

86

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR  
Vicerrectoría Académica  
y Dpto. de Integración  
Cultural.

PEDAGOGIA UNIVERSITARIA

TALLER DE FILOSOFIA II

Análisis y comentarios del Curso Estudio Filosófico del Hombre,  
a impartirse por los catedráticos Universitarios de la U.R.L.  
de Filosofía y Metodología.

Guatemala, Junio 7 de 1.983

ESTUDIO FILOSOFICO DEL HOMBRE

Contenido mínimo del curso:

Este curso plantea en términos universales, el problema del ser humano. Se analizan dos aspectos: su estructura individual y sus relaciones sociales.

El enfoque es filosófico, es decir se propone entender las razones últimas de ser del hombre y derivar de este estudio una concepción sintética del hombre, capaz de orientar al universitario en su carrera profesional y en su convivencia ética y política.

El método utilizado es fenomenológico. Parte de un análisis de la realidad actual y se sirve de pensadores contemporáneos en la línea de Max Scheler, Jaspers, Bergsón, Marcel, Ricoeur, hasta Zubiri.

El análisis del individuo se refiere a su existencia, sus aspiraciones, sus conocimientos, su capacidad de creación y de conducta.

Las relaciones sociales del hombre se integran con el fenómeno de la cultura, de la comunicación y las manifestaciones políticas, artísticas y religiosas.

PROGRAMA

Objetivos del Curso: Alcanzar un conocimiento del ser humano