;
pero "se puede dudar de ellas"

Sección IIIa

Sobre el método

(p. 146)

§ 63 justifica el nuevo enfoque - la necesidad de una actitud específica para
abanzar de verdad - y la absoluta evidencia de la reflexión!

§ 64 Dificultades
a) la auto desorientación = confundir lo "natural" con lo fenómeno menológico!

§ 65 b) la referencia retroactiva! ¿está implicado el sujeto? ¿entra él ya en el
mismo dominio que se trata de investigar?
- hay que operar con medios auxiliares!

hay un "trabajo-preparatorio" --

§ 66 c) Es difícil expresarlo
ahora más la fenomenología es "doctrina de esencias del ser"
una intuición fuerte = las palabras no corresponden! deben adaptarse

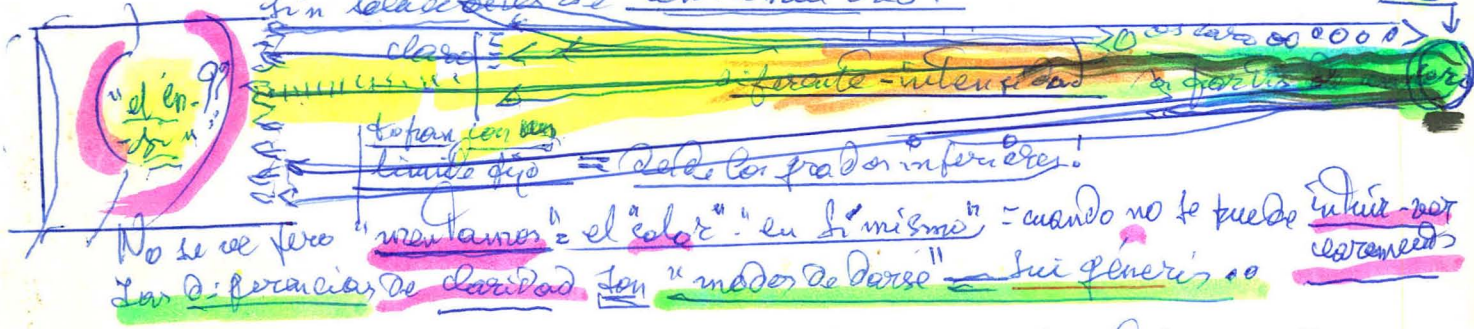
§67 Una Dific. = como expresar las esencias?
son como lejanas como en vacío! en si mismas?

p. 151 R/ No es, cuando estudiamos el "modo de darse" = si dan con perfecta claridad
 Pero las "intuiciones singulares" son de "infima claridad!"
 Solo damos intereses en los "modos de darse" de las esencias!
 como el "yo puro" - se valde a alguido!
Darse = en se aprehendido!

salto a p. 1
 < VER DE VERDAD >

p. 153 Hay grados de darse, o claridad → talca ---
 = ampliaciones en el ámbito → verdadero
de la claridad!

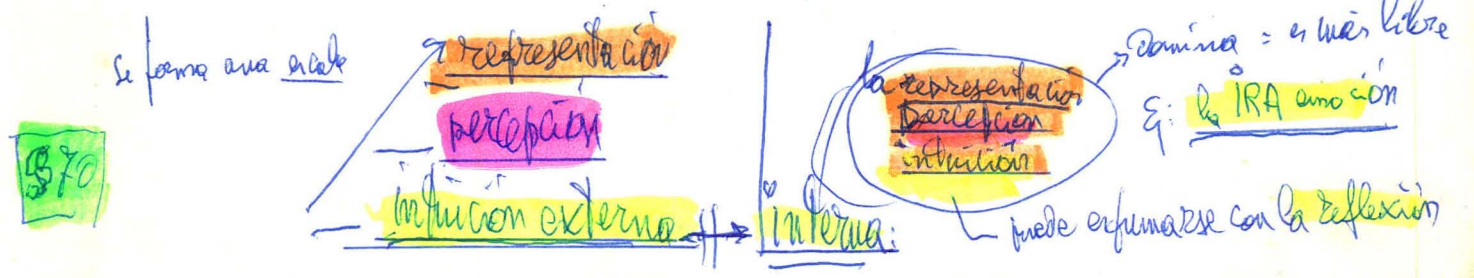
Puede emplearse de grado dentro de lo intuitivo "1999 R/ si!"
 sin relaciones de "continuidad"



§69 Resultado de aprehender con plena claridad es → identificar
un acercamiento siempre tiene lugar en la esfera de la claridad → distinguir
modo de un halo de indeterminación! → explicar
 → reflexionar

§70 "La percepción"
Contrapone → representación = puede ser perfectamente clara! y fundar la
 → percepción = aprehensión = perfecta esencia

p. 156 En "La percepción" = se da lo prescrito "originariamente"! en ella se da lo percibido
su presc- ada soberada a la intuición! = el más excelente que
cualquier forma de representación
solus solus = "la percep-externa" = tiene perfecta claridad



§70

P157

Las esencias internas = construcciones = mediante figuras, estructuras
↳ utilizan la "fantasia" para ordenar y nuevas intuiciones!

§70

La fantasia le da "libertad" y creatividad. Ej: en geometría

El apoderarse de esencias en la forma intuitiva = se quiere en un "mero representar"
casos "singulares"

La percepción = exterior es muy clara - y no se extiende al reflexionar sobre el
La percepción de una intuic. interior puede solverse con la "reflexión" y desaparecer

Ej: techo rojo cada uno = percepción interior! de la vida
La reflexión, ni ize se calmar quiere extenderse = cambio de contenido
No está siempre a u/ disposición!

157

La percepción sensible - está en situac. privilegiada por su forma originariamente
libre de fantasía
Opción = en las ciencias científicas la representac. / percepciones!

La geometría quiere lejos en la fantasia "nuevas intuiciones" = de lo que quiere
Milita en la fantasia le da libertad que da acceso a la intuic., nuevas horizontes
de conocimiento -

158

Para el fenomenólogo igual = "hay formas infinitas de las esencias!"
También necesita de la fantasia! Para multiplicar las visiones de lo "intuición originaria"
"mas ricas y profundas observaciones!"
La intuición (= construcción mental) contribuye al dinamismo vital de la fenomenología! ??!

§71

Es una disciplina científica pero no según el modelo matemático!

159

§73

163

§75

166

La fen. es "ciencia descriptiva de las esencias fenom. - transcendentales !!!
es "no constructiva, no idealizante! = adherida a su experiencia!
Sus descripciones son "concreta" científicas"

§77

La REFLEXIÓN.
Significa actos en que conecta "aprensible y analizable" una "corriente de vivencias"

(186)

comp. de la conciencia

reflexión = actor

reflexión = modificación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

reflexión = transformación de la conciencia

§ 80
p. 189

Referencia al YO FUERO VALORES

entre { vincular - todo cogito
y yo fuero = es un acto del que procede del yo

La reflexión fija la unidad en el dominio de las vivencias - la "esencial"!
la REFLEXION - al YO FUERO = toda vivencia tiene referencia al "yo fuero"



"yo - mundo, sus condiciones, sus juicios, su quere" Observando: por eso el yo

a) Vision Natural = yo tengo relacion con todas estas vivencias!

b) Desconexion = espejo = se fero toda vivencia, cas des conectado del yo

Lo pero no puedo des conectar el yo el emanente: el yo fuero! (p. 189)
Al des conectar = quedando (en cada caso) la fuero - VIVENCIA del ACTO con su propia -
"esencia"

No hay desconexion capaz de borrar la forma del "cogito" y del sujeto - fuero del acto!!!
= el "cogito" dirigido a -
el estar ocupado con
el tomar posicion relativamente a

a) Referencia al yo fuero = todo inqib

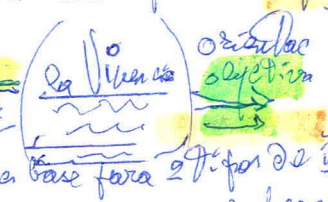
b) La dimen esencial luz de esta referencia (p. 190)
sin embargo "ella misma su parte en el "yo fuero", y "el en ellas!" = son "suyas" referencias!

P/ Quien es el yo fuero?

R/ No es analizable (p. 190) = esta vacia de componentes, no tiene contenidos
es en si y por si "indecaptable" = yo fuero y nada mas -

Esto no excluye que ocasiona "una multiplid de descripciones" referidas a modos especiales en que el yo vive

Esfere de las vivencias
se puede decir las vivencias hay



que distingui una de la orientacion
a) orient a la fuero subjetiva
b) orient a la objetividad

lo cual es base para tipos de investigaciones
cada una con su "referencia intencional" y correlatos intencionales

§ 81

El tiempo fenomenologico

a) Tiempo fenomenologico = la forma de unidad de todas las vivencias que entran en una -
corriente! = intencional peculiaridad de todas las vivencias! { Con la "reduccion" la conciencia
fuera de la vinculacion = espacios y tiempo

Tiempo objetivo = lo mismo y es des conectado

tene una relacion analoga al T. fen. = el "extenderse" = durar
= el "sucederse"

que es propio de la flutacion (intencional "flutacion")

El T.F. no le mid, ni por el el ni el elq = esencia inmanente de un contenido concreto

"fuero" yo [yo] corriente de conciencias = dura y de orden -
= esencia =

Las notas se escriben en la "forma" de

Experiencia = estados
tiempo trascendente!

Es exactamente lo mismo
en la desconexion de:

- Tiempo
- Color
- Dureza
- Tamaño
- Espesor

cada elemento se "exhibe"
en forma analoga
no hay diferencia en el exhibido

TIEMPO

El T₀ = es el nombre de una "forma de problemas" = espera "cerrada" en el yo!

Temporalidad fenomenica: expresion de vivencias
una "Forma" con Diversos contenidos (v₁, v₂, v₃, v₄, ...) = cada una se exhibe en el yo

El "absoluto" = trascendente! que resulta de la reduccion, no es lo ultimo!
"L'hai gauder" = producido = y viene su fuente en un absoluto ultimo!

La propiedad esencial: T
o tiempo real!

no solo designa tambien = la union de una vivencia con el yo

toda "vivencia" real = es una vivencia pura!
se integra en un continuo de duraciones sin termino ni principio

Una corriente en Temporal

Embute en "modo de darse temporal" - a mi juicio la "marcha" = modo de ser un ser continuo, de modos de darse. tiene un ahora - en este y un despues

Hay continuidad + sucesion en la corriente!

"hace un momento" "Otro" "hace un momento" Otro

"absoluto" = todo "ahora" hace un momento



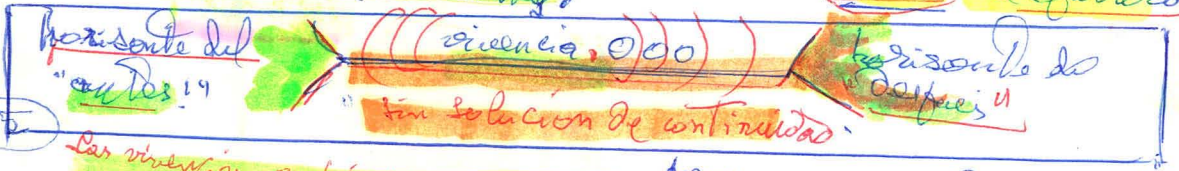
Es una "forma persistente"!

por una materia - siempre nueva!

P. 194 Continua = el anterior.

Hay un horizonte de las vivencias! = lo esencial del "antes" = lo esencial del "despues" = lo esencial del futuro

La vivencia esta entre 2 horizontes:

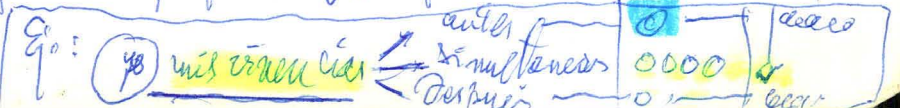


P. 195 Las vivencias surgen y cesan = forman una corriente siempre con la esencia del "yo puro" (p 195)

La "forma" "TODO" el campo temporal fenomenologico del "yo puro" toda la corriente "por su esencia unitaria" = de un yo puro


En "horizonte" abra en los "modos del pasado" = "el antes" y un "ahora modificado" implente "lo que fue esencialmente"

Todo el campo fenomenologico del yo puro - que se puede recordar en los 3 momentos de "antes", "ahora" y "despues"



§ 83

Co-vivencia unitaria: mis vivencias.

una totalidad de  = mi IDEA?
 Comencemos el yo intencionalmente "corriendo de vivencias" en "unidad" \approx trascender una
 Totalidad = que forman una "IDEA" en estado trascendente!!

NB: recordar que en Kant solo hay 3 ideas [yo = mundo = Dios] (p197)
 cada una a su vez una totalidad de

Parte de una "mirada del yo a alguna de sus vivencias" - existe la "fuerza" o "fuerza" de
 "volverse la mirada a otras vivencias hasta donde alcanza"



Solo si "afectivamente" cajera!
 en el modo de "falta de límites"
 en el progreso de las "intuiciones inenunciables" = horizonte
 que incluye mejores modos de
 derecho de las
 vivencias!
 Es lo "mirado con atención" - opuesto a la "no atención" = de lo no-mirado!
 falta de at.

Progresando en la atención
 en la solución de continuidad -
 lo aparece la corriente de vivencias = como unidad!
 Es el sentido de terminos 'darse'
 indubitable!

Consecuencia: Ninguna vivencia concreta (= desarrollada en sus relaciones)
 es independiente en sentido pleno = menstruacion de complementos

Esto explica como lo "diferente" (en su fragmentar) = empíricamente singular, separado
 puede ser "idéntico" (en su contenido esencial) \approx significado: el loro, gato, casa

§ 84

f 193 INTENCIONALIDAD = tema general de la fenomenología
 de existencia objetiva

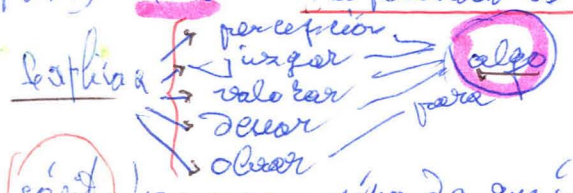
VALORES

toda vivencia participa de intencionalidad, aunque no todas tengan intencionalidad!

La intencionalidad caracteriza la conciencia en su pleno sentido!

En general la intenc. es intencional de todo acto de "cogitar"

Resumen (p199) Intenc. = es la peculiaridad de ser "conciencia de algo"



en todo cógnito hay una mirada que irradia del puro yo y se dirige al objeto

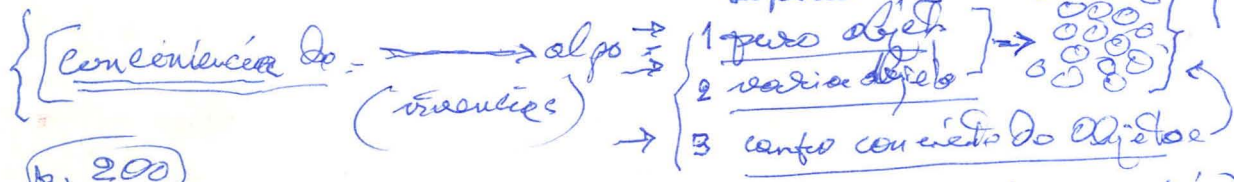
Mirando hacia el Objeto = intenc. = irradia = se dirige al objeto

(p. 199)

que a el "correlato de la conc."

esto, en el modo del "cogito el objeto puro"

hay varias clases de objetos que aparecen en la conc. conc. y se fusionan = en la UNIDAD intencional = un campo



(p. 200)

Es un campo de "posible percepción" (inducción → percepción) en el campo entran también vivencias como "MOJONES" (agradado, desagradado, tenor, entusiasmo, surgir, desear).
 del fondo lejania del fondo + o - lejania del yo! o cercania

Porque: en el yo puro = vis de cogitaciones = en ello el yo "altio", activamente en del fondo emergen = movimientos (en el fondo)

Nota sobre "ACTO" (L.U) no es equivalente a "vivencia intencional"

Hay ~~varias~~ actos que no son vivencias intencionales pulsiones - MOJONES



→ "más amplio" = incluye las nociones de decisiones - preferencias - desde el fondo
 → "más restringida"

Nota final que es posible que ciertos conceptos de la fenomenología, no estén determinados con precisión. Por ejemplo en un estado "fluido" in a punto de diferenciarse con respecto a la propiedad del nivel vis. (201)
 La intencionalidad es uno de estos conceptos fundamentales (202)

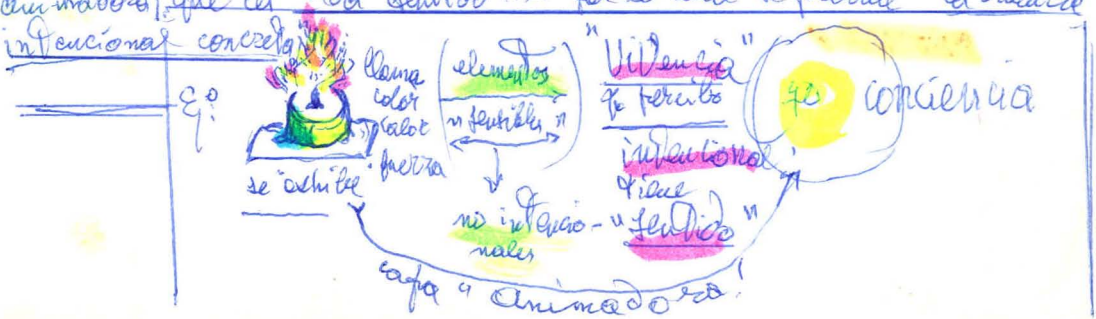
§ 85

La intencionalidad muestra en si todas las vivencias = medio universal! Hay una distinción:
 (a) Las vivencias de que en L.U. = contenidos primarios! (ver fil. de aritmética) = sensaciones datos
 (b) Las vivencias que llevan lo "especifico" de intencionalidad = "experimentados"?

Las primarias (a) "se exhiben" esencialmente! (pero los datos de la sensación no caen en la intencionalidad)
 ej. color, sabor, sonido → también de placer, dolor, asperidad y también la esfera de los impulsos = en sus elementos sensibles

En las 2as (b) "las vivencias" intencionales = toman estos elementos sensibles, hay una capa animadora, que les "da sentido" = por lo cual se produce "la vivencia intencional concreta"

(p. 203)



A pesar de que permanece esa "indocina" en origen queda: la "diferencia" entre
 ὕλη = materia sensible = que no se asimila! permanece al margen de la intencionalidad

μορφή = forma intencional =

si imposible los conceptos de "materia y forma" se nos imponen: siempre que hay otras intenciones
valoraciones
actor de grado
voliciones
 las intenciones intencionales se dan como "unidades" (= de conciencia)
 en virtud de la operación de datos sensibles!

V se refiere al aspecto "hiletico" → material } (204) después de algunas ambigüedades
λ se refiere al aspecto intencional - formal }

Sensibilidad = designa solo el ser como fenómeno lógico de lo que procuran los "datos"

(204) Ade cuat se comprueba una afinidad entre datos sensibles! = una unidad genérica
 Para expresar el género se usa el término nuevo "datos hileticos materiales" = materia
 o "materiales sensibles".

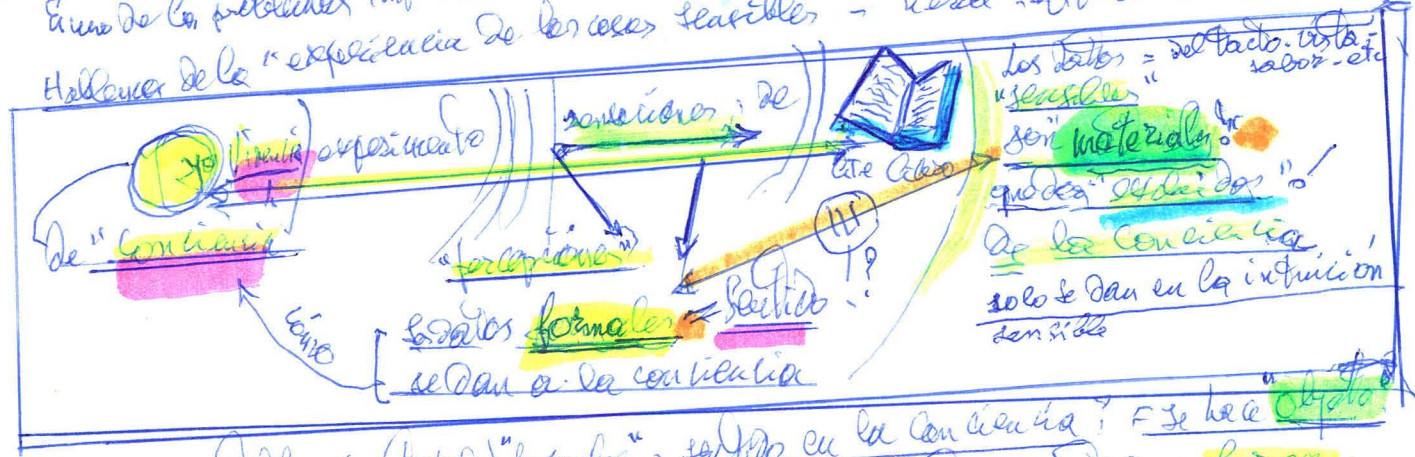
(205) Lo que añade "intencionalidad" es "algo de la conciencia" = noesis
 Para aclarar lo intencional se introduce la palabra "elemento noético"! = noesis
 Psíquico = es el lado noético de las intenciones (el aspecto formal del "VOÛS")
 lo que denominan ψυχή
 Recuerda Brentano: fenómenos físicos — y fen. psíquico

(206) Delinde el uso de la palabra "alma" - verben "psicología sin alma"!

La "CONSTITUCIÓN" de los "OBJETOS" = problema "funcional"!

536

uno de los problemas importantes de la fenomenología por apoyarse en la experiencia
 Hallar de la "experiencia de los cosas sensibles" - Terra, Aires = el mundo



cómo es que "el hileto (material)" se vuelve = se da en la conciencia? = se hace objeto

(2007) Por la constitución, supone la separación entre materia y forma,
 De la materia sabemos lo suficiente! = se da en la "intuición", es "fuerza" de "datos"!

De la "forma" sabemos muy poco = la idea que modo nuestra percepción =
 a la que consiste en el "sentido" de la intuición
 y se transmite a la "percepción" y a la conciencia

el "sentido" de la materia!

Hay una "ruptura" entre "materia y forma" ? R/ no es "ruptura" es "conciencia"
 Porque? R/ el h. es "acto y vida y espíritu"
 a la vez.

La materia sigue en contacto con el cuerpo viviente! - El cuerpo es mediador -!

La materia es vivida a través del cuerpo
La forma es vivida a través de la conciencia! → el yo es conciencia y cuerpo simultáneamente

El yo de la forma se capta por el "Noesis" = se origina la "conciencia de algo"
y esta puede "darse a conocer y ser comprobado"
La función constitutiva del "objeto" se funda en la exclusión pura de la noesis!
conciencia y "alma, espíritu y razón"!

(p. 207)

Las "sensaciones" = sin sentido no podrían generar sentido!
La conciencia es fuente - accesible a la racionalización.

La función es el punto de vista esencial de la fenomenología = constituir las objetividades
de allí irradiar varias esferas a investigar!

(p. 208) Las algoras aparecen bajo el tipo v. teleológico de su función!

Se obscurece la conciencia } en su "diseño"
} en su dar sentido!
} en su noesis
} en su dar sentido!

Algora = los continuos de la conciencia ← ⊕ → y los discontinuos de las vivencias
enlazados, entre sí por una coherencia de sentido!

✓ Amorquese: Como lo "identico con tipo mismo" (= ese libro) = extraño a la conciencia
resulta "concreto", mentado, = pertenece a la conciencia
✓ como de "produce" = como se acepta o rechaza - razón o sin razón?
Bajo este concepto = { realidad - fuerza aparencia
{ verdadera realidad - fuerza realidad
{ pero - valor - contrato verdad

En general: Como se constituyen entidades objetivas
como a un "objeto" espírita de el correlato de la conflexión de con-
ciencia.

Tropezar con todos los problemas fundamentales

Cap. III (p. 210) "Noesis y Noema"

§ 89 Introducción al tema y las "investigaciones" del "contenido" del conocimiento y su actividad - y diferencias como verdad = de las vivencias

Comparación entre el 1º y el 2º Volumen, del Objeto de la fenomenología

A Volumen 1º

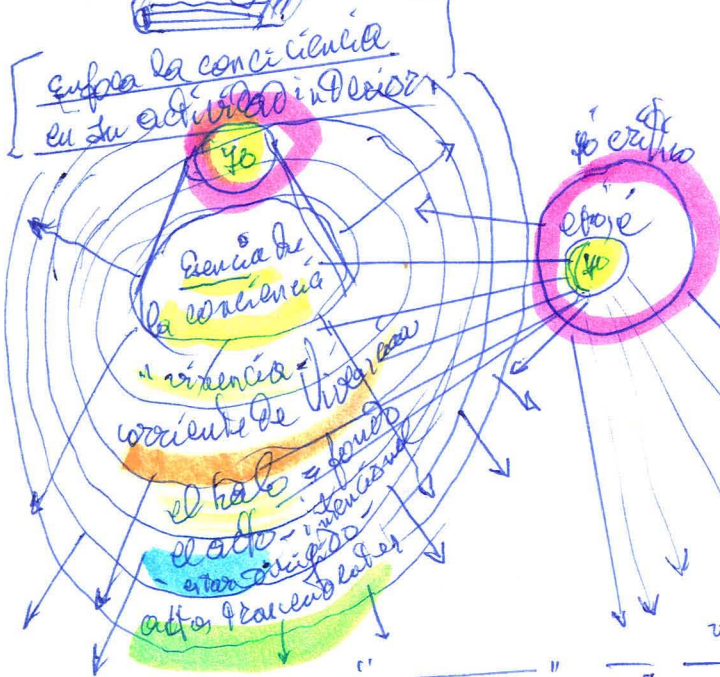
B Volumen 2º



En una experiencia
→ mi conciencia es "empírica"



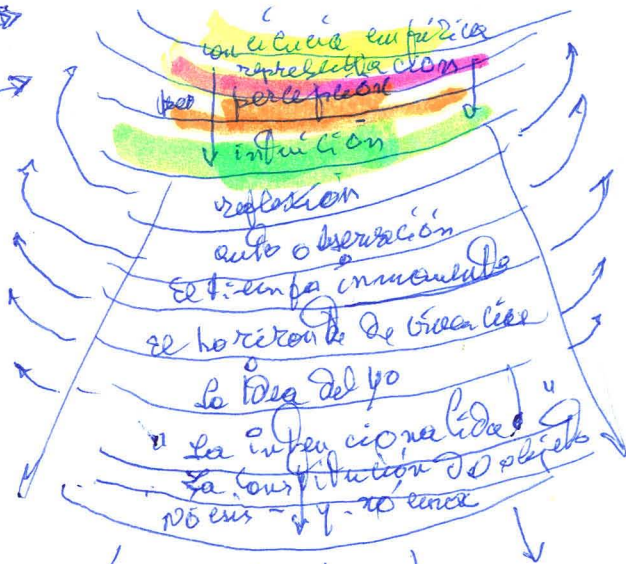
más allá de las vivencias
mi conciencia como es
objetos?



¿Por qué la conciencia
en relación con el
significado y el proceso
de conquista
de las vivencias
basta los actos sensibles?

vivencias → empíricas

ignora el "objeto" significado
pero se aproxima a él
desde el ACTO → trascendente
inmanente



objeto de la experiencia



"Experiencia"

"sensible"

"materia" - y - "forma"

La constitución? del "objeto"

LA NUEVA ACTITUD

enfoca = TEMATIZA

EL NUEVO DOMINIO
~~EL NUEVO DOMINIO~~
 EL NUEVO DOMINIO

Desde el punto de vista fenomenológico se analiza con la mirada la conciencia

"conciencia pura"

Ados "fundamentales" (38)

- 1 Conciencia (30)
- 2 esencia de la conciencia
- 3 vivencia de la conciencia
- 4 corrientes de vivencias
- 5 Es halo de las vivencias el "fondo"
- 6 Es conciencia de algo.
- 7 vivencia intencional
- 8 hay actos = "intencionales"
- 9 Ados "transcendentes" (38)

(33)
(34)

mirada

fija la mirada



(34)

(35)

(36)

(37)

(38)

(39)

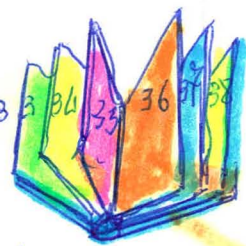
En la conciencia se separan los contenidos de la conciencia de el (30) = estar ser = vivencias

Se estudian los caracteres de las vivencias y sus diferentes relaciones:

El actor de la conciencia: como "momentos", "trascendentes" antes y después -

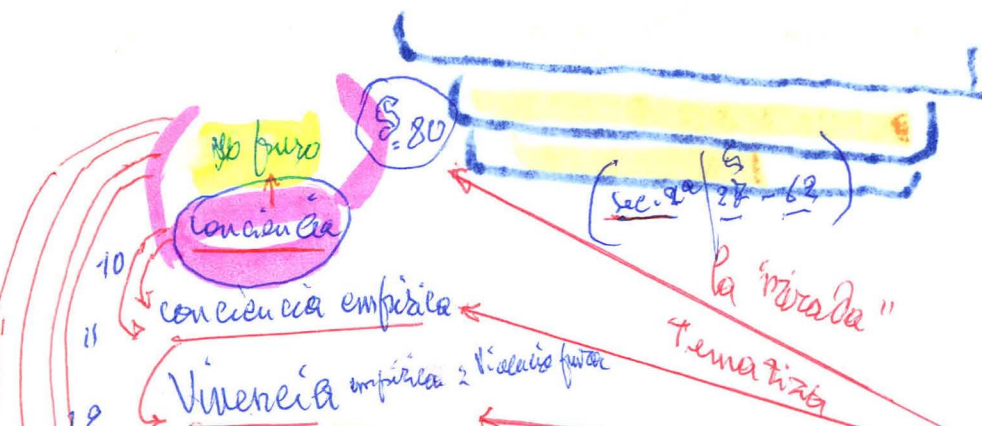


Abierta:



la conciencia en sus divisiones y sus complejos interiores y exteriores!

En este 1^{er} volumen se encuentran (1-89)

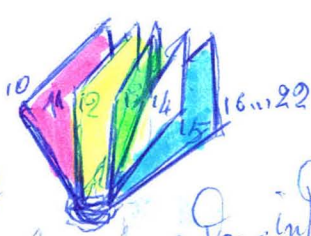
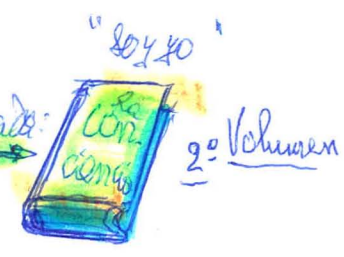


Análisis del mundo
crítico de la
conciencia

- 10 conciencia
- 11 conciencia empírica
- 12 Vivencia empírica = *Vivencia pura*
- 13 percepción inmanente 46
- 14 intuición pura = 66
- 15 expresión de "esencias" 67
- 16 cosas y el mundo = intuitivo 68
- 17 la percepción y la intuición representativa 70
- 18 la reflexión 72
- 19 "auto observación" 79
- 20 el tiempo ^{inmanente} _{de trascendencia} 81
- 21 el horizonte = 83
- es IDEA del yo
- 22 intencionalidad = 84

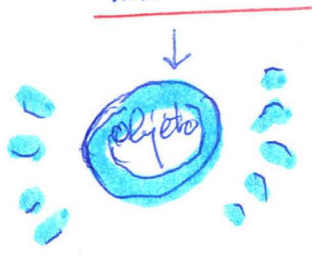
yo
fenomenológico

"reducción"



aparecen los elementos internos
y sus referencias

En este 2º Volumen se encuentran 11-22



que con la
Cap. III (210) : Sec 3ª u. ←

Nóesis y Nóema 88 - 89. 90

El juicio

Estructuras noéticas y noemáticas

αιη and πορρη

Sección 4ª el sentido: cap 1 128-129

Cap II la evidencia § 136-139

Grados de Universalidad
§ 146-147.

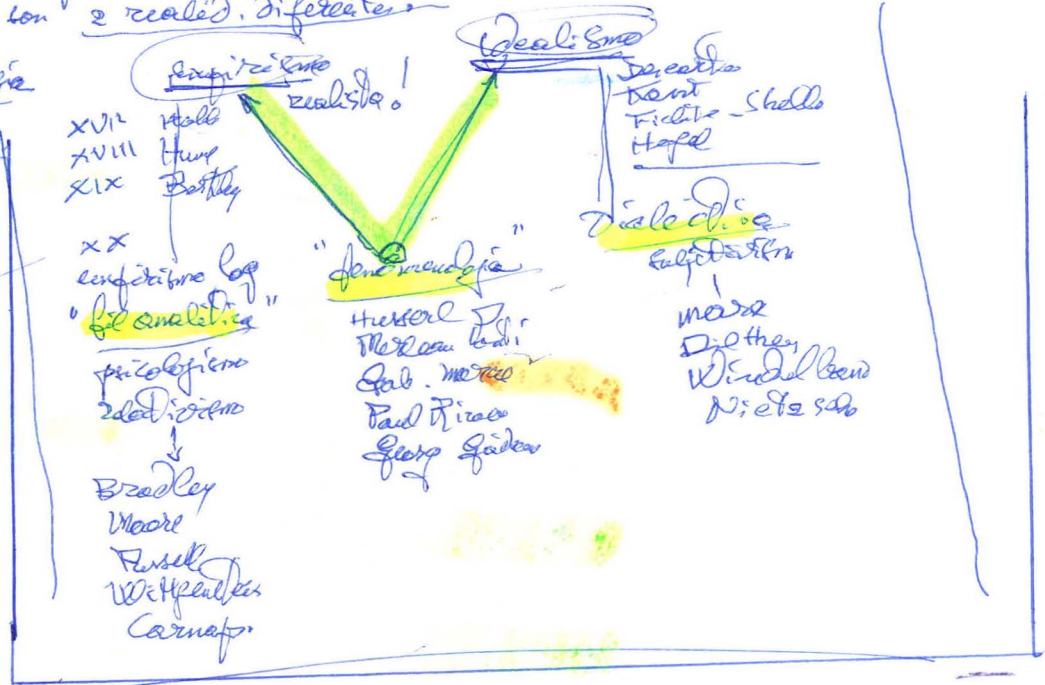
Ver de Verdad

Parte segunda (65)

cap 10: el fundamento experimental: Hay crítica y desconfianza en el fundamento experimental
 (a) Por una parte estas críticas son pedantes: no hay otro fundamento posible
 (b) Por otra - tras una experiencia de la vida, por la naturaleza difícil de la misma exp

se fundamenta = es aquello que se da en la experiencia
 no es separable de "lo que es" es nuestro acceso al SER.
 no son 2 realidades diferentes

Situación de la fenomenología en el siglo XX



Das media ad rem = en n/masas

observación = natural, experimental - descriptiva = f de v. "natural"
 reflexión = análisis crítica - reduccionista = f de v. "fenomenológica"

La actividad especulativa adopta un instrumento lógico como complemento
 la racionalidad se expresa lógicamente
 Contraste entre Trigo y Husserl!

- a) concepto de número
- b) significados
- c) el lenguaje y pensamiento

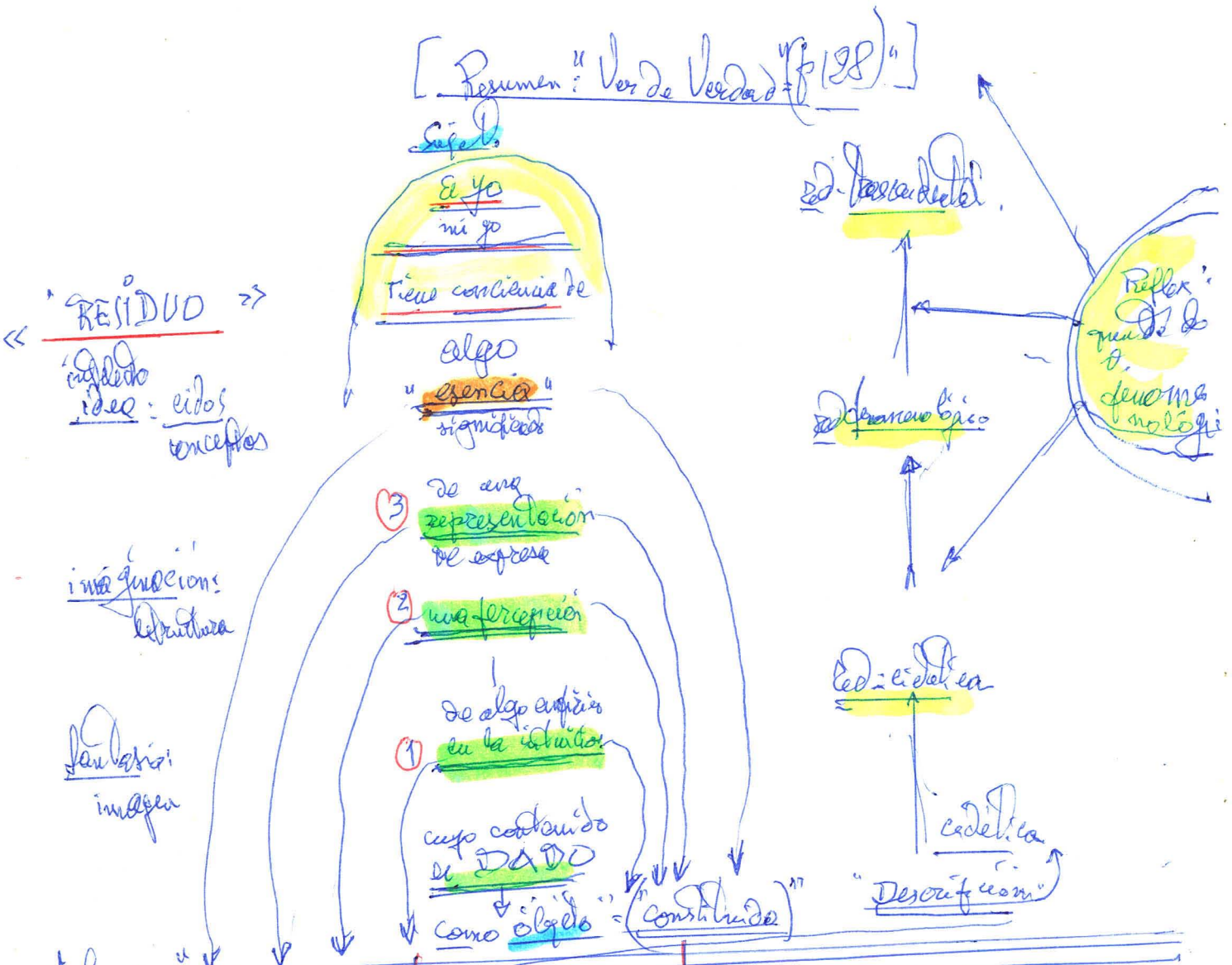
En la pag. 73 se explica la necesidad del cambio del punto de vista natural
 en punto de vista crítico = espejo

En la p. 75 se afirma la actividad experim. como "INTUICIÓN" =
 a) inmediata y consciente
 a) "encuentros" = tiene doble cara (espejo) = superficie

En la p. 76 = se especifica el punto de vista natural
 = 1.5.2 = la actividad reflexiva
 1. aclaradora - propositiva
 2. crítica! = descubre la "conciencia!"

p. 72 Los fenómenos en la conciencia
instituye en la experiencia

p. 88 La problemática de la reflexión — } a) Secuencias de cosas
"El objeto y el fondo" (§ 29). } b) El Zoom: etapas progresivas



"transcendencia immanente" →

transcendencia trascendente

"experimentable" = sensible

y designada = no-sensible =
"meramente racional"

esta apertura al Otro
podría ser amplia

Luc Ferry } = Aprender a vivir = Tal vez ²⁰⁰² anti metafísico } ¿Quién era Vida Real? ¿Qué es el hombre?
 } => Vencer los miedos DAF, 2007 } "El hombre-dios" con André Comte-Sponville.
 Edición e la filosofía como "Soteriología" } La sabiduría de los modernos.
 "Sabiduría" = theoria + ética + salvación sin Dios

Como se encuentra esta salvación?

R/ con la sabiduría = { humanismo post-deconstrucción = post crítico
 humanismo ampliado!
 su fundamento [la trascendencia-inmanente de Husserl! =

asunto en tipo de "trascendencia" en la experiencia
 con esto acepta la "apertura hacia lo externo"
 el mundo finito, en un horizonte infinito!
 el propio puede crecer = sabiduría
 "ampliar el conocimiento" del mundo del hombre } humanismo ampliado
 llegar hasta el "individuo" = lo individual } lo íntimo

= y sin metafísica - sin escolástica - sin Dios-externo.
 Quiero salvar la "autonomía" (otro ídolo!) y alcanzar en sentido en la vida - y el amor! Cree que la filosofía de los orientes no es teológica en tierra de la teología.

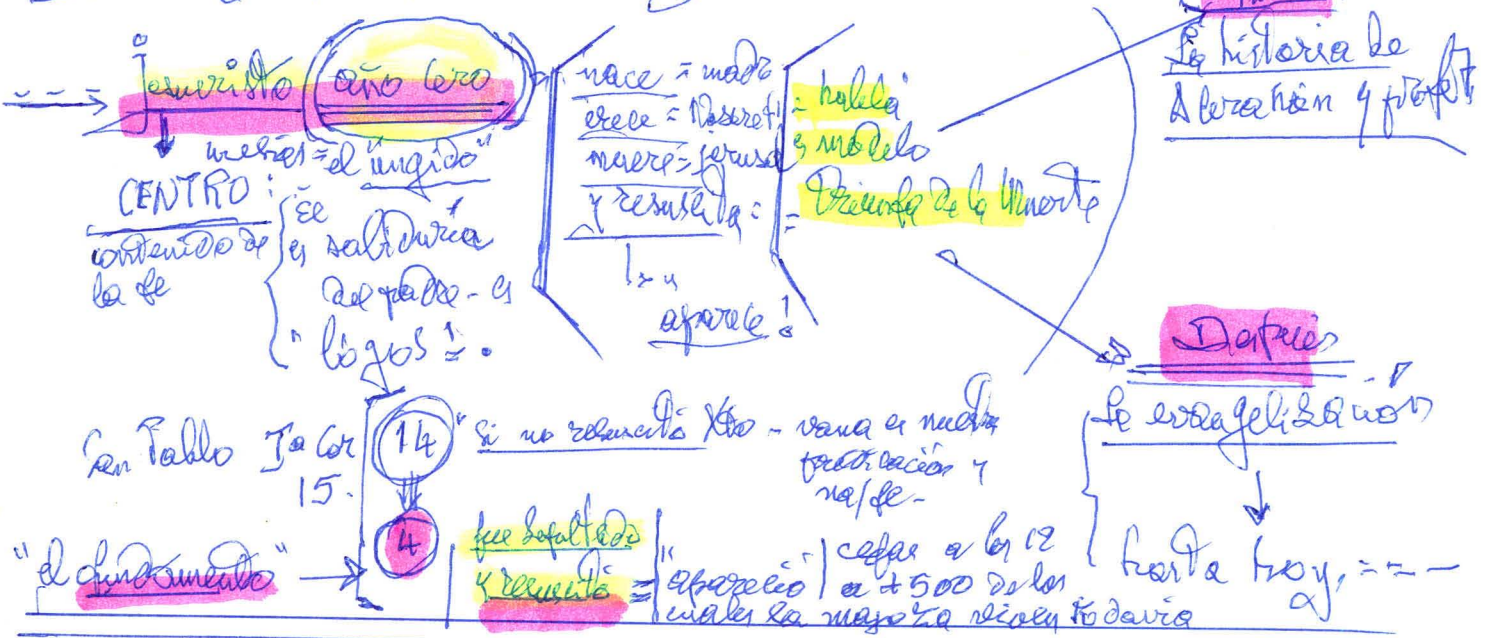
a) Teoría de Luc Ferry:
 [yo - experimental - ciencia - sabiduría + apertura = trascendencia inmanente]
 b) Teoría de la experiencia
 (yo) experiencia - trascendencia inmanente - horizonte fenomenológico - apertura ilimitada
 trascendencia del mundo trascendente "Dios" causas

la especulación humana revela el "yo" y las cosas a la razón ..., hasta donde
 hay una relación humana racional del infinito-feder! = como posibilidad y en cuenta DIOS!

De allí arranca una "relación" = en la "Oscuridad"
 una nueva fuente de conocimiento = "la Revelación histórica" = faltar la fe! que salva!

La fe del "Cristianismo" Dios es un término vacuado = se logra con la razón.

La fe: Nace en el tiempo "histórico" con Jesucristo - el Mesías!



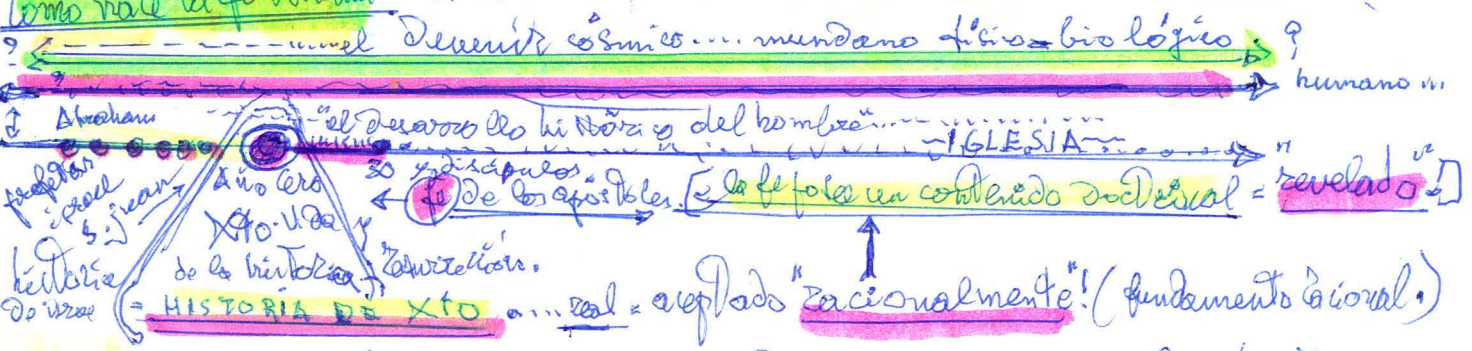
Luc Ferry cree en la "salvación sin Dios" = una trascendencia en la immanencia no es materialista ni es espiritualista - pero no tiene fe. Hay algo eterno que se filtra en la immanencia = pero a tiempo algo finito - kamens, de en cosmos no es eterno todavía!!!

pero no comprende realmente a Husserl. Para Husserl la trascendencia no es solo "humana", el horizonte trascendente es desconocido a la razón como lo immanente = Husserl alcanza a Dios!

Otro carácter es: la realidad de los "valores". Para Luc Ferry son trascendentes y esto lo recibe también de Husserl. El "valor" se eleva hasta el amor! Los valores son dados y poseen una realidad - individualidad - son profundos y se funden en el individuo humano - ampliado

La ética es una "ética de valores" → por esto se convierte en "steroides" = libera el mal y del miedo a la muerte - (Venecia los miedos)

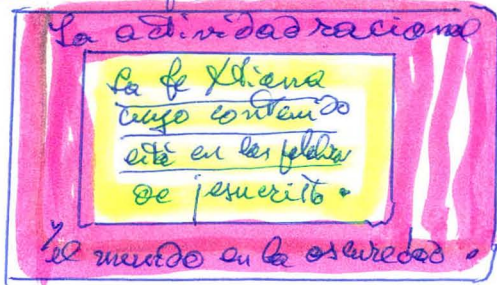
Como nace la fe cristiana? es racional? = R/ el fundamento es racional = hecho histórico



[Sin este hecho histórico no habría fundamento - sería mera especulación]

sin el fundamento histórico no habría una "fe-racional"
La fe y su contenido quedan incoercidos a la razón

El hombre particular
como individuo
parte de su
capacidad
racional



Una vez aceptada racionalmente la fe - en ella se encuentra una claridad que ilumina la vida - se proyecta sobre la oscuridad del mundo. El yo individual se abre en ambas direcciones y los armoniza!

Las dos fuentes deben mantenerse separadas para no hacer confusiones - si uno confunde las dos realidades no respeta el orden natural - racional.

§ 88 = ingredientes de una vivencia del noema! En la "intencionalidad" hay una distinción:

- as componentes propiamente tales;
- bs correlatos intencionales.

Yo capto un valor (acto intencional) → Noema = actuación → correlato intencional (???)

"intencionalidad" abarca...

§ 213 Hay componentes de tipo no-ingredientes.

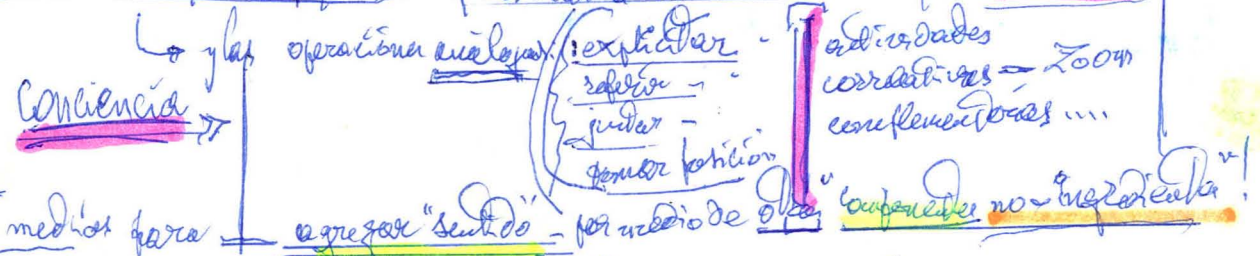
a) Los ingredientes son "elementos no independientes" que la integran! son integrantes

Gracias a ser "acto intencional" la "vivencia es acto" → noética! (= da sentido)

Todo acto del yo relativo a conocimiento es NOÉTICO! Ej: dirigir la mirada, reflexionar, captar

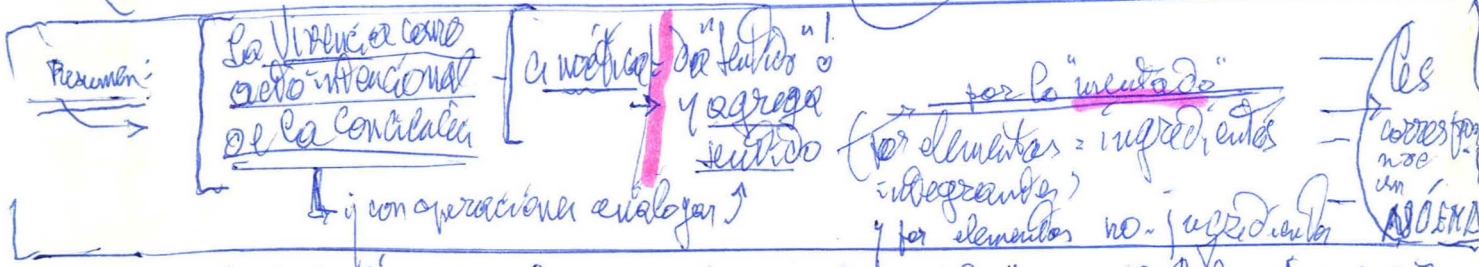
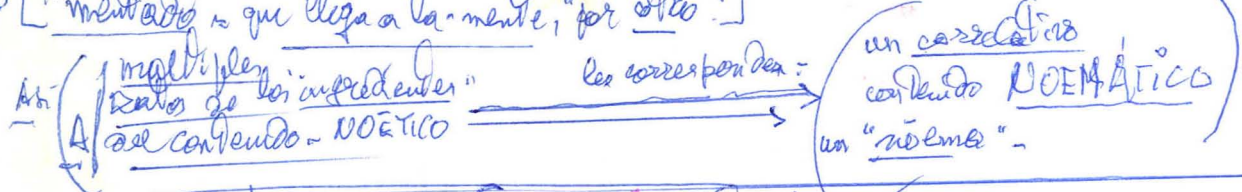
da sentido a aquello que tiene en la mente!

El "Aprehender un objeto y fijarlo" - y desviar la mirada a otro objeto mentado! por este!



b) con medios para agregar "sentido" por medio de operaciones no-ingredientes!

NB ["mentado" que llega a la mente, "por otro"]



§ 214

La percepción → tiene su noema = lo percibido en cuanto tal.

Un recuerdo → " " " recordado como fue; en cuanto tal.

Un juicio → " " " lo juzgado " "

cada uno tiene → un correlato "noemático", que se llama "sentido" y es inmanente en la vivencia.

Ejemplo = Observo un jardín.

§ 214 (a) percepción → se suponen existentes - pero pueden considerarse ilusiones - nada real

(b) agrado

fenomenológico: le practica la epojé (el mundo está terminado)

¿Qué le sucede en la vivencia? noética y el agrado?

¿Qué queda como resto una relación entre la percepción y el percepto (215)

— que se da en "pura inmanencia" —!

La percepción fenomenológica (así reducida) sigue siendo "percepción de" / "apreendido de"

P = quién lo percibe en cuanto tal? = No uno?

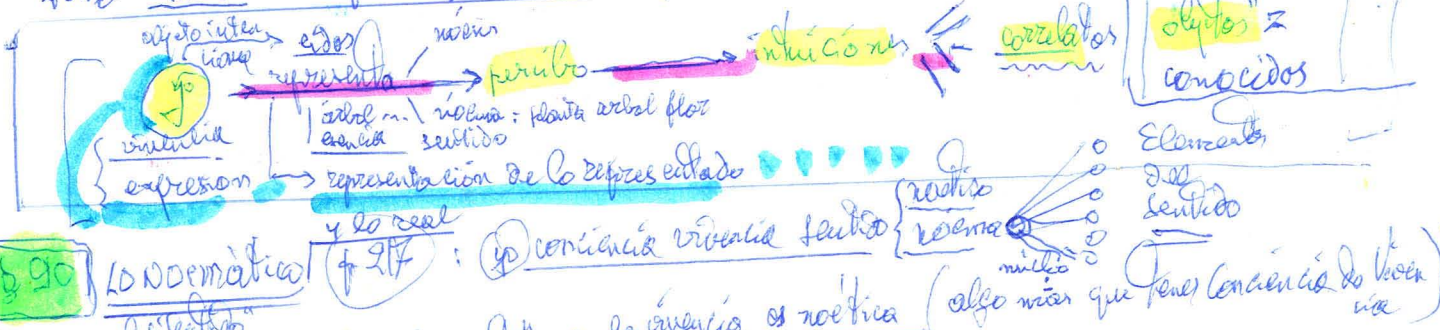
P = respondamos sobre la base de lo "dado esencialmente"
Describe lo que se da "en cuanto tal" = describir el aspecto noemático! (p. 215)

§ 89 "Proposiciones noemáticas" (p. 215)

DESCRIBIR lo noemático es señalar "proposiciones noemáticas"
Analizar este contenido de vivencia como "noema" = es eidos = imagen (p. 216)

es la "forma immanente" y reducida, de la vivencia! = el sentido de la percepción!
necesariamente inherente a su esencia!

A este "sentido" se le puede aplicar una "reflexión"



§ 90 Lo Noemático (p. 217)

Se refiere al "sentido" —
Tener "sentido" es "tener en la mente" → la vivencia es noética (algo más que tener conciencia de vivencia)
Se nos da resulta de un complejo de "elementos noemáticos"

(218) La Representación (del Objeto) → objeto mental = intencional / objeto real = recuperación esta distinción ontológica = este caso en la forma es "no-tal" (no está en lo dado)

Puede darse en malas interpretaciones:
a) Cuanto inmanente los elementos mentales! solo se posee a la conciencia
b) el objeto real ha sido cualquier cosa
c) es impeditivo de la conciencia
d) el objeto real existe o no, ha sido "separado"

Todo "objeto" es ingrediente de la vivencia.
con esto se ocurre "dos realidades" = una real (desconocida) otra mental (consciente) ?!
pero solo una es posible!
Aquí se junta lo natural con lo mental: "es el mismo objeto"!





Separado sería crear una imagen de imagen hasta el infinito! (p. 219)
La pag 220 replantea la epojé y su análisis que incluye al sentido lo noemático y describe esta realidad "como tal"

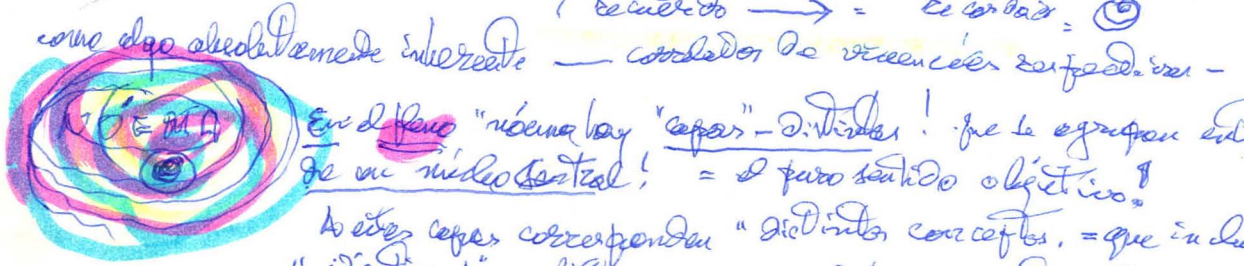
§ 91 Generalización de noemas

Lo que se ve de una percepción = vale por la intencionalidad en general
El Objeto que era uno en la "percepción" → es en realidad múltiple y cada uno con su noema - correlato de sentido

- del sentido
- forma
- comprensión
- correspondencia
- juicio
- acciones

Los correlatos noemativos son esencialmente diversos (p. 221)

- { percepción → "percibido" = 
- { fantasía → "fantasma" = 
- { imaginación → "imaginado" = 
- { recuerdo → "recordado" = 



En el fenómeno "noema hay capas" - diversas! que se agrupan alrededor de un núcleo central! = el puro sentido objetivo!

A estas capas corresponden "distintos conceptos" = que incluyen lo "idéntico" = objeto puro y simple! en objeto central recordado o recordado imaginado o recordado

§ 92

p. 222

la atención hacia lo noético → [hay fenómenos de la "modos de atención"!] o no emático → [desplazamientos "atencionales"! alteran los efectos - noemáticos]

Ej. elegir una capa - y fijarse en ella -

§ 93

Esfera superior Resultado - uno es preferido - atendido primariamente o solo secundariamente | son distintos modos de la atención!

Las correlaciones noéticas son fundadas en no emáticas! = correlatos! "objetivados" "mentales" en cuanto al noema como núcleo central existe una vinculación en la esfera de las esencias (p. 228)

§ 94

Noésis y Noénesis en el juicio - predicativo.

El juicio a un acto con el que se afirma una "identidad"

S e T
E t e - ca juic
C e s s o r - e t a d i a

- a) como acto posee carácter noético = la forma del juicio. (sobre todo el juicio lógico)
- b) como significado posee un noema! el noema del juzgar!
- c) como vivencia es { juzgar : noético
 juzgado : noemático

El noema, captado en la flora concreción noemática | es concreto en el juzgar concreto

- Separar
1. lo juzgado = sentido del juicio
 2. el objeto acerca del cual se juzga = referente

El juzgar se levanta sobre una base del percibir (o representación) = un fundamento entonces - "entre el noema (de la percepción) o del representar → en el juzgar!"

En la oración que expresa el juicio - lo representado recibe la forma del objeto u objeto "apofántico" = que se exhibe!

pero aquí presindian del "lenguaje" = oración = una "capa superior!"

Tornado (no en el lenguaje) sino en la "vivencia" → forma el pleno "correlato noemático de q".
 vivencia del "juzgar" → el sentido del juzgar!

(p. 227)

El juicio "noema" se consigue con la reducción fenomenológica / en el cómo de su modo de darse su "carácter"!
 es el juicio noema de nuestra "vivencia de juzgar"!
 Así aparece "la noema del juzgar" como esencia! y el noema del juicio
 el juicio pronunciado, en cuanto idos!

Separa el juzgar como vivencia empírica del juicio como idea = como esencia (del acto)
 Hay otros aspectos: → diferencias entre esencia-intencional y esencia-coquasitica I.U. (p. 228)

Se separa aquí el { pronunciar un juicio = vivencia noética = juicio puro y simple }
 { de el juicio pronunciado = noema → juicio noema!

(p. 229) = ¿serían lógicos?
 La acción de juicio S-P son diferentes si = probable
 "una" CALIDAD = valor = cierto
 = dudoso
 = seguro
 = etc.

[Calidad] ← [estética, moral, científica]
 → pero el noema es el mismo a valor en la "calidad" de un ser!

§ 95

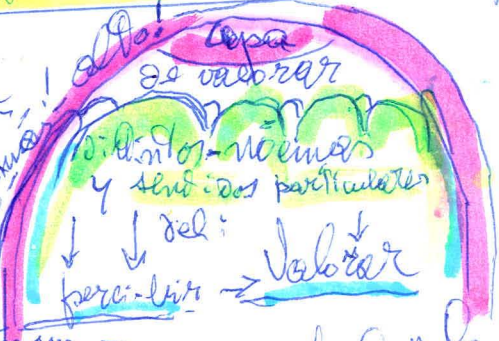
(p. 231) esfera del sentimiento y la voluntad = VALORES hay la distinción!

a) Divergencia: agrado, desagrado valores desear resolverse obrar = todo noética como noemáticas son vivencias con "capas intencionales múltiples"!

Cuando es una "capa noética" de percibir, fantasear, juzgar se solapara un elemento - no independiente de "valores"
 tenemos = la vivencia con objeto de valoración = distinto noema = se le agrega el sentido de "valorar"
 el valor tiene la correspondencia con "noema" (p. 231)

Haus "Weltanschauung" o "Weltanschauung" o "Weltanschauung" que es el "valor" = "están allí, como 'valores'!" y distingue fundan la conciencia del valor.

Y los "objetos" que son los "valores mismos"!



"todo" de fundamentación; designado por su plano "fundado" en el "sentido-de-act"!

Objetos de distinción = a) objeto, b) cualidad, c) relación

Como valores son en: a) noemáticos, b) correspondientes, c) "ahí" = que "quedan" de "conciencia de valores"!

TERMINOLOGIA DE VALORES

aquí separa = a) noémas → que funden la conciencia cognoscativa
 b) noémas → que funden la conciencia del Valor (p. 231)

Los "Objetos" = que son los valores mismos, de las relaciones mismas!
 De las modificaciones noemáticas
 ↓
 síntesis

a) los noémas completos pertenecientes a la conciencia de Valor
 (concretos)

- También existe en separar:
- 1) objeto valor = cosa
 - 2) objeto valor = "forma" = virtud
 - 3) la relación-valor = es un valor genero ent.
 - 4) la relación-valor = que es por ti un ~~valor~~ ser
 - 5) la cualidad valor = calidad aplicada
 - 6) la cualidad-valor = calidad por ti

"Hablamos de la 'mera cosa' que es 'valiosa' (2.32)
 como ser → 1) que tiene carácter de 'valor' → valiosidad
 y el contrario de ser → 2) valor concreto
 3) o el objeto-valor mismo

Por lo tanto de 3) la mera relación
 o de 4) la mera situación
 y de 5) la relación de valor
 o de 6) la situación de valor

Allí donde el "valorar" tiene su base fundante, la "conciencia de una relación"

El "objeto-valor" implica su "cosa" = aportando una nueva cosa objetiva
 la "valiosidad" "de la cosa"

La "relación de valor" = entraña la mera (específica) relación perteneciente a la
 igualmente { la → Calidad Valor —
 la → Calidad de la cosa —
 y entina la → Valiosidad. —

Hay que distinguir: { El objeto valor (pura y simplemente) = (p. 232)
 El objeto valor = "ente comital" = que entra en el "NOEMA"

Análogamente → al percibir → le hace frente "lo percibido" en cuanto tal
 se da - Al valorar → "lo valorado" en cuanto tal
 Escapa en ambos casos la (no es cuestión del ser del Valor) verdad de lo percibido.

Para aprehender el noémas hay que descomponer todas las [posturas, posiciones, afirmaciones] actuales!
 Nota thus es: el pleno sentido del valorar pertenece al que, del [mismo] — con la plenitud de que es consciente en la respectiva vivencia al Valor!
 → porque; el objeto-valor (ente comital) no es fin más; el pleno noémas!
 ¿Es que le falta o le sobra? = (no lo dice) = en algo más = la síntesis —

§ 95

espejo de la Voluntad (p. 232) VALOR

En la voluntad a) Tenemos el resolutorio con las irradiaciones conexas - en conexión las "encierra" en sí: z

RESOLUTORIO A. con (= implica varias dinámicas "noéticas"! A las posiciones de la Voluntad
tiene como base el elemento de valores!
consiste en RESOLUCION el elemento de cosas!

La voluntad si resuelve es una especie de objeto (ACTO?) que pertenece al dominio de la voluntad

su fundamento son "objetos - noemáticos"! de "otro dominio"!

Con la espejo se desconectan todos los demás fenómenos - solo nos quedamos con el fenómeno de la Voluntad (intuible, perceptible)? = como irradiación intencional fuera

"Lo querido" = en cuanto tal es noema con respecto al "querer" (noético)

Voluntad = "La mención = a lo mentado" por la voluntad (La voluntad menciona?)

mentar → mención (p. 273)
significar → significación

No está de acuerdo con esta terminología = son CAPAS correlativa que hay que separar cuantificando!

Estamos estudiando "capas" más generales

Al "mentar" nos referimos a "capas inferiores" -

Las Capas son f. estratos desplazables

El valor continúa con los números: En el proceso de análisis elaboran de ser en cuando, Objetos - axiológicos:

- 7 118 (p. 283)
- 8 121 (p. 289)
- 9 127 (p. 302)
- 10 130 (p. 311)
- 11 147 (p. 350)
- 12 148 (353)

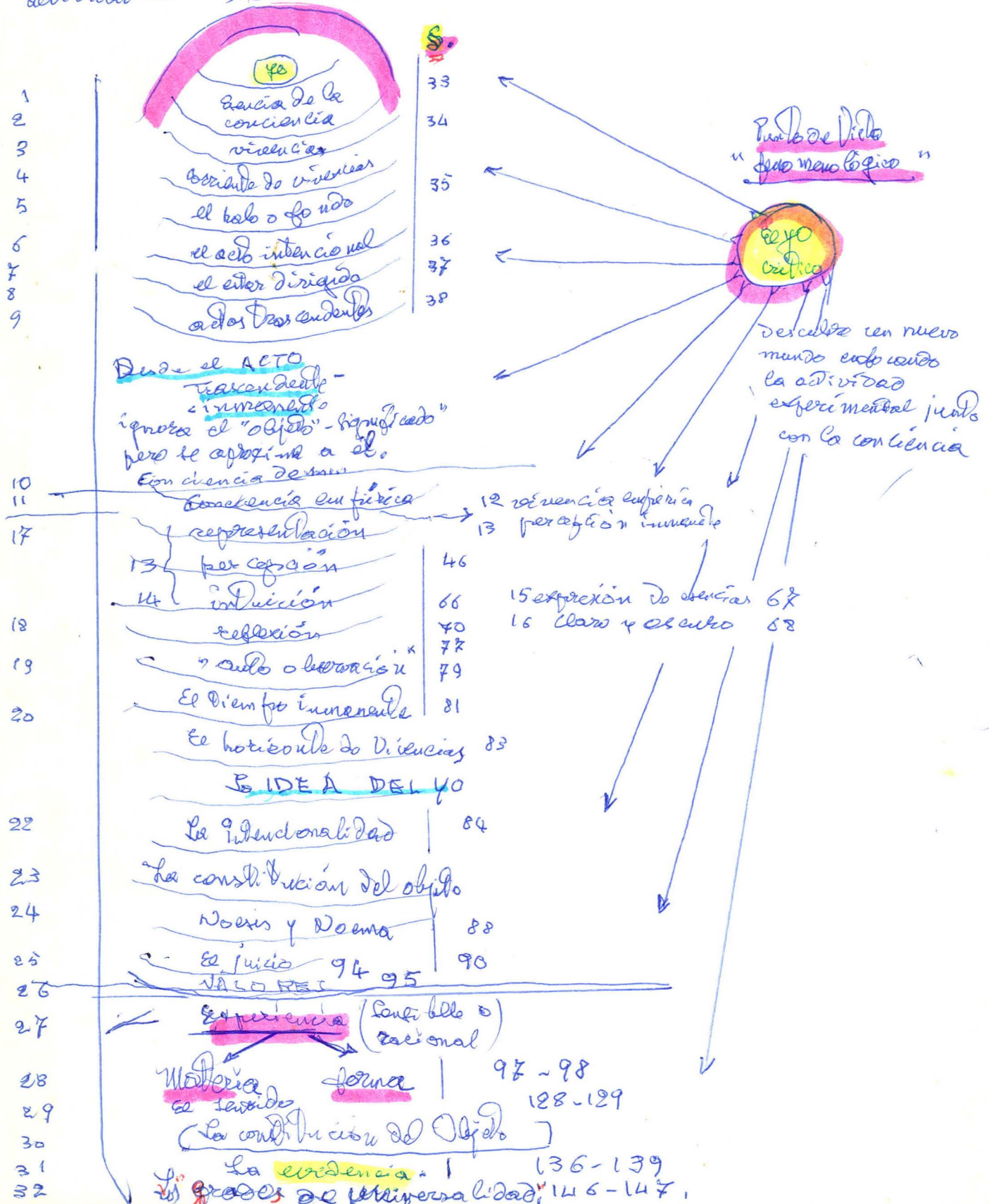
- ANTERIORES
- 28 (p. 67)
 - 37 (p. 86)
 - 80 (p. 189)
 - 84 (199)
 - 95 (231)
 - 117 (278)

= Para hacer una antología. =
y añadir los de ideas no que son muchos
también hay en Experiencia y juicio =

Totalidad
del análisis
de la época

[Resumen de: Ideas I.]
 Nuevo dominio = Temática la actividad experimental
 CIENTIFICO

La "época de la conciencia" es su actividad interior, en un "acto" de EXPERIENCIA.



« IDEAS - 10 »

1. Félix Antonio Vallejos Balmaceda favbsdb@yahoo.com (1)
2. Julio Martín Castellanos Peña = juliomartin007@hotmail.com (2)
3. Victoria Visquerra Juárez = vvisquerrac@hotmail.com (3)
4. MARIE HELENE GUAY = mhguay@gmail.com (4)
5. RICARDO MEILLÓN = [redacted] (5)
6. MARTÍN BANUS M. (2882005) martinbanus@itelgua.com (6)

	1 ^a	2 ^o	3 ^o	4 ^o	5 ^o	6 ^o	1 ^a parte
1. Vallejos =	27	4	33	44	80	88	Cap I (1)
2. Castellanos =	28	5	34	46	81	89	3 ^a parte Cap II (3) - 83
3. Visquerra =	29	6	35	68	82	92	Cap IV (3)
4. Guay M ^{re} =	30	7	36	70	83	94	4 ^a parte Cap I (4)
5. Meillón R	31		37	77	84	95	Cap II (4)
6. Banus M	32		38	79	86	97	Cap III (4)
7.			self				

la vivencia se integra con componentes noéticos
Nóesis es para la fenomenología - no es algo comprensible - de suyo
Formas de la conciencia son muy variadas -

Por su conferencia de algo → ¿cómo ocurre un "noema"?
Al acercarnos a los fenómenos - se cuestiona "el modo de ser del "noema" - ??
Como este "entra en la vivencia" & se hace consciente!
Cosa de la vivencia & su ingrediente!
Cosa del noema = que es propio de él!

Estudiar la "articulación" entre noesis y noema
"hacer que se den real y claramente las distinciones (por cierto son intuitivas!)
"hacer que se den real y claramente las distinciones (por cierto son intuitivas!)

Cap IV estructura "noética - noemática"
de las vivencias!

Lo noético entra como ingredientes → lo noemático como no-ingredientes!
Pone el ejemplo de mirar el árbol con todas sus variadas
la percepción es única & singular

Con la reducción se encuentran & la inmanencia pura!!!
y la esencia de la percepción
el noema es un ingrediente en la percepción -

El plus "noema" no resulta afectado por la "desconexión"!!!
¿si ingredientes entran a la percepción? si: ingredientes noemáticos y noéticos!

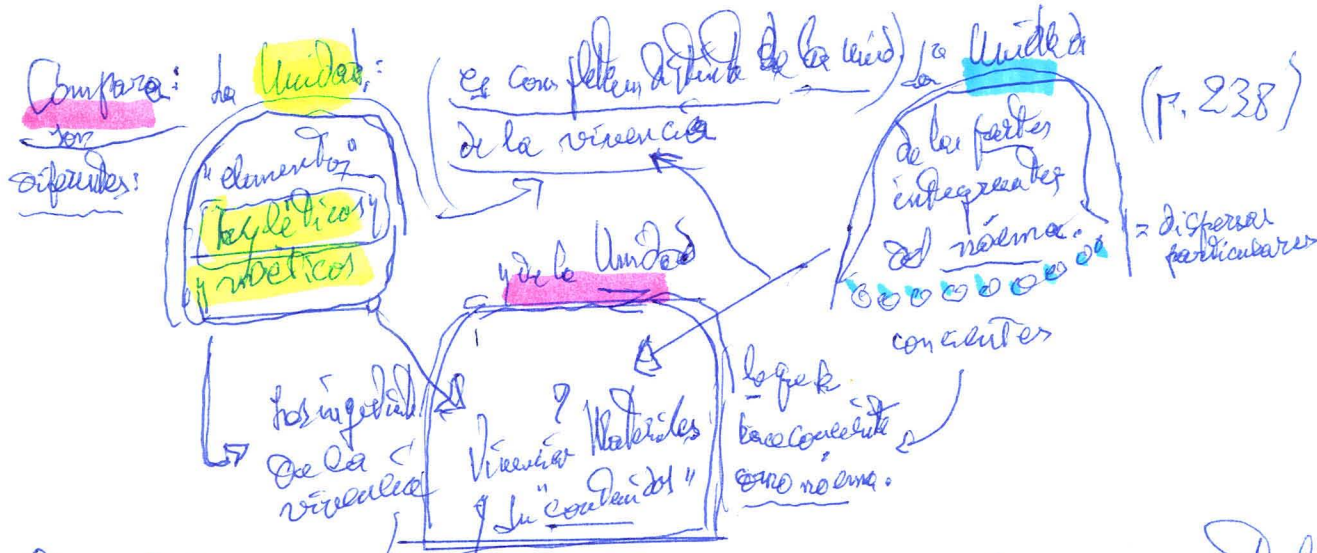
⊕: el color pertenece al noema - y no pertenece a la vivencia!
Todo lo "hyletico" pertenece a la vivencia concreta como ingrediente
lo "múltiple" que se exhibe pertenece al "noema"!
En la percepción los elementos hyleticos se dan objetivamente

≡ El "objeto árbol" solo puede aparecer en una percepción como determinado objetivamente
tal cual aparece a ella -
aunque los elementos hyleticos son "justo lo que son" (p 237) ???

En general:

Las materias (hyle) están "animadas" por el "elemento noético" pero el yo no las mira e
sino; el yo mira al "objeto" & experimenta percepciones! y el sentido =
pero a la vez ambas cosas son ingredientes de la vivencia!

No se pueden señalar los elementos noéticos sino decurriendo a lo noemático!



Esta unidad = nos conduce a comprobar que lo constituido trascendentalmente mediante las funciones "noéticas" = el segmento de "DADO" (Es sobre la base de vivencias materiales)!

Método: Si deriváramos una "función pura, formal, y lo concreto en ella "noemáticamente" = vemos que es "evidentemente" = "algo-dado"!

La esfera de la vivencia es trascendental = porque en ella encontramos una "esfera absoluta" reducción

= LO DADO! = de "materiales" y de "formas" noéticas!
 a cuyo subterfugio pertenece el "SER-CORRIENTE" = "algo" - y "dado" de lo cual -
 (p. 239) materia!
 esto, con relac. a la conciencia es "algo-presente", y en principio, exterior!
 ↳ Trascendente como fuerza original del fondo - "materia"

En los ejemplos "basta la universal evidencia de que la percepción no es un caso tener presente un objeto" sino que "pertenece a la esencia de una percepción" de es inherente tener su propio objeto
 y siendo como "unidad de cierto complejo noético" De a distinto para cada percepción
 pero siempre determinado objetivamente! = es inherente a las percepciones = ser no-casual!

§ 98 MORFOLOGÍA
 la noemática serie = el campo de las "unidades primarias" = múltiple = contenidos
 lo noético = el campo de las "pluralidades constituyentes" = "estructuras".

103 Dóxico y Tético?

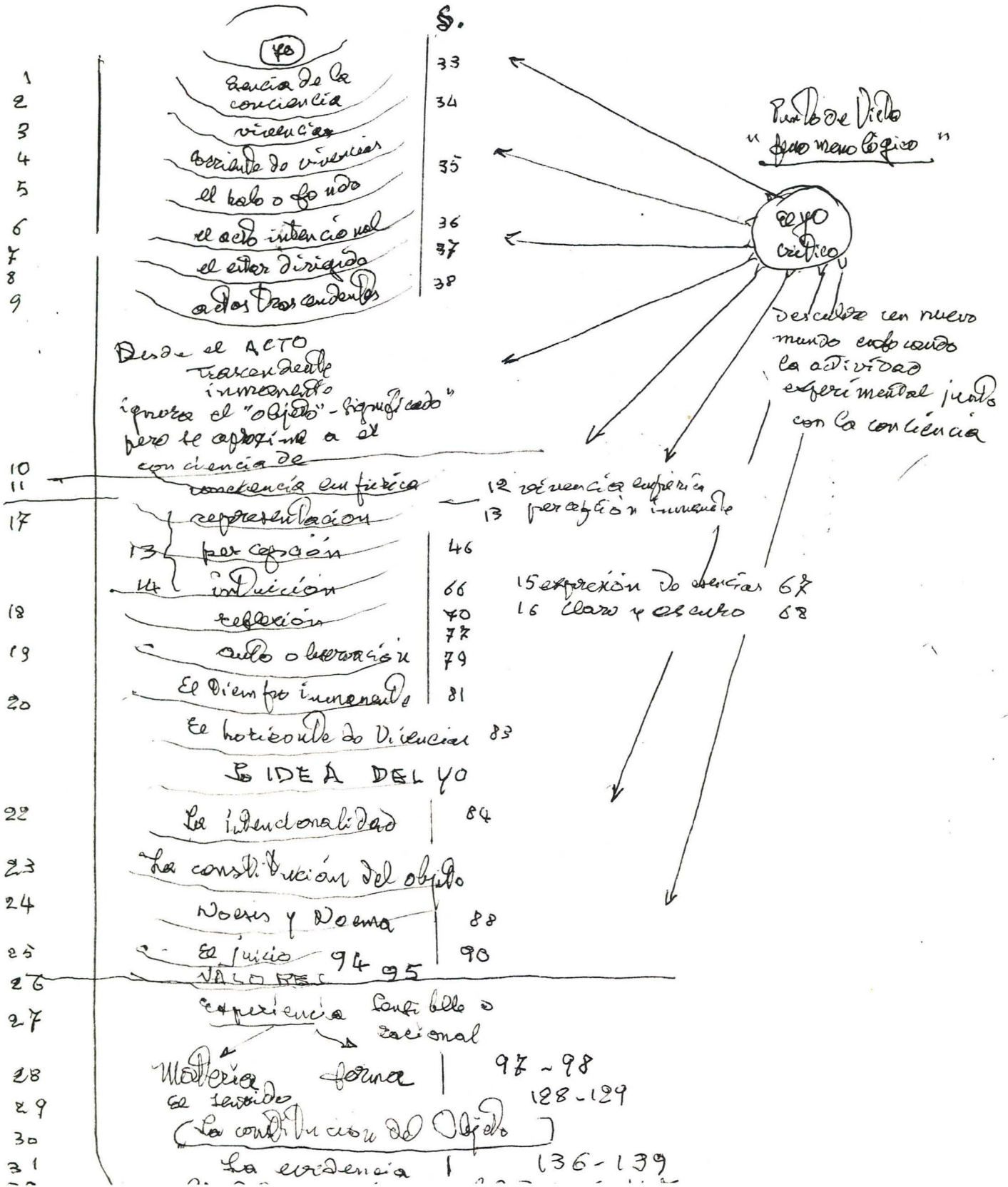
(p. 249)

[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática de actividades experimentales CIENTÍFICO

Etapas de la conciencia en su actividad interior

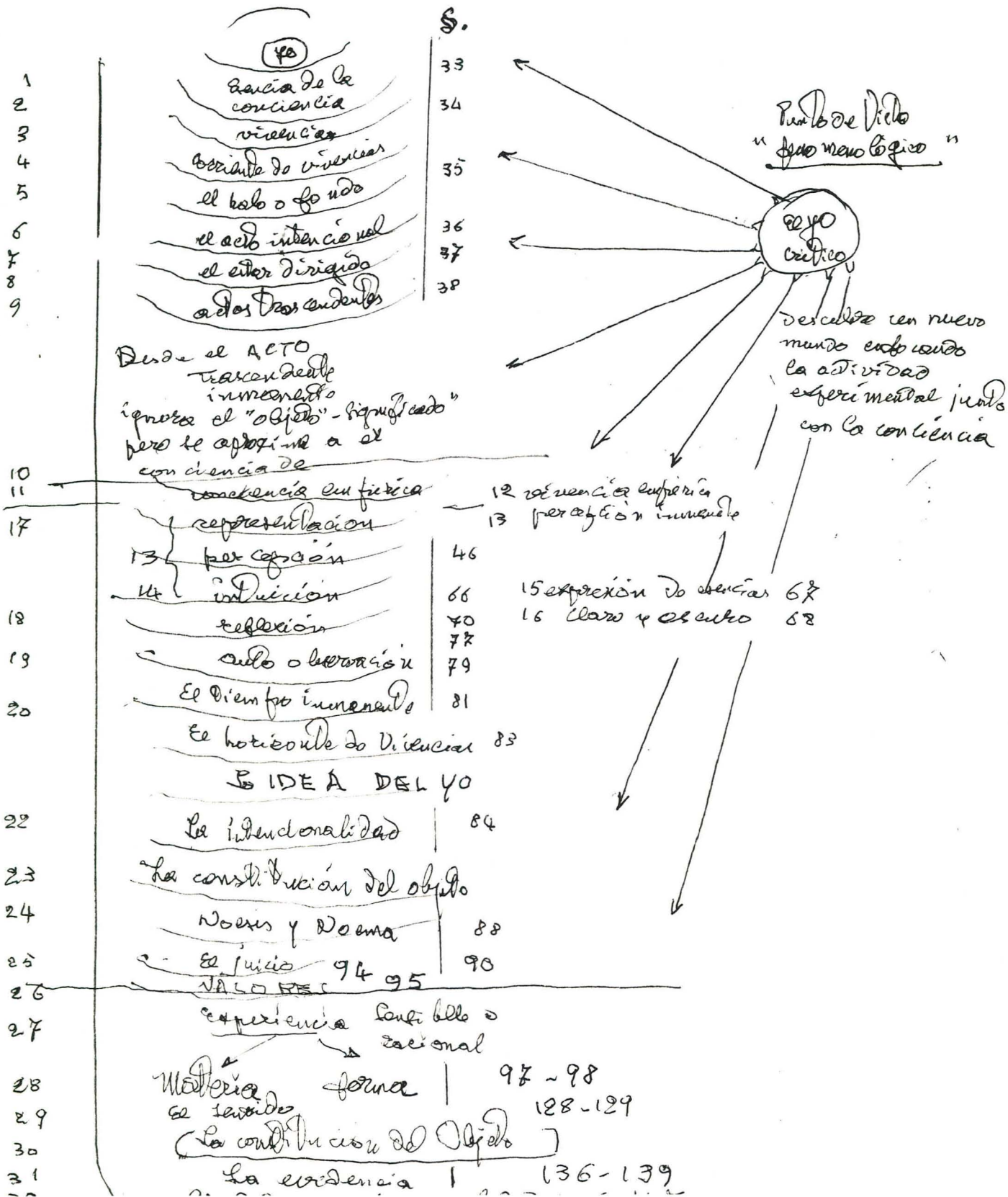


[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática la actividad experimental CIENTÍFICA

Ejercer de la conciencia en su actividad interior



[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática de actividades experimentales CIENTÍFICO

Ejercer de la conciencia en su actividad interior

		S.	
1	(yo)	33	
2	ausencia de la conciencia	34	
3	vivencias		
4	asociación de vivencias	35	
5	el halo o fondo		
6	el acto intencional	36	
7	el estar dirigido	37	
8	actos trascendentes	38	
9			
10	Desde el ACTO trascendente inmanente ignora el "objeto" - significado pero se aproxima a él con conciencia de		
11	conciencia en ficticia		12 conciencia experimenta
17	representación		13 percepción inmanente
13	percepción	46	
14	inducción	66	15 expresión de sensaciones 67
18	reflexión	70	16 clases y esteros 68
19	auto observación	77	
20	El tiempo inmanente	79	
	El horizonte de vivencias	81	
	IDEA DEL YO		
22	La intencionalidad	83	
23	La constitución del objeto		
24	Noesis y Noema	84	
25	El juicio	88	
26	NALOPES	94 95	
27	experiencia sensible o racional		
28	Materia forma	97 - 98	
29	el sentido	128 - 129	
30	(La constitución del Objeto)		
31	La evidencia	136 - 139	

[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática la actividad experimental CIENTÍFICA

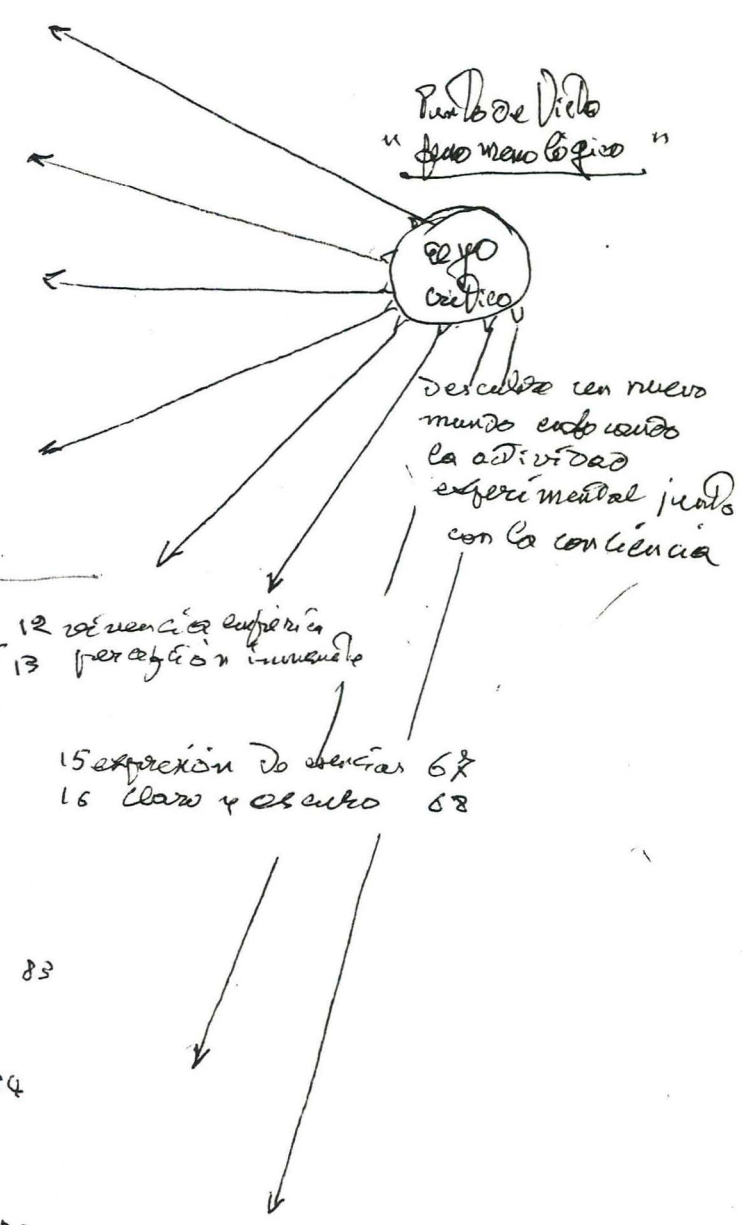
España de la conciencia en su actividad interior

1	(yo)	33
2	acción de la conciencia	34
3	vivencias	
4	base de vivencias	35
5	el halo o fondo	
6	el acto intencional	36
7	el acto dirigido	37
8	actos trascendentes	38
10	Desde el ACTO trascendente inmediato ignora el "objeto" - significados pero se aproxima a el conciencia de	
11	conciencia en sí misma	
17	representación	
13	percepción	46
14	inducción	66
18	reflexión	70
19	auto observación	77
20	El tiempo inmediato	79
	El horizonte de vivencias	81
	IDEA DEL YO	
22	La intencionalidad	83
23	La constitución del objeto	
24	Noesis y Noema	84
25	El juicio	94 95 90
26	VALORES	
27	experiencia sensible o racional	
28	Materia forma	97 - 98
29	es sentido	128 - 129
30	(La constitución del Objeto)	
31	La evidencia	136 - 139

Punto de Vista "filosofico"

yo crítico

descubre en nuevo mundo expuesto la actividad experimental junto con la conciencia

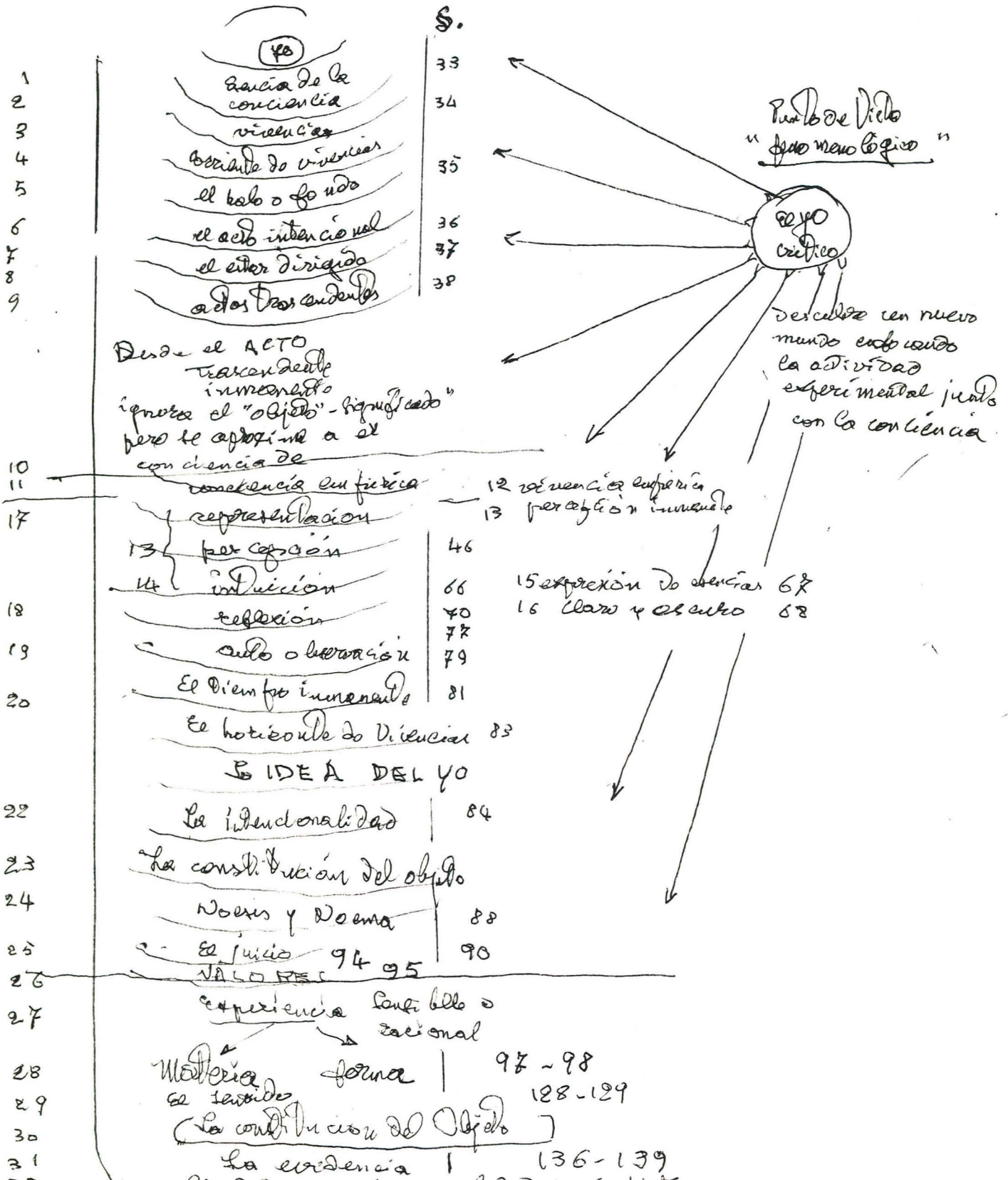


[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática de la actividad experimental CIENTIFICO

Esfuerzo de la conciencia en su actividad interior



[Resumen de Ideas I]

Nuevo dominio = Temática la actividad experimental
CIENTIFICO

Totalidad
 del análisis
 de la epojé

Esferas de la conciencia en su
 actividad interior

1	(yo)	33	
2	acción de la conciencia	34	
3	vivencias		
4	esencia de vivencias	35	
5	el todo o fondo		
6	el acto intencional	36	
7	el éter dirigido	37	
8	actos trascendentes	38	
9			
10	Desde el ACTO trascendente inmediato ignora el "objeto" - significando pero se aproxima a él con conciencia de		
11	conciencia en sí misma		12 vivencias experimentales
17	representación		13 percepción inmediata
13	percepción	46	
14	inducción	66	15 expresión de vivencias 67
18	reflexión	70	16 claro y oscuro 68
19	auto observación	77	
20	El tiempo inmediato	79	
	El horizonte de vivencias	81	
	IDEA DEL YO		
22	La intencionalidad	83	
23	La constitución del objeto		
24	Noesis y Noema	84	
25	El juicio	88	
26	VALORES	94 95	90
27	experiencia sensible o racional		
28	Materia forma	97 - 98	
29	se sentidos	128 - 129	
30	(La constitución del Objeto)		
31	La evidencia	136 - 139	

Praxis de Vida
 "filosofía nueva lógica"

epojé
 crítico

descubrir un nuevo mundo exponiendo la actividad experimental junto con la conciencia

[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática la actividad experimental CIENTÍFICA

Esfuerzos de la conciencia en su actividad interior

1	(Yo)	33	
2	ausencia de la conciencia	34	
3	vivencias		
4	oscilante de vivencias	35	
5	el todo o fondo		
6	el acto intencional	36	
7	el éter dirigido	37	
8	actos trascendentes	38	
9			
10	Desde el ACTO trascendente inmediato ignora el "objeto" - significando pero se aproxima a él		
11	conciencia en sí misma		
12	representación		12 vivencias experimentales
13	percepción	46	13 percepción inmediata
14	inducción	66	15 expresión de vivencias 67
15	reflexión	70	16 claro y oscuro 68
16	reflexión	72	
17	auto observación	79	
18			
19	El tiempo inmediato	81	
20	El horizonte de vivencias	83	
21	LA IDEA DEL YO		
22	La intencionalidad	84	
23	La constitución del objeto		
24	Noesis y Noema	88	
25	El juicio	94 95	90
26	VALORES		
27	experiencia sensible o racional		
28	Matéria forma	97 - 98	
29	se sentidos	128 - 129	
30	(La constitución del Objeto)		
31	La evidencia	136 - 139	

Punto de Vista "psicoanalítico"

(Yo) crítico

descubrir un nuevo mundo explorando la actividad experimental junto con la conciencia

[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática la actividad experimental CIENTÍFICA

Ejercer de la conciencia en su actividad interior

1	(40)	\$.	
2	ausencia de la conciencia	33	
3	vivencias	34	
4	base de las vivencias	35	
5	el todo o fondo	36	
6	el acto intencional	37	
7	el estar dirigido	38	
8	actos trascendentes		
9			
10	Desde el ACTO trascendente inmediato ignora el "objeto" - significado pero se aproxima a el conciencia de		
11	conciencia en sí misma		
12	representación		12 vivencias experimentales
13	percepción	46	13 percepción inmediata
14	inducción	66	15 expresión de vivencias
15	reflexión	70	16 claro y oscuro
16	77		
17	78		
18	79		
19	81		
20	83		
21	85		
22	84		
23	88		
24	90		
25	94 95	90	
26	VALORES		
27	experiencia sensible o racional		
28	Materia forma	97 - 98	
29	es sentidos	128 - 129	
30	La constitución del Objeto		
31	La evidencia	136 - 139	

Punto de Vista "filosofico" "psicoanalítico"

epojé crítica

descubre un nuevo mundo experimentando la actividad experimental junto con la conciencia

[Resumen de Ideas I]

Totalidad del análisis de la epojé

Nuevo dominio = Temática de la actividad experimental CIENTÍFICA

España de la conciencia en su actividad interior

1	(yo)	33	
2	acción de la conciencia	34	
3	vivencias		
4	base de las vivencias	35	
5	el halo o fondo		
6	el acto intencional	36	
7	el estar dirigido	37	
8	actos trascendentes	38	
9			
10	Desde el ACTO trascendente inmediato ignora el "objeto" - significado pero se aproxima a él		
11	conciencia en sí misma		
12	representación	46	12 vivencias experimentales
13	percepción		13 percepción inmediata
14	inducción	66	15 expresión de vivencias
15	reflexión	70	16 clases y esteros
16	reflexión	77	
17	actos observación	79	
18	El tiempo inmediato	81	
19	El horizonte de las vivencias	83	
20	LA IDEA DEL YO		
21	La intencionalidad	84	
22	La constitución del objeto		
23	Nómen y Noema	88	
24	El juicio	94 95	90
25	NALOPES		
26	experiencia sensible o racional		
27	Materia formal	97 - 98	
28	el sentido	128 - 129	
29	(La constitución del Objeto)		
30	La evidencia	136 - 139	
31			

Paulo de Vito "psicoanalítico"

yo crítico

descubre un nuevo mundo explorando la actividad experimental junto con la conciencia

EXISTE DIOS

Desde la Fenomenología

La pregunta sobre Dios, es una interrogante derivada de la cultura tradicional y de los debates críticos sobre el saber humano en general. Si Dios existe. Si se sabe algo de Dios. Si esta pregunta afecta la conducta humana en general. Si puede dominar las decisiones singulares y personales. No es una pregunta científica en sentido estricto, por que es pre-científica y pre-lógica. Es una pregunta cultural que interesa a la comunidad hablante y a cada persona en particular.

A. PREGUNTA NECESARIA

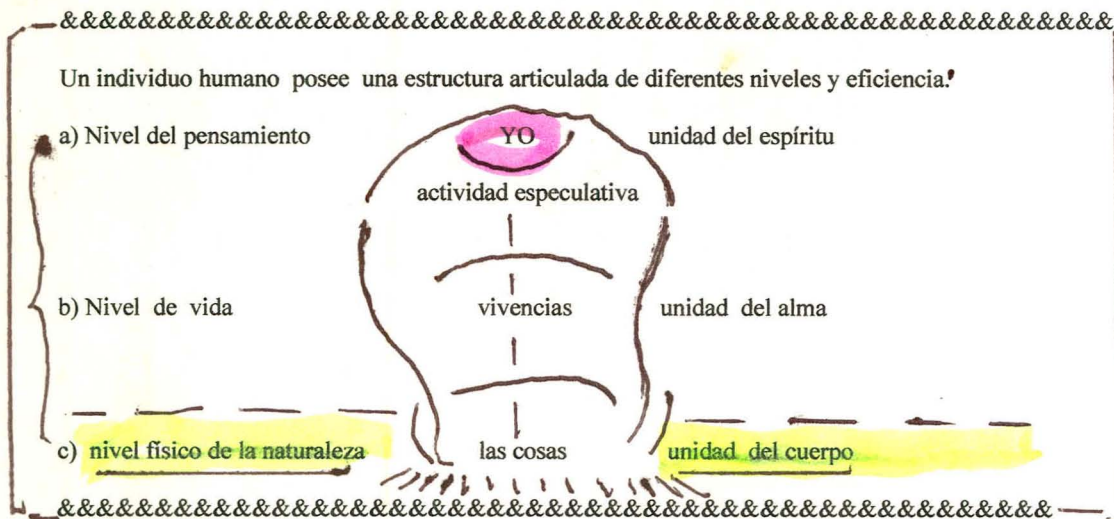
Podemos prescindir de las diferentes respuestas y tiempos o circunstancias pero no podemos prescindir de la pregunta. Esto haremos nosotros y prescindiremos de las respuestas anteriores. Hacemos esta pregunta desde la fenomenología como método filosófico de pensamiento. Para conectar esta pregunta con la fenomenología solo recordamos que la fenomenología es un método que arranca de la experiencia y reflexiona sobre la experiencia.

Ahora bien, en nuestra experiencia personal y de grupo, encontramos fácilmente la pregunta en los contactos y el diálogo entre individuos, en los medios de comunicación.,y en el discurso corriente de nuestro ambiente cultural. Existe un amplio consenso que opina que Dios existe, y cree que existe, Una parte duda o tiene conceptos poco claros; algunas personas y grupos responden negativamente y otros luchan en contra de esta afirmación. Partimos de esta realidad convencional, de la cual existen también cálculos estadísticos, para introducir esta pregunta en la fenomenología. Por esto es necesario entrarla al interior , entre los contenidos, donde se encuentran todas las preguntas teóricas: en la mente, y en el lenguaje.

B.

HORIZONTE FENOMENOLOGICO

Para situarla es necesario tener una visión 'de conjunto' de los 'contenidos' del pensamiento fenomenológico en general. Esta estructura se puede representar en un esquema. (Husserl: Ideas II.). La fenomenología, al reflexionar sobre la realidad de las cosas y de los seres humanos se forma una imagen del mundo y de las personas, que se puede condensar en la figura siguiente.



Los tres niveles corresponden a tipos diferentes de actividades. Los actos son claramente diferentes y generalmente inconfundibles. Cada nivel posee sus propios ACTOS. Pero varios actos pueden realizarse al mismo tiempo. Un nivel puede implicar una acción a otro nivel: Por ejemplo: estoy aburrido de esta charla, y me levanto para ir a otro lugar (el nivel del pensamiento actúa a nivel de cuerpo.) O bien me siento incómodo en la silla y pienso como remediarlo (el nivel de cuerpo actúa nivel de pensamiento).

Para Paul Ricoeur toda "experiencia es simbólica" y los signos deben ser "interpretados" (p. 292, Interpret.) ~ "n/ tarea consiste en pensar a partir de los signos y según la naturaleza del signo." ~ Por que se trata de pensar, se trata de elaborar conceptos que comparemos y luego comprendamos, de conceptos sucedidos según un orden Simbólico, sino es en la lógica crisis. ~



Sucede, a menudo, que no sepamos donde se origina una actuación nuestra, a causa de actos previos que la hayan determinado. Esto no impide que se pueda analizar un nivel en forma específica y aislada, y descubrir en él nuevas micro-estructuras. En nuestro caso entraremos al nivel a) especulativo, donde residen las preguntas teóricas y colocaremos allí la pregunta sobre Dios.

C 1 DOBLE CAMINO

Hay dos caminos para contestar a la pregunta: Uno consiste en relacionar esta pregunta con otras, una idea con otras y buscar resultados. Este es el camino de Descartes, de San Anselmo, y de los racionalistas y dialécticos (ver Hegel, Fenomenología del Espíritu). Dios es una idea de la conciencia, consecuente con la existencia de otras ideas. Pero es una idea de tal calibre , que existe necesariamente.

El otro camino, el que vamos a seguir, consiste en regresar a la experiencia y ver como los tres niveles actúan conjuntamente, y de allí buscar una salida para la respuesta. Este es el camino de la fenomenología. Puede tratarse de una experiencia sensible , sentimental o intelectual; actos que corresponden al nivel de cuerpo, de alma o de espíritu.

Como lo plantea Husserl, no hay pensamiento que no tenga su origen próximo o lejano en una experiencia. Hay varias clases de experiencias: la más elemental es la de los cinco sentidos. Estos remiten de inmediato a las cosas de la naturaleza. Por ejemplo, siento el frío de este amanecer; me atrae el aroma de este cocido. Pero hay experiencias emocionales que nacen en reacciones del alma, a nivel de la vida. Por ejemplo: me asusta el recuerdo del peligro que corrimos, cuando nos fallaron los frenos; me deprime este ambiente de inseguridad. También hay experiencias intelectuales, por el contacto inmediato con objetos abstractos. Por ejemplo, capto la igualdad de dos números, (5+3 = 6+2), la superioridad de un poeta, la claridad de un razonamiento.

Dada su naturaleza intelectual, la pregunta sobre Dios se coloca a nivel especulativo; pero por la comunicación entre niveles, el planteamiento de la pregunta hará intervenir cada uno de los niveles de un ser humano: el de la experiencia sensible, el mundo emocional, y la especulación propiamente espiritual: la reflexión de una conciencia sobre sí misma, y la relación inter-sujética, en la comunicación entre personas. Si Dios existe deberá poderse encontrar tanto en el mundo natural , como en la esfera de las almas, y en el reino del espíritu. Cualquiera de estos tipos de "experiencia" deberá aproximarnos a una respuesta a la pregunta; pero una prueba convincente , una visión totalizadora, deberá implicar a la vez todos los niveles del hombre, por el hecho anotado anteriormente de su unidad y conciencia a todos los niveles.

D. DESDE EL MUNDO NATURAL

Puede hacerse la pregunta desde el nivel c) ,es decir desde la experiencia sensible de las cosas de la naturaleza: desde el nivel de las "cosas", de las "meras cosas" de la experiencia. (E. Husserl, Ideas II°).Nos colocamos en el nivel más bajos de la constitución del ser humano. Si se trata de mi experiencia personal, es el nivel de la percepción sensible, de mi cuerpo entre otros cuerpos.

La intuición de las cosas naturales pasa por la mediación de los cinco sentidos y, en el caso de la fenomenología, por una descripción, lo más cercana que sea posible a la realidad sensible, la descripción eidética. Veo este volcán; camino por este barranco; recojo esta piedra. Es el contacto inmediato con las cosas físicas, en sentido existencial: las cosas existen. Es un supuesto necesario. Y no vamos a preocuparnos por su existencia real: sea lo que sea lo que nosotros opinemos, las cosas siguen allí. No nos preocupa la imaginaria duda de Descartes; a parte de toda especulación, las cosas existen: existían antes de mí y seguirán existiendo. El problema que plantean las cosas, no es de si existan o no; sino qué significa el hecho de que existan. Esto es lo que pretendemos averiguar.

1° CONSIDERACIONES CIENTÍFICAS

El mundo de la ciencia es el mundo de las meras cosas: de la naturaleza física. Si preguntamos a la ciencia por el mundo natural, la respuesta será de que el mundo natural es un conjunto múltiple, en donde todas las diferencias se funden en cierta unidad energética. La ciencia reduce las fuerzas que operan en la naturaleza a cuatro grandes categorías. Estas mantienen en pie la estructura del cosmo. La fuerza fuerte, que es la cohesión, que las hace resistentes a la ruptura, a la dispersión, es la más importante (= S.). La fuerza débil, que es la fuerza centrífuga, que permite el cambio y la evolución, es la que se

George Santayana, Reason in Sense (p. 55)

La ciencia se vuelve demostrable en la proporción en que se vuelve abstracta. Se vuelve en la misma medida aplicable y útil como los teoremas matemáticos, cuando la abstracción es hecha con juicio, y capta las propiedades características esenciales en el fenómeno más profundo.

los filósofos de la vida.

Ricoeur: (p. 293) "La primera etapa de una simple fenomenología es la comprensión de un signo en cuanto signo, por la totalidad simbólica"

"ya es una forma de inteligencia por que ella percorre, descansa y y da al imperio de la simbólica la característica de un mundo"

A Cain Badiou (p. 61) "Es necesario que el ser esté ya ahí, que el múltiple

se presente, como múltiple de múltiples, sea presentado, para que la "regla separe"

allí la conciencia múltiple; ella misma "presentada" en un segundo momento

"por el gesto de la primera presentación" (el ser, el acontecimiento)

- hay 2 palabras estructurales: necesario y la regla que separe. Pero no le pertenece a la razón limitada

equilibra con la anterior (= W.). La eléctrica es la que conocemos por que nos da la luz. La magnética ,es complementar con la eléctrica, sin que se identifique con esta. Las cuatro pueden reducirse a dos parejas: la electro-magnética, y la fuerza centrípeta – centrífuga. Estas se encuentran en todas las cosas y forman una estructura que domina la totalidad cósmica. Esto significa que la realidad existente de las cosas constituye una gran unidad en la cual todos los elementos particulares resultan ser construcciones de elementos primitivos comunes a la totalidad. Estos elementos primitivos se encuentran en todas las cosas tanto en los niveles macro, como en los micro, sin discontinuidad. ✎

En la historia del universo se supone que las cuatro fuerzas actúan desde una gran explosión inicial hasta el día de hoy en nuestra galaxia y en nuestro sistema solar, y planetario. Esta es también la frontera final de la ciencia. La ciencia no puede hacer más preguntas, ni sobre el origen de tales fuerzas, ni sobre el origen de la gran explosión inicial. Qué hay más allá de la energía? Hasta donde llega el sistema? No puede hacer más preguntas por que sus instrumentos de análisis no lo permiten (son también electro magnéticos, electrónicos, físicos y materiales). Estos son parte del sistema y no pueden rebasar el sistema. En esto todos están de acuerdo: el cosmo es un sistema estructurado, las partes confluyen hacia una totalidad y dependen las unas de las otras como un múltiple sistema.

II° CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS

Aún conservando el mismo punto de partida de la ciencia, es decir el contacto físico inmediato, la fenomenología puede ampliar el horizonte experimental de las ciencias físicas. Puede describir con mayores detalles lo que la percepción le ofrece en la intuición sensible y la intelectual. Esto significa reflexionar sobre la presencia del ser físico en la experiencia sensible. El mundo de las cosas se da en la experiencia como una realidad global, inicialmente confusa, sin identidad; se da como un proceso que va definiéndose cada vez más con repetidos actos experimentales hasta llegar a una visión bien definida de los objetos que le interesan. Cuanto más precisos son los objetos, tanto más separados entre si y como fragmentos de la totalidad. Pero la totalidad no desaparece, al contrario está presente en cada objeto particular. Sin duda distinguimos los grandes sistemas orográficos, las llanuras de los mares, los desiertos de los glaciares, la atmósfera de el vacío, las estrellas de los planetas, pero podemos comprobar que todo forma un super sistema, sin discontinuidades. ✎

Tenemos aquí los dos aspectos: de lo uno y de lo múltiple, que por una parte se contraponen y por otra se implican recíprocamente. La unidad singular se contrapone a la totalidad y al mismo tiempo la exige, para adquirir su propio sentido. Una montaña es tal por los minerales que la levantan, y los minerales deben su ser a la montaña en su contexto. Si ampliamos el horizonte todos los elementos naturales están atados entre si y forman una cadena interdependiente, y en el conjunto, un sistema. Las variadas formas del mundo físico nos remiten de inmediato a los elementos, más simples, que las componen. No hace falta ser un químico, o un ingeniero de sistema para entender la tabla de los elementos de Mendeleef, y comprobar que un elemento puede transformarse en otro, y que como sistema conserva la unidad.

El hierro no es oro ni el agua es un ácido, pero el parentesco es evidente, y la diferencia en un nivel se compone de elementos, que son comunes, a otro nivel. Lo fundamental de esta variedad es la continuidad en la diferencia. Metales y metaloides, átomos y radiaciones, obedecen a reglas de asociación; es decir, están organizados. A una reflexión global, tanto para un astrónomo, como por un astrofísico, como por un físico nuclear, el mundo se da como un complejo sistema de estructuras "calculables". ✎

No todas han sido estudiadas, de algunas solo hay sospecha, como de la materia oscura; de los hoyos negros, en que la materia es engullida; o de los núcleos blancos donde la materia brota. Es un inmenso tejido, que obedece a reglas estructurales; es un sistema en proceso que sigue un camino bien calculado. Ese camino va desde estructuras superficiales a otras profundas, y recorrer las conexiones físicas que conducen de un plano a otro, de un tipo de relaciones a otro, sin que haya rupturas. El espacio y el tiempo que los envuelven, también han sido incorporados como elementos calculables, e integrados en el sistema. La realidad física se presenta como un sistema de sistemas, en que las unidades estructurales se repiten con regularidad. ✎

San Ferrer en fe los fundamentos, y viviente: en su libro Aprender a Vivir
para mostrar la realidad del Cosmos desde una idea de la fenomenología de Husserl y la
idea de trascendencia, (p. 278) pero una trascendencia en la immanencia

- con ello explica que

- a) por una parte "nunca llegarás a aprender una entidad última (por que es trascendente)
- b) por otra esta trascendencia es immanente "que tocamos y almorzamos desde el interior de la immanencia"

Ahora bien Husserl describe esto
francisco fundacional - la "trascendentalidad". El yo es trascendental y
este fundamento lo lleva hacia el infinito (p. 279)

↳ la teoría de conjuntos demuestra que todo múltiple es
intrínsecamente múltiple de múltiple. (p. 58 Badiou)

↳ esto implica que todo el futuro es abierto!

↳ lo trascendente es lo que no es yo - el mundo
↳ y es immanente por que es mi mundo "

↳ al contrario "trascendentalidad es el poder ver el mundo

↳ el yo trascendental = va hacia el infinito
y encuentra a Dios trascendente, en el fin
/ aunque no sea último ni definitivo

San Ferrer...
Número Análisis de la Sinfonía para (p. 1162) = la fenomenología de Husserl

Regresando a la experiencia la una y otra vez produce una duplicación gradual de
como la unidad de la vida y la conciencia en sí misma, es entendida como un campo
de ser, en otro nivel de ser, dentro de la immanencia de la vida de la conciencia
y como este nivel es constituido en la historia del cumplimiento y en la historia de la
concordancia de otras intenciones dísticas, que son ulteriormente trascendidas
con el cumplimiento; y además aparece una elucidación de como las cosas
existentes en sí mismas, son constituidas en un nivel más alto de ser

a. LA REALIDAD FÍSICA

Dos características definen, en su conjunto esta realidad física: la apertura y la normalidad. En primer lugar ,todos los sistemas confluyen hacia un sistema único , siendo este a su vez en un proceso carente de un termino fijo. Es un proceso abierto. En segundo lugar todos los sistemas obedecen a las mismas leyes fundamentales, las leyes de la energía.

Es un sistema abierto. Las estructuras 'medibles' son limitadas, finitas. Pero el conjunto de sistemas es progresivo e ilimitado. Nuestros conocimientos solo alcanzan hasta donde llegan nuestras mediciones. Pero nada impide que pueda crecer, siguiendo las mismas líneas de fuerza. Ilimitado significa abierto a nuevas posibilidades. Aún cuando haya explosiones, fusiones nucleares, destrucciones, todo se efectúa dentro del sistema global . Pero este sistema siempre está abierto a crecer , a multiplicarse.

Es un sistema gobernado por la racionalidad .Posee una coherencia lógica que se armoniza con la mente humana. Por esto es medible,(medir es calcular racionalmente) por que acepta nuestra racionalidad. Nuestra mente descubre los nexos de los sistemas físicos, los explica y puede predecir su modo de comportamiento. Hay un paralelismo entre la racionalidad de la mente humana y la racionalidad de la naturaleza física. El mundo es medible, por que es regular: es decir actúa según reglas generales, que funcionan a todos los niveles y estructuras. Hay un solo sistema racional según el cual el mundo físico se desarrolla. Aún cuando supere nuestra capacidad de cálculo: ese 'más allá' sigue siendo racional, en cuanto desarrollo de las cosas que ya conocemos.

Consecuentemente, enfrentarse con el cosmos, es enfrentarse con un ser de posibilidades ilimitadas, y con una mente que le preside y lo organiza: en este indefinido progreso. Ahora: tanto la mente como las cosas (con su poder ilimitado) organizadas por esta, se encuentran unidas, en nuestra misma experiencia. Nuestra mente delimita la experiencia con su capacidad de sistematizar y de medir. Desde lo más inmediato a lo más lejano y secreto, nuestra experiencia explora toda la realidad y la somete a medidas racionales. Descubrimos así los primeros sistemas de la experiencia sensible, la presencia y la distancia, las formas y los volúmenes, lo pesado y lo liviano, lo duro y lo blando, cada categoría forma un sistema derivado de la experiencia. Pero cada sistema nos lleva a otro sistema que lo explica más ampliamente, cada conjunto se incluye en otros conjuntos y e los dominios en los que se definen.

Esta tarea de medir posee una doble cara. Es necesario que las cosas sean medibles, es decir que posean una estructura racional compatible con la mente humana. Por otra parte la mente humana debe poseer una racionalidad compatible con las cosas racionales , para poderlas medir. Esto significa que debe existir una racionalidad común entre las cosas y la mente. Pero no terminan aquí los problemas de la medición. Medir una realidad supone aplicar un sistema de medidas. Pero este sistema a su vez debe ser comprobado recurriendo a una sistema general de mediciones. Y este sistema superior a su vez deberá ser comprobado en otro dominio.

Aquí caemos en el famoso teorema de Gödel. Los términos de un sistema no podrán nunca ser explicados totalmente, sin hacer recurso a otro sistema superior. Esto no nos debe asustar, por que la naturaleza misma nos permite pasar de un sistema a otro sistema para alcanzar un conjunto de explicaciones que sea satisfactorio./La naturaleza presenta conjuntos derivados de otros conjuntos y estos de otros, para constituir su grandioso conjunto de sistemas o "sistema de sistemas". Todo esto gracias a la mente que ha organizado el sistema natural, y a la racionalidad del mundo natural que es verificable por la racionalidad de una mente humana como yo.. Solo hay un inconveniente: nunca podremos agotar con muestras medidas y categorías todos los sistemas de la naturaleza por ser esta una "Realidad Abierta," de posibilidades.

b. PRIMERA VINDIMIA

Mientras tanto hemos descubierto dos cosas: primero, que en la naturaleza hay una mente racional, análoga a la mente humana; segundo que esta racionalidad ocupa toda la naturaleza del mundo: esta racionalidad es "constante" o permanente; y es 'universal', o sea sin excepciones. Con el teorema de Gödel , y su necesidad ilimitada de sistemas, desde subsistemas concretos que se rigen por otros sistemas desconocidos, somos empujados necesariamente hacia el infinito, en el ciclo abierto existente que se fundamenta en una apertura imposible de actualizar. Este teorema, nos obliga caminar sobre las estructuras del universo, como sobre el andamiaje de un edificio en construcción, con las sorpresas de un explorador que avanza en un continente poco conocido, sin alcanzar nunca el final, pero también sin que

en la unidad de existencia, y el mas alto nivel de todos, el universo
en su totalidad de ser objetivo, de nuestro mundo objetivo
en su absoluta infinitud (p. 143)

En cierto sentido lo falso, el no ser, es eliminado en la pasividad. Una
conciencia pasiva, de uno y del mismo mundo de los
adversos posiciones y correcciones en forma de conciencia. — De uno
con la deberia de hecho. Restauración

haya ninguna interrupción.Cuál sería el infinito actual que justifique lo limitado de lo real? Las cuatro fuerzas de que se ha hablado? La materia invisible? la creación de nueva energía? Todo esto es posible. Pero no sería "medible", ni sería posible delimitarlo, ni visualizarlo mentalmente.

Aquí me refiero a mi mente individual mi cuerpo, en este cuerpo cósmico. Capto esta racionalidad presente en las estructuras generales y particulares y avanzo sobre este andamiaje buscando agotar sus posibilidades. E mundo físico sigue existiendo en mi experiencia en cuanto calculable, coherente y variado. Puedo encontrar regiones desconocidas, encontrar un cosmos nuevo sorprendente. Pero sigue conexo con lo anterior, con la misma lógica, binaria o fuzzy. Puedo inventar planetas, y encender estrellas, cambiar ciertas leyes importantes, descubrir encantos nuevos. Cuál es el resultado? Sigue siendo racional, sin límites, abierto, exigente de una nueva experiencia.

c. SEGUNDA VINDIMIA

Hay un más allá que nace en el más acá. Imposible abandonar lo medible, lo organizado. El más allá está presente en el más acá. Lo medible está abierto a lo no medible, por el simple hecho de que la medida aplicada ya no es medible. El mundo no ha dejado de ser el mismo mundo y la razón meramente instrumental de su ser, sigue allí, de guía, de materia, invisible, abierta.. Es un espejismo? Mi razón se refleja en su razón, Pero su razón es algo más que mi razón: me dirige, me domina. Es otra razón? Estoy en lo físico, temporal, hasta que me encuentro con mi propia razón, lo posible. Hasta que veo el doble, lo meramente posible, lo no medible, lo ilimitado en lo finito.

Qué estoy viendo? Quien? Es esto Dios? Puedo decir que ese Dios es orden, (no mera cosa, no meramente real) que es necesidad, (no meramente posible); que es energía, (no medible) que es unitario (no meramente relacional), que es invisible (por hacer visible mi mente) que es tan grande como el cosmos, (pero abarcándolo sin coincidir con él). Estas propiedades evidentes de Dios, no son conceptos ni imágenes. Dónde radica la "necesidad" de ese orden que obliga a las estructuras a conservar su coherencia? De donde nace esta proyección hacia la unidad de la multiplicidad del todo? En qué se concreta la mismidad de lo que ya no es " lo mismo"?. En qué se funda la existencia cósmica de las cosas?

La respuesta que buscamos a través de la sensibilidad de los sentidos corpóreos, actúa en el sistema físico con una ley fácilmente detectable, por que es constante: las cosas siguen siendo cosas aún cuando cambian. De donde nace la apertura insondable del devenir físico? Hay una plenitud racional que no me pertenece. Nada de lo dicho pertenece al sistema físico que conocemos: Está simplemente más allá de lo físico, aún estando en lo físico. Está más allá de lo temporal, y de lo espacial, y al mismo tiempo presente en la experiencia de cada nudo de esta articulación del devenir físico del universo, en este espacio de mi cuerpo y en este presente de mi sensación.

d. NATURALEZA SOCIAL

Ahora bien: mi experiencia física no es toda la experiencia física En mi horizonte corporal están los cuerpos de otros. Cada uno posee su espacio y su temporalidad.. Puedo compartir con ellos mi experiencia, compartir con ellos la racionalidad de cada uno. El sistema se extiende, la racionalidad se comunica: es una racionalidad común. Usamos las mismas medidas, con que corremos sobre las mismas estructuras. Con ello la racionalidad sigue creciendo. Ahora es el espejo de miles y millones de racionalidades. La racionalidad de las estructuras sigue afirmándose y multiplicándose, siempre con la misma lógica, la misma coherencia.

Pero también: siempre es una; siempre es abierta; siempre es necesaria. Tampoco es medible. Ya es lo infinito en lo finito? Es otra clase de racionalidad? Es real y necesaria, es múltiple y unitaria, es inabarcable? El Dios que surge en la experiencia total, es total; está más allá del espejo. La experiencia fenomenológica me hace ver lo infinito dentro de lo finito, lo intemporal dentro del tiempo, lo necesario dentro de lo contingente? La fenomenología no es solo descripción, es esencialmente reflexión.. La descripción coordina, unifica, la reflexión separa y analiza.

Hemos llegado al punto de distinguir una doble racionalidad? La del espejo y la del otro lado del espejo? Cuando Alicia entró en el espejo el mundo se puso al revés: se hacía más grande que lo grande y más pequeña que lo pequeño. Su lógica se había quebrado. Sin embargo siguió razonando como estando fuera del espejo. Mi razón se da en el mundo físico. Es solo mi razón? Es solo la razón de todos los hombres? O la razón del espejo no es solo "mi razón en el espejo"? Hay una racionalidad en el espejo

que niega mi racionalidad? Puede una libertad, hacer ver una necesidad? Somos libres de experimentar, pero las cosas de la experiencia no son libres de ser. Puede la necesidad convivir con la libertad? Si la racionalidad de las cosas es necesaria, como puede adecuarse con la libertad de mi racionalidad? La razón de más allá del espejo no es mi razón en el espejo. Entonces existe realmente lo infinito en lo finito? Existe Dios en el mundo natural de las cosas sin ser la racionalidad de las cosas? Puede brotar el infinito dentro de lo finito? La experiencia me mueve a ver, dentro del mundo físico, una razón no física. En lo temporal lo intemporal, ver en lo abierto, lo englobante; en lo dependiente, lo autónomo.

Nace la presencia de Dios en la experiencia, sus caracteres están en la naturaleza pero no son naturales. Solo nombremos algunos elementos que, por nuestro análisis, han surgido en el mundo, sin ser del mundo.

En primer lugar es el "orden" de los sistemas y de los subsistemas, de los individuos y de los dominios generales. Este "orden" establece las conexiones de las estructuras sin pertenecer a una estructura, desde las ínfimas hasta las no medibles.

El segundo término, es el que define este orden: la "necesidad". Existe una 'necesidad' operante en los sistemas contingentes, que a menudo son y pueden no ser? Puede lo contingente ser necesario y dejar de ser al mismo tiempo?

En tercer lugar: de donde este ser 'permanente' de la naturaleza? Puede haber algo 'permanente' donde todo es variable? Puede lo no 'permanente' del tiempo medirse con lo no permanente del espacio siendo permanentes las leyes del espacio y del tiempo? Lo permanente no pertenece a otra razón? Si es necesario debería ser medible, y sin embargo está más allá de las medidas.

El cuarto término es el de 'englobante'. La naturaleza vive de las diferencias. Puede lo 'diferente' ser lo mismo a pesar de la diversidad? O la mismidad pertenece a otro tipo de razón? La naturaleza está abierta, y ofrece nuevas posibilidades sin establecer límites.

En quinto lugar, estas posibilidades de ser en el vacío, no descubren una razón fundante que se adelante en el proceso, y sea fundamento, excluida de lo abierto y de lo meramente posible?.

En sexto lugar: puede extenderse al infinito si el infinito no existe? Puede un movimiento finito seguir evolucionando con su razón limitada, sin la presencia de la razón infinita?

Solo hay una repuesta que reúna en si las seis preguntas: detrás del espejo hay una racionalidad diferente: la que sea ordenada, necesaria, permanente, englobante, fundante, infinita. Es la aproximación a Dios, que nos regala la experiencia física de los sentidos del cuerpo..

e). TERCERA VINDIMIA.

La experiencia es una actividad humana enriquecida por el espectáculo caleidoscópico del mundo natural. Cualquiera de las propiedades de las meras cosas puede constituir un punto de partida para el análisis del mundo físico. Podemos partir de otra propiedad existencial que se ofrece en todos los actos de la infinita gama de la experiencia. Tomemos una propiedad accesible a todos: el color de las cosas.

Al parecer el color es una cualidad superficial, para algunos no es ni siquiera una cualidad, solo un tipo de vibraciones. San Francisco de Asís, desde la contemplación de una flor saltaba de inmediato al amor de Dios. Para nosotros la cosa no es tan sencilla. Sin embargo el color no es una cualidad tan superficial como parece a primera vista. Todos los objetos físicos tienen color. Algunos son visibles al ojo humano, otros no. En todo caso un objeto absolutamente sin color sería también absolutamente invisible. Si los objetos fueran invisibles serían también 'inexistentes.' Pero aquí ni se trata de visibilidad.

El color permite separar un objeto de otro; el color da carácter, y por ser un conjunto de vibraciones, también depende de otro sistema de vibraciones. Una luz amarilla mezclada con una luz azul cambia de color, se vuelve verde. Esto indica que un sistema de vibraciones se combina con otro sistema. Esto significa que un color forma sistema con todos los demás colores. Y si añadimos que la gama de colores invisibles al ojo humano es sumamente grande, obtendremos un sistema que abarca todo el mundo natural. Todo esto es medible, y demuestra la armonía natural del sistema de colores.

Pero hay algo más. Si analizamos los espectros colorados de diferentes objetos, podremos comprobar que cada objeto posee un espectro con barras fijas que denuncian la identidad de este elemento. Cada elemento se identifica con su espectro, como cada individuo humano se identifica con sus huellas digitales. Lo hace más interesante el hecho de que no importa si el objeto se encuentra en la tierra, en la luna en Marte o en otro cuerpo celeste, o en cualquier lugar del universo.. Debemos concluir que el color da un criterio universal y necesario de identidad.

* Quién da la misnidad a lo mismo. Lo que es visible por no tener color, da la misnidad, a lo que tiene color pero no misnidad.

* La racionalidad en color da misnidad a lo que se distingue por el color

Lo que en esto nos interesa es la conexión del sistema de vibraciones de los colores con los demás sistemas de vibraciones, y de radiaciones del mundo físico, que cae en la experiencia. Podemos por ejemplo comparar los colores con la velocidad de la luz, y las conexiones entre ambos sistemas. Vemos entonces que también el color nos lleva a un sistema racional, necesario que mantiene en pie el universo. Este sistema también es medible y por este medios podemos formarnos un concepto de las fuerzas que ejercen su poder en el universo.

El color identifica las diferencias, pero no le da la unidad.

Podemos recorrer el proceso de esta racionalidad hasta mas allá de lo visible, hasta lo invisible, sin salir del mundo físico y sin salir de su racionalidad. Ahora bien, nos encontramos otra vez frente a una racionalidad global, que opera a nivel de los cristales del cuarzo y de la mica, de la composición del oro y del plomo. Este sistema puede asumir variaciones ilimitadas cuyas diferencias, se fundan en la realidad existente de los colores. Esta racionalidad brinca de un sistema a otro sistema conservando su coherencia y legitimidad, por que sus leyes son constantes.

Pero de que racionalidad estamos hablando? De mi racionalidad individual? De la racionalidad del conjunto de los hombres que habitan el planeta, quienes distinguen los mismos objetos por los mismos colores? Si relacionamos el sistema de las mareas, con el sistema de los colores del mar, si ampliamos la correlación con las posiciones de la luna y el sistema de gravitación de la tierra, vemos enseguida como se crea un sistema de sistemas que pueden llegar hasta las radiaciones del big bang (por ejemplo los colores del arco iris) nos descubren una 'constante' en la permanencia de los sistemas. Ahora surge la pregunta: de donde deriva la 'constante' en el sistema? No es cada sistema dependiente de otro sistema? Hasta donde llega la racionalidad del sistema de sistemas? Estamos hablando únicamente de mi racionalidad particular, aunque sea multiplicada por todos los hombres vivientes; o bien estamos hablando de una doble racionalidad: una visible y otra invisible,?

En lugar de los colores a secas, me gustaría mas hablar de los colores de la puesta del sol en el mar. De los colores del primer rayo de la mañana sobre la cumbre del volcán; de los colores de un diamante bien tallado y engarzado. Todos ellos son también partes del sistema, todos ellos conservan su imperturbable permanencia y funcionalidad (no se dice que los diamantes son eternos?). Que tan resistente es esta permanente racionalidad que nos asegura una posición en el mundo, sin que haya posibilidad de medirla ni de prever el desenlace del sistema? Es que existe una luz invisible dentro de la visible? Es la visibilidad el efecto de una racionalidad de doble poder; el poder visible 'del sistema' y el poder invisible que rige el sistema?

Entonces estaríamos hablando de un proceso racional limitado, que encierra lo ilimitado; de una visión finita que encierra otra infinita? Solo hemos analizado los colores, esos son existentes, Es esta mente trans-racional como los colores, y tan existente como los colores? Por que los colores nos conducen a vibraciones infinitas, ya rigidamente establecidas? Y lo mismo resultaría si analizáramos el perfume, el sonido, el sabor, o el calor: Todas las estrellas cantan la misma melodía y descansan en una razón existente en la oscuridad: Este sin embargo es nuestro mundo real y físico.

Ahora interviene la filosofía con su capacidad crítica de análisis., la selección de la epojé. La epojé me facilita aislar los objetos de la experiencia y ver en el conjunto confuso la nitidez de un significado. Separar en la experiencia lo visible de lo invisible del color. Estamos otra vez en frente de una doble racionalidad: la variedad del sistema de colores y sus dos propiedades experimentales: la apertura del sistema, y la necesidad racional. Para explicar la apertura y la racionalidad juntas, ya no es suficiente mi racionalidad 'dada' en la experiencia. Es el momento de ver una racionalidad 'dadora' que se representa en la experiencia. Gabriel Marcel sale al encuentro de una objeción.-" Qué significa "representado" sino algo semejante ha visto en un espejo? La conciencia no sería mas que la forma en que el cuerpo se mira a sí mismo" (El misterio del Ser , p. 52)

la permanente diferencia

que

Estoy otra vez de cara al espejo. El espejo solo refleja mi racionalidad, o bien incorpora mi racionalidad en un sistema englobante que yo desconozco, pero al cual he sido llamado por un proceso necesario. Es este Dios mente absoluta? Se trata de ver en lo presente lo a-presentado. Es presentado y apresentante? Puede una racionalidad finita ser cara de una infinita? Es lo visible cara de lo invisible? A pesar de que ambas se hagan presentes, no pueden fundirse ni identificarse. De lo visible algo sabemos, de lo invisible, no hay imagen, ni sensación, ni percepción ni idea.

En este nivel la fenomenología nos descubre la apertura hacia Dios. Ahí mismo en las cosas naturales. Las meras cosas no son meras cosas. Es un Dios que justifica la necesidad de un orden la globalidad de

Badiou (p. 153)

La "estabilidad - múltiple"

La "transitividad" del DAS

deleuze (p. 54)

En la multiplicidad hay repetición. Lo mismo a repetido pero no es lo mismo
En la repetición hay DAS . Lo mismo y lo otro: Algo repetido es lo mismo
es superficie color - Lo Otro es lo mismo no es lo mismo, a profundidad

La simetría solo a envoltura, lo Otro es el corazón de la interioridad
es di-simétrico

*

este orden, la continuidad de sistema a sistema. De visible a invisible, de una racionalidad limitada a una racionalidad absoluta. De un poder dado a un poder dador; de una realidad "presente" a otra "apresentada"; y en este presente: lo infinito en lo finito. Este sin embargo es nuestro mundo real: el de los volcanes que explotan; de los glaciares que se derriten, de la capa ozónica agujereada, de las fosas oceánicas que introducen magma desde las profundidades; de los continentes que flotan sobre placas errantes, de un sol que amenaza extinguirse de las fusiones nucleares y de radiaciones cósmicas. Y sin embargo cada sistema marca el paso del tiempo con la precisión de un reloj; cada impacto produce resonancias en los demás sistemas y obedece a las mismas fuerzas. Su existencia es constante, su evolución es necesaria; y transcurre hacia una meta que se ignora. Esta meta solo confía en los frágiles impulsos de la lógica de una mente mortal

La racionalidad cósmica viene a ser propiedad de la nuestra, sus estructuras se colocan a continuación de la nuestra, y al mismo tiempo es superior a la nuestra, y en ella la nuestra se pierde es exaltada y negada a la vez. Es una racionalidad que tiende a confundirse con la nuestra y a la vez se separa, a pesar de estar enlazada en la nuestra. Sin la mente, que no es una cosa, las cosas tampoco llegan a ser cosas. La cosa es la piedra, el carbón, la montaña, el mar, en el contexto de las demás cosas, y en referencia con el sujeto que las experimenta con el poder de su intencionalidad. Son cosas por mi interés por ellas. Y reciben de mi interés su identidad que el sistema no les da. Una cosa carente de identidad remite siempre a lo idéntico del sujeto, que no es cosa.

A este propósito, nos advierte Husserl (Ideas II, 108) —“ Con todo, una cosa es la ‘misma’, en todos los cambios de estado, y de apariciones, que padece a consecuencia de las circunstancias cambiantes y en cuanto la cosa misma tiene un acervo de propiedades permanentes”- . Cómo conciliar esta ausencia de “mismidad”, con la identidad del cambio y su permanencia? En grande sucede con la ‘totalidad’ de las cosas del mundo: cada cosa es ella misma, sin poseer identidad. O bien la posee en otro? Se nos hace visible nuevamente la doble racionalidad: la que es dada y la que es dadora. Realmente para ser si misma permanece? Pero qué significa permanente, si no la presencia de quien no es cosa? del que permanece necesaria-mente? Es esta la realidad de Dios del que no tiene color, y que se da entre colores? del que no ocupa lugar, y esta presente,? del que, en la ausencia de identidad entrega su mismidad?

Que clase de Dios es el que se hace presente en los colores, y da a cada cosa su mismidad? La pregunta que hicimos al comienzo no tenia contenido. Existe Dios? No se explicaba que se entendiera por Dios. La respuesta que nace del mundo cósmico posee su propia identidad y su contenido. No solo existe, esta presente; es diferente y es el mismo. Su contenido es de fuerza, de orden, de necesidad, de infinitud de invisibilidad; es presentación, es mismidad, dadora, es razón de ser. Quizás pueda ser interpretado con algunas estrofas del salmo 22.

- 8 La tierra rugió y retemblo,
Temblaron las bases de los montes
Vacilaron bajo su furor
- 9 De su nariz salía una humareda
De su boca un fuego abrasador
Y lanzaba carbones encendidos.
- 10 Inclino el cielo y bajo
Con espeso nublado a sus pies
- 11 Volaba en el lomo de un querubín
Sostenido por las alas del viento
- 12 Se puso como tienda en cerco de tiniebla
De aguas oscuras y densos nubarrones
- 13 El brillo de su presencia despedía
Granizo y ascuas de fuego
- 14 Trono Yahvé en el cielo
Lanzó el altísimo su voz
- 15 Disparó sus saetas y los dispersó
La cantidad de rayos los desbarató

16, El fondo del mar quedó a la vista
 Los cimientos del orbe aparecieron
 A causa de tu bramido, Yahvé,
 Al resollar el aliento de tu nariz.

Se describe Dios con la escenografía deslumbrante de las fuerzas cósmicas. Se atribuyen a Dios los que son los fenómenos impactantes de la naturaleza, sin que se perfile un punto de separación entre ambos.. Solo un dios de poder, de energías físicas, se mezcla con la materialidad de la naturaleza; y reivindica su propia racionalidad. En el Deuteronomio se sintetiza con las palabras:- "El Señor es el Dios del cielo y de la tierra, y no hay otro"-

Este es el resultado de nuestro análisis a partir del ser de la naturaleza, de las meras cosas, y de nuestro cuerpo como unidad consistente con las mismas. Es el nivel más bajo, de la constitución de un ser humano. Como se vio en la introducción, en un ser humano, hay otros dos niveles superiores: el de la vida y el del espíritu, cuyo análisis, siguiendo el mismo método descriptivo y reflexivo, nos daría seguramente resultados muy diferentes. De acuerdo con Whitehead:"Ni la naturaleza física, ni la vida pueden ser entendidos si no se funden como elementos esenciales en la composición de las cosas realmente reales cuyas interconexiones y carácter individual constituyen el universo"- (Modes of Thought Capricorn N.Y. 1958) .Con el estudio de los tres niveles, el proceso global nos conduciría a una visión completa, no solo de si "existe Dios"; sino de "cómo existe Dios", y "quién es Dios", desde la fenomenología.

Referencias:

Ricoeur Paul, Le conflict des intyerpertations.Ed. du Senil, Paris 1969
 Edmund Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo, UNAM México, 2005.
 Whitehead Alfred North, The Concept of Nature,Ann Arbor Books Univers. Of Michigan, 1957
 "" Modes of Thought, Capricorn Books. N.Y. 1958
 Wittgenstein Ludwig, Sobre la certeza .Gedisa, Barcelona 1998.
 Gabriel Marcel, El misterio del Ser.
 Monden Louis S. J., Signs and Wonders . Desclee New York 1966

Bacon Alain, El Ser y el acontecimiento. Bordes Manantles
 Santayana George, Reason y Sense B. Aires 2003
 Collier Books. N.Y. N.Y. 1962
 Deleuze Gilles. Diferencia y Repetición. Amorrortu Ed, B. Aires 2006
 Ferraz Luc, Aprender a vivir. Ed Taurus México 2007 México

abstracted from *goods*, or if one could derive them only from the actual effects produced by goods acting on our states of pleasure and displeasure. That this is so is one of Kant's *tacit* presuppositions. And the further conclusion that moral right and wrong, good and evil, concern only the formal relations among purposes (unity and harmony as opposed to contradiction and disharmony) presupposes that there is neither *prior* to nor *independent* of an empirical purpose that is posited by a being any phase in the formation of the will in which the *value-direction* of the will in question is given without any determinate idea of a purpose. We claim that Kant erred in drawing these conclusions. It is from *these* errors—and not from Kant's valid rejection of all ethics of goods and purposes—that the first of the above-mentioned erroneous propositions follows, to wit, that every non-formal ethics must necessarily be an ethics of goods and purposes. This, then, is to be demonstrated more precisely.

I. Goods and Values

Max Scheler: Formalism

No more than the names of colors refer to mere properties of corporeal things—notwithstanding the fact that appearances of colors in the natural standpoint come to our attention only insofar as they function as a means for distinguishing various corporeal, thinglike unities—do the names of values refer to mere properties of the thinglike given unities that we call *goods*.¹ Just as I can bring to givenness a red color as a mere extensive quale, e.g., as a pure color of the spectrum, without regarding it as covering a corporeal surface or as something spatial, so also are such *values* as agreeable, charming, lovely, friendly, distinguished, and noble in principle accessible to me without my having to represent them as properties belonging to things or men.

Let us first attempt to demonstrate this by considering the simplest of values taken from the sphere of sensory agreeableness, where the relation of the value-quality to its concrete bearer is no doubt the most intimate that *can* be conceived. Every savory fruit always has its particular *kind* of pleasant taste. It is therefore not the case that one and the same savor of a fruit, e.g., a cherry, an apricot, or a peach, is only an amalgamation of various sensations given in tasting, seeing, or touching. Each of these

1. See my treatise, "Über Selbsttäuschungen" (Bibliog. no. 4). [See "Die Idole der Selbsterkenntnis" (Bibliog. no. 10), sec. 4.—Ed.]

fruits has a savor that is *qualitatively* distinct from that of the others; and what determines the qualitative difference of the savor consists neither in the complexes of sensations of taste, touch, and sight, which are in such cases allied with the savor, nor in the diverse properties of these fruits, which are manifested in the perception of them. The value-qualities, which in these cases "sensory agreeableness" possesses, are *authentic* qualities of a value *itself*. And insofar as we have the ability to grasp these qualities, there is no doubt that we can distinguish fruits without reference to the optical, tactile, or any other *image* except that given by taste; of course it is difficult to effect such a distinction without the function of scent, for example, when we are accustomed to such a function. For the amateur it may be difficult to distinguish red wine from white while in the dark. However, this and many similar facts, such as decreased ability to distinguish among flavors when scent is set aside, show only the very many degrees of competence found among the men in question and their particular habituation to the ways in which they *take* and *grasp* a particular flavor.

What is valid in the sphere of sensory agreeableness is even more so in value-realms outside it. For in the sphere of sensory agreeableness, values are undoubtedly bound most intimately to the vacillations of our states and at the same time to those things which provoke these vacillations in us. It is therefore readily understandable that in most cases language has developed no special names to designate these value-qualities. Rather, language distinguishes them either according to their concrete bearer (e.g., the agreeableness of the scent of a rose) or according to their sensory bases (e.g., the agreeableness of sweetness, the disagreeableness of bitterness).

It is entirely certain that, for example, the aesthetic values which correspond to the terms *pleasant*, *charming*, *sublime*, *beautiful*, etc., are not simple conceptual terms that find their fulfillment in the common qualities of the things which are bearers of these values. This is shown by the simple fact that each time we attempt to determine such "common properties," we find our hands *empty*. Only when we have already classified things according to a non-axiological concept can an attempt to grasp such common properties—of pleasant vases or flowers or noble horses, for example—have success. Values of this kind are not definable. Despite their indubitable objectlike character, we must necessarily have *already* brought them to givenness with things in order for such things to be characterized as "beautiful,"

"lovely," or "charming." Each of these words brings together, in the unity of an axiological concept, a series of qualitatively discrete value-phenomena; however, they do not include axiologically indifferent properties, which, by way of their constant conjunction, feign an independent value-object.

The above also applies to values belonging to the ethical sphere. That a man or a deed is "noble" or "base," "courageous" or "cowardly," "innocent" or "guilty," "good" or "evil," is not made certain for us by constant characteristics which can be discerned in such things and events; nor do such values consist in such characteristics. In certain circumstances a *single* deed or a *single* person is all that we need to grasp the *essence* of the value in question. On the other hand, if the sphere of values is excluded in attempting to establish a common characteristic of, for example, good or evil men, we are theoretically led not only into an epistemological error but also into a moral illusion of the gravest kind. Anyone who has presumed to bind good and evil to self-sufficient *criteria* from outside the domain of values—whether such criteria are demonstrable bodily or psychic predispositions and properties of men or whether they are those of membership in a class or party—and has accordingly spoken of the "good and just" or the "evil and unjust" as if they were an objectively determinable and definable class, has necessarily succumbed to a kind of "pharisaism," confounding possible bearers of the "good" and *their* common characteristics (as simple bearers) with the corresponding *values themselves* and with the essence of these values for which they function only as bearers. Hence the saying of Jesus, "No one is good but God alone" (that is, goodness belongs to God's essence), appears to have but one meaning, namely, to confirm the above state of affairs against the "good and just." Jesus does not mean to say that no man could have properties that are good ones; rather, he means to say that "good" itself never consists in a conceptually definable property of man—as is imagined by all those who wish to separate the good from the evil, like sheep from goats, according to determinably real characteristics of the order of representation. Behavior of this sort constitutes, as it were, the perpetual categorial *form* of pharisaism. In correctly determining a value, it never suffices to attempt to derive it from characteristics and properties which do not belong to the sphere of value-phenomena.² The value itself always must be

2. Nevertheless, there are factors of consistency and contradiction as well as many types of connections among valuations. These, however, are not of a logical nature but belong to autonomous laws in the realm of

intuitively given or must refer back to that kind of givenness. Just as it is senseless to ask for the common properties of all blue or red things, since they have nothing in common except their blueness or redness, so is it senseless to ask for the common properties of good or evil deeds, moral tenors [*Gesinnungen*], men, etc.

From the above it follows that there are *authentic* and *true* value-qualities and that they constitute a special domain of objectivities, have their own *distinct* relations and correlations, and, as value-*qualities*, can be, for example, higher or lower. This being the case, there can be among these value-qualities an *order* and an *order of ranks*, both of which are independent of the presence of a *realm of goods* in which they appear, entirely independent of the movement and changes of these goods in history, and "*a priori*" to the experience of this realm of goods.

One could object, however, that we have shown only that values are not, or at least originally are not, properties of things, and that one could instead consider them *powers* or *capacities* or *dispositions* in things capable of *causing*, in sentient and desiring subjects, certain feeling-states or desires. At times, Kant seems to favor this theory, which John Locke first defended. Were this theory correct, all experience of values would without doubt depend on the effects of these "powers," the actualization of these "capacities," or the stimulation of these "dispositions."³ The order of ranks among values would necessarily be a consequence of real connections among these powers, capacities, and real dispositions. Were this true, Kant would be correct in conceiving every non-formal ethics as necessarily empirical and inductive; for all judgments concerning values would depend on the effects that things, with these powers, capacities, and dispositions, would have on us as beings of a certain real natural organization; and, a fortiori, all judgments concerning the relations of values would

values and have their foundation in essential interconnections and essential disagreements among values.

3. This theory should not be confused with one mentioned later, which reduces values to "permanent possibilities" or to a specific order in the course of such feelings and desires, and which also reduces their subjective existence for us, i.e., value-consciousness, to dispositions of feelings and desires or to an "excitation" of such dispositions—just as positivism reduces the thing of perception to an order in the course of sensible appearances and (subjectively) to a nexus of anticipations between them—so that the value is related to actual feelings as the thing is related to contents of sensation. [With regard to this, see below, pp. 241 ff. With regard to the theory of value (Meinong, von Ehrenfels) mentioned in the text, see the author's "Ethik" (Bibliog. no. 8), sec. 2, p. 91.—Ed.]

be dependent on these factors. For one can hardly be inclined to classify powers and capacities as "higher" and "lower"; thus the differentiation would have to be established either according to some criterion of quantity or size of power (say, in terms of some special axiological energy) or in terms of a sum of elementary powers of sorts in things, or this differentiation would have to rest wholly with a subject so that higher values, for example, would be those that stimulate desires of greater urgency.⁴

But just as this theory is fundamentally false for colors and their order—for which Locke assumed it to be applicable—so is it false for values. One inquires in vain as to what in all the world such "powers," "capacities," and "dispositions" should consist of. Are we to admit special "axiological powers," or are these powers none other than those which natural science ascribes to things, such as adhesion, cohesion, gravity, etc.? It is clear that in the first hypothesis a pure *qualitas occulta*, an X, had to be introduced, the entire significance of which is given only through the "effect" that it was to have "explicated"—like Molière's *vis dormitiva*. And if we take values to be simple, special cases of effects which certain natural powers have on desiring and sentient organisms—for such powers do *not* seem to consist in effects among things, since natural science can do without such powers—then this thesis, too, fails. In this case values *are not* such powers; they are rather the effects, the desires and feelings *themselves*. However, this leads to a value theory of quite a different type.⁵ The same holds for the assumption of obscure "capacities" and "dispositions." Values are *clearly feelable phenomena*—not obscure X's which have meaning only through other well-known phenomena. Yet, if we *take for granted* the value of a process with regard to a feelable datum that we find in this process, we can, in inexact terminology, designate as "value" the not yet completely analyzed cause of that *process*—but *not* the cause of its value. Thus we sometimes speak of the various "nutritive values" of foods, carbohydrates, fats, albumen, etc. Here, however, we are concerned not with certain obscure "capacities," "powers," and "dispositions," but with chemically determined substances and energies (in the sense of chemistry and physics). Here we take for granted the value of nutrition and also the value of the "food," which is immediately given *in*

4. As to feelings, one would have to speak here of a greater degree of excitability, which, however, would not coincide with the intensity of feelings (pleasure, displeasure).

5. I will discuss this theory in pt. II, chap. 5, sec. 1.

the satisfaction of hunger—and which is sharply differentiated from the value of the satisfaction of hunger itself and, a fortiori, from the *pleasure* that usually (but not always) accompanies eating. It is only after a clarification of this that one can ask: By virtue of which chemical properties can a certain ingredient bear this food value for a certain organism, e.g., man, whose condition with regard to digestion, metabolism, etc., is normal (when perhaps for other animals the same ingredient is "poison"), and by virtue of which quantities of this substance does the food value have this or that magnitude? It is completely erroneous to claim that the nutritive value *consists* in such chemical substances or in the presence of such substances and their diverse quantities in a food. One must not confuse the fact that in the things and bodies there are dispositions *for* values—or, better, for *bearers* of values, e.g., for the bearers of the value of "food"—with the totally different contention that the value of these things *is itself* nothing but a certain disposition or capacity!

All values (including the values "good" and "evil") are non-formal *qualities* of contents possessing a determinate order of ranks with respect to "higher" and "lower." This order is independent of the form of being into which values enter—no matter, for instance, if they are present to us as purely objective qualities, as members of value-complexes (e.g., the being-agreeable or being-beautiful of something), or as values that "a thing has."

The ultimate independence of the being of values with regard to things, goods, and states of affairs appears clearly in a number of facts. We know of a stage in the grasping of values wherein the *value* of an object is already very clearly and evidentially given *apart from* the givenness of the *bearer* of the value. Thus, for example, a man can be distressing and repugnant, agreeable, or sympathetic to us without our being able to indicate *how* this comes about; in like manner we can for the longest time consider a poem or another work of art "beautiful" or "ugly," "distinguished" or "common," without knowing in the least which properties of the contents of the work prompt this. Again, a landscape or a room in a house can appear "friendly" or "distressing," and the same holds for a sojourn in a room, without our knowing the *bearers* of such values. This applies equally to physical and psychical realities. Clearly, neither the experience of values nor the degree of the adequation and the evidence (adequation in a full sense plus evidence constitutes the "self-giveness" of a value) depends in any way on the experience of the bearer of the values. Further, the *meaning* of an object in regard

to "what" it is (whether, for example, a man is more "poet" or "philosopher") may fluctuate to any degree *without* its value ever fluctuating. In such cases the extent to which values are, in their *being*, independent of their bearer clearly reveals itself. This applies equally to things and to states of affairs. Distinguishing the values of wines in *no* sense presupposes a knowledge of their composition, the origin of this or that grape, or the method of pressing. Nor are "value-complexes" [Wertverhalte] mere values of states of affairs. The grasping of states of affairs is not the condition under which they are given to us. It can be given to me that a certain day in August last year "was beautiful" without its being given to me that at that time I visited a friend who is especially dear to me. Indeed, it is as if the *axiological nuance* of an object (whether it be remembered, anticipated, represented, or perceived) were the *first* factor that came upon us, and it is as if the value of the totality of which this object is a member or part constituted a "medium," as it were, in which the value comes to develop its content or (conceptual) meaning. A value precedes its object; it is the first "messenger" of its particular nature. An object may be vague and unclear while its value is already distinct and clear. In any comprehension of our milieu, for example, we immediately grasp the unanalyzed totality and its value; but, again, in the value of the totality we grasp partial values in which individual represented objects [*Bildgegenstände*] are "situated."

Let us not pursue this matter. Detailed investigations are necessary in order to find out how so-called emotive value relates in the *foundation* of givenness to other qualities or, better, properties of contents, such as simple colors, sounds, or their combinations. We are mainly concerned here with the significance of the possible independence of value-comprehension from value-bearers. The same pertains, of course, to value-relations. We can comprehend the higher value of something in regard to something else *without* having an exact and clear cognition of the things that would correspond to the comprehension of the respective value, and without having in our consciousness anything but a merely "meant" thing that we compare with the one present to us.⁶

It clearly follows that *value-qualities* do not change with the changes in things. It is not true that the color blue becomes red when a blue sphere becomes red. Neither is it true that values

6. The latter point obtains for all relations.

become affected in their order when their bearers change in value. Food remains food, and poison remains poison, no matter for which organisms they may be food or poison. The value of friendship is not affected if my friend turns out to be a false friend and betrays me. Nor is the sharp qualitative differentiation of values affected by the fact that it is frequently rather difficult to determine which of qualitatively different values belongs to a certain state of affairs or thing.⁷

But how do value-qualities and value-complexes relate to *things* and *goods*?

It is not merely as *goods* that values differ from the feeling-states and desires which we experience in their presence. They are already different in terms of the most elementary *qualities*. Apart from the erroneous theory of a "thing" as a mere "order in the sequence of appearances," there is the error made by positivistic philosophers who attempt to relate values to factual desires and feelings in the same way that they relate things to their appearances. As value-phenomena (no matter if in the order of appearance or reality), values are *true objects* and are different from all *states* of feeling. In a single given case a completely unrelated "agreeable" is distinct from the pleasure in it. A single case of pleasure in the agreeable—not a series of cases—is sufficient for us to discern the difference between pleasure and being-agreeable. It is also difficult to see how *goods* and *values* are to be distinguished if values are supposed to be analogues of "things," as Cornelius assumes.⁸ Are values to be things of a second order? What is this supposed to mean?

One may add, with regard to such theories, that there is as little truth in the assumption that in the natural perception of the world, contents of sensations are "first given" (for it is things that are given, and contents are given only insofar as they reveal to us this thing as a bearer of this or that meaning, and only in the specific modes of appearances which belong by essential necessity to the structure of a *thinglike* unity) as there

7. What we have said clearly shows how unfounded it is to regard values as "only subjective" simply because value-judgments frequently contradict each other with regard to the same *state of affairs*. The argument concerned is as unfounded as the well-known arguments of Descartes and Herbart with regard to colors and sounds, and as unfounded as those which arbitrarily posit the unities of the basic colors on the grounds that one often *hesitates* in distinguishing colors of the spectrum, that is, in determining where one color ends and another begins.

8. H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig: Teubner, 1911) and *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (Leipzig: Teubner, 1897).

is in the assumption that in the natural view of the world, a pure value-quality is "first" given (for a pure value-quality is given only insofar as it reveals a *good* as a good of its specific kind, and only with the specific value-nuances which belong to the structure of the good as a whole). Every good represents a small "hierarchy" of values.⁹ The value-qualities that enter into such a good are differentiated in their feelable whatness, notwithstanding their qualitative identity. For instance, a work of art—quite apart from the objective identity of this "good"—is subject to different "opinions" in its history, as rules of preferring among elementary aesthetic values change. It also presents quite different *aspects of value* to various epochs. Nevertheless, such value-aspects are codetermined by the concrete nature of this work of art as a good and by the inner structure of its value. One cannot add up such aspects to arrive at a mere "sum" of simple value-qualities. But the fact that these "aspects"—these value-contents which come to feeling—are mere "aspects" or similarly determined "contents" comes to the *fore* when, in a certain act of our emotive attitude, we pay special attention to *what* is "given" to us in terms of this aspect of the value-totality of this work of art—even more so when we experience the immediate identification of this good in the changes of such aspects and contents. This is the case, for example, when we make clear to ourselves the realm of goods of antiquity in its historically very different "value-aspects."

A *good* is related to a *value-quality* as a thing is to the qualities that fulfill its "properties." This implies that we must distinguish between goods, i.e., "*value-things*," and mere values which things "have" and which "belong" to things, i.e., "*thing-values*." Goods have no foundation in things such that in order for them to be goods they must first be things. Rather, a good represents a "thinglike" unity of value-qualities or value-complexes which is founded in a specific basic value. "*Thinglikeness*," not "the" thing, is present in a good. (If we are concerned with a "material" good, it is not matter but the phenomenon of *materiality* which is present.) A natural thing of perception may be a bearer of certain values, and in this sense a valuable thing. But insofar as its unity as "thing" is constituted not by the unity of a value-quality but by a value that we fortuitously find on the thing, it is not yet a "good." It may be called a "*complex*" [Sache], a word

9. Since values are differentiated first of all according to height, in the case of goods it is better to use the word *hierarchy* rather than the word *structure*, which is used with regard to things.

that we use to designate things insofar as they are objects of a lived relation, itself founded in a value, to an ability to dispose of such things by a volitional faculty. Thus the concept of property presupposes neither mere things nor goods, but "complexes" [Sachen]. A *good*, however, is a *value-thing*.

The difference between unities of things and goods becomes clear when we consider that a good is destructible, for instance, apart from the destruction of the thing representing the same real object, e.g., a work of art (a painting) whose colors fade. Also, a thing can be divided, but the same real object as a "good" is not divided but annihilated; or it may be that such a division does not affect the object's character as a good, namely, when the division pertains only to unessential factors. Thus, changes in goods are not identical with changes in the same real objects as things and vice versa.

It is only in goods that values become "real." They are not yet real in valuable things. In a good, however, a value is *objective* (whatever the value may be) *and real* at the same time. There is a *genuine* increase of value in the real world with any new good. Value-qualities, however, are "*ideal objects*," as are qualities of colors and sounds.

This can be expressed in other terms: Goods and things have the *same originality* of givenness. With this proposition we reject two things. First, we reject any attempt to reduce the essence of the thing itself, i.e., thingness, to a value, or to reduce *unities of things* to *unities of goods*. This has always been the aim of those who have tried to reduce the unity of a thing to a mere unity of an "economical" synthesis of contents of sensation (Ernst Mach), or to a unity of "usability," "controllability," and the like (e.g., H. Bergson), and of those who believed themselves justified in conceiving a thing as a mere "demand" for recognition (with or without empathic emotive contents). According to these theories the simple matter of intuition—independent of values of specific kinds—has no *thinglike* structure at all, but acquires such a structure only through syntheses, which, in turn, are guided by values. Here a *thing* is only a mere *unity of value*. Apart from other errors which one can find in these theories, the *specific* formations of *unities* of things in the natural view of the world are obviously confounded with the *essence* of the form of unities: thingness. Of course, one can avail oneself of values in explicating the formation of units of things, but not in explicating thingness.

From the viewpoint of the originality of the genesis we prefer



to say that in the natural view of the world, real objects are "at first" *neither* pure things *nor* pure goods, but "complexes" [Sachen], i.e., things insofar as they are of value (and essentially useful); and that from this intermediate field, as it were, the collection moving toward pure things (with deliberate *setting aside* of all values) and toward pure goods (with deliberate *setting aside* of all thingness) begins.¹⁰

[Second], from what has been said we also deny that "goods" can be regarded as mere "valuable things." For, according to the essence of a good, its value does not appear to be situated on a thing; on the contrary, goods are thoroughly *permeated* by values. The unity of a *value guides* the synthesis of all other qualities of a good—other value-qualities *as well as* those which do not represent such qualities, such as colors and forms in the case of material goods. The unity of a good has its foundation in a specific value that fills, as it were, the "location" of thingness (but does not "represent" it). Therefore in a world of the *same qualities things* could be quite different from what they are, and yet the *world of goods* could remain the same. In any area of goods the natural thing-world can never be determining or even restricting in the formation of goods. The world is *originaliter* as much a "good" as a "thing." Furthermore, the development of the world of goods is never a continuation of the development of natural things; nor is it determined by their "direction of development."

In contrast to this, any formation of a *world of goods*—no matter how it comes about—is *guided* by an *order of ranks of values*, as is the case, e.g., with art in a specific epoch. The *predominant* order of ranks is thus mirrored within the order of ranks of goods as well as in every single good. Although this order of ranks of values does not univocally determine the world of goods in question, it delineates the *field of the possible*, beyond which a formation of goods cannot proceed. The order of ranks of values is in this sense *a priori* with regard to a world of goods. Which goods are *factually* in formation depends on the energy applied to their formation, on the abilities of the men who form them, on "material"¹¹ and "technical" advancement, and on a thousand other fortuities. But these factors alone cannot explain the formation of a world of goods—that is, they cannot do so

10. One must not identify this with the *juridical* concept of "state of affairs," which presupposes the distinction between goods and things.

11. All matter is "material" insofar as it is used in the formation of goods independent of their thing-structures.

without the help of such an accepted order of ranks of values as qualities and an activity that aims at these qualities. Existing goods are already under the *domination* of such an order. It is not abstracted from goods, nor is it a consequence of them. Nevertheless, this order of ranks of values is a *non-formal* order, an order of value-qualities. And insofar as such an order of values is not absolute but "predominant," it is represented in the rules of preferring among value-qualities which enspirit a given epoch. In the sphere of aesthetic values we call the systems of such rules of preferring a "style," and in the sphere of practical values, a "morality."¹² Such systems reveal growth and development. But this development is *totally* different from that of the world of goods and is a variable independent of it.

What we have wanted to emphasize emerges clearly from what has been said. First, as Kant correctly and pointedly stressed in his proposition (which we generalize here), *no philosophical theory of values* (be it in ethics, aesthetics, etc.) *may presuppose goods, much less things*. But it also becomes clear that it is indeed possible to find a non-formal series of values, with its order, which is *totally* independent of the world of goods and its changing forms, and which is *a priori* to such a world of goods. It also becomes clear that to conclude from this first great Kantian insight that, with regard to non-moral (and non-aesthetic) values, no contents of their *essence* and graded order are *independent* of "experience" (in the sense of induction), and that there is only a *formal* lawfulness among moral (and aesthetic) values, devoid of *all* values as non-formal qualities, is *unmistakably erroneous*.

2. The Relation of the Values "Good" and "Evil" to the Other Values and Goods

We shall discuss later the fallaciousness of Kant's attempt to *reduce* the meanings of the value-words *good* and *evil* to the content of an *ought* (be this an ideal ought of the sort "it ought to be" or an imperative ought of the sort "thou shalt"), or to show that there is no "good" or "evil" at all without an ought, and the similar fallaciousness of his attempt to reduce these values to

12. See my treatise "Über Ressentiment und moralisches Werturteil" (Bibliog. no. 5). [For the expanded version, see "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" (Bibliog. no. 10).—Ed.] Also see Wölfflin, "Der Stil in der bildenden Kunst," *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1912).

that is "preferred" and disagrees with the value "placed after." Evil is that act which, according to its intended value-content, disagrees with the preferred value and agrees with the one that is placed after. Although it is not in this agreement and disagreement that "good" and "evil" consist, both are essentially necessary criteria for their being.

Second, the value "good" is the value that is attached to the act which realizes a *positive* value, as opposed to a negative value, within the higher (or highest) level of value-ranks. The value "evil" is the one that is attached to the act which realizes a negative value.¹⁶

There *exists*, therefore, despite Kant's denial, an interconnection between good and evil on the one hand and the remaining values on the other. And with this there exists the possibility of a *non-formal* ethics that can determine, on the basis of the ordered ranks of the other values, which kinds of value-realizations are "good" and which are "evil."

For every non-formal value-sphere that is accessible to the cognition of a being, there exists a definite *non-formal ethics* in which the laws of preference corresponding to respective value-contents are to be established.

Such an ethics is based on the following axioms:

- I. 1. The existence of a positive value is itself a positive value.
2. The non-existence of a positive value is itself a negative value.
3. The existence of a negative value is itself a negative value.
4. The non-existence of a negative value is itself a positive value.
- II. 1. Good is the value that is attached to the realization of a positive value in the sphere of willing.
2. Evil is the value that is attached to the realization of a negative value in the sphere of willing.
3. Good is the value that is attached to the realization of a higher (or the highest) value in the sphere of willing.
4. Evil is the value that is attached to the realization of a lower (or the lowest) value in the sphere of willing.

¹⁶ Higher and lower values form an order that is completely different from the positive and negative natures of values, for positive and negative values are found at *every* level. See chap. 2, B, secs. 1, 3.

- III. The criterion of "good" ("evil") in this sphere consists in the agreement (disagreement) of a value intended in the realization with the value of preference, or in its disagreement (agreement) with the value placed after.

But Kant is correct on one point. It is in essence impossible for the value-contents of "good" and "evil" themselves to be the contents of a realizing act ("willing"). For instance, he who does not want to do good to his fellow man—in such a way that he becomes concerned about the realization of his fellow man's weal—but who merely seizes the opportunity "to be good" or "to do good" in this act, neither *is* good nor *does* "good"; he is truly an example of a pharisee, who wishes only to *appear* "good" to himself. The value "good" appears by our realizing a higher positive value (given in preferring). This value appears *on* the act of willing. It is for this reason that it can *never* be the content of an act of willing. It is located, so to speak, on the back of this act, and this by way of essential necessity; it can therefore *never* be intended in this act. Insofar as Kant denies that there is a non-formal good which could also be the *content* of willing, he is correct. For such a content is always and necessarily a *non-moral* value. However, insofar as he seeks to identify "good" with the concept of duty and what is in conformity with duty, and insofar as he also claims that one must do what is "good" for its own sake in order to be good, and, consequently, that one must do one's duty "out of duty," he falls victim to this pharisaism.

As an adequate proof of his assertion that good and evil are not non-formal values, Kant maintains that these values are wholly different from goods and ills. If one distinguishes value-qualities from goods and ills, as we did, then this proof becomes invalid. Good and evil are non-formal values; but they are, as Kant rightly says, essentially different from all value-*things*. It is only with and through non-moral values that good and evil are still connected with goods and ills. And within these values they are connected also in fact. All that is "good" and "evil" is necessarily connected with acts of realization which take place with respect to (possible) *acts of preferring*. However, good and evil are not necessarily connected with the *act of choosing* in such a way that willing could not be good or evil without a "choice," or, in other words, without acts of conation directed to more than one of the plurality of value-contents given in feeling. On the contrary, the *purest* and *most immediate* good (and also the purest evil) is given in the act of that kind of willing which

Kant's alternative is possible only through the completely groundless presupposition that all *non-formal* values are reducible to *relations of causality* between things and *our feeling-states*, which are themselves erroneously viewed (as shall be explained later)²² as having merely a *sensible* nature. It is precisely this presupposition which leads him to the "paradox of method": "namely, that the concept of good and evil is not to be defined prior to the moral law (to which the concept apparently would have to serve even as a basis); rather, the concept must be defined after and through the moral law (as is done here)" (*Critique of Practical Reason*, pt. I, bk. I, chap. 2).

3. *Purposes and Values*

I have said that there is also indisputable merit in Kant's ethics in that he *rejects* all forms of ethics which view the values of good and evil as determinations of certain *purposes*—indeed, all ethics which view the relation of a person, a deed, or a willing to any purpose or "final purpose" as the constituting condition of a meaningful application of the values of good and evil. For if one could obtain non-formal values from contents of purposes, or if values could be considered of worth only insofar as they were viewed as the *means* for any purpose, any attempt to justify a non-formal ethics of values would have to be rejected *from the very beginning*. This is the case simply because such a purpose (e.g., the well-being of a community) could *no longer* claim to possess *any* "moral value," since the latter would *originate* only *in view of* it and would have a meaning only *through* the designation of a *means* that serves such a purpose. It is only a precise analysis of the relation of the concept of purpose to the concept of value that can show whether Kant is also correct in saying that all *non-formal* values exist in relation to a *will that posits purposes*.²³

Conation, Values, and Goals. When one speaks of "purpose," a relation to conation [*Streben*] is not necessarily given;²⁴ conversely, one cannot speak of purposes in all cases of the presence of (any form of) conation. In the most formal sense "purpose" is only a "content" of some sort (of possible thinking, representing,

22. [See below, chaps. 3, 5.—*Ed.*]

23. See *Critique of Practical Reason*, esp. pt. I, bk. I, chap. 1.

24. "Conation" here designates the most general basis of experiences that are distinct from all having of objects (representation, sensation, perception), as well as from all feeling [*Fühlen*] (feelings [*Gefühlen*], etc.).

or perceiving) which is given as *to-be-realized*, no matter by what, by whom, etc. Whatever is related to the realization—or, better, the reality—of the content of a purpose in terms of the logical relationship of a condition or a reason is, in a formal sense, a "means" for the "purpose." According to the *nature* of this relation there is no implied *temporal* difference between means and purposes, nor does it matter whether the realizing factor be "conation," "willing," or, in general, something "spiritual." In addition, when we attribute a "purpose" to something, or when we consider parts of something "purposeful" for a purpose, there is no definite purposeful activity that is implied. Nevertheless, it is essential to a purpose that the content concerned belong to the sphere of (ideal or intuitional) *picture-contents* (in contrast to pictureless "values," and that this content be given as "to-be-realized." This does not mean that it cannot be real *at the same time*. The relation to the future does not belong to the essence of purpose. For a real structure [*Gebilde*] can also "have" this or that purpose (which can reside within or outside it). But insofar as a content belongs to a "purpose," it must be present in the *mode of givenness* of the ideal ought-to-be. Hence this to-be-realized is opposed not to that which is realized but only to all contents outside the entire sphere of the ought-to-be and the not-ought-to-be which can be viewed *only* as existing or non-existing objects. Therefore, for every application of the concept of purpose, the "ought-to-be" or the "not-ought-to-be" of something, i.e., *the state of affairs of an ought-to-be*, is the foundation.

The frequently heard assertion that the concept of purpose is basically fulfilled only in the sphere of the "psychic" or in that of the human will, and that it is only an "anthropomorphic analogy" to apply this concept also *outside* these spheres, has *no* foundation. One could reasonably speak of purposes in the very absence of a sphere of inner perception with psychic objects. This, by the way, is also Kant's correct opinion. For he defines the purposeful in the most formal sense as "everything whose idea forms the basis of its reality." Nothing of such false restrictions is contained in this. But this definition does contain a reference to the causality of the purposeful which does not belong to its essence. For even when we know that the "idea as the basis of reality" is excluded, we can still speak meaningfully of purposes.

Whenever we speak of *purposes of the will* (or of human purposes of the will), we are concerned only with a special *application* of the idea of purpose, not with its original and sole region

of existence and appearance. *What* tends to realize the given, which is to be realized because of its being given as an (ideal) ought-to-be, is precisely *willing*, man, etc. When we say that "the will posits purposes for itself," that "we posit this purpose for ourselves" (and in all analogous formulations), this "positing" never pertains to the *nature* of purpose with respect to this particular purpose; it pertains only to this specific content, as opposed to others, which becomes that purpose to be realized *through us*.

This state of affairs becomes clear when we observe that it is only and exclusively at a definite *level* of our conation that purpose makes its appearance.

It is not the case that in all conation a purpose and the content of a purpose are given.

First of all, one should not refer to purposes in those cases where the phenomenon of "something welling up in us" occurs. Here, in an entirely straightforward manner, we experience the conative movement in one case without yet coexperiencing a certain "away from a state" and a "toward something"; this is so, for instance, in the case of a pure "impulse of movement," in which the moving concerned does not in any sense become a "goal" or something that is "*striven for*," and in which, a fortiori, no goal is given. With regard to such a state, it is, I say, neither necessary for the state which is the point of departure of the conation to be first apprehended as in some fashion "unpleasant" or "unsatisfying," nor necessary for it to be experienced as a special kind in order for this "welling up," which is directed *toward* our ego (not stemming from it), to come about. There is a class of cases in which it is the initial restlessness of this welling up that first of all directs our attention to our state and makes its unpleasant nature noticeable, whereas it is the objective conditions of the state, e.g., the musty air or the darkness beginning to set in a room, that do so secondarily.

A second type of conation, which is more acutely determined after its initial state, is one that is characterized from the first by an "away from." Let us call this "conation from" [*Wegstreben*], or "conation away" [*Fortstreben*]. This kind differs sharply from a "conation against" some state that is already given as the object of this "against." This "away from," or "conation away from," has no "goal-direction" in its initial movement. It "finds" one, so to speak, while it is "on its way"—without having been initially directed toward one.

There is a very different kind of conation which exhibits from

the outset a clear "*direction*" (not coming from the ego but *approaching* it), but which possesses neither a "picture-content" (be it of a meaningful or representative nature, e.g., "nutrition" or a "perceived fruit") nor a "value-content," e.g., a peculiar nuance of agreeable, still less a *representation* of such contents. Rather, this kind is clearly present in those instances which are described by the impersonal grammatical form [in German usage]: "it hungers me," "it thirsts me." Such "directions" belong to conation quite originally. One therefore cannot at all maintain that all conation gets its "direction" *through* so-called representations of goals. Conation *itself* possesses its own intrinsic phenomenal differences of *direction*. There is not simply one kind of conation (or one kind of movement) which divides and differentiates itself through the multiplicity of contents of representation. This common assumption is a completely arbitrary construction. These experiences of conation are rigorously determined by their "direction" in a manner that is completely independent of such contents of representation. This direction distinctly and clearly becomes a part of a *special* kind of consciousness whenever conation encounters a value that corresponds to or contradicts its direction. For it is while we are experiencing, first, the "fulfillment" of conation and, second, the "contradiction" of its "direction" that this "direction" becomes sharply distinguished for us. There can also be an *identity of directionality* in the presence of a plurality of simultaneous or successive experiences of conation that possess entirely different *picture-contents*.

A direction of this kind is not primarily one toward a special *picture-content* or *meaning-content*; rather, it is a *value-direction*, i.e., an experienceable being-directed (which has a special and unmistakable quality) toward a specific value (which, it follows, need *not* be already given as a feelable quality). With this characteristic, conation takes on a coloration that is expressed by the term *desire*, as in "to have a desire" or "to have a liking" *for* something—which is a state of affairs entirely different from all "taking pleasure *in* something," wherein a certain *picture-content* already hovers before us. In the case of a quiet, relatively enduring, and feelable dispositional state, this level of conation is also expressed by "to be disposed toward something."

There is yet another type of conation that differs from the former in that the concept of *goal* is fulfilled in it. *Goals of conation* differ most distinctly from *purposes of the will*. The goal

(and basically pathological) aberration and perversion of conation (which might have developed here and there into a social-psychic movement), in which all things, goods, men, etc., are given only as possible and value-indifferent "stimulators of pleasure," should not be made into a "basic law." Let us not concern ourselves with this error. For in those cases where pleasure is the goal of conation, it is in terms of its *value* or *disvalue* that pleasure is intended. For this reason the (genuine) ancient hedonism of Aristippus, for example, was *not* based on the proposition that "man strives for pleasure," as many modern people think it was, or on the proposition that such striving is *directed* to pleasure. Nor was it based on an erroneous attempt to reduce the concepts of "value," "good," or "the good" to *pleasure*, in either a genetic or an analytic sense. It was based on the *contrary* opinion that the "natural man" strives for certain *goods* [Güterdinge], such as property, honor, fame, etc., and that precisely therein lies his "folly." Hedonism held that the highest *value*—not distinguished here from *summum bonum*—consists in the very *pleasure* afforded by property, honor, fame, etc., and *not* in such goods themselves. It was thought that only the "*wise man*" who possesses *value-insight* could seek to *rid* himself of the *illusion* which makes us prefer these things to the *pleasure* in them, and that only he could thereby see that pleasure is the highest "value" (a *presupposed* conception which is *not* derived from pleasure), that it and *only* it ought to be striven for. The content of this ethics is false. But in its method it is at least *meaningful* and does not at all share the presupposition that we reject. For, no doubt, the *experience* of pleasure in a value is itself a value; and just as the value is positive or negative, so is the experience of pleasure in it a positive or negative value.

Having rejected these errors, we return to the question of *how* values are given in conation.

In no case is the givenness of a value *dependent* upon conation, either in the sense that a positive value is identical with "to be striven for" and a negative value with "to be striven against," or in the sense that values can be *given* only in conation (unless, of course, they are the values of conation itself, felt in the act of conation, which are totally different from the values striven for). For we are able to *feel* values (including moral values, e.g., in moral understanding of one another) in the absence of their being striven for or their being immanent to conation. Thus we are able to "prefer" certain values over other ones and to place certain values "after" other ones without simul-

taneously "choosing" among given conations pertinent to such values. Hence values can be given and preferred *without any* conation. There is also no doubt—when we stick to facts and do not follow empty constructions—that positive values (i.e., values that are simultaneously "given" as positive values) can be rejected, and that negative ones can be striven for.²⁷ This excludes, of course, the possibility that a value is only the X of striving or counterstriving. There is, however, a frequent *value-deception* in which we attribute a positive value to something *because* it is given in a positive conation, or a negative value *because* it is given in a negative conation. We tend to *overestimate* all values for which we possess a positive conation (or, better, for which we experience the "being-able-to-strive-for"), whereas we *underestimate* those values for which we know we cannot strive, although we still *feel* them. In certain cases we refeel them into negative values through a process of deception, a process that plays a necessary role in the *deception of resentment* of goods and values.²⁸ Every adjustment of our value-judgments to merely *factual* systems of conations, which is characteristic of sham resignations and pseudoasceticism,²⁹ is grounded in this *basic form* of value-deception. Thus one can precisely measure how utterly *false* a theory must be in which this form of value-deception functions as the normal and *genuine* form of value-comprehension, indeed, even as a productive source of values.³⁰

If it is clear that having values is in no sense dependent on conations, we must ask whether it is by virtue of an essential law that every conation (of this level) is founded on a *feeling* of the value-component of its goal-content, or whether values can also appear *originally* in conations and at best be felt as values subsequent to that. In any case it is by virtue of an essential

27. Conation and counterconation have no more to do with value and disvalue than "true" and "false" have to do with positive and negative judgments. It is therefore a precisely analogous mistake to consider a negative judgment only a "false declaration" concerning a true judgment. Both negative and positive judgments can be "true" and "false" with the same originality, depending on whether they agree or disagree with the state of affairs in question. Analogously, counterconation can be "good" as originally as conation can be "evil," depending on whether the value of conation or counterconation is positive or negative.

28. See my treatise "Über Ressentiment und moralisches Werturteil."

29. *True* resignation consists in the renunciation of the striving for a value that is recognized as positive, and this *in* its being positively felt.

30. Thus, e.g., Spinoza's principle. What we desire is good; what we detest is evil. Good and evil are therefore *entia rationis*.

connection that there also "belongs" to every value given in conation the possibility of having this value in feeling. For precisely this reason a value striven for can be identified as the "same" value in feeling it. On the other hand, it does not seem conclusive to us that a value-feeling must in fact underlie every conation in the manner of a foundation, as, for example, perception underlies perceptual judgment. We often grasp values only while striving for them, and we would not have experienced them at all had we not done so. Thus it is often the extent of satisfaction of a conation which first clarifies the height of the value for which we strove.³¹ But this does not make this "satisfaction" "identical" with this value, as if values were only *symbols* for satisfaction or non-satisfaction. Analogously, we can ask which value (or which good) we prefer to another value (or good), or which value is a higher one, or which good a more valuable one. We can seek to answer this question by way of a "thought-experiment" in which we ask ourselves what it is that we strive for more while listening to the conations which occur as reactions to represented values. We can ask, for instance, which of two persons is more dear to us, which of the two in mortal danger we would save first; or, we can ask which of two meals we would choose, having been given both. But this practical preferring does *not constitute* the height of a value, nor does it *constitute* the preferring in the sense of value-comprehension. It is only a subjective method, serving to make clear to us which value is higher.

Purposes of Willing, Goals of Conation, and Values. Let us now examine the relation of these basic facts to the *purposes of the will*.³²

As we can see at this point, goals of conation are in *no way represented*, let alone judged. This pertains to both value- and picture-components. The goals are given in conation itself, or in the simultaneous or prior feeling of the value-component that enters it. Thus it is not presupposed that conative picture-contents must be primarily "given" in terms of objective experi-

31. Often a certain satisfaction, e.g., the presence of a person whom we did not expect or (in negative cases) a death that we wished for without admitting to ourselves that we had this "evil" wish, is what first makes us aware that we strove for the thing in question.

32. [Because this section deals with the relations among purposes of willing, goals of conation, and values, a subtitle has been added. It corresponds to the one above, p. 30.—Ed.]

ence, e.g., perception, representation, thinking, etc. Goals of conation are experienced *in* conation, not prior to it. For it is not the contents of representation that differentiate a (uniform) conation into this or that conation (e.g., the conation for food, quenching of thirst, etc.); it is rather the conations themselves that are determined and differentiated by (1) their *direction*, (2) the *value-component* of their "goals," and (3) the *picture- or meaning-content* arising from this value-content. In all of this there is *no* intervention of the act of "representation."³³ Of course, the "content of a goal" can become, on the other hand, an *object* of representation or judgment. However, the *inner movement* [Regung] "to go for a walk" now or "to work" now does not presuppose a "representation" of going for a walk and the like in such an instance. We continually strive and counterstrive for things that we have *never* "experienced" *objectively*. The contents, range, and differentiation of our lived conations are in no case distinctly dependent on the contents, range, and differentiation of our intellectual activity of representation and thinking. The latter possesses its own origin and level of meanings. This implies, second, that the *picture-contents* of conation are not its "primary" but, as we have shown, its "secondary" contents, which are *selected in terms of* value-contents from possible "contents" of "consciousness-of-something" not yet differentiated by "conation" and "representation." Only *those* picture-contents that can become the carriers of such a value-content enter into the "goal" of conation as a picture-component.

In contrast to this, the *purposes of willing* are, first of all, the *represented contents* (of a somewhat variable kind) of *goals* of conation. That is, what distinguishes "purpose" from a mere "goal," which is already given "in" conation itself, and in its direction, is the fact that a goal-content (i.e., content already given *as a goal* in conation) is *represented* in a special act. It is only in the phenomenon of "withdrawing" from conative consciousness³⁴ toward representing consciousness, as well as toward representing comprehension of the goal-content given in

33. One who does not see this point (e.g., Franz Brentano, who seeks to ground every act of conation in an act of representation) *intellectualizes* the conative life by falsely construing it as an analogue of *purposeful* willing.

34. Conative consciousness is therefore to be sharply distinguished from mere "consciousness of conation," no matter if the latter is taken as a reflection on conation or even as an "inner perception" of conation in which "consciousness" is, again, an "objectifying consciousness."

La vida de la especie revela ser en todo respecto un complejo de orden superior; sin duda que él mismo está múltiplemente condicionado, pero la vida del individuo le está absolutamente subordinada. La vida de la especie comprende al individuo como miembro suyo, con el que manipula como con una parte reemplazable. El individuo, por su lado, nace dentro de este todo y comparte su vida durante cierto tiempo; pertenece a él por los caracteres hereditarios de la especie que recibe de otros individuos y trasmite a otros. La correlación entera "individuo-especie" es de tal índole, que ambos miembros están indisolublemente ligados uno a otro. Ambos son condición uno de otro y ambos están condicionados uno por otro.

Sería falso rebajar en esta correlación al individuo. El individuo es sin duda un mero portador pasajero de la vida de la especie, un mero representante; pero no puede decirse que "tenga meramente parte" en la vida total de la especie. Una relación de participación supondría la existencia de la vida colectiva primero para sí e independientemente del individuo. De ello no puede hablarse: la especie como totalidad viviente no está con el individuo en la relación de la idea platónica con las cosas, sino en la del complejo con el elemento (o con el miembro). Esta totalidad sólo existe "en" sus miembros sustentado por ellos; gracias a la gran multitud de individuos es sin duda independiente del portador singular y por tanto indiferente a él, pero no independiente de los individuos portadores en su totalidad. Donde el número de éstos se vuelve demasiado pequeño y demasiado grande el peligro que corren, corre también peligro la vida de la especie; y donde no queda ninguno, sucumbe ella misma.

La especie viviente resulta tan fundamentalmente ligada al individuo viviente como éste a ella. La vida de la especie, que mide milenios y milenios de siglos, pasa a través de la limitada vida del individuo, dejándolo tras de sí y pasando a otros. Pero no sigue adelante sin individuos. El individuo es un limitado estadio de paso, pero miembro necesario de la cadena como del conjunto dado en cada instante. Por eso se reparte también la finalidad de las funciones del organismo singular, por decirlo así "justamente", entre los requerimientos del individuo y los de la especie viviente. De hecho se hallan estos requerimientos también ligados entre sí: con un individuo débil está la vida colectiva de la especie tan mal servida como con uno fuerte pero incapaz de propagarse. Y en conjunto se encuentra, sobre todo en los organismos inferiores, que el individuo está más adaptado todavía a la conservación de la vida colectiva que a la de la propia. Esto resulta muy convincente viendo el nú-

mero enormemente alto de individuos que se forman de nuevo a cada generación en muchas especies altamente amenazadas: la vida colectiva compensa la amenaza, no robusteciendo la fuerza defensiva de los individuos, sino aumentando su número, es decir, mediante la grandiosa prodigalidad que practica con ellos. Con una muy alta cifra de reproducción en cada generación quedan siempre suficientes portadores de la vida de la especie, a pesar de la alta cifra de aniquilación.

Ello es posible porque la vida colectiva de una especie existe fundamentalmente, dentro de amplios límites, con independencia del número de sus portadores en cada caso. Por eso, si se la toma como el proceso de la vida de un colectivo, no debe imaginársela nunca como una suma de vidas individuales. En este caso tendría que subir y sumirse con el número de los individuos. Y justamente esto es lo que no es el caso dentro de amplios límites. Puede sumirse numéricamente hasta quedar reducida a unos pocos individuos, pero partiendo de éstos puede en condiciones favorables volver a explayarse numéricamente. La existencia de un mínimo por debajo del cual no puede sumirse sin peligro mortal, está en conexión con otros factores y no altera en nada la amplitud del libre espacio de que disponen los números colectivos.

e) EL PROCESO MORFOGENÉTICO DE ORDEN SUPERIOR

El verdadero misterio de la vida de la especie es la reproducción de los individuos. El individuo tiene su autolimitación temporal, la muerte. Aquí encuentra un límite toda compensación de los procesos complementarios, todo equilibrio, toda regulación espontánea del individuo. Si la vida estuviese restringida al individuo, con la muerte de éste tendría que extinguirse. El no ser así prueba inequívocamente que la vida no es de suyo simplemente la del individuo. Más bien se revela aquí hasta qué punto el organismo singular no es nada más que un portador pasajero de la vida, hasta qué punto está inserto en el proceso de la vida colectiva de la especie y al servicio de él. Pues trasmite espontáneamente su vida, reproduciéndose en nuevos ejemplares de la especie, en los que prosigue la vida de ésta. La vida de la especie abandona la del individuo y se prolonga en nuevos individuos.

Esta especie de reproducción es distinta de aquella que constituye dentro del individuo viviente su constante autorrenovación. Aquí no

tancias especiales puede aislarse el individuo. Pero entonces está condenada a muerte la vida de la especie en él. Mas al hombre le finge una y otra vez aislamiento lo cerrado del complejo orgánico del individuo.

Partiendo del individuo puede comprenderse sin dificultades la vida supraindividual de una especie como un complejo de orden superior "por encima" del complejo del individuo. Sin duda no es un complejo de formas, pero sí un complejo de procesos; no tiene una figura espacialmente ostensible (aunque siempre se expande también espacialmente de una manera característica), pero sí muy determinada figura temporal, que también es palpable con toda concreción en la reproducción periódica de los individuos. También este complejo es un complejo propiamente orgánico con procesos parciales espontáneos y su juego de contrarios y con característica morfogénesis, activa autoconservación y regulación. Tan sólo no es una formación visible y manifiesta a la manera de las cosas, como el individuo. Por eso tampoco es un organismo de orden superior, pero sí un complejo de organismos. Caracterizado en una primera aproximación, tiene la forma de ser de un colectivo, pero no se agota en ello, por ser mucho más todavía la serie articulada en miembros sucesivos de los individuos y generaciones de éstos, cuya efectiva totalidad jamás está reunida temporalmente.

La identidad de la vida de una especie tiene por ende que imponerse de la misma manera que la de un individuo contra su propio carácter de proceso. Pues en el proceso se halla amenazada. Y si se pregunta qué es propiamente lo amenazado aquí, se encuentra que es algo a su manera dado una sola vez y único en la naturaleza, una cadena de individuos que surge sólo una vez en el mundo, o que, una vez interrumpida, no retorna. Pero con ello revela ser la vida de la especie —en contra de la concepción ingenuamente superficial que la toma por algo general— algo individual en el sentido riguroso de la palabra, a saber, "algo dado una sola vez" en el orden real del mundo. La vida genealógica de una especie se desarrolla en el tiempo, teniendo en él su duración, su principio y su fin (origen de la especie y muerte de la especie); tiene también su historia, sus destinos y vicisitudes, sus peligros y su lucha por la existencia, su florecimiento y decadencia.

Nada de todo lo anterior hay en algo general. Sólo puede haberlo en algo singular y dado una sola vez. Estos rasgos fundamentales, puros momentos categoriales, los comparte la vida de la especie con la vida del individuo. Tan sólo no tiene ella misma la forma de un

individuo. Ésta ya no es adecuada, patentemente, para un complejo orgánico colectivo de orden superior de magnitud. De donde que la vida parezca aquí perderse difusa y sin estructura en la indeterminada pluralidad de los individuos. Y por eso es menester una reflexión categorial especial para reconocer la unidad de la vida en la difusa pluralidad.

Sólo aparentemente paradójico es que justo la vida supraindividual sea con tanto rigor individual. Exactamente tomada, no es la vida del individuo individual en un sentido de igual rigor. Los individuos son individuos de la misma especie, y sus vidas también de la misma especie, pero lo homogéneo es en cuanto tal lo general. Tan sólo sus destinos superficiales, así como variadas particularidades menores, son diversos; pero también ellos están ampliamente sometidos a una cierta tipología, que trae consigo justo el carácter de la especie. El ser individuo es dentro de una especie viviente lo común, aquello común a todos que retorna en innúmeros casos siempre repetidos.

En suma, el ser individuo en cuanto tal no es justo individual, sino propiamente general. La vida colectiva de la especie es en su totalidad, por el contrario, efectivamente sólo una. Tiene exactamente el carácter de única y de dada una sola vez sin posibilidad de repetición que el individuo que aparece en ella no tiene, ni puede tener en cuanto mero ejemplar. Únicamente la vida de la especie es algo efectivamente individual.

d) EL COMPLEJO DE VIDA DE ORDEN SUPERIOR. POSICIÓN DEL INDIVIDUO EN ÉL

La vida de la especie es el todo viviente de orden superior, y presenta todos los caracteres de un todo semejante, aunque esté disperso en la pluralidad de los individuos, y por ello sea difícil de apresar para la mirada habituada a la apariencia de las cosas. Disperso en los estadios temporalmente distintos de la vida se halla también el individuo. Así en un caso como en el otro corren soterraños los hilos efectivos de la vinculación en unidad. La mayor independencia del individuo, que se manifiesta por caso en la libre movilidad de los animales, sólo es superficial. Efectivamente es la independencia de la vida de la especie la mayor de las dos, porque el individuo, además de estar sujeto a las circunstancias de vida externas y comunes a la especie entera, está sujeto todavía a la vida de la especie por las funciones especiales que cumple dentro de ella.

is, then, its being *less* "relative"; of the "highest" value, its being an "absolute" value. All other essential interconnections among values are grounded in these criteria.

4. The A Priori Relations between Heights of Values and "Pure" Bearers of Values

We expect an ethics first of all to furnish us with an explicit determination of "higher" and "lower" in the order of values, a determination that is itself based on the contents of the essences of values—insofar as this order is understood to be independent of all possible positive systems of goods and purposes. It is not our aim at this point in the discussion to furnish such a determination. It will be sufficient here to characterize more fully the *kinds* of a priori orders among values.

In this respect we find two orders. One contains the heights of values in their ordered ranks according to their *essential* [wesenhaften] bearers. The other is a *pure non-formal* order in that it exists only among the ultimate units of the *series of value-qualities*, which we shall call value-modalities.

We shall discuss here the first order mentioned, which can also be called a relatively "formal" order when compared with the second.

I will first give a brief survey of values with respect to their *essential* bearers.

a. Values of the Person and Values of Things [Sachwerte]

The values of the person pertain to the *person* himself, *without any mediation*. Values of things pertain to *things* of value as represented in "goods." Again, goods may be material (goods of enjoyment, of usefulness), vital (all economic goods), or spiritual (science and art, which are also called cultural goods). In contrast to these values there are two kinds of values that belong to the human person: (1) the value of the *person* "himself," and (2) the values of virtue. In this sense the values of the person are *higher* than those of things. This lies in their *essence*.

b. Values of Oneself [Eigenwerte] and Values of the Other [Fremdwerte]

The division of values into "values of oneself" and "values of the other" has nothing to do with the former division, values of the person and values of things. For values of oneself and values of the other can be values of persons and values of things, as well

as "values of acts," "values of functions," and "values of feeling-states." Values of oneself and values of the other have equal heights.⁷² It is, however, a valid question (which we shall not discuss here in detail, since we are concerned with *kinds* of a priori relations) whether the very *apprehension* of "values of the other" is of higher value than the apprehension of a value of oneself. It is certain, however, that the act of realizing a value of the other is of *higher* value than the act of realizing a value of oneself.

c. Values of Acts, Values of Functions, and Values of Reactions

Other bearers of values are *acts* (e.g., acts of cognition, love, hate, will), *functions* (e.g., hearing, seeing, feeling), and *responses* and *reactions* (e.g., "to be glad about something"). The last also contain responses to human persons, like *cofeeling*, *revenge*, etc., which, in turn, are distinguished from "spontaneous" acts. All of these are subordinated to the values of the person. But they, too, possess a priori relations among their own heights. For instance, the values of acts as such are *higher* than the values of functions, and both are *higher* than the values of mere "responses." Spontaneous manifestations of comportment are of higher value than reactive ones.

d. Values of the Basic Moral Tenor [Gesinnungswerte], Values of Deeds, and Values of Success

Values of the basic moral tenor and values of deeds (both are moral values as opposed to "values of success"), as well as the bearers of values between them, such as "intention," "resolve," "performance," are bearers of values having a specific order of heights (apart from their own special contents).⁷³ But this order will not be further discussed here.

e. Values of Intention and Values of Feeling-States

All values of intentional experiences are *higher* than those of mere *states* of experience, such as sensible or bodily feeling-states. The heights of the values of experiences correspond here to the heights of the experienced values.

72. Eduard von Hartmann correctly proves that values of the other can function as higher values (i.e., higher than proper values) only in ontological pessimism, i.e., when *being* itself is a *disvalue* (see *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*). If we were to agree to this (false) presupposition, we would give in to this pessimism.

73. [On the basic tenor and deeds as bearers of values, see chap. 3.—Ed.]

f. Values of Terms of Relations, Values of Forms of Relations,
and Values of Relations

In all relations among human persons there are, first, the persons themselves as bearers of values, second, the forms of their relations, and, third, the relations as given experiences within this form. All these are bearers of values. Thus there are the persons as "*terms*" of, say, a friendship or marriage relation; then there is the "*form*" of such a relation, and, finally, the (experienced) "*relation*" of persons within such a form. For instance, the value of the form of marriage, which is historically quite independent of specific experiences in this relation and *their own* proper values (e.g., "good" or "bad" marriages, which are possible in *all* "forms"), is to be sharply distinguished from the value of the relation obtaining among persons *within* this form. But this relation *itself* is also a specific bearer of values whose value does *not* coincide with the values of the relational terms or form.

Any "*life-community*" is, as a moral bearer of values, governed by the a priori value-relations obtaining among these kinds of values. We will not go into this further at this point.

g. Individual Values and Collective Values

The distinction between individual values and collective values has nothing to do with the above bearers of values or the distinction between "values of oneself" and "values of the other." If one turns to values of oneself, such values may be individual values or collective values proper to one as a "member" or "representative" of a "social rank," "profession," or "class"; or they may be values of one's own individuality. This holds also for values of the other.⁷⁴ This division does not coincide with the distinction drawn among values of relational terms, values of relational forms, and values of relations. Here we have differences among bearers of values that lie in the whole of an experienced "*community*," by which we mean only a *whole experienced* by all its "members." Such a life-community is not a factually existing (more or less) artificial unit of mere elements which act among each other objectively and conceive their unit as a unit. We shall

74. Thus love (in the Christian sense) is always *individual love*, both as *self-love* and love of the *other*, which is also called love of one's neighbor, but not as love for one who is a *member* of the class of workers, for example, or a "representative" of a collective group. The "social consciousness" of the working class has nothing to do with "love of one's neighbor." The latter pertains to the worker, but only as a human *individual*.

call this latter unit of human beings a *society*. Now, all "collective values" are "*values of a society*." Their bearers form not experienced "wholes" but majorities of a conceptualized class. Life-communities, however, may also function as "*individuals*" vis-à-vis "collectives," e.g., an individual marriage, a family, a community, a people, etc., as opposed to the totality of marriages or families or communities of a country or the totality of peoples, etc.⁷⁵

Between individual values and collective values in general there are a priori value-relations.

h. Self-Values and Consecutive Values

There are values which retain their value-character independent of all other values. There are also values which by essence possess a *phenomenal* (intuitively feelable) relatedness to other values which is necessary for their being "values." The former I call *self-values*; the latter, *consecutive values*.

But we must remember that all things representing themselves as "*means*" for *causal* productions of goods, and all mere *symbols* of values (insofar as they are *only* that), have *no immediate* or *phenomenal* value and are not independent bearers of values. The so-called value of a mere "means" attributed to a thing (in the form of a "judgment")⁷⁶ is attributable to it only by virtue of a calculating act of thinking (or an association) through which this thing represents itself as a "means." Symbols for values (e.g., paper money) have no phenomenal value. Therefore, we do not call the value of a "means" or a "symbol" a consecutive value. *Consecutive values* are still *phenomenal* value-facts. Any kind of "*tool-value*," for example, is a genuine consecutive value, for there is intuited in this value of the tool a true *value*. Of course, this value always implies a "reference" to the value of the thing produced by this tool, but this former value is phenomenally "given" *prior* to the value of the product. It is not derived from the given value of the product. We must therefore sharply distinguish the value which something "has as a means" or "can have as a means" from the value which pertains to the means *insofar as it is intuitively given "as a means,"* and which is attached to its bearer no matter whether or not it is, in fact, used as a means, and no matter to what degree it is used.

75. [On "community" and "society," see chap. 6, B, sec. 4, ad 4.—Ed.]

76. But not in the form of an assessment, which presupposes given values.

We are confronted here with a completely different series of problems. We may sum them up as the problem of the factual and purposeful *economization of activities* leading to "a priori insight." Among these problems, however, "self-obtainment" is only *one* such activity. For instance, there is a large and most important complex of problems involved when we want to discover what the role of the factual interaction of heredity, tradition, education, authority, one's own life experience, and the formation of conscience resulting from these is in the acquisition of such insights; also, when we want to find out what is most expedient in the economical-technical sense in order to let the moral "a priori evidential" factually come upon man. This complex of problems has nothing to do with the question of *what is thus evidential*. But this complex must *not* be divided by this false identification and be decided in favor solely of the "self-obtained."

This point is of special importance for ethics. For ethicists close to Kantian philosophy presuppose as a matter of course that a *genuine* moral insight is a *self-obtained* one, as if everyone were "able" to see what is morally "evident" in the same way. They are, of course, correct insofar as they reject any attempt to replace the *insight* into *what is good* by an "authority," be it "God's will," "inherited instincts of a species" or a "race," the moral "tradition," or orders of an "authority." But the proposition that only *insight* into the good can originally determine what is good (and, consequently, all norms for willing and acting) has nothing in common with the question concerning which factors of activity in their interactions lead to the evidentially good in the most expedient manner. Nor has this proposition anything to do with the question concerning what tradition, heredity, authority, education, and self-obtained experiences may *add* to this.⁴⁷ To get the opposite impression, one must presuppose the formalistic, subjective, transcendental, spontaneous interpretations of the a priori.

We have assumed, as we said before, that, in general, moral *cognition* is fundamentally different from *willing*, and that it is the foundation for the willing of the good; and we have assumed that the seat of the ethical a priori is in the sphere of *moral cognition*, *not* in that of willing. If the moral good were a "concept" (not a non-formal value) which came into existence only

47. On heteronomy and autonomy, see chap. 6, B, sec. 3, where the significance of tradition and authority in the acquisition of moral insight is discussed.

through reflection on an act of willing or on a special form of willing, then, of course, ethical cognition, as *independent* of moral willing, would be impossible. And since one can only "will" his own will (and since one can only "obey" another's will unless there is psychological suggestion), moral cognition must in this case be self-obtained (i.e., obtained from one's will). Otherwise there would have to be blind obedience to commandments, in which case one could not know whether or not they (as acts of will) rest on moral insight. However, such an alternative rests on the aforementioned erroneous presupposition.⁴⁸

B. THE NON-FORMAL A PRIORI IN ETHICS

IN THE FOLLOWING I wish to show that the formal and the a priori do not coincide at all within the *value-a priori*. I also intend to point out the *basic kinds* of a priori essential relations. But I shall not mention all of these basic kinds, for this would be equal to developing a positive ethics, which is not the task here.

1. Formal Essential Interconnections

We can designate as (pure) "*formal*" a priori interconnections all those that are independent of the types and qualities of values, as well as of the idea of a "bearer of values," and all those that have their foundation in the essence of values as values. They represent a pure axiology which in a certain sense corresponds to logic. Within this axiology one can distinguish a pure theory of *values* and a pure theory of *valuations* (corresponding to the logical "theory of objects" and the logical "theory of thinking").

A first essential fact is that all values (such as ethical, aesthetic, etc.) fall into two groups: *positive* and *negative* (as we may call them for the sake of simplicity). This fact lies in the *essence* [Wesen] of values; it is independent of our being able to feel specific opposites of values (i.e., positive and negative

48. For this reason the autonomy of moral cognition and the autonomy of moral willing and action are basically different. Thus the act of obedience is an autonomous act of the will (in contrast to succumbing to suggestion, emotive contagion, or a tendency to imitate), but it always follows the insight of *another*. This act is also an evidential act when we have the insight that the person giving the order possesses a higher degree of moral insight than we do.

values), such as beautiful-ugly, good-evil, agreeable-disagreeable, etc.

In addition, there are "axioms," already discovered by Franz Brentano, which a priori fix the *relation of being* to *positive* and *negative* values.

The existence of a positive value is itself a positive value.

The existence of a negative value is itself a negative value.

The non-existence of a positive value is itself a negative value.

The non-existence of a negative value is itself a positive value.

It is also necessary to mention the essential interconnections obtaining *between values* and the (ideal) *ought*. First, there is the proposition that all oughtness must have its foundation in values—i.e., only values ought or ought not to be—and there is the proposition that a positive value ought to be and a negative value ought not to be.

We must also mention the interconnections which are a priori valid for the *relation of being to the ideal ought*, and which regulate their connection with *right* and *wrong*. Thus the being of what (positively) ought to be is right, and the being of what ought not to be is wrong; all non-being of what ought to be is wrong, and all non-being of what ought not to be is right.⁴⁹

There are other interconnections that belong here: the *same* value cannot be both positive and negative; every non-negative value is a positive value; every non-positive value is a negative value. These propositions are not *applications* of the principles of contradiction and excluded middle; for here it is not a question of relations between propositions at their foundations, but one of essential interconnections. Nor are these interconnections the same as those obtaining between the being and non-being of values, as if they simply concerned the being and non-being of values. Rather these interconnections obtain among the values *themselves*, independent of their *being or non-being*.⁵⁰

And it is to these interconnections that the *principles of valu-*

49. The ideal ought has as little to do with duty and norms as rightness has to do with what is "correct." The last pertains only to *comportment* which corresponds to what a norm demands.

50. These interconnections are the foundation of a purely formal theory of values which stands at the side of pure (formal) logic as the science of objects in general.

ation correspond: it is impossible to hold that the *same* value is both positive and negative, etc.

I would like to emphasize that Kant's principles represent only a special case of these formal principles of valuation. However, they are (erroneously) related only to the moral sphere, and they are (also erroneously) related not to valuation but directly to willing; but they are in fact valid for willing (indeed, for conation in general) simply *because* they are valid for the valuation at the foundation of willing (and conation). For Kant's "moral law," in its different formulations, means one of two things: either that it is necessary to avoid a contradiction in the positing of purposes (expressed subjectively and normatively, "to contribute to the establishment of a realm of purposes in which every purpose exists with every other one without contradiction"), or that it is necessary to uphold the *consequence* of willing (i.e., to be "truthful" to one's self), to will the same thing under the same conditions (i.e., the same conditions of "empirical character" and "environment"), etc.⁵¹ Kant, however, does not see the following: (1) that it is altogether *impossible* to gain the idea of the good from these "formal" laws, and that the value "good" represents only an *area of application* of these formal value-laws (valid for all values), an application which presupposes "good" and "evil"; (2) that these laws, like laws of logic, are based on *intuitive* essential interconnections; (3) that these laws are as fundamentally valid among *values* as they are among valuations; (4) that they are laws of *value-comprehension* (as laws of acts), not originally laws of the will.

On the other hand it appears that Kant was (negatively) right in claiming that these formal laws are *not* mere applications of logical (theoretical) laws—i.e., laws to be applied to moral comportment insofar as it is an object of *judgment*—but *immediate* laws of moral comportment, though in his case primarily of willing, not of valuation. This appears to imply that reason becomes "*directly* practical" through these laws.

But Kant is completely mistaken about the meaning of these "laws" (and, by the way, about the meaning of the laws of theoretical areas also). The principle of contradiction is valid for being, not because it is valid for the "thinking of being"; rather, it pertains to the thinking of being because the essential interconnection fulfilling it is fulfilled in all *being* (including factual

51. Recently Theodor Lipps appropriately stressed that Kant's moral law is basically only the principle of identity and contradiction in the sphere of the will.

thinking). This principle states that "A is B" and "A is not B" cannot both be true propositions in the sphere of propositions. For it lies in the nature of *being* to exclude this possibility. Only through the *disagreement* [Widerstreit] of one of these propositions with being can both of them be *meant* in judgments. If they are true propositions, there must be a difference between the A of one proposition and that of the other (A and A'), or between the two B's (B and B'), or between their connection. As far as judgments are concerned, however, it is impossible to state that "A is B" and "A is not B" insofar as the *same* A and B, as well as the *same* kind of connection in judgment, is meant. Whenever it appears that such a judgment has been so made, different kinds of judging are concealed under the same *formulation*. For the *propositions* "A is B" and "A is not B" cannot (*salva veritate*) agree with each other a priori, because *being* excludes this possibility. One must never admit, then, that there are judgments of this form! The principle of contradiction states, among other things, that there are *no* such judgments.

An analogous state of affairs holds in the area of *values*. One can "value" the same things positively and negatively, but only because of *different complexes of values* [verschiedenen Wertverhaltes] intended in the same thing. If there is the *same* complex of values in the intention of "valuation," only the *formulations* of the valuations can be different. Hence the essential interconnection that the same complex of values can never be of both positive and negative value is also fulfilled in all complexes of values that lie at the foundation of all "inclinations" (to use Kant's terminology). It is an evident proposition that we cannot at the same time *desire* and *despise* the *same* value-complex. If this seems to happen, there are *different* value-complexes hidden behind the supposedly identical intention of valuation. This law also pertains to the most spontaneous "caprice" in value-estimation. For value-estimations [Wertschätzungen] are also objects of feelable complexes of values. For instance, we may be sad about the disvalue of our negative value-estimation of high positive values, namely, "that we made a valuation in this manner." Therefore, it is not an alleged contrariness between the "logic" and the "non-logic" of value-estimations which represents the moral "struggle" of life, but a genuine contrariness between the immanent logic of the value-complex of the central notion of "good" and the logic of the remaining value-complexes or between the logic of value-estimations of good-being and the estimations of other kinds of value-being. This moral struggle is not

a kind of "disobedience" to propositions, as Kant asserts, having (falsely) conceived the principles of identity and contradiction as norms of our judgments (and willing). Let us give some examples. He who wants different things in identical situations, e.g., in a legal case involving a friend and in an identical one involving a foe, does not "violate" these laws, as Kant maintains he does. Rather, he is in a state of deception concerning the range of the applicability of these laws. The same holds for someone (having only the same rights as another) who allows himself to do something that he denies the other in an identical situation, or for someone who changes a decision without giving specific reasons (which belong to the state of affairs in question). In these examples the one concerned considers situations (with regard to friend and foe) as different when they are the same, he takes his own situation to be of a different value than that of the other, and he takes the state of affairs to be changed when it is the same. If he falls into *deceptions*, his *evil* will must be considered the cause. This cause can never consist in "disobedience" to these laws, which, on the contrary, he *necessarily* fulfills.

2. Values and Bearers of Values

There exist a priori interconnections *between values* and their *bearers*. I will give only some examples.

Only persons can (originally) be morally good or evil; everything else can be good or evil only *by reference to persons*, no matter how indirect this "reference" may be. All properties of the person that vary (according to rules) with the *goodness of the person* are called virtues;⁵² those that vary with the person's being-evil are called vices. Acts of will and deeds are also good or evil only insofar as acting persons are comprehended with them.⁵³

But a person can never be "agreeable" or "useful." *These* values are *essentially thing-values* and *values of events*. Conversely, there are no morally good or evil things and events.

First, all aesthetic values are in essence values of *objects*. Second, they are values of objects whose posited reality (of any

52. The person is a continuous actuality. The person experiences virtue in the mode of the "being-able-to" of this actuality in regard to something which "ought" to be done.

53. Whether they are comprehended as special *bearers* of moral values or as mere "*signs*" of the goodness or badness of the *person* is a difference implied in this general determination.

form) has been suspended; such objects are there as "appearance" [Schein], even if the reality-phenomenon is a partial content of the given "picturelike" appearing object, as is the case in a historical drama. Third, they are values of objects because of their intuited picturelikeness (in contrast to merely "thought" objects).

Ethical values, on the other hand, are those whose bearers can never (originally) be given as "objects," since they belong in essence to the sphere of the person (and act-being). For neither the person nor acts can ever be given to us as "objects."⁵⁴ As soon as we tend to "objectify" a human being in any way, the bearer of moral values disappears of necessity.

Second, ethical values are those belonging to bearers as real, not to merely (appearing) pictorial objects. Even in a work of art in which such values may occur—for example, in a drama—the bearers must still be given "as" real bearers (notwithstanding the fact that these bearers given "as real" are given as a part of the aesthetic, appearing pictorial object).

Ethical values are not necessarily attached to bearers that are intuited pictorially. They can also pertain to bearers that are only thought.

As moral values are, by their essence, borne by persons, the values "noble" and "vulgar" (or "bad" [schlecht]) are, by virtue of their essence, borne by "living beings" in general. That is, the important values of this series (completely overlooked in Kant's dualism) are, by virtue of their essence, "values of life," or "vital values." Hence they pertain not only to man but also to animals and plants, i.e., anything that is alive. But they do not pertain to things, as do the values "agreeable" and "useful."⁵⁵ Living beings are not "things," still less corporeal things. They represent an irreducible type of categorial unity.⁵⁶

3. "Higher" and "Lower" Values

In the totality of the realm of values there exists a singular order, an "order of ranks" that all values possess among themselves. It is because of this that a value is "higher" or "lower"

54. If an action is objectively given, insofar as it is the bearer of values it must be given through the mediation of the idea of the person (even merely one person), which can never be given to us as an object.

55. One does speak of noble jewels and noble wines, but only in an analogous sense, as when one speaks of having had a "beautiful" meal.

56. Here I cannot prove that the unity of life is not a "thing-unity" (still less a "corporeal unity").

than another one. This order lies in the essence of values themselves, as does the difference between "positive" and "negative" values. It does not belong simply to "values known" by us.⁵⁷

The fact that one value is "higher" than another is apprehended in a special act of value-cognition: the act of preferring. One must not assume that the height of a value is "felt" in the same manner as the value itself, and that the higher value is subsequently "preferred" or "placed after." Rather, the height of a value is "given," by virtue of its essence, only in the act of preferring. Whenever this is denied, one falsely equates this preferring with "choosing" in general, i.e., an act of conation. Without doubt, choosing must be grounded in the cognition of a higher value, for we choose that purpose among others which has its foundation in a higher value. But "preferring" occurs in the absence of all conation, choosing, and willing. For instance, we can say, "I prefer roses to carnations," without thinking of a choice. All "choosing" takes place between different deeds. By contrast, preferring also occurs with regard to any of the goods and values. This first kind of preferring (i.e., the preferring between different goods) may also be called empirical preferring.

On the other hand "preferring" is a priori if it occurs between

57. On the other hand, one cannot reduce this division to one of positive and negative values or to one of "greater" and "smaller" values. Brentano's axiom that a value which is the sum of the values W_1 and W_2 must be a higher value (a value to be preferred, according to his definition) than W_1 or W_2 is not an autonomous value-proposition but only the application of an arithmetic proposition to values, indeed, only to symbols of values. It cannot be that a value is "higher" than another value simply because it is a sum of values. For it is characteristic of the contrast between "higher" and "lower" values that an infinite magnitude of a value, say, the agreeable (or the disagreeable), never yields any magnitude of, say, the noble (or the base) or of a spiritual value (of cognition, for instance). The sum of values is to be preferred to single values; but it is an error on Brentano's part to assume that the higher value is in this case to be identified with the one to be "preferred." For preferring is (essentially) the access to the "higher value," but in individual cases it is subject to "deception." Besides, the "greater value" in this case pertains only to the act of "choosing," not to the act of "preferring." For the act of preferring always takes place in the sphere of a value-series that has a specific "position" in the order of values. Finally, I cannot agree with Brentano when he leaves it up to historical relativity to determine what the non-formal ranks of values actually are, when, for instance, he does not wish to decide (see the notes to his *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*) whether an "act of cognition" is of higher value than an "act of noble love" (as Aristotle and the Greeks held) or whether the opposite is the case (as the Christians held), in other words, when he does not make a decision on the basis of the non-formal values themselves. [See chap. 5, sec. 2. On the invariability of the order of ranks of values and the variability of rules of preferring, see chap. 5, sec. 6.—Ed.]

being, its being-so or other-than-so. A detailed phenomenological analysis of so-called stirrings of conscience shows that a subtle, tender, and alert "conscience" is something *essentially* different from Herbart's representation of it: a cold and strange "judge," one who is always "too late" according to his nature. If, unlike the psychologist, we do not look at an already *lived* life or an already *lived* process of the will, but harken instead to the manner in which such an act and its project comes about, we will find, as stressed before, that the values of conative stirrings are already given at their point of "origin," at which such strivings as well as the direction of the project, not to mention the presence of a definite *project*, are not yet *fully* experienced. It can happen, for example, that the evidence of the "evil" in a conative impulse nips it *in the bud* and thus *excludes* it from the realm of what is observed by the *psychologist*. This "nipping in the bud" has as little to do with a possible "displacement" or an "active rejection" of the impulse concerned as with a mere "inner turning away" from it or a deviation from its being noted or noticed. For both this rejection and this deviation from attention *presuppose* some degree of formation of this conative process and a *given* project, as well as a passing over of the "nucleus" to which we refer here. A true feeling of shame, for example, does not appear primarily as a shameful reaction to certain things that cross one's mind; fewer things cross the mind of the more shameful person than cross the mind of one who is less so.³⁰ Therefore, if we relate "feeling of something" to the "something" of *pictorial* objects, we can and must say that the *values* of the pictorial objects are *prefelt*. That is, according to the law of origins the values of pictorial objects are already given at a level where the pictorial objects are *not yet* given. This is valid also for all possible pictorial objects of the inner perception of our experiences. And this "prefeeling" can occur in perception, remembering, and anticipation. In the last case this "*having a prefeeling* of something" is also directed toward the future, but it does *not* coincide with the above-defined meaning of prefeeling. For this "prefeeling" is in like manner present in the refeeling of past experience. The value is in this case *prefelt in* a refeeling.

It will be seen that this fundamental fact of our spiritual life

30. See "Das Schamgefühl" (Bibliog. no. 6). [This essay of 1913 was published under the title "Über Scham und Schamgefühl" in *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Bibliog. no. 29).—Ed.]

sheds a great deal of light on the obscure questions of the problem of freedom.³¹ And it will also become apparent that there is little truth in the assertion so closely related to the assessment theory of moral values that the causal determination of acts of will does not affect their moral value, that causal determination matters as little as it does in the case of aesthetic values, e.g., the beauty of a gem, where such a gem is a necessary product of causal laws. It does not appear necessary to me to state explicitly that this assertion completely *contradicts* the facts. The reasons for this will become clear later, in another context.

2. Value and the Ought

a. Value and the Ideal Ought

Within the ought in general, I have distinguished between the "*ideal ought*" and the ought that represents a demand and an order imposed upon a conation. Whenever we speak of "duty" or "norms," we are concerned not with an "ideal" ought but with a specification of it as something that is *imperative*. This second type of ought is dependent on the former, because every duty is *also* an ideal ought-to-be of an act of the will. If some content of the ideal ought is given and is referred to a conation, it will *issue* a demand to this conation. Such an experience of a demand is therefore not the ideal ought itself, but its *consequence*. This *demand* is *stressed* by the inner command of a knowing-oneself-to-be-obliged, or by commanding acts coming from without, such as "orders," "advice," "counsel," and "recommendations."

The specific form "*Thou shalt* do so-and-so" can give expression to different acts. Under certain circumstances it *may* merely communicate (but in an inadequate way) that the speaker wants someone to do something. But this inadequate form of speech would then mean: "I communicate to you that I want you to do this." There are two factors here: first, the assertion that the action of the other corresponds to the *demand* of an *ought*,³² and,

31. [The author's intention (expressed here and elsewhere in this work) to discuss the problem of *freedom* was not carried out, most likely because of concern for the size of the present work. Writings on the problem of freedom which were found among the author's papers stemming from the period of *Formalism* were published in *Collected Works* (Bibliog. no. 31), Vol. X. On the problem of the freedom of the will, see "Ethik," sec. 5.—Ed.]

32. Whether this assertion corresponds to a conviction is another matter.

second, the immediate expression and enunciation of the will of the person who speaks that the other, hearing this demand, act in a certain way. In the strictest sense of the term, *ought* in this sense pertains only to the *orders of an authority*.

An "order," therefore, is *never* a mere communication of the fact that the person who orders wants this or that; rather, it represents an act in its own right by which the sphere of the will and powers of the other is *influenced* in an immediate fashion and without such "communication." Hence the ultimate form of an order is one that makes no allowance for the existence of the other's will, as when we say, "you do this" ("suggestive order").

"Genuine orders" are to be clearly distinguished from so-called *pedagogical orders*, which are essentially only *illusory orders* analogous to the "illusory questions of pedagogues" [*Scheinfragen*]. In reality, only *advice* underlies pedagogic propositions that express orders. The nature of advice is contained in the form: "It is best for you to do this, and I want you to do what is best for you." The difference consists in this: In advice we are not concerned with what is good or bad, what ought to be or ought not to be with respect to a will in general, but only with the willing of this *individuality*. Moreover, the volitional act in advising does not imply that an action, which (ideally) "ought" to be, should be "eventuated" by the one addressed, but that he *should do this action* (through a free act of his will). For the limitation of all pedagogic orders consists in the fact that they are justified only insofar as the educator is convinced that his pupil is mature and developed enough to have done what *he* ordered. An educator who cannot be convinced that his mature pupil would freely do what he feels obliged to "order" must abandon the education of the pupil.³³

In addition to this illusory order in education there is another

33. The attempts of a large number of philosophers of the Enlightenment to reduce an authoritative order (be it of the state or of the church) to a mere pedagogical *illusory order* (pedagogical theory of authority) is as much *nonsense* as the opposite attempt to invest the educator with *authoritative orders*, as in Herbart's theories of education. Just as the pedagogical question, in which the *form* of the question is only a means to actualize some knowledge in the pupil (or a means to establish what he knows), does not "ask" anything, so also the pedagogical order, in which the *form* of the order is a means to *awaken* central volitional intentions and to lead such intentions to their adequate projects (in Socrates' sense), is not a genuine order. See A. Riehl's profound work on the "pedagogical genius" of Socrates (*Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* [Leipzig: Teubner, 1913]).

kind of pointing out what "ought" to be done. This is "advice," "counsel," and "recommendation." Although fundamentally the above pedagogic order is (objectively) only "advice," its effectiveness is nevertheless tied to this "illusory form" of giving orders. When, for example, it is applied in mass education, it does not pertain to what is good for an individual, but is tied in its contents to the *typical* development of a human being. It is otherwise with *true* advice, which represents itself immediately as advice, and within which the "*advice of a friend*" can be distinguished from "the advice of an authority" (e.g., the "evangelical counsel" of church authority). The advice of a friend passes immediately to the *individual*. It is a communication of what one believes to be the best for this individual in a specific situation *and*, at the same time, an expression of one's will that this individual choose the best. In the second case, advice is given to certain *types* of people. The type cannot be "defined"; still less can the individuals concerned be *designated* by the authority. It is, rather, the *concern of everyone* to decide for himself whether or not he belongs to the type to which the advice is addressed, i.e., whether or not he is "called" to follow the advice. It is therefore possible for someone who is not called, but who follows such advice, to act worse than he would have, had he not followed it.

But there is still an *expression of will* in "advice." Advice is not a *mere* communication of what someone else should ideally do. In contrast to this, moral "*counsel*" is only an assist that helps one to see morally what should or should not be; it is *not* an expression of will. A "*recommendation*" communicates what one holds that someone else should do, but *without* an expression of will or any immediate assist that would help him gain moral knowledge of what is recommended. Finally, the mere "*proposal*," which pertains not to something that ought to be done, but to the mere *technique* of the *realization* of what ought to be, is to be distinguished from all of these.

It is from the situation in which something is given as an (ideal) ought and, at the same time, as something that "can" be done that the concept of "*virtue*" springs. Virtue is the immediately experienced *power* to do something that ought to be done. The concept of *vice* originates in the immediately comprehended contrariety of an (ideal) ought and what can be done, or, in other words, in the immediate comprehension of *not-being-able-to-do* or *impotency* vis-à-vis something that is given as an ideal ought.

If, as Spinoza and Guyau (and many others) hold, the ought

talidad. De lo torcido de tales consecuencias ya se habló (cap. 22, f); pueden, por tanto, quedar aquí a un lado. Pero el milagro no es menor manteniéndose dentro de los límites de lo dado por los fenómenos psíquicos, y viendo claro que no es subsistencia lo que aquí ocurre.

El yo no es sustancia, pero tiene constancia en medio de la mudanza de sus estados, actos y contenidos. No es verdad que la conciencia exista meramente en la corriente de las vivencias, como se ha afirmado repetidamente en los recientes tiempos; si verdad fuese, no podrían las muchas vivencias y representaciones ser, en absoluto, las de un mismo sujeto. Más aún, la identidad del yo es, incluso, un supuesto de la unidad de las representaciones de los sucesos, pues éstas abarcan una multiplicidad de datos distendidos en el tiempo, o sea, suponen la referencia de lo dado al presente a lo experimentado con anterioridad. La unidad de la apercepción, aunque sólo sea una unidad empírica, es la primera de las condiciones de tal unidad de representaciones. Y de cierto que esta unidad, que se extiende sobre el tiempo, no es como un mero punto de referencia, que en todo caso pudiera concebirse también como un punto ideal, ni es tampoco un polo, un centro, ni siquiera una capa profunda (que sería inconsciente), sino una unidad que abarca, y, por consiguiente, más bien el todo.

Pero ¿cómo es posible que el todo de la conciencia permanezca idéntico, mientras que cambia sin cesar todo lo apresable como contenido de él? Por obra del cuerpo no sucede así; no bastaría ni siquiera en el caso de que la conservación de su forma y de su vida abarcara las de la conciencia. Tampoco puede hacerse estribar todo en una determinada función de la conciencia, como la de la memoria, que sin duda desempeña aquí un importante papel. La memoria, supone ya, antes bien, el permanecer el yo idéntico, y es además ella misma un gran enigma; pues el recuerdo no es un mero almacenamiento, sino que toma el camino de la reproducción del contenido por la imaginación. Esta función no se reduce, pues, a una mera legalidad de la conciencia, como enseñaba la teoría asociacionista. Y la interpretación fisiológica fracasa de todo punto.

Más bien se inicia aquí una forma enteramente nueva del auto-conservarse, que se distingue también de la orgánica. Pues la persistencia del yo, en medio del cambio de sus estados y contenidos, no es una función, ni a la manera de la reproducción, ni tampoco a la de la regulación de un equilibrio. Es más bien un activo mantenerse firme en sí, un imponerse como unidad contra el propio derretirse en la corriente de la conciencia. Esto es difícil de

apresar en los grados inferiores de la conciencia, pero toma en los superiores la forma de un afirmarse y reconocerse a sí mismo, y justamente en medio del haberse alterado de hecho. Aquí está la identidad del yo localizada incluso en su libertad. Pues, como persona moral, puede el yo renegar también de sí mismo; puede echar a rodar una obligación aceptada; puede negar los actos que dependieron de sus decisiones. Con ello renuncia a su identidad. Pero también puede confesarse autor de sus actos, cargar con la culpa cometida, cumplir lo prometido, mantener su palabra, y todo ello aun cuando ya no quiera lo mismo por haber cambiado las circunstancias.

Este fenómeno quiere decir nada menos que un activo hacerse idéntico, que un espontáneo "identificarse consigo mismo". En esta capacidad descansa la identidad de la persona moral. Consiste en el poder que sobre sí tiene la conciencia de responder de sí y ser fiadora de sí misma. Pero este poder tiene que ejercerse y efectuarse en el ponerlo por obra. Por sí misma no le cae al hombre en el regazo la conservación de la propia persona. Y según que despliegue o no su fuerza de identificación, esto es, sea fiel o infiel a sí mismo, viene a ser también para la persona ajena una unidad digna de confianza, o algo que se desmorona en el juego fugaz de los sucesos. El hombre persistente es el que no se deshace en el huir de las vivencias. Su conciencia es más que una corriente de cambiantes representaciones, reacciones e impulsos.

e) LAS FORMAS DE CONSERVACIÓN DEL SER ESPIRITUAL

De un orden de magnitud temporal del todo distinto, y nueva una vez más por la índole, es la forma de conservación de las unidades de la vida del espíritu en la historia. La forma de colectividad y el derecho, el estilo de vida y el gusto artístico, la moral de un pueblo, su saber y su lenguaje, no son creaciones del individuo, ni éste puede anularlas, ni sustituirlas por algo distinto, aunque dentro de sus límites haga quizá lo suyo por su constante modificación.

Lo que el espíritu de un pueblo ha hecho de sí, se conserva históricamente por encima del cambio de los individuos y las generaciones. Está, sin duda, condicionado por la herencia de las disposiciones, pero no descansa en ella sola, ni tampoco en una mera reproducción de los individuos —como tampoco por el contenido se agota en la conciencia de éstos—, sino en una forma especial del dar y recibir determinada por la misma vida común del espíritu: en cuanto es ella una totalidad cerrada.

serie de casos que ostentan la más llamativa concordancia, basta una leve alteración de las circunstancias para producir cursos divergentes de los anteriores.

La forma de la conservación propia de la legalidad está sumamente cerca de la persistencia de los sustratos todavía en otro respecto. También en ella hay algo del carácter de la inercia, como lo da a entender ya la imagen de los carriles tomados. Sin duda no se trata de una sustancia, sino exclusivamente de una constancia de la forma; pero sólo de una constancia del esquema general: no se trata de una producción activa, sino de un pasivo ser conducido por unos carriles. Esto no es, sin duda, más que una imagen, pero muestra claramente la posición intermedia de esta forma de la conservación (cf. más detalles sobre esto *infra*, cap. 32).

Del todo distinto es lo que pasa en el reino de lo orgánico. Aquí ya no subsiste nada, no habiendo ni una materia, ni una energía de la vida; no, al menos, a la manera de la fuerza vital de las ideas vitalistas. Los elementos sustentadores cambian constantemente, así en cuanto a la materia como en cuanto a la energía. Lo que se conserva es lo sustentado, el todo, lo secundario, lo dependiente, el complejo altamente complicado, la "vida".

Y ¿cómo se conserva la vida, estando el organismo expuesto a la constante disolución? Se conserva por medio de su propia actividad, rehaciendo constantemente lo perdido. Así sucede dentro del individuo con la asimilación de la materia incorporada, es decir, por medio de un espontáneo dar a la materia una forma semejante a la propia y superior, el cual la eleva a la altura de ésta. Y en la vida de la especie sucede lo mismo mediante la reproducción de los individuos: la vida opone a la muerte del individuo la procreación de nuevos individuos, y lo que se conserva, en medio de este cambio de los distintos sujetos de la vida, es la unidad inmediatamente superior, la vida de la "especie". Más aún, cabe ver, por encima de estos dos grados de la conservación orgánica, todavía un tercer grado. Pues también la vida de la especie, aunque no conoce la muerte natural, puede, sin embargo, sucumbir al alterarse las condiciones de ella. Pero también a esto opone la vida una actividad interna: la transformación de la especie, así como la formación de nuevas, partiendo de los grados inferiores. La movilidad del tipo mismo de la especie, que a primera vista parece una mengua de la conservación, revela ser otro modo de conservar la vida, y otra vez en la unidad inmediatamente superior.

El proceso de vida transcurre en un constante juego de contrarios entre la pérdida y la ganancia, y además múltiplemente escalona-

do según el orden de magnitud de la unidad de vida. En cada grado tiene lugar la conservación por medio de la compensación de la pérdida, creando el sustitutivo el proceso mismo de vida. El cual lo hace activamente por medio de una nueva creación, oponiendo a la disolución de la forma la confección de una nueva, y originando así un equilibrio interno de los procesos que a la vez regula teleológicamente. Y su conservación consiste en el mantenimiento de este equilibrio.

De esto habrá de tratarse extensamente más adelante, en las categorías organológicas. En este lugar puede bastar lo dicho, a título de indicación. Pues aquí sólo interesa el punto de ser esta especie de conservación algo plena y totalmente distinto de la persistencia de un estrato; pero también algo distinto de una mera legalidad o de los tipos formales de los trascurros. Pues descansa en una espontaneidad de lo viviente, en la capacidad de esto para sobrepasarse a sí mismo, para propagarse, más allá de su propio sucumbir, en otros individuos. Esta capacidad de autotranscendencia sólo la tiene lo vivo.

Si se compara el organismo con cosas inanimadas y con sistemas físicos, el resultado es el notable hecho de ser él, la formación con mucho más dependiente y más fácil de destruir, quien tiene, sin embargo, la más alta capacidad de conservación. El patrón de medida que hay que aplicar aquí no debe entenderse, es cierto, simplemente como un patrón de la duración temporal. Pues la conservación de la vida también pende de la perduración de condiciones físicas. La superioridad está más bien en la índole de la conservación: las formaciones inorgánicas no se regeneran por sí, surgen simplemente allí donde se reúnen las condiciones de que proceden; sólo el organismo vuelve a formarse espontáneamente. En este sentido revela ser en él más fuerte la consistencia que la subsistencia.

d) CONSERVACIÓN DEL YO Y DE LA PERSONA MORAL

Pero hay aún formas superiores de conservación. Una de las más notables es la del yo, la cual sirve de base a toda vida psíquica. Sin duda no rebasa la duración de la vida del individuo, estando por tanto estrechamente limitada; pero ya la duración limitada que abarca una vida humana entera con sus múltiples mudanzas es un milagro tan grande, que las teorías filosóficas siempre han andado buscando explicaciones de ella. Se han intentado también, pues, con bastante frecuencia, interpretaciones metafísicas, creyendo deber atribuir al alma sustancialidad e infiriendo de ésta la inmor-

Así se hace sentir ya dentro de la naturaleza inorgánica, en la que, sin embargo, hay sustratos persistentes. Tal se ve en el hecho de que las categorías superiores de la naturaleza no se agrupan en torno a algo "fundamental" —como pensaba aún la filosofía romántica de los idealistas—, sino a los complicados complejos superiores.

f) LA SUSTANCIA COMO CATEGORÍA DE LA CONCIENCIA

Un capítulo especial constituye aún la sustancia como categoría del conocimiento, y en general de la conciencia de objetos, especialmente en los grados inferiores de ésta. Hemos visto que la subsistencia queda restringida a ciertos sustratos físicos, y ni siquiera en ellos es absoluta. La conciencia humana hace de ella un uso mucho más copioso de lo que justificaría el ente. La intuición, el vivir algo, la imaginación propenden a tener por sustancias todo lo que de suyo presenta alguna coherencia en algo constante.

Ya empieza a hacerlo así la percepción, tomando por sustancias los sustentáculos de propiedades dadas sensiblemente, las cosas sensibles. Pero tampoco procede muy de otra suerte el primitivo pensar científico: éste sustancializa las materias empíricas, los seres vivos y las personas, y lo hace en oposición a las relaciones, conexiones y sucesos. Todos estos últimos le parecen accidentes.

La concepción aristotélica y escolástica de la sustancia aún tiene del todo sus raíces en esta manera popular de ver. Así vista, es la sustancia una característica categoría de la intuición, pero de cierto carente de la forzosa "validez objetiva". El pensar crítico, que trabaja más lentamente, disuelve paso a paso estas sustancializaciones —primero la del "tomar por cosas", luego la del "tomar por materias" y el concepto de material empírico en general (descubriendo en las "materias" múltiples momentos formales), por último la imagen de la sustancia en el concepto de las formaciones superiores, del organismo, del alma y otros más, todos los cuales carecen del núcleo con carácter de sustrato.

No por ello carece la intuición de razón en toda la línea. Tiene razón, por ejemplo, al mentar la persistencia meramente relativa de las formaciones empíricas. Y de hecho no mienta ingenuamente mucho más; le dan razón la experiencia limitada y el lenguaje con sus habituales sustancializaciones, bien que lo más de lo que tiene a la vista con ellas son estados de una constancia meramente relativa. Pero es difícil indicar aquí un límite a partir del cual miente algo más y suponga sustratos persistentes.

Pues no tiene, en absoluto, razón en cuanto rebasa este límite, en cuanto toma por persistencia absoluta aunque no sea más que la duración empírica de las formaciones a que se atiende. Y así lo hace sin fijarse, aunque no expresamente, tan sólo por hacerlo mucho más acá de toda interpretación o suposición consciente. Por eso parece la sustancialización de los elementos, de los átomos, del alma en las teorías primitivas, tan inocua y convincente, y por eso es tan difícil iluminarla hasta el fondo.

La sustancia como categoría de la intuición y la imaginación es justo por anticipado una categoría híbrida. Lo que quiere decir: tiene en la conciencia acrítica la tendencia a extenderse a todo, y a tomar en su sentido todo lo que de alguna suerte se presenta como formación cerrada de cierta duración.

De tales categorías híbridas (es decir, efectivamente "desbordantes") hay no pocas en la región de la intuición y la imaginación. El ejemplo más conocido de ellas es la finalidad. La sustancialización de las cosas es algo exactamente paralelo a la teleologización de los procesos naturales. La gran diferencia está sólo en que, en el último caso, la categoría subrogada es ontológicamente una categoría de un orden del ser mucho más alto, mientras que la sustancia se trasporta de los órdenes ínfimos del ente a los superiores. El uso híbrido de la categoría de sustancia es, por lo tanto, más inocuo que el del nexa final, y sus consecuencias históricas no son de volumen tan catastrófico.

Un papel determinante desempeña a este respecto la variabilidad del flujo del tiempo en la intuición (cap. 15 c): en las cosas parece el tiempo "detenerse". No vemos el proceso a que están sometidas, o no lo observamos; y esto basta ya para hacer que parezcan sustancias. Pero, por lo demás, es con la sustancia a la inversa que con el tiempo: allí está relativizada la categoría de la intuición, mientras que el tiempo real mantiene imperturbable su paso igual; la subsistencia, en cambio, resulta convertida en absoluta por la intuición, mientras que en el ser es por doquiera meramente relativa.

Mucho más híbrida es, naturalmente, la sustancia en el uso especulativo del entendimiento, es decir, al trasportarla a aquellos objetos metafísicos —el alma, Dios, lo Absoluto— de los cuales únicamente ha podido desligarla un pensar crítico muy tardío.

Dos errores se entran en semejante transporte: 1. a lo altamente complejo se atribuye la inercia de la materia, y 2. a lo intemporal y meramente ideal se atribuye la existencia real en el tiempo. Por eso es tan inabarcable con la vista y tan prolongada la disputa en

El espíritu histórico común a los individuos es una unidad eminentemente capaz de conservación. Está, sin duda, sustentado por los individuos, no existiendo ni al lado de ellos ni sobre ellos, sino exclusivamente en ellos; y en cuanto sustentado, es también dependiente en su ser de ellos, pero, esto no obstante, mantiene a los individuos en rígida dependencia de contenidos respecto de él. Pues simplemente para ponerse a la altura de su tiempo, tiene cada individuo que acogerlo en sí, y para ello que recorrer un largo camino de educación. Tiene que crecer en el seno de él, y que crecer hasta llegar al nivel de él. Este proceso toma diversa forma según los dominios del espíritu; asciende desde la mera imitación en el aprendizaje de la lengua materna y del estilo exterior de vida, pasando por el aprender consciente en los dominios del saber, hasta una experiencia trabajosa de adquirir y una íntima polémica con lo estatuido en el dominio del derecho y la moral.

En esta especie de la conservación se ve con especial claridad cómo pende de la autonomía del complejo superior y sustentado como totalidad supraindividual. Este complejo es dependiente de las personas individuales, en tanto que no puede existir, en absoluto, sin ellas como sustentadoras, pero, sin embargo, ejerce sobre ellas un poder determinante, pues las conforma espiritualmente y determina sus formas fundamentales de conducirse, sentir y valorar. El individuo puede, de cierto, rebelarse contra este poder, pero nunca más que en un determinado respecto y un determinado dominio de la vida; no puede vivir en oposición contra él en toda la línea. Pues se excluiría de toda comunidad humana.

El espíritu histórico común crea, mientras está vivo en un pueblo, una forma, de todo punto peculiar, de una esfera sustentada, pero superior y dotada de unidad, que sobreconforma determinativamente por sí misma los elementos que la sustentan. Su legalidad propia es un llamativo ejemplo de esa síntesis de autonomía y dependencia que distingue, en la estratificación del mundo, a toda forma superior de ser (cf. *Fábrica*, caps. 59 y 60). Hegel, que fue el primero en reconocer claramente el fenómeno del espíritu histórico, cometió el fatal error de interpretar el "espíritu objetivo" como sustancia. Con ello hizo equívoco su descubrimiento, y provocó una justificada repulsa. El error era puramente categorial. Pues con la subsistencia no tiene esta conservación nada de común: nada hay aquí "debajo", que pudiera persistir a la manera de un sustrato, en inerte pasividad. Lo contrario es el caso: el espíritu histórico se mantiene en el ahora peregrinante acogiendo en su

propia forma de ser el nacer y perecer de los individuos espirituales, y efectuándose en portadores siempre nuevos.

Con lo anterior no están agotadas las formas de la conservación en el reino del espíritu. Citemos todavía aquí una sumamente *sui generis*: la asombrosa constancia con que se conservan históricamente ciertos productos del espíritu, aun cuando haya desaparecido hace largo tiempo el espíritu históricamente viviente de que surgieron. Así es con las obras literarias, con las obras artísticas de toda índole, hasta con contenidos parciales de estas obras, por ejemplo, con ciertas figuras creadas por la literatura. La cuestión es cómo se conservan tales formaciones, cómo sobreviven no sólo a las generaciones, sino también a los pueblos y sus destinos.

La respuesta no es fácil de dar, y aquí sólo puede indicarse. En el espíritu históricamente viviente no puede estribar esta conservación, porque justamente él se altera, mientras que persisten las obras del espíritu. Tampoco puede estribar en los solos soportes materiales de la formación externa. Pues la conformación espacial del mármol, los rasgos de la escritura sobre el pergamino, las manchas de color sobre el lienzo no son, en absoluto, el contenido espiritual de las obras. Se limitan a hacerlo aparecer, y aún esto sólo para unos ojos que saben ver de una manera muy determinada. La obra de arte sólo existe, en general, para el entendido; su "ser ahí" de cosa sensible es sólo lo exterior. Lo propiamente interior, que mentamos cuando la tomamos rectamente como obra del espíritu, tiene una manera de ser peculiarmente flotante, sustentada, de un lado, por la forma de la cosa sensible; de otro lado, por el espíritu que la aprehende, y que, sin embargo, está en oposición a ambos.

Y tan flotante es su conservación. El capaz de aprehender adecuadamente no está, de ninguna suerte, siempre presente, pero siempre surge de nuevo en la historia; y cuando surge, se le revela también siempre de nuevo el contenido espiritual de la obra. Es una conservación por encima de la discontinuidad histórica, un siempre volver a encontrar, descubrir y reconocer.

Probablemente hay aún varias especies de conservación sin sustrato. Pero lo cierto es que justamente las formaciones superiores del mundo no se conservan por obra de subsistencia, sino de una consistencia que ellas mismas aportan. No entran en lucha contra el perecer en cuanto tal, que sería una lucha desigual, en la que no podrían menos de sucumbir rápidamente; acogen, antes bien, el proceso en su propia manera de ser, y lo regulan desde dentro de tal forma que él mismo se convierte en un proceso de renovación.

un fenómeno rigurosamente paralelo al estado de cosas descubierto antaño por Kant en la *Crítica del juicio*: así como hay en el mundo por todas partes una "finalidad sin fin", así hay también un ser valioso sin predeterminación del proceso generativo por el valor. Y no es difícil ver que en último término conciernen ambos fenómenos a un mismo estado de cosas.

Pero sí es menester el poder de dar sentido que tiene el ser humano espiritual y personal para hacer valer lo que de valioso ha surgido sin fin en el mundo. Por lo tanto, se queda la plenitud de valores del mundo sin que se realice su sentido si falta el hombre. Únicamente en la conciencia del valor que tiene el hombre y en la adecuada respuesta al valor, como sólo el hombre puede darla, estriba la realización del sentido de esta plenitud de valores. También en este respecto, y de ninguna suerte meramente en su actividad final, revela el hombre ser el ente que da sentido dentro del mundo. Sin él ahí estaría "en vano", por decirlo así, la más grande copia de valores.

d) SOBRE EL ARGUMENTO DEL REALISMO DEL VALOR ÉTICO

Las ideas anteriores pertenecen ya al problema más amplio del realismo del valor; y quizá podrían bastar para refutar su teoría. Pero hay aún un realismo del valor más estrecho, ético, que admite también en el querer y obrar del hombre una predeterminación que parte directamente de los valores y especialmente de los morales (cf. cap. 6 e). Sólo es originalmente una forma subordinada de la misma tesis fundamental, apoyada en la tradicional identificación del valor, la esencia y el principio motor, y estabilizada por una continuidad histórica que va desde Platón hasta Hegel; pero en el campo ético no sólo toma una forma especial, sino que conjura la aparición de una aporía de alcance enteramente distinto.

Si en general, y por consiguiente también en el dominio moral, tuviesen los valores un poder determinante de los sucesos del mundo, no le quedaría espacio libre en el mundo al hombre como ser moral. El hombre sería superfluo también como efectuator de los valores morales. Dicho más exactamente, los valores morales tendrían que determinar su acción como leyes naturales. Pero entonces sería su acción sin duda valiosa, más aún, tendría que ser incluso absolutamente valiosa —sin la posibilidad del pecado ni del "mal"—, pero no sería "moralmente" valiosa. Pues ya no le quedaría al hom-

bre libertad de decisión para obrar en pro en contra de lo que debe ser. Mas "moralmente buena" sólo es una acción que tenga también la posibilidad de decidirse de otra manera.

La ley que sirve de base aquí puede llamarse la kantiana. Dice que sólo una voluntad libre puede ser moralmente buena o mala. Y de Kant procede la fórmula de que la voluntad moral no puede estar sometida a la ley moral como "a una ley natural", sino sólo como a un deber ser que sin duda tiene una validez incondicional e inexorable, pero que no fuerza.

Lo que es válido de la ley moral entendida en su unidad, tiene que ser, por su propio sentido, válido también de su resolución en una multiplicidad de valores morales. Tampoco éstos predeterminan directamente la voluntad. Tienen tan escasamente como una ley del deber ser el poder real de hacerlo. Y esto es no sólo esencial para ellos, sino también para la posición del hombre en el mundo. Justamente esto de que los valores morales no tengan de suyo el poder de imponerse en el mundo real, o de que no sean poderes reales, sino que tengan meramente el modo del deber ser o puedan responder o no responder a lo real, es lo que da al hombre su posición aparte en el mundo. Los valores son en general dependientes de él como mediador siempre que no se realizan "contingentemente". Es decir, dependen de un ente que los perciba, que prevea y obre finalmente y que además tenga la libertad de decidirse en pro o en contra de ellos. Pero de los valores morales, como para ellos no entra en cuenta la realización "contingente", es válida la tesis que dice que sólo pueden realizarse por intermedio de la libre voluntad humana. Es lo que corresponde a la ley kantiana antes aducida.

De lo anterior resulta la tesis fundamental que priva de su fundamento al realismo del valor ético: justamente la impotencia de los valores dentro del mundo real es la condición fundamental de la posición de poder, tan *sui generis*, del hombre en el mundo. En un mundo dominado ya de un cabo a otro teleológicamente por los valores, no tendría el hombre posición aparte ni superioridad. Pues no tendría en tal mundo misión alguna, ni estaría llamado a ser configurador y creador auxiliar del mundo. Sólo sería en éste un "medio" pasivo de la predeterminación del mundo por los valores, que se produciría por encima de él y a través de él. No sería, pues, en el mundo, en absoluto, un "hombre", o no al menos en el sentido propio y pleno de la palabra, no siendo un ente moralmente responsable. La fuerza de predeterminación real de los valores sería la aniquilación del hombre.

Ahora bien, no es el mundo real dado un mundo en que el hombre ya no encuentre una misión. En su dar sentido al mundo de suyo carente de él tiene el hombre el peculiar cumplimiento de su sentido. Un mundo ya ordenado conforme a un sentido le engañaría acerca de este cumplimiento. La necesidad metafísica que hace de tal mundo un postulado es un enorme engaño y desconocimiento de sí mismo por parte del hombre. Es justamente lo inverso de lo que piensa el que piensa sin crítica en su miopía: anhela aquello que lo aniquilaría en el núcleo de su ser, mientras que el mundo efectivo, desconocido y rechazado por él, es justo aquel en que se hace justicia con sentido a tal núcleo de su ser.

En forma dialécticamente agudizada puede sintetizarse brevemente lo dicho así: justamente porque en el mundo no se cuida de dar sentido nada por encima de la cabeza del hombre, se da en verdad en él libre espacio para el dar sentido el hombre.

c) SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL CONTENIDO DE VALOR Y LA ACTIVIDAD FINAL

Todo dar sentido dice referencia a un valor. Pudiera, según ello, esperarse que el argumento del sentido se aplicase simplemente a los valores; lo que tendría por consecuencia que se elevaran las mismas objeciones también contra el realismo del valor. Pero esto es sólo parcialmente el caso, porque de los cuatro puntos enumerados no puede el tercero aplicarse a los valores: valores puede muy bien haberlos también en sí, y lo valioso puede existir en el mundo real, sin decir referencia a un sujeto, mientras que el sentido sólo puede existir "para" alguien.

Y aquí surge otro argumento de la teleología, que responde a una actitud enteramente distinta de la visión del mundo, a una actitud afirmadora del mundo y optimista. El mundo real en que vivimos, —así se dice ahora— está lleno de valor también sin nuestra cooperación. Y con ello se quiere decir que contiene sin duda valores y contravalores abigarradamente entremezclados, pero que no está desnudo de valor, ni necesita aguardar al hombre para que surja en él lo valioso, sino que ya de suyo contiene innumerables cosas valiosas. Y cosa del hombre resulta sólo verlo y apreciarlo así. Pero entonces se suscita esta cuestión: ¿cómo puede haber en él estas cosas valiosas, si los procesos en que surgen no están predeterminados finalmente, es decir, dirigidos hacia valores?

La fuerza de este argumento no debe rebajarse. Pues no es un argumento postulatorio, como los expuestos hace un momento. Pisa, antes bien, sobre un sólido suelo de hechos. Cabe sin duda estimar escaso el contenido de valor del mundo dado, pero no cabe negarlo sencillamente. El más o el menos, no constituye, sin embargo, aquí ninguna diferencia.

No obstante, hay aquí en el fondo un supuesto tácitamente aceptado. Sencillamente enunciado, viene a decir que los valores sólo pueden realizarse mediante una actividad final. Esto significaría que lo valioso sólo podría surgir allí donde se hace de los valores fines y se seleccionan los medios para realizarlos.

Este supuesto no está justificado por nada. Ni siquiera los valores morales se realizan en el hombre porque se haga de ellos fines de la acción de éste, sino comúnmente porque se aspira a realizar otros valores (valores de situación). En la acción moral no es el valor objeto de la intención idéntico al valor de la intención misma.¹ Pero por debajo de los valores morales, en la amplia región de los valores de bienes, situaciones y vitales, hay todavía una independencia de mucho más alcance respecto de las aspiraciones. En el mundo real se realizan siempre y sin elección ninguna valores y contravalores por obra del simple curso de los sucesos, sin actividad final, siguiendo una mera necesidad ciega, o sea, por obra de la contingencia (es decir, a lo que salga). Los sucesos del mundo por debajo de la acción humana son justo meramente indiferentes al valor, no contrarios a éste; no están guiados ni por el valor ni por el contravalor. Pero como todo lo que surge, comoquiera que surja, cae bajo grados de valor y contravalor, no puede menos de haber entre lo que surge siempre cosas valiosas y cosas contrarias al valor unas al lado de otras. El "caer" bajo las dimensiones del valor no es nada más que el reverso del decir éstas referencia a todos los entes.

Es decisivo para ello no hacerse de la esencia de los valores una falsa idea, ante todo, una idea teleológica. Es un error tener los valores por razones reales predeterminantes de lo valioso en el mundo real. Sólo determinan el grado de valor de lo que existe, no su producción. Esto último puede suceder a lo sumo por intermedio de la voluntad humana; pero para la gran masa de lo valioso del mundo no es cuestión de ésta. Los valores son la instancia decisiva "bajo" la que puede ser valioso algo; pero de ninguna suerte son necesariamente el poder que determina que surja lo valioso. Aquí tenemos

¹ Cf. sobre esto *Ethik*, cap. 27 a-d.

za determinante les quede propiamente a los valores morales, si no son poderes predeterminantes directamente reales. Pues sin duda les queda una fuerza muy determinada de esta índole, que llamamos la obligatoriedad de la exigencia moral que parte de ellos. Esta cuestión es una cuestión fundamental de toda ética y no puede tratarse dentro del marco del solo problema de la teleología. Sólo entra aquí por no estar la mayoría de las teorías metafísicas del valor libres de la idea de que los valores, también los valores morales, deben su obligatoriedad a una finalidad que se halla detrás de ellos (lo que es, pues, contrario al anterior punto 3). Se piensa, justo, que su obligatoriedad sólo puede existir, o bien si son en el fondo los fines motores de los sucesos cósmicos, o bien si hay un poder superior que vigila para que se cumpla lo que exigen. Esto último diría poco más o menos en forma popular: "si Dios no existe, todo está permitido".

Sin meternos aquí en la fundamental cuestión metafísica de la esencia misma de los valores, pueden ponerse de relieve los siguientes puntos, que conciernen tan sólo a la obligatoriedad en cuanto tal.

1. Los valores morales ejercen su fuerza de exigencia (amonestación, llamada, voz de la conciencia) en la vida, no por medio de una autoridad que esté tras de ellos, ni tampoco por una compulsión que sintamos como tal, sino simplemente porque son evidentes para nosotros, nos convencen y son reconocidos por el sentimiento del valor; puede también decirse que porque en nosotros mismos hay algo que aboga por ellos cuando los hemos comprendido. Mas para esto es del todo indiferente que se impongan o no en el mundo sin nuestra cooperación, que una divinidad los ordene y vigile su cumplimiento con premios y penas o no. Sin la evidencia no resulta lo ordenado por la omnipotencia sentido como justo y bueno, es decir, como moralmente exigido.

Esta situación no expresa un axioma o un postulado, sino un fenómeno ostensible y de ninguna manera discutible. Constituye el contenido de verdad de la tesis kantiana de la autonomía de la ley moral. La repulsa de toda "heteronomía", para la cual dio Kant un prolijo rodeo, tiene aquí su sencilla razón de ser.

2. Por otra parte, tampoco es que los valores morales no predeterminen directamente nada ni a nadie en el mundo. Si así fuese, tampoco podríamos saber de ellos, pues no determinarían nuestro sentimiento del valor o no se nos darían a conocer en él. Pero en este punto tienen fuerza determinante, y en este punto no tenemos liber-

tad frente a ellos: podemos decidirnos con el saber y con la acción contra ellos, pero no con el sentimiento moral, la conciencia, en suma, con el sentimiento del valor. Por eso alza la conciencia su voz incluso contra la propia acción. Sin duda no es que siempre determinen todos los valores morales el sentimiento del valor; para esto es más bien menester la madurez moral, el estar bien abierto el sentimiento del valor. El hombre puede también estar ofuscado, ciego para el valor o inmaduro para comprender un valor. Pero cuando tiene la madurez, cuando se le ha abierto la vista para un valor, no puede impedir que este valor determine su sentir. No puede sustraerse a él. De ello es el lenguaje de la conciencia, hasta donde justo se ha despertado ésta, el elocuente testimonio.

Vistas, pues, las cosas desde el fenómeno ético, no faltan pruebas de la obligatoriedad de los valores morales, cualquiera que sea la manera de ser que por lo demás tengan éstos. Y esta obligatoriedad es de hecho una genuina predeterminación. Pero sólo el sentimiento del valor, no la voluntad, está directamente sometida a esta predeterminación. La voluntad es "libre", también frente a los valores; el sentimiento del valor no es libre. Y axiológicamente autónomos son sólo los valores, no el hombre con su sentimiento moral del valor.

3. Como no puede probarse la existencia de una teleología general de las normas morales en el mundo, ha hecho de ella la teoría una especie de postulado. Este postulado es clara insensatez: el hombre se aniquila con ello a sí mismo, negando lo más alto de su ser, lo que le destaca muy propiamente de la serie de los seres vivos. Se piensa que sólo si las normas son fines cósmicos puede estar nuestra acción determinada obligatoriamente por ellas. Se olvida que ya no habría acción "moral"; que, saltando por encima de nosotros, estaría determinado lo que tendríamos que hacer y omitir. Tampoco se ve claro que ya no habría absolutamente ninguna norma ni exigencia de que se nos hiciese objeto, sino simples leyes ónticas del querer.

Este punto sólo es la versión de un contraargumento ya expuesto anteriormente, y por lo tanto ya no es aquí nada nuevo. Pero véase claro que la misma consecuencia es válida también para el caso de que la divinidad estuviese detrás de los valores y vigilase el cumplimiento de sus exigencias con premios y penas. Entonces cesa también lo genuino y honrado de toda aspiración moral, y en lugar del sentido de lo justo aparece el cuidado eudemonológico-egoísta por la salvación de la propia alma. Puede hablarse aquí con toda seriedad de una corrupción teológica de la conciencia moral. Pero

Mas dado que los valores son la instancia que determina el sentido en todo dar sentido, puede enunciarse la relación como un argumento del sentido también a la inversa: justamente un reino del valor impotente de suyo dentro del mundo real es el único que tiene sentido para el hombre. Esto se halla en riguroso paralelismo con la otra tesis, de que justamente un mundo en sí indiferente al valor es el único mundo con sentido para el hombre. Así es como está la dialéctica del valor en indisoluble conexión con la del sentido:

e) ANULACIÓN DE LA ALTERNATIVA METAFÍSICA DEL VALOR

A pesar de todas las consideraciones semejantes, y aunque desde Fichte ya no pueden pasar por nuevas, se mantiene dentro de la teoría ética con la mayor tenacidad la convicción de que los valores tendrían que poseer una fuerza directamente predeterminante. Se piensa aproximadamente así: algo simplemente objetivo, no decretado por el hombre, sólo podrían serlo los valores si son fines cósmicos y determinan el curso real del mundo. Si no son esto, tendrían que ser meras posiciones, si es que no disposiciones del hombre; y entonces tendría que estar el hombre en situación de crear los valores que quisiera. La segunda posibilidad es la del actual relativismo del valor, que afirma que cada época "crea" "sus" valores. Ésta es, pues, una clara alternativa: o poderes motores del mundo o arbitraria posición de meta por el hombre, teleología real de los valores o relativismo histórico del valor.

Es fácil ver que en tal alternativa hay algo que no es exacto. Pero dónde esté el error no se trasparenta a primera vista, ni siquiera cuando se toma en consideración la relación antes desarrollada entre el hombre y el valor. Para ello es menester aún de otra consideración.

1. La alternativa ni es una disyunción total (de tal suerte que pueda concluirse de ella algo positivo), ni sus miembros son por sí sostenibles. En el segundo miembro se identifica la existencia de los valores con su "validez" en determinada época; en el primero se identifica con una fuerza motriz real. Ambas cosas son perfectamente arbitrarias. Pues naturalmente pueden valores existentes ser desconocidos, es decir, no estar en vigor dentro de un determinado medio humano; pero se pasa completamente por alto que el ser valiosa una manera de obrar no se altera ni menoscaba por más que nadie la sienta y reconozca como valiosa, o sea, de que no valga por

lo que es. Y naturalmente pueden existir asimismo valores sin mover o determinar nada en el mundo, es decir, pueden existir como meras exigencias. La exigencia misma no por ello deja de ser una exigencia incondicional e "ideal".

2. El no ser la alternativa una disyunción total resulta ya simplemente de haber un tercer caso que se pasa por alto en ella. Los valores pueden muy bien tener una existencia independiente del hombre sin que por ello necesiten tener ya una fuerza real de predeterminación teleológica. Los valores no son fuerzas o energías, ni siquiera son leyes del ser. Pero tampoco son meras ideas o fantasías del hombre. El tercer caso es, pues, justo el único exacto. Pero era el caso no previsto en la alternativa. Luego la alternativa es falsa.

Sólo así responden también las cosas al sentido del deber ser que es anejo a los valores éticos y, como tal, sentido en ellos por la conciencia del valor. Este deber ser se hace sentir como exhortación, como exigencia, como llamamiento. La exigencia es estricta e incondicional, pero no es más que una mera exigencia, no es una compulsión ni coacción.

3. Los valores son de suyo algo totalmente ateleológico. El hombre elige, sin duda, bajo el punto de vista de los valores sus fines y se los propone para efectuarlos. El hombre es justo el ente capaz de actividad final. Pero sin su cooperación se quedan los valores en exigencias puramente ideales, independientemente de que se realicen o no en algún proceso del mundo. Su referencia directa a lo real se limita exclusivamente a dividirse "entre" ellos todo lo que hay, en cosas valiosas y contravaliosas. Pero esta división es sólo axiológica; se limita a dar a lo que es real y sucede realmente el signo de más o de menos en el sentido del valor mismo. Pero de ninguna suerte es una división del contenido de realidad, y por consiguiente tampoco de ninguna suerte una división de las tendencias existentes en los procesos reales.

4. Sólo así responden las cosas al *ethos* del hombre. Si éste es señor de los valores, pudiendo crearlos o aniquilarlos, es todo *ethos* "sometido a valores" una vacua apariencia. Pero si los valores son dueños del hombre, pudiendo determinarlo sin su cooperación, es el hombre su siervo, sin libertad de decisión propia, y no hay para su *ethos* espacio en el mundo dominado por ellos.

f) LA OBLIGATORIEDAD DE LAS NORMAS MORALES

Con lo anterior no está despachada la gran cuestión de qué fuer-

sonal being alone. Indeed, the concept of an "individual person" becomes, strictly speaking, a *contradictio in adjecto*. For rational acts—themselves defined merely as acts corresponding to a certain lawfulness of states of affairs—are *eo ipso* extraindividual, or, as many followers of critical philosophy say, supra-individual. Any individually determining factors that might be added to the idea of the subject of these acts would necessarily do away with the personal nature of the being concerned. This consequence is, however, in contradiction to the essential interconnection that every finite person is an individual as a *person himself*; he is not an individual by virtue of his special (outer or inner) *contents* of experience, i.e., what he thinks, wills, feels, etc., or by virtue of the lived body (its spatial extensions, etc.) that he possesses. In other words, the being of the person is never exhausted in being a subject of rational acts of a certain lawfulness—no matter how his being must otherwise be more precisely conceived, and no matter how wrong it is to conceive of this being as a thing or a substance. The person could not even be "obedient" to the moral law if, as its executor, he were created, as it were, by this law.¹ For the being of the person is also the foundation of any obedience.

If one fixes his attention on the above erroneous definition (Kant, fortunately, did not do so), the result is an ethics that leads to anything but the recognition of the so-called *autonomy* or dignity of the person qua person. What must follow from this definition is not autonomy (a term in which *auto-* is supposed to point to the independence [*Selbständigkeit*] of the *person*) but *logonomy* and at the same time extreme *heteronomy* of the person.² This consequence has been drawn from the Kantian concept of the person by J. G. Fichte and to a greater extent by Hegel. For with both Fichte and Hegel the person becomes in the end an indifferent thoroughfare for an impersonal rational

1. Nor can the person as subject to the laws of the state—a derived form of the person which H. Cohen curiously enough identifies with the essence of the person—be created by a legal constitution; at best, the person can be recognized as a person by such a constitution. The right to vote, for example, *belongs* only to persons. But no one *is* a person simply because a constitution attributes this right to him. Independent of a preliminary examination to establish whether someone is a person, positive law can determine only whether someone "obtains" as a person and is to be accepted or treated as one, and this only in regard to the exercise of certain rights.

2. One should note that Kant speaks of the autonomy of reason much more frequently than he does of the autonomy of the person.

activity.³ The results here are the same as with Averroes and Spinoza, despite their different points of departure, whether it be the contingent content of experience or the body which is to individualize this suprapersonal and supra-individual rational activity as a person.

If one does not hold strictly to the consequence of this definition but mixes some positive non-formal element in with the application of the concept of the person, that is, some element which goes beyond the mere X of rational activity, then there can no longer be any limit to the determination of *what* in man is to share in "autonomy" and "dignity," or *what* is to share in this inviolability and esteem—indeed, no strict limit on the blink of his eyes or any whimsical change in his mood. Thus the *πρώτον ψεύδος* in the definition of the person leads to a false alternative: there is either heteronomy of the person through a pure logonomy and, indeed, the tendency to complete depersonalization, or the ethical individualism of living one's life without any inner limits on its right. But the recognition of a spiritual person *and* individuality, which alone can prevent such mistakes, is at once completely precluded by this system of concepts.

It is true that in Kant's case the idea of the person acquires the appearance of an existence and full-bloodedness that transcends the X of a rational will through his identification of this X with the *homo noumenon*, i.e., with man as "thing in itself," which he opposes to the *homo phenomenon*. But, logically, the *homo noumenon* is nothing but the concept of the unknowable constant "thing in itself" applied to man. The same unknowable constant also pertains, without *any* inner possibility of differentiation, to every plant and every rock. How could *this* constant render man a dignity different from that of a rock? ⁴

3. Fichte's "state of private commerce," with its complete and socialistic enslavement of the person, is the first result in the philosophy of law of this twist of the Kantian concept of the person.

4. With *freedom*, things are somewhat different. The third antinomy is supposed to demonstrate only the legal-theoretical possibility of freedom in the sphere of the thing in itself (in the negative sense of uncaused activity). But the fact that man, and not a rock, as a thing in itself is free is supposed to be given through the moral law as a categorical "you ought" by way of a postulate ("You can, for you ought"). But a number of other known contradictions result from the identification of this possible freedom (which man shares with a rock) and the postulated one (positive freedom). For the conceptual range of being-free coincides with the "being-good" or the legal character of the will, whereas "freedom" in the first (transcendental) sense is freedom to do evil or good, which is a presupposition of the moral *relevance* of acting in general. It is well

6 / Formalism and Person

ONE OF THE BASIC CLAIMS OF *formal ethics*, especially Kant's ethics, is that it alone can confer upon the person a "*dignity*" which is beyond any "price." On the other hand, formal ethics claims that all non-formal ethics destroy the dignity of the person and his self-value, which cannot be derived from anything. It is easy to see that this claim is true for all ethics of goods and purposes. Every endeavor to measure the goodness of the person in terms of the degree to which his accomplishments support an existing world of goods (including even "holy" goods), as well as every endeavor to measure the goodness of the person in terms of the accomplishments of his will and actions as the means of realizing a purpose (even if this be a holy final purpose which is immanent to the world), contradicts the aforementioned law of preference, according to which values of the person are the highest of all values. But it is another matter to ask whether a formalistic and rational ethics of laws does not also *degrade* the person (although in a different manner from that of the ethics of goods and purposes) by virtue of its subordination of the person to an impersonal *nomos* under whose domination he can become a person only through obedience.

Before undertaking a separate examination of what a person is and the meaning that is to be attributed to the person in ethics, it is necessary to determine precisely the place that the person occupies in the formalistic systematic and, after that, the relation of the "person" thus conceived to moral values within formalism.

A. ON THE THEORETICAL CONCEPTION
OF THE PERSON IN GENERAL

I. Person and Reason

IT IS NO TERMINOLOGICAL ACCIDENT that formal ethics designates the person first as "*rational person*." This expression does not mean that it belongs essentially to the nature of the person to execute acts which, independent of all causality, follow ideal laws of meaning and states of affairs (logic, ethics, etc.); rather, with this one expression, formalism reveals its implicit material assumption that the person is basically nothing but a logical subject of rational acts, i.e., acts that follow these ideal laws. Or, in a word, the person is the X of some kind of rational activity; the moral person, therefore, the X of volitional activity conforming to the moral law. Instead of *first* showing what the essence of the person with its special unity consists in and then *demonstrating* that rational activity belongs to this essence, it is assumed that the being of the person is nothing but, and exhausts itself in, a point of departure, some X of a lawful rational will or a practical rational activity. Whatever a being called a person, for example, a certain human being (or even the person of God), may be beyond this "point of departure of lawful rational acts" cannot serve as a foundation for the being of the person. Indeed, anything beyond this would restrict, or even relatively destroy, the being of persons.

As the following will show, one thing in this definition is entirely correct: namely, the person must *never* be considered a *thing* or a *substance* with faculties and powers, among which the "faculty" or "power" of reason etc., is one. The person is, rather, the immediately coexperienced *unity* of *experiencing*; the person is not a merely thought thing behind and outside what is immediately experienced.

Apart from this, however, the above definition of the person as rational leads first to the consequence that every concretization of the idea of the person in a concrete person coincides at once with a depersonalization. For that which is here called "person," namely, that "something" which is the subject of rational activity, must be attributed to concrete persons—indeed, to *all men*—in the same way and as something *identical* in all men. Hence men are not distinguishable by virtue of their per-

Wenn nun ein Ding vermöge einer gewissen Stellung und Beleuchtung eine Erscheinung ergibt, die ästhetisches Wohlgefallen erweckt und so, daß es mit Recht ein schönes heißt, so kommt ihm die Schönheit in dieser Erscheinung zwar wirklich und rechtmäßig zu, aber darum ist sie doch nichts ihm „objektiv“ in dem anderen Sinn Zugehöriges, sie gehört nicht zur „Natur“ des Objekts. Streichen wir die ästhetischen Prädikate weg, so verliert das Objekt nichts von seiner Naturobjektivität, es bleibt sein volles und ganzes Objekt, auch wenn wir das Fortfallen solcher Prädikate fingieren.¹ Freilich kommen sie ihm zu, wahrhaft zu. Sie ihm abzuleugnen, wäre verkehrt, aber sie gehören sozusagen in eine andere Dimension, und die unterliegenden Dimensionen konstituieren schon für sich eine Objektivität.

15 § 5 Theoretische und axiologische Vernunft: (die niedere und die höhere Vernunftdimension)

(a) Die Art der Fundierung der axiologischen in den nicht-axiologischen Objektivitäten)

In der letzten Vorlesung meditierten wir über den rätselhaften Unterschied zwischen axiologischen Prädikaten und logischen in einem gewissen engeren Sinn. Ohne weiteres klar ist, daß es sich da nicht um eine beliebige Scheidung von Prädikaten handelt, wie wir sie nach wissenschaftlichen Gebieten etwa vornehmen können. Das zeigt sich ja auch darin, daß sie der Scheidung in sogenannte theoretische und praktische, allgemeiner axiologische Vernunft parallel läuft, während z. B. niemand von einer chemischen, akustischen, mechanischen Vernunft und dergl. reden wird, nämlich als wesentlichen Unterschieden der Vernunft überhaupt. Und anstatt von Unterschieden zwischen theoretischer und axiologischer Vernunft sprechen wir auch von Unterschieden des Verstandes gegenüber dem Vermögen vernünftiger Schätzung oder Wertung, wobei aber alle diese Unterschiede zwar fühlbar vielbesagend sind, aber hinsichtlich ihres eigentlichen Sinnes, und zwar philosophischen Sinnes durchaus fraglich sind.

¹ Irreführend! Etwas anderes ist eigentlich gemeint.

Was soll hier die Rede von einem Verstand, korrelativ zugeordnet zu den in gewissem Sinn „logischen Prädikaten“, und im Gegensatz zu der Sphäre der axiologischen? Ist nicht Verstand überhaupt das logische Vermögen, und umgrenzen somit nicht Prinzipien der formalen Logik die allgemeinste Idee von Verstand und von Logischem? Alle Prädikate, auch die axiologischen, sind eben Prädikate, unterstehen also den Formgesetzen für Prädikate überhaupt. Alle Urteile, auch die Werturteile, wollen wahr sein; sie unterstehen den Wahrheitsgesetzen, den Geltungsgesetzen für Urteile überhaupt, mit einem Worte, der formalen Logik. Damit ist eine Allherrschaft des formallogischen Verstandes statuiert. Was für einen engeren Sinn von Verstand sollen wir daneben wählen, wie ergänzend das Recht einer „axiologischen Vernunft“ fassen und den beiderseitigen Sinn bestimmen?

15 Kant, hörten wir, faßt Verstand als Korrelat zur Natur im weitesten Sinn. Danach wäre Verstand der Titel für die Vernunft in der Erfahrung, zuhöchst in Form der auf niederer Erfahrung sich aufbauenden Erfahrungswissenschaft. Die Logik der Natur bzw. der Erfahrung umgrenzte dann die Idee des Verstandes. Aber diese Idee des Verstandes gibt nicht diejenige, die wir suchen. Denn in Rücksicht auf die wesentliche Fundierung der axiologischen Prädikate in „Verstandesprädikaten“ (in dem zu bestimmenden Sinn) müßten ja, das wäre nur ein anderer Ausdruck, alle axiologischen Prädikate ihrem Wesen nach fundiert sein in Prädikaten der Naturrealitäten. 20 Und daß das nicht zutrifft, ist klar, und wir haben uns davon an Beispielen leicht überzeugen können. Die Frage lebt also weiter: Was ist das für ein Verstand, was ist das für ein Logisches, das dem Axiologischen gegenübersteht?

Das letztere ist in dem ersteren fundiert. Heben wir zunächst scharf das Wesen dieser Art Fundierung hervor. Die axiologischen Objektivitäten sind in den nicht-axiologischen so fundiert, daß die letzteren Objektivitäten sozusagen in sich fertige und abgeschlossene Objektivitäten sind und verbleiben, auch wenn wir die axiologischen Prädikate, die ihnen zuerteilt werden mögen und wahrhaft zukommen mögen, sozusagen wegstreichen. Nicht beliebige Prädikate können wir in dieser Art wegstreichen. Ein phänomenales Ding bleibt nicht Ding, wenn wir seine Raumprädikate (als da sind Ausdehnung, Figur, Größe) weggestrichen denken, und wieder, wenn wir seine Zeitprädikate (Dauer, Veränderung, Zeitstelle), desgleichen seine

raum- und zeitfüllenden Bestimmtheiten weggestrichen denken. Ein Ding als solches, wenn es eine Objektivität soll sein können, fordert sie alle. Zu seinem Wesen gehört es, einen geometrisch bestimmbar-
 5 Körper zu haben mit einer bestimmten Raumfülle usw. Wir können diese Prädikate nicht wegnehmen und dann noch eine volle Objektivität behalten, in der solche Prädikate nur fundiert wären. Halten wir uns an das einzelne Erscheinungsding, so können wir zwar unterscheiden zwischen primär raumfüllenden Prädikaten und
 10 bloß anhängenden, z. B. zwischen visuellen und taktuellen Bestimmtheiten und etwa tonalen Bestimmtheiten, die nur indirekt und außerwesentlich als raumfüllende erscheinen. Aber dem Ding in der Einheit der Natur kommen alle empirischen Bestimmtheiten in Form der naturwissenschaftlichen Fassung notwendig, d. i. naturgesetzlich, zu.

15 Nehmen wir aber etwa ästhetische Prädikate, nehmen wir an, daß ein Ding in einer gewissen Erscheinungsweise ein ästhetisches Wohlgefallen erweckt und so, daß es mit Recht ein schönes heißt, so kommt ihm diese Schönheit in dieser Erscheinungsweise zwar wirklich, d. i. rechtmäßig zu, aber darum ist sie doch nichts ihm in
 20 einem engeren Sinn objektiv oder theoretisch Zugehöriges; sie gehört nicht zur eigenen „Natur“ des Objekts. Nämlich: Denken wir uns die ästhetischen und sonstigen Wertprädikate weggestrichen, so hat das Objekt noch immer die ihm eigene „Natur“; es ist und bleibt ein volles und ganzes Objekt; und die Natur bleibt Natur. Die
 25 theoretische Wissenschaft bleibt, was sie ist: In sich selbst führt sie nie auf Werte.¹ Die Wertprädikate kommen ihm zwar in Wahrheit zu, sie ihm abzuleugnen wäre verkehrt. Aber sie gehören sozusagen in eine andere Dimension. Diese Dimension setzt aber unterliegende Dimensionen voraus, in denen sich schon eine volle und ganze
 30 Objektivität konstituiert.

 Der Verstand in psychologisch-naturwissenschaftlicher und in phänomenologisch-erkenntniskritischer Betrachtungsweise

Wie können wir nun diese verschiedenen Dimensionen verstehen: die unterliegende, die des Verstandes, die darüberliegende, die der

¹ Verbesserung in der nächsten Vorlesung (S. 268) Rücksichtnahme auf relationelle Prädikate, die auch zur Natur des Objekts gehören.

axiologischen Vernunft? Nun, zunächst liegt es offenbar <nahe> zu sagen: Die höhere und neue Dimension ist das Reich des Gemüts, ohne Werten keine Wertprädikate. In der unterliegenden Dimension reicht der Intellekt allein aus, aus sich heraus Objekte und Prädikate
 5 von Objekten zu konstituieren; in der höheren Dimension muß das Gemüt in seinen verschiedenen Funktionen das Werk tun. Daß hierin irgendetwas Wahres steckt, ist zweifellos. Aber wir müssen uns vor Verwirrung hüten. Natur, Naturtatsachen jeder Art gehören, wenn auch nicht allein, durchaus in die untere Dimension. Selbstverständlich sind ihr aber auch zuzurechnen alle Gemütsfunktionen.
 10 Naturwissenschaft ist ja nicht bloß physische, sondern auch psychologische Naturwissenschaft, und als solche umfaßt sie wie alle anderen auch die Funktionen des Wertens, nämlich als Fakta der Natur. Ich betone noch einmal: als Fakta der Natur. Können psychische
 15 Funktionen, hier Funktionen des Wertens, noch anders in Betracht kommen denn als Fakta der Natur?

Wir scheiden psychologisch Urteilsakte von Gemütsakten, wir scheiden Urteilsneigungen von Willensneigungen, Urteilsentscheidungen von Willensentscheidungen; Akte des Gefallens, des Sich-
 20 Freuens, des Wünschens sind nicht Denkakte. Wie steht es nun mit den Denkakten? Sie gehören zur Psychologie als Tatsachen der Natur, als nach psychologischen Naturgesetzen kommende und gehende Erlebnisse von Menschen und sonstigen psychischen Natur-
 25 objekten. Hat es einen Sinn, Denkakte in anderer Weise zu betrachten, nicht als Tatsachen der Natur, nicht als Material der Psychologie? Vielleicht doch.

Denkakte nicht als Fakta, sondern als solche und solche Denkartungen ihrem Wesen, ihrer Idee nach stehen unter Normen. Alle Gemütsakte, die wir da als wertende Akte bezeichnen, stehen nicht
 30 minder unter Normen, und wieder nicht als Fakta, sondern nach ihrem Wesen, nach ihrer Idee. Und gerade in engster Beziehung darauf, daß Denken und Werten unter Normen, unter idealen Gesetzen stehen, die nicht Naturgesetze sind, die nicht Denken und Werten als Fakta angehen, spricht man mit Vorliebe von Verstand und
 35 Vernunft. Mag sein, daß mit diesen Reden auch empirische Bedeutungen verbunden sein mögen, so daß man bei ihnen auch denken kann und öfter auch denkt an psychische Vermögen der Menschen und aus ihnen psychologisch hervorgehende Akte; mag sein, daß auch große Denker es nicht vermochten, die psychologischen Ein-

schläge der Bedeutung von den nicht-psychologischen reinlich und entschieden abzutrennen: Sicher ist doch, daß bei einer gewissen Betrachtungsweise und zugehörigen Problemlage, in der alle Faktizität und Psychologie ausscheidet, die Worte „Verstand“ und „Vernunft“ sich natürlich darbieten und Verwendung zu finden pflegen. Wenn Kant z. B. vom Verstand sagt, daß er der Natur seine Gesetze vorschreibe, so meint er natürlich nicht den Unsinn, daß das empirisch psychologische Vermögen Verstand-Schöpfer oder Mitschöpfer der Natur sei, zu der doch dieses psychologische Vermögen selbst gehört.

In der Tat, es gibt eine doppelte Betrachtungsweise und eine doppelte Problemlage. Die eine ist die psychologisch-naturwissenschaftliche, die andere ist die nicht-psychologische, die phänomenologisch-erkenntniskritische und überhaupt vernunftkritische. Die eine hat es mit den Verstandesakten als besonderen *factis* zu tun, die andere mit Verstandesakten als idealen Wesen. Verstandesakte, die ihre Betrachtung, sind ihrem Wesen nach objektivierende Akte, ihrem Wesen nach beziehen sie sich auf jene Objektivität, die wir (bei Voraussetzung des Kantischen Begriffs von Verstand) Natur nennen. Verstandesakte, als empirische Fakta verstanden, unterstehen psychologischen Gesetzen; Verstandesakte, als phänomenologische Wesen verstanden, Wesensgesetzen, darunter normativen Gesetzen, denen als Korrelat entsprechen die idealen Gesetze einer Ontologie der Natur überhaupt, einer reinen Naturwissenschaft. Sie bilden die idealen oder, was dasselbe ist, apriorischen Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt und näher, der Natur überhaupt; ebenso allgemeiner, für jede wie immer weit gefaßte Verstandes- und Vernunftsphäre. Und das betrifft auch den Inbegriff der wertenden Akte. Es gibt eine wertende Vernunft, die ihrem Wesen nach konstituierend ist für jede Wertobjektivität überhaupt.

Also die Reden von Verstand und Vernunft in ihren verschiedenen Begrenzungen stehen in Korrelationen mit Kategorien von Objektivitäten überhaupt, sofern sich diese ihrem Wesen nach bewußtseinsmäßig konstituieren bzw. es umgekehrt zum Wesen der betreffenden Artungen von sogenannten Verstandes- oder Vernunftakten gehört, gerade solche Objektivitäten zum Bewußtsein und eventuell zur Gegebenheit zu bringen. Naturwissenschaftlich heißt es ganz richtig: Einerseits sind wirklich die und die Subjekte und andererseits die und die wahrhaft seienden realen oder idealen Ob-

jektivitäten; und es kommt gelegentlich vor, daß die Subjekte in ihren realen Bewußtseinsakten sich auf diese Objektivitäten beziehen, ihrer gewiß werden, und eventuell einsichtig auf gute Gründe hin gewiß werden. Andererseits heißt es in der Stellung der Wesensbetrachtung der Phänomenologie und Vernunftkritik: Bewußtseinsakte beziehen sich auf Objekte, und gerade auf die oder jene Objekte: Das ist nicht ein bloß faktisches Zusammenkommen und Übereinkommen zweier gesonderter Sachen, genannt Akt und entsprechendes Objekt, oder das Hineinkommen irgendeiner Vorstellung oder Bild genannten Sache in das Sachbewußtsein und was dergleichen mehr, sondern zum Wesen der jeweiligen Objektivitäten gehört es, daß die ihrer bewußt werdenden Akte von bestimmter Artung, von bestimmtem Wesen sind, daß also Bewußtsein von solcher Objektivität überhaupt ein Titel für gewisse wesensmäßig zusammenhängende Artungen von Akten ist. Und umgekehrt: Zum Wesen solchen Bewußtseins, zur immanenten Artung solcher Akte gehört es, also rein immanent, daß sie gerade Bewußtsein von so gearteten Objektivitäten sind und je nachdem anschauendes Bewußtsein, denkendes Bewußtsein, begründendes Bewußtsein usw.

Lassen wir also die Natur, die Faktizität des Daseins von psychischen Akten solcher Artungen ganz außer Spiel und ebenso außer Spiel die Ansetzung von Existenz von den Objektivitäten, die wir hierbei in Betracht ziehen, so erkennen wir wesentliche Korrelationen, nämlich solche, die einerseits zur Idee so und so gearteter Objektivität überhaupt gehören und andererseits zur Idee des Bewußtseins überhaupt hinsichtlich der und der, eben solchen Objektivitäten korrelativ zugehörigen Artungen. Aus dieser Korrelation entquellen alle im echten Sinn philosophischen Probleme: Also zunächst die erkenntniskritischen: zu verstehen, wie Erkenntnis überhaupt möglich ist, wie Bewußtsein überhaupt sich auf eine Gegenständlichkeit „an sich“, die nicht selbst Bewußtsein ist, beziehen und sich das Sein solcher Gegenständlichkeit mit Grund zur Gewißheit bringen kann. Den verschiedenen Kategorien von Objektivitäten entsprechend muß das Wesen der auf sie bezüglichen Bewußtseinsgestaltungen aufgeklärt und das Wesen der Korrelation selbst aufgeklärt werden, zumal in der Lösung des Problems möglicher, evidenten, durch volle Ausweisung charakterisierter Gegebenheit im Gegensatz zur bloßen Gemeinheit in ihren verschiedenen Formen. Und damit muß zugleich aufgeklärt werden die Möglichkeit einsichtig bewußter Gesetzmä-

schied der Wertprädikate von den Nicht-Wertprädikaten. Die ersten sind in den letzteren fundiert. Werte sind Gegenstände, die wert sind, und Gegenstände müssen erst ihr Sein haben und ihr Sein durch Prädikate auseinanderlegen lassen, ehe sie auch wert sein können, also spezifische Wertprädikate haben können. Theoretische Prädikate in einem gewissen, durch diesen Gegensatz bestimmten Sinn kommen ihren Gegenständen theoretisch-verstandesmäßig zu; erst vom Gesichtspunkt der wertenden Vernunft aus gewinnen sie praktische und sonstige axiologische Prädikate. Wir sprachen von einer „neuen Dimension“, in der die letzteren Prädikate liegen, gegenüber den fundierenden Dimensionen, in denen sich die volle und ganze, in sich geschlossene theoretische Objektivität konstituiert.

Denken wir uns die Wertprädikate weggestrichen, so bleibt alle theoretische Wissenschaft bestehen und mit ihr korrelativ die ganze Welt des theoretischen Verstandes, darunter die Welt im gewöhnlichen Sinn der Natur. Ob so etwas wie vernünftige Wertung Sinn hat oder nicht, die Dinge sind, was sie sind, sie haben die ihnen theoretisch zukommenden Eigenschaften, sie begründen die zu ihnen theoretisch gehörigen Verknüpfungen und Beziehungen.

Wo immer und in welcher Gegenständlichkeitssphäre auch immer Wertprädikate sinnvoll anwendbar sein mögen, wir können sie wegstreichen und diese Gegenständlichkeiten bleiben, was sie sind, und in „theoretischer“ Erforschung kommen wir nie an jene Wertprädikate, die ihnen zuweisbar und eventuell gültig zuweisbar sein mögen. Theoretisch-logisch hat jeder Gegenstand seine sogenannten inneren, seine konstituierenden Eigenschaften. Sie konstituieren sein immanentes Wesen. Theoretisch-logisch hat jeder Gegenstand seine Relationen zu anderen Gegenständen. Mögen diese Relationen Wertbestimmungen fundieren, streichen wir diese weg, so bleibt die theoretische Sachlage bestehen. Theorie führt auf keine Werte. Schon Hume hat darauf hingewiesen: Man spreche so viel von der ästhetischen Vollkommenheit des Kreises; im Euklid steht davon nichts. Nicht als ob Euklid sie leugnen würde; er spricht darüber überhaupt nicht. Es ist klar: Eine ideal vollendete theoretische Erforschung der Figuren, eine absolut vollständig fingierte Geometrie enthielte nichts von der Schönheit oder Unschönheit irgendwelcher Figuren. Dergleichen Prädikate sind nicht theoretisch, sie gehören in eine andere Dimension.

Andererseits gibt es aber eine Axiologie, eine theoretische Diszi-

plin von den Werten. Auch Werte lassen eine theoretische Erforschung zu; Wertprädikate haben ihr Wesen, das gegenständlich betrachtet und wie alles Gegenständliche theoretisch betrachtet werden kann. Aber auch hier kommen wir auf keine Wertprädikate. Daß irgend etwas wert ist, das kann keine theoretische Forschung, auch keine Axiologie lehren; sie kann nur lehren, was zum Wesen von Wert überhaupt und zum Wesen der verschiedenen Wertkategorien theoretisch gehört. Die besondere Stellung der Wertprädikationen wird dadurch ja nicht aufgehoben, daß die ihnen entsprechenden Kategorien zum Feld theoretischer Forschung gewählt werden können.

Ich habe in der Wiederholung etwas ausführlicher dargestellt, weil die kurze Darstellung zu Beginn der letzten Vorlesung, wie ich aufmerksam gemacht worden bin, mißverständlich war und die Art der Fundierung, die ich gerade charakterisieren wollte, in einem anderen Licht erscheinen könnte, als ich es eigentlich meinte. Doch gehen wir weiter. Was für Probleme spezifisch philosophischer Art bietet dieser merkwürdige Unterschied zwischen theoretischen und axiologischen Prädikaten? Inwiefern ordnen wir ihm einen Unterschied zwischen theoretischer und axiologischer Vernunft zu, wovon die letztere die naturgemäße Erweiterung von Kants Idee der praktischen Vernunft darstellen soll? Inwiefern bringen wir die axiologische Vernunft mit dem Gemüt in besonders nahe Beziehung und sind versucht zu sagen, die axiologische Sphäre sei das Reich des Gemüts — ohne Werten keine Wertprädikate —; in der unterliegenden Dimension reiche der Intellekt für sich allein aus, Objekte und Prädikate von Objekten zu konstituieren, in der höheren müsse das Gemüt mit seinen wertenden Funktionen mit ans Werk gehen? Wir müßten uns zunächst die allgemeine Natur der hier bestehenden philosophischen Aufgaben klarmachen: das Ziel erkenntnistheoretischer Forschung überhaupt.

§ 6. Das Wesen der erkenntnistheoretischen Problematik überhaupt

Ganz allgemein gesprochen konstituiert sich Objektivität überhaupt bewußtseinsmäßig: Das heißt, Objekte mögen noch so sehr an sich sein und als seiend die und die Prädikate haben, die ihnen eben an sich zukommen; für irgendein Ich, das von ihnen Erkenntnis hat,

Psychologie vielmehr Wesensforschung der Phänomenologie treiben. Die Forschung ist dann eine rein apriorische, das heißt, eine solche, die rein die Aktwesen betrifft und all das, was essentiell zu den verschiedenen Aktartungen und ihren Wesenszusammenhängen gehört.

Ist dieser Schritt gemacht, so formuliert sich das phänomenologische Grundproblem der echten Erkenntniskritik wie folgt: Vielerlei inhaltlich verschiedene (wesensverschiedene) Akte sind doch wesensmäßig so geartet, daß sie sich auf dasselbe Objekt beziehen. Wie ist diese Beziehung auf ein identisches Objekt zu verstehen, und vor allem, wie ist nicht nur die Beziehung von Bewußtsein überhaupt auf Objektivität überhaupt, sondern wie ist die Beziehung von Bewußtsein überhaupt auf eine gültig seiende Objektivität zu verstehen, auf eine in Wahrheit seiende zu verstehen? Wie ist also zu verstehen der Unterschied, den wir machen zwischen bloßer Meinung und richtiger Meinung? Den Unterschied, sagte ich, „den wir machen“, das heißt doch wieder, den die Erkenntnis überhaupt in sich selbst macht mit Beziehung auf Wesensdifferenzen der oder jener Akte, als in welchen doch alle Intentionalität liegt. Und wieder, wenn überhaupt von richtiger Meinung und korrelativ von wahrhaft seienden Objektivitäten welcher Art immer die Rede sein können soll, so muß sich diese Richtigkeit bzw. das Wahrhaftsein ausweisen. Das Sichausweisen, das sogenannte Begründen ist selbst nichts anderes als Bewußtsein; es besteht wieder in nichts anderem als in gewissen, wesensmäßig so und so gearteten Akten oder Aktzusammenhängen. Also, wie sehen sie aus, wie ist ihr Wesen beschaffen, wie aus ihrem Wesen zu verstehen, daß es in ihnen heißt: Die Objektivität ist nicht nur als seiend gemeinte, sondern in ihrem Sein wahrhaft gegebene Objektivität? Worin besteht die viel beredete *adaequatio rei ac intellectus*, vermöge deren ein Akt auch außerhalb des begründenden Zusammenhangs ein richtiger heißen, richtig oder „rechtmäßig“ seinem Objekt als einem wahren entsprechen kann?

Das alles sind Probleme, die nur die immanente Wesensanalyse der Akte, die wir phänomenologische Analyse nennen, lösen kann, und die anders lösen zu wollen überhaupt ohne Sinn wäre. Doch eigentlich sind es nur bestimmte, aber sehr allgemein bezeichnete Titel für Probleme. Es bedarf erst der Besonderungen. Alle Begründung untersteht Begründungsgesetzen. Da sind die Gesetze, welche

eine eigene wissenschaftliche Disziplin, die formale Logik und die mit ihr zusammenhängende formale Mathematik ausmachen. Die logischen Gesetze haben eine besondere Beziehung zu den Bedeutungen. Sie hängen damit zusammen, daß Wahrheit mit dem Urteil zur Gemeinheit und Gegebenheit kommt,¹ wieviel und wie wesentlich im Falle der Gegebenheit auch Akte der Intuition beitragen mögen. Im urteilenden Denken aber, in der Denkschicht überhaupt, der das Urteil angehört, gehört es zum Wesen der Akte, daß sie einen idealen Bedeutungsgehalt haben, „mittels“ dessen sie sich, wie man sagt, auf ihre gedachten Objekte beziehen, der also zu unterscheiden ist vom Akt selbst auf der einen Seite und dem Objekt auf der anderen. Wie sind diese im Wesen der Intentionalität doch gründenden Verhältnisse zwischen Akt, Bedeutung und Gegenstand zu verstehen, wie die ausgezeichnete Stellung der rein logischen Gesetze als zur Bedeutungsform überhaupt gehöriger Bedingungen der Möglichkeit der Wahrheit, wie die Möglichkeit unbedingt gültiger apriorischer Normen als korrelativ zugehörig zu diesen formal-logischen Gesetzen?

Ähnliche Probleme betreffen die ontologischen Prinzipien, die Begriffe und Gesetze, welche zur Idee jeder möglichen Natur überhaupt gehören, und die Normen, welche *apriori* als methodische Prinzipien für alle erfahrungswissenschaftlichen Feststellungen überhaupt zu fungieren haben, also für die Möglichkeit von Erfahrungswissenschaft überhaupt konstitutiv sind. Schon die bestimmte Formulierung und zumal auch radikale Sonderung dieser Probleme ist eine der größten Aufgaben, die der menschlichen Erkenntnis gestellt sind. Schon die Frage, wie die grundwesentlichen Gattungen von Gegenständlichkeiten überhaupt zu scheiden sind, denen die wesentlichen Scheidungen erkenntniskritischer Disziplinen zu entsprechen haben, ist von ausnehmender Schwierigkeit.

Es ist klar, daß von der Lösung dieser Probleme *apriori* die Möglichkeit der Metaphysik abhängt, die Möglichkeit jeder Metaphysik, die als Wissenschaft gelten können soll. Ohne tiefe Erkenntnis des Wesens der Korrelation zwischen Erkenntnis und Sein besteht keinerlei Möglichkeit, den reinen, ungetrübten Sinn der Wirklichkeit, des Inbegriffs der durch mathematische Naturwissenschaft erkann-

¹ Alles, was von Gegenständen gilt — daß ein Gegenstand ist, so und so beschaffen ist —, kommt zur Gemeinheit und Gegebenheit im Urteil.



sind sie nur dadurch da oder gegeben, daß sie eben erkannte sind, und das heißt, sie sind irgendwie angeschaute oder vorgestellte oder sonstwie gemeinte und eventuell in Form einsichtiger Erkenntnis im strengen Sinn erkenntnistmäßig gegebene. Nur wenn sie das letztere sind, kann das Ich mit wirklichem Recht sagen, sie seien wirkliche Objekte und hätten wirklich die und die Bestimmungen. Das gilt für jedes Objekt selbstverständlich und nicht minder auch für jedes Ich, ein jedes findet sich und die anderen Ich, die eben auch unter den weitesten Begriff des Objekts fallen, in derselben Weise vor. Sage ich: „Ich bin“, so sage ich eben aus: „Ich denke, ich habe ein zugehöriges Anschauen und Vorstellen usw.“. Auch für die betreffenden Erlebnisse des Anschauens, des Vorstellens, Denkens usw. gilt dasselbe; auch sie haben mögliche Beziehung zu auf sie bezüglichen Anschauungen, Vorstellungen, Denkakten usw.

15 Von hier aus wird man auf eine notwendige Korrelation geführt, nämlich zwischen Objekten und den Akten, die unter dem weitesten Titel der „Erkenntnis“ stehen und sich auf diese Objekte erkenntnistmäßig beziehen. Und dazu ist Folgendes zu sagen: „Eine Erkenntnis bezieht sich auf ein Objekt“, das sagt nicht, der Erkenntnisakt hat irgendein faktisches äußeres Verhältnis zum Objekt. Man pflegt da an das faktische Verhältnis der Ähnlichkeit zu denken, das zwischen Bild und Original besteht. Also sagte man sich etwa: Der Erkenntnisakt ist ein Bild und das erkannte Objekt das Original. Aber der Erkenntnisakt erkennt doch in sich das Objekt. Das Bild, aber, dieses Ding für sich, bezieht sich doch in sich selbst durchaus nicht auf das Original. Daß ein Bild ein Ähnlichkeitsrepräsentant für ein anderes Objekt sein, daß es bildmäßig fungieren kann, das setzt ja allererst ein Bewußtsein voraus, welches im Anschauen des Bildes das Original irgendwie vorstellt und meint. Also nützt das äußere Verhältnis nichts zur Verständlichmachung, sondern nur zur Verdunklung der Erkenntnislage. Nicht das äußere Bildverhältnis, sondern die innere Eigentümlichkeit des Bildbewußtseins, das aber ein bloßes Exempel von Erkenntnisakten ist, kann uns dienlich sein. Das Bildbewußtsein rein in sich selbst ist Bewußtsein vom Abgebildeten; im Bild anschauen ist etwas meinen, was es nicht selbst ist. Und darin liegt überhaupt das Wesentliche, daß all die Phänomene, die wir unter dem Titel „Erkenntnis“ zusammenfassen, diese wunderbare Eigentümlichkeit haben, daß ein jedes in seiner Weise ein Objekt-Meinen ist und ein Gerade-dieses-Objekt-Meinen; dabei

aber in verschiedener Weise. Ein Anschauen ist in sich Anschauen von einem Objekt und ist gerade ein Dieses-und-kein-anderes-Objekt-Anschauen; ein Phantasieren, ein Gerade-dieses-Objekt-Phantasieren, ein Denken, ein Gerade-dieses-Objekt-Denken usw.

5 Derartige Phänomene, die „intentionale“ heißen oder „Akte“, haben aber die gleiche Eigentümlichkeit, auch wenn es (doch wohl öfter mit Grund) heißt: Das Objekt existiert nicht. Eine Wahrnehmung nimmt ein Objekt wahr, aber das Objekt existiert gar nicht: Wir sprechen dann von Halluzination oder Illusion. Eine Erinnerung setzt einen Vorgang als gewesen, in Wahrheit ist er aber gar nicht gewesen: Wir sprechen dann von täuschender Erinnerung. Ein Urteil urteilt, es bestehe der und der Sachverhalt, aber in Wahrheit besteht er nicht, und wir sagen, das Urteil sei ein falsches. In sich aber, ihrem intentionalen Charakter nach, unterscheiden sich die hier als Täuschungen bezeichneten Akte nicht von den entsprechenden richtigen.

15 Rein immanent gehört es, wie ja ganz evident ist, zum Wesen der betreffenden Akte, auch dieser falschen, daß sie sich in der Weise von Meinungen in einem weitesten Sinn, daß sie sich als Wahrnehmungen, Erinnerungen, Denkmeinungen auf Objekte und gerade auf diese ihre Objekte beziehen. Mit Evidenz kann man die Objekte als so und so gemeinte beschreiben, auch wenn sie vom Gesichtspunkt der logischen Schätzung nach Existenz oder Nicht-Existenz gar nicht existieren. Das also ist der erste Schritt der Erkenntnis, sich klarzumachen, daß diese Intentionalität, dieses Sich-auf-das-und-das-Objekt-Beziehen etwas zum immanenten Wesen der betreffenden Akte Gehöriges ist, und der zweite Schritt (ist), daß es etwas ist, das erwogen werden kann völlig außerhalb der psychologischen Auffassung der Akte als Erlebnisse von Menschen, somit als Data der Natur.

25 Ob ein Akt in der Natur existiert oder nicht, zum Akt, zu einem Akt überhaupt von demselben immanenten Wesen, gehört die Intentionalität, primär gehört sie also zu dem abstraktiv, in reiner Ideation zu erfassenden Wesen selbst. Man kann Psychologie treiben, also Forschungen anstellen über Akte als zeitliche Vorkommnisse seelischer Realitäten, über Akte als seelische Ereignisse. Man kann aber auch phänomenologisch die Existenz der gesamten Natur, und damit auch die Existenz der Akte genannten Naturvorkommnisse ausschalten und anstelle der Erfahrungsforschung der

ten und erkennbaren Gegenständlichkeiten, zu erfassen; wie denn faktisch alle psychologistischen Verkehrtheiten sofort in metaphysische Verkehrtheiten umschlagen.¹

5 <§ 7. Das erkenntnistheoretische Problem der Unterscheidung zwischen theoretischer und axiologischer Vernunft hinsichtlich der Konstitution der Werte>

<a) Die Unverständlichkeit der Unterscheidung zwischen theoretischer und axiologischer Vernunft hinsichtlich der Konstitution der Werte>

10 In der letzten Vorlesung haben wir uns das Wesen der erkenntnistheoretischen Problematik überhaupt klargemacht. Es handelt sich heute darum, zur Installierung der besonderen Problematik überzugehen, welche uns die axiologische Vernunft stellt, sowie ihr Verhältnis zur sogenannten theoretischen Vernunft. Denn das war ja
15 unser eigentliches Thema, um dessen willen wir die allgemeine erkenntniskritische Erörterung einschoben: das erkenntniskritische Verständnis der Scheidung zwischen sogenannter theoretischer und axiologischer Vernunft mit den ihnen zugeordneten und wesentlich aufeinander gebauten Gegenständlichkeitssphären, der spezifisch theoretischen Sphäre und der spezifischen Wertsphäre.

20 Diese Reden von zweierlei Arten der Vernunft als Korrelata zu Sphären der Gegenständlichkeit können uns jetzt nicht mehr beirren. Natürlich bedeutet jetzt Vernunft kein psychisches Vermögen, sondern das Wort will phänomenologisch oder auch — Kantisch
25 gesprochen — transzendental verstanden sein: als ein Titel für die betreffenden Wesensgestaltungen von Akten, in denen Gegenständlichkeiten des betreffenden kategorialen Typus ihrem Wesen nach zur Gemeinheit und im Erkenntniszusammenhang zur ausweisenden Gegebenheit kommen. Ich brauche zur Bezeichnung dieser in
30 sich geschlossenen Mannigfaltigkeit von Aktartungen, die zu einer Gegenständlichkeit wesensmäßig gehören und die wieder ihrem Wesen nach in der Einheit eines Begründungszusammenhangs erkannt-

¹ Nota. Wenn ich mich recht entsinne, habe ich theoretische und axiologische Vernunft als sich ausschließende Sphären behandelt. Aber solange nicht das Gebiet der Vernunft in der Sphäre der Vermutung, des Zweifels, der Frage geklärt ist, ist diese Scheidung als exklusiv nicht erwiesen.

nismäßig fungieren können, auch das Wort „konstituierende Akte“ und sage, daß diese Akte die betreffende Gegenständlichkeit konstituieren oder daß diese sich in jenen Akten konstituieren.¹ Dahinter darf weiter nichts gesucht werden.

5 Ich bemerke ferner, daß die Rede von Vernunft schon in ihrer empirischen und desgleichen auch in ihrer transzendentalen Bedeutung darauf hinweist, daß die betreffenden Aktarten gattungsmäßig unter Normen stehen mit Beziehung auf die zu ihnen gehörigen Unterschiede der Geltung und Ungeltung, Unterschiede, die ihrerseits wesensmäßig zusammenhängen mit den Unterschieden bloßer
10 Gemeinheit und wahrhafter Gegebenheit.

Vernunfttheoretische Erörterungen haben die Geltungsunterschiede speziell im Auge. Sie wollen ja verständlich machen nicht nur, wie überhaupt in irgendeinem Sinn Bewußtsein auf Gegenständlichkeiten
15 Beziehung haben kann, sondern wie Bewußtsein auf Gegenständlichkeiten gültige Beziehung hat.² Da, was Gegenständlichkeit für das Bewußtsein ist, sie nur durch Bewußtsein ist, d. h. nur durch konstituierende Akte ist, so ist es das Hauptproblem aufzuklären, wie im Bewußtsein Gegenständlichkeit in der Art gegeben sein kann, die wir das Sich-in-gültiger-Weise-Ausweisen des Seins der Gegenständlichkeit nennen. Die scheinbar beschränktere Aufgabe der Aufklärung sich ausweisender Gegebenheit von Gegenständlichkeit schließt in Wahrheit die allgemeinere ein, die der Konstitution von Gegenständlichkeit überhaupt nach allen Aktarten, in denen überhaupt
20 solche Gegenständlichkeit zur Gemeinheit kommt. Dies vorausgesetzt, handelt es sich uns nun darum, die zu den zunächst vagen Titeln theoretische und axiologische Vernunft gehörigen Scheidungen von Gegenständlichkeiten und konstituierenden Aktarten zur vollen Klarheit zu bringen und die eigentümlichen Schwierigkeiten zu erörtern, die durch das Hereinziehen der axiologischen
25 Vernunft der Erkenntniskritik erwachsen, und zumal darum erwachsen, weil die Erkenntniskritik begreiflicherweise zunächst als Kritik der theoretischen Erkenntnis erwachsen ist, aber sich ihrer natürlichen Grenzen nicht zu versichern wußte.

¹ Parallel damit können wir von einer Kategorie sagen, daß sie sich konstituiert, nämlich in den entsprechenden gattungsmäßigen Allgemeinheiten von Akten.

² Cf. (S. 272).

Wir wollen diese Schwierigkeiten von verschiedener Seite aus beleuchten. Scheidet man in irgendeinem Sinn theoretische und axiologische Vernunft, so soll doch beides Vernunft sein und sein Korrelat, wie wir ausführten, in gewissen Gegenständlichkeiten haben. Beiderseits soll die Beziehung auf Gegenständlichkeiten sich herstellen durch Bewußtseinsweisen, durch gewisse Akte, die gelten wollen. Aber Geltung ist doch Sache des Urteils. Nur im wahren Urteil kann Gegenständlichkeit eben in Wahrheit als seiende gesetzt und als soseiende bestimmt werden; und Gegenständlichkeit ist doch nur, was sie ist, wenn sie bestimmbar ist als diejenige, der die und die inneren und äußeren Prädikate zukommen. Urteile müssen sich natürlich ausweisen, und das Sich-Ausweisen führt uns auf mittelbares oder unmittelbares Begründen. Zuletzt kommen wir auf das unmittelbare, und dieses wieder führt zurück auf Anschauung. Sind aber nicht alle Akte, die unter dem Titel Anschauung stehen, wesenstheoretisch mit den Urteilen, und schließen sie aus ihrem Umkreis nicht die wertenden Akte aus? Ein Wertes ist doch kein Anschauen. Welchen Sinn soll also die Unterscheidung zwischen wertender und theoretischer Vernunft haben, da alle Vernunft ihrem Wesen nach theoretisch ist, eben dadurch, daß sie gültige Beziehung auf Gegenständlichkeiten herstellen soll?

Ist Vernunft das objektivierende Vermögen, ist sie ein Titel für Akte, in denen Gegenstände gemeint, eventuell in gültiger Weise gemeint, also in Begründungszusammenhängen als wahrhaft seiend erwiesen werden können, so gibt es nur eine Vernunft: Vernunft und theoretische Vernunft sind einerlei. Oder sollen etwa Gemütsakte, wertende Akte objektivieren? Gewiß, sie können in objektivierenden Akten fungieren, nämlich als objektivierte Akte. Das objektivierende Anschauen als Wahrnehmen, Erinnern, In-Beziehung-Setzen, das objektivierende Denken und Urteilen als begriffsbildendes und mittels Begriffen präzisierendes Denken kann sich wie auf alle sonstigen Gegenständlichkeiten so auch auf wertende Akte beziehen. Wertend können wir das Wertes wahrnehmen; wir können über das Wertes und über Wertes überhaupt aussagen und dergl. Aber da sind wertende Akte die Objekte unserer objektivierenden Akte, sie sind nicht selbst objektivierende Akte. Sie sollen es aber sein, wenn von wertender Vernunft sinnvoll zu sprechen ist. Kann das aber vermieden werden? Da haben wir doch eine große Klasse von Gegenständlichkeiten, die wir Wertes nennen. Ihre Beziehung zu wer-

tenden Akten ist nicht zu leugnen. Schließen wir den Fall aus, wo Akte, wie Akte edler Liebe, edler Tapferkeit etc. nicht bloß Akte des Wertes, sondern zugleich Wertes sind, so bleibt die Unzahl von Objekten, die mit Recht gewertet werden, aber nicht selbst Akte des Wertes sind. Obzwar im Wertes gewertet, sind sie nichts reell im Akte Vorhandenes. Sie sind nicht Teile oder Seiten solcher Akte; sie sind in der psychologischen Sphäre, welche alles reell zu Akten Gehörige (umfaßt), unter dem Titel Gemüts Erlebnis nicht zu finden. Sie sind auch nichts, was sich durch bloße Abstraktion aufgrund der Anschauung von Aktmomenten herausfinden läßt. Durch Abstraktion gewinnen wir die Idee von Wertung überhaupt, von Wunsch oder Willen überhaupt, von Gefallen überhaupt, aber wir gewinnen nicht einen Wert und auch nicht die Idee „Wert“. Und doch ist es klar, daß ohne Wertung kein Wert, das heißt, daß Wertes in gewisser Weise im Wertes bewußt werden und nur im Wertes gegeben sein können etwa so, wie Ding nichts für uns sein könnte ohne Wahrnehmen und ohne Wahrnehmen nie gegeben sein könnte.

Also, Gemütsakte scheinen unabweislich als konstituierende Akte für Wertes gelten zu müssen, während andererseits Wertes Gegenstände sind, und Gegenstände sich, wie es ebenso unabweisbar scheint, nur konstituieren können in Aktarten aus einer zusammenhängenden besonderen Klasse von Akten, welche wir als Erkenntnisakte bezeichnen; und zu dieser Klasse gehören doch auf der einen Seite Denkakte, die die Gegenstände in der Weise des Denkens fassen und bestimmen, und auf der anderen Seite Akte des Anschauens und zuunterst des Wahrnehmens, in denen Gegenstände gegeben werden und durch ihre Anschauungsgegebenheit letzte Gründe abgeben für die Berechtigung des Denkens. Danach verstehen wir also weder, wie theoretische und axiologische Vernunft unterschieden werden können, noch wie wertende Akte, wenn theoretische Akte oder Erkenntnisakte allein die Objektivierung besorgen sollen, eine wesentliche Beziehung zur Wertesgegebenheit besitzen können. Oder auch so: Theoretische und axiologische Vernunft sind, das sehen wir, zu unterscheiden, aber die Unterscheidung wird uns unverständlich, wenn wir sie näher fassen wollen. Und wieder: Wertende Akte sind wesentlich für die Konstitution von Wertes, das sehen wir; aber reflektieren wir darüber, wie sie konstituierend fungieren können, so geraten wir in Unverständlichkeiten. Konstituieren können doch nur objektivierende Akte.

5 (b) Die Frage nach der anschaulichen Wertgegebenheit
und nach der anschaulichen Begründung der Werturteile)

Beleuchten wir die Schwierigkeit von verschiedenen Seiten. Kommt man von der Logik als Wissenschaftslehre her, so erscheint es selbstverständlich, theoretische Vernunft und Wissenschaft als Korrelate zu fassen. Vor unseren Blicken sind verschiedenerlei Objektgebiete ausgebreitet. Die Vernunft in Form des theoretischen Denkens erforscht sie; sie fragt: Wie kann man sich des Seins, des Soseins, wie kann man sich der Einzelheiten und der gesetzmäßigen Allgemeinheiten in all diesen Gebieten versichern, wie kann man sie erkennen, über sie in gültiger Weise urteilen?

Bei dieser Fassung von theoretischer Vernunft erstreckt sich ihre Domäne über die Gesamtsphäre aller Urteile, aller auf Wahrheit Anspruch erhebenden Aussagen. Denn in jedem Urteil wird über irgendeine Gegenständlichkeit geurteilt; ein auf sie bezüglicher Sachverhalt besteht, wenn das Urteil wahr ist. Ist dem aber so, dann gehören in die Sphäre der theoretischen Vernunft natürlich auch alle axiologischen Urteile und axiologischen Wissenschaften. Unterscheidet man also theoretische und axiologische Wissenschaften oder, wie man auch in gewisser Bedeutung sagen könnte, ontologische und axiologische, so fiel dieser Unterschied ganz in die Sphäre der theoretischen Vernunft in dem jetzt maßgebenden Sinn. Ebenso natürlich, wenn man wieder in anderer Weise gegenüberstellt, wie es so oft geschieht, theoretische Wissenschaften auf der einen Seite und normative und technische Wissenschaften auf der anderen. Jede Wissenschaft überhaupt ist eben ein System von Urteilen, jede gültige Wissenschaft ein System von Wahrheiten.

Wo stecken nun die Schwierigkeiten? Wir brauchen sie nicht weit zu suchen. Sie stecken in der Sonderung der axiologischen Wissenschaften gegenüber den sogenannten theoretischen. Und sie stecken in der Möglichkeit axiologischer Wissenschaften als solcher und in der Frage, was der praktischen Vernunft nun neben der theoretischen noch übrig bleibt.

Axiologische Wissenschaften gehen auf Werte; reine axiologische Wissenschaften auf Wesensgesetze der Werte, sei es der Werte als solcher in „formaler“ Allgemeinheit, sei es der zu den Grundartungen von Werten gehörigen gesonderten Gesetze; und konkret axiologische Wissenschaften gehen auf konkrete Werte, so die Wissen-

schaften von den konkret gegebenen Künsten, von den konkret gegebenen Rechtsgestaltungen, sofern dabei Kunstwerke und Rechtsgestaltungen nicht bloß beschrieben und nach ihren historischen Entwicklungsbedingungen erforscht, sondern auch gewertet werden.

5 Daß nun Wissenschaften überhaupt möglich sind, wo immer uns Wissenschaftsgebiete durch zugehörige Gegenstände gegeben sind, das scheint uns ganz selbstverständlich. Solche Gegenstände sind uns gegeben wie sonst dann durch Wahrnehmung und sonstige Erfahrung. Und auf dem Grund solcher Erfahrungsgegebenheit baut sich das theoretisierende Denken auf. Abstraktion liefert uns dabei die nötigen allgemeinen Begriffe, und eventuell gewinnen wir aufgrund der bloßen Vorstellung solcher Gegenstände und unabhängig von jedem Hinblick auf faktische Erfahrung allgemeinste Begriffe, aus denen wir rein begriffliche Erkenntnis als Wesenserkenntnis gewinnen. Das Nähere ist Sache der Logik. So also auch in Hinsicht auf die axiologischen Gegenstandssphären und die sie theoretisierenden Wissenschaften. Zum Beispiel, Rechtssätze sind gegeben; sie stehen ja in den Gesetzbüchern, da kann man sie nachsehen und lesen. Kunstwerke sind gegeben; wir finden sie in den Bildergalerien, da kann man sie wahrnehmen usw.

Das wäre alles schön und gut, wenn nun nicht die Probleme in diesen sogenannten „Wahrnehmungen“ steckten und nicht minder in den Ursprüngen der Wertbegriffe, zumal der Wertkategorien. Dinge sind gegeben durch sinnliche Wahrnehmung. Ist die „Wahrnehmung“, welche Werte gibt, auch sinnliche Wahrnehmung, auch Wahrnehmung im gleichen Sinn? Kann man einen Rechtssatz und nun gar den Wert eines Rechtssatzes wahrnehmen, wie man ein Ding wahrnimmt? Ein Gemälde kann man wahrnehmen; mag schon dieses Wahrnehmen ein merklich anderes sein als das eines Dinges, das kein „Bild“ ist, immerhin ist es ein dem Dingwahrnehmen wesentlich verwandtes. Wie steht es aber mit dem ästhetischen Wert des Gemäldes? Kann man das Kunstwerk als solches wahrnehmen? Da haben wir wieder die Beteiligung des Wertens und wieder die Frage: Wie macht es das Werten, daß in ihm Wert zur Gegebenheit kommt? Was ist das, Wertgegebenheit? Wie ist sie durch und durch zu verstehen? Was entspricht dem Werten im Dingwahrnehmen, und was macht beiderseits das Wesentliche von „Gegebenheit als solcher“ aus? Wie versteht sich darüberhinaus die Funktion jenes Theoretisierens, das als höhere Funk-

tion der Erkenntnis aus den niederen Funktionen ihre begründende Kraft schöpfen soll? Und natürlich auch die Frage nach dem Ursprung der Begriffe, die wir Wertkategorien nennen: Wie klärt \langle sich \rangle die sogenannte Abstraktion auf, die hier statthat und die offenbar ganz wesentlich die wertende Funktion voraussetzt? Doch nicht so, daß innere Anschauung vom Werten vorausgesetzt wäre so, wie wenn der Begriff „Werten“ entspringen sollte. Werten ist doch nicht Wert.

Wir haben aber jetzt auch den Blick nach einer anderen Richtung zu lenken und unsere Betrachtung zu ergänzen. Wir sprachen bisher nur von der theoretischen Vernunft und gerieten in Schwierigkeiten dadurch, daß sie doch das Gesamtgebiet der Wahrheit und somit auch das der axiologischen Wahrheit umspannt. Nun stellen wir doch alle der theoretischen Vernunft an die Seite die praktische und axiologische. Theoretische Vernunft war urteilende Vernunft; sie bekundet sich spezifisch im wahren Urteilen, sie bezieht sich auf den in dieser Hinsicht fundamentalen Unterschied der Richtigkeit und Unrichtigkeit von Urteilen, auf den Unterscheid der Urteile in wahre und falsche. Praktische Vernunft aber geht auf gutes, richtiges Wollen und Handeln, sie bezieht sich auf den parallelen, dem Willensgebiet eigentümlichen Unterschied zwischen ethischem Wollen und unethischem Wollen; ebenso axiologische Vernunft im weitesten Sinn auf den zum Werten überhaupt gehörigen Unterschied zwischen richtigem und falschem Werten.¹

Natürlich überall ist es das wahre Urteil, ist es die „theoretische Vernunft“, welche diese Unterschiede feststellt. Aber doch wohl mit Grund. Es ist doch evident, daß wir richtig aussagen und urteilen, wenn wir in dieser Weise dem wahren und falschen Urteilen parallel stellen richtiges und unrichtiges Wollen und sonstige Werten. Also muß in der Tat unseren Urteilen hier etwas entsprechen, es muß also wirklich in den Wollungen selbst, in den verschiedenerei Wertungen selbst ein analoger Unterschied gegründet sein, wie der zum Urteilsgebiet gehörige der Wahrheit und Falschheit. Und wenn nun das nachkommende Denken über Werten und Werte spricht, Klassen von Werten feststellt, die zu den neuen Richtigkeiten oder Gültigkeiten, denjenigen der wertenden Akte, gehören, so muß es hier

¹ Es ist evident, daß die Rede von Richtigkeit überall nicht auf bloße Äquivokation, sondern auf innere Analogie sich gründet.

doch ein Hineinblicken in diese Akte, in neuartige Bewußtseinsweisen, geben und ein sich aufgrund dieser Akte, durch dieses Hineinblicken und durch das urteilende Denken vollziehendes Objektivieren, wodurch Werte und Unwerte als die zu diesen Bewußtseinsweisen gehörigen Objektivitäten erkannt werden. Aber wie ist das zu verstehen? Was ist das, dieses Hineinblicken in wertende Akte, das uns Werte zur Gegebenheit bringt? Es muß doch so etwas wie ein Wahrnehmen, ein Analogon vom Wahrnehmen sein, da nun die Werte gleichsam angeschaut, schauend gegeben sind; und \langle es \rangle muß ja die notwendige Unterlage für das urteilende Feststellen von Werten sein, den Werturteilen den begründenden Rechtsausweis verleihend, ganz so wie das Wahrnehmen den Dingurteilen. Und ein Anschauen muß \langle es \rangle ja auch aus dem Grund sein, weil nur in ihm oder in einem entsprechenden Phantasieanschauen die Abstraktion ihr Fundament haben kann, die uns allgemeine Wertbegriffe zur Gegebenheit bringt.

Wir kommen also auch von dieser Seite zu denselben, sich dabei immer schärfer gestaltenden Problemen \langle des \rangle Verhältnisses der ineinander verflochtenen und ihrer Idee nach so schwer zu sondern den Vernunftarten. Ist das Werten selbst schon ein Wertanschauen oder tritt dazu ein besonderes Schauen? Ein besonderes Hineinblicken, das erst aus dem in sich sozusagen blinden Werten etwas herauschaut? Aber ist Anschauen nicht ein intellektiver Akt, zur spezifischen Vernunftsphäre gehörig und der Klasse der wertenden Akte entgegenzustellen? Das erstere geht also nicht, aber auch das letztere nicht. Denn was kann ein Hineinschauen als intellektiver Akt, somit doch wohl ein Wahrnehmen, aus den wertenden Akten anderes herausfinden als sie selbst ihrem Dasein nach, als ihre Seiten, Teile, Momente? Werte sind aber darunter nicht zu finden.¹

30 \langle c \rangle Die Frage nach den erkenntnistheoretisch relevanten Demarkationen der Gegenstandsgebiete

Versuchen wir noch eine, vielleicht nicht minder lehrreiche Meditation!² Theoretische Vernunft ist urteilende Vernunft, Vernunft in

¹ Von hier lies immer mit den Gedankengang! \langle Beilage XII: Theoretische Vernunft und wertende Vernunft. Analyse des Gedankengangs des II. Teiles der ethisch-vernunftkritischen Vorlesungen (Januar-März 1909), mit wesentlichen Ergänzungen (zu §§ 2-12), S. 358 ff. \rangle

² Cf. „Gedankengang“ \langle S. 367 \rangle .

Ver los Valores →

INDICE

□ Presentación

□ Introducción

□ 1a Parte = (Realidad de la
valores 1-7)

□ 2a Parte = La axiología
como
disciplina

□ 3a Parte = 8-14
Valores
en la
praxis.

15-20

□ Apendices

USB verde (Cops. incompletos) 1-15
(Amor - Global)

VER Y PREVER

888888888888888888

(LOS VALORES HUMANOS)

Indice

¿Qué es Valor?

Conciencia y Valor

Cap. (Título)	Valtot.	Archivo	Agregar	completo
1. Presentación. (conferencia)	Val-total uno	20p.	Valencia	completo
2. Introducción. (pag XI -58 de la introd...y reformas)	Val.dos	93 p.	DOS	completo
3. 1. Cap.1° Actualidad del Valor	Valtot-uno	El amanecer del valor.	USB? = 20p.	completo
4. 2. Cap.2° Estructuras en el yo	Valtot-tre	La autorrealización del yo.	38p. 19p	
5. 3. Cap.3° El valor en la vida	Valtot-dos	Relatividad y objetividad.	48p.	
6. 4. Cap.4° Experiencia y valor	Valtot-cuatro	Fenomenol del valor	3p.	
7. 5. Cap.5° Realidad del valor	Valtot-cinco	Del ser al Valor	10p	6p
8. 6. Cap.6° La conciencia del valor	Valtot.sei	El poder y la gracia	10p	
9. 7. Cap.7° Ontología del valor	Valtot-setis sept	Heidegger	10p	
10. 8. Cap.8° Entre noticia y efusión	Valtot-otto	Ricoeur	10p	
11. 9. Cap.9° El corazón del valor	Valtot-nueve	Husserl L.U.	10p	
12. 10. Cap.10° Sentimiento y razón	Valtot-diez	Intersubjetividad	10p	
13. 11. Cap.11° Teoría y experiencia	Valtot-11	Discurso del ser y del valor	10p	
14. 11.2. Cap.12° Entre teoría y praxis	Valtot-12	Degradación del valor	10p	
15. Cap.13° Los filósofos de los valores	Valtot-13	Valor y acción	10p	4p
16. Cap.14° Teoria de valores de Husserl	Valtot-14			
17. Cap.15° El valor moral	Valtot-15	Etica	10p	
18. Cap.16° El Amor	Amor		10p	
19. Cap.17° Autonomía y eteronamía	Cua-doble		10p	
20. Cap.18° Valor y globaliz.	Global-val		10p	
21. Cap.19° Herméutica del valor				
Cap.20° El valor y la Acción				
Cap.21° Apéndice				

INDICE

2364

USB Remolins

- Cap 70 = Val Sep (17)
 - Cap 60 Vallet Sei - (p 14) hi seu
 (Val tres f a pagarls al cap. 5)
 - Cap 80 Octav - cap (71)
 - Últim cap. (continua de Val Sept) (138)

Disco 0. = preparació USB
 0.1 = introducció USB

- 1 Cap 1. → Vallet due 18
 2 Cap 29
 3 - USB (19) Remol. cap 3 Vallet 21
 4 Vallet Cuatze 17 Cap 4 fenomen (4) cap 20
 5 Cap 5 ser - 29
 6 USB Remol. Val 6 Cap 6 pra - 23 con
 7 Vallet 1. → 18 Vallet li 5
 8 Vallet 1. → 18 Vallet 11
 9 Vallet 1. → 18 Vallet 3
 10 Vallet 1. → 18 Vallet 5
 11 Vallet 1. → 18 Vallet 3
 12 Vallet 1. → 18 Vallet 3
 13 Vallet 1. → 18 Vallet 3
 14 Vallet 1. → 18 Vallet 3
 15 USB Remolins Val 15 Vallet 38
 16 Amse Vallet 15 15

- 17 Auto determinada cap 20 3
 18 Val y globalis global Valor 10
 19 - començament de cap 19 Heron 1 = 13
 20 Vallet 1. → 18 Vallet 3

390

1°	Val Total	Presentación	7p		
2°	DOS	Introducción	12p	18p	
3°	TRES	Cap 1°	(X)	Referencias	17p
		Cap. 2°	(E)	← falta →	
		Cap. 3°		corregir = articulo 10. Times New Roman	12p
4°	CUATRO	Cap 4°	(F)	referencias	16p
5°	CINCO	Cap 5°	(P)	referencia	10p
6°	SEIS	Cap 6°		corregir caracteres + Scanner y columnas	13p
7°	Siete	Cap 7°		corrector + Scanner - espacios	17p
		Cap 8°		carad. + Scanner	17p
8°	OCHO	Cap 8°		carad. + Scanner	17p
9°	NOVE	Cap 9		carad. + Scanner	22p
10°	DIEZ	Cap. 10		carad. + Scanner	22p
11°	ONCE	Cap. 11	(X)	carad. + Scanner	22p
12°	DOCE	Cap 12	(W)	carad. + Scanner	22p
13°	TRECE	Cap 13	(V)	carad. + Scanner	22p
14°	CATORCE	Cap 14	(+)	carad. + Scanner	22p
15°	QUINCE	Cap 15	(X)	carad. + Scanner	22p
16°	DIECISEIS	Cap 16	(O)	carad. + Scanner	22p
17°	DIECISIETE	Cap 17	(O)	carad. + Scanner	22p
18°	DIECIOCHO	Cap 18	(X)	carad. + Scanner	22p
19°	DIECINUEVE	Cap 19	(O)	carad. + Scanner	22p
20°	VEINTE	Cap 20	(X)	carad. + Scanner	22p
21°	veintuno				
	INDICE				

Apéndice

327

64
90

185
86

271

286

290

303

320

327

Val Total					
1° UNO	Preservación	7 p			
2° DOS	Introducción	12 p			
3° TRES	Cap 1°				
4° CUATRO	Cap 2°		Faltas	Referencias	7 p
5° CINCO	Cap 3°		corregir =	atiles 10	Times New Roman
6° SEIS	Cap 4°				12 p
7° SIETE	Cap 5°				64
8° OCHO	Cap 6°				90
9° NOVE	Cap 7°				
10° DIEZ	Cap 8°				
11° ONCE	Cap 9°				
12° DOCE	Cap 10°				
13° TRECE	Cap 11°				
14° CATORCE	Cap 12°				
15° QUINCE	Cap 13°				
16° DIECISEIS	Cap 14°				
17° DIECISIETE	Cap 15°				
18° DIECIOCHO	Cap 16°				
19° DIECINUEVE	Cap 17°				
20° VEINTE	Cap 18°				
21° VEINTIUNO	Cap 19°				
INDICE	Cap 20°				

Apéndice

327

18 p
 17 p
 12 p
 7 p
 10 p
 13 p
 17 p
 17 p
 17 p
 24
 9
 10 pag
 Tamaño pag de compuesto
 17 pag
 3 pag

64
 90
 13 p
 17 p
 17 p
 22 p
 13 p
 25 p
 17 p
 271
 276
 290
 303
 320
 327

Handwritten scribbles and markings in the top right corner, including a large 'E' and some illegible characters.

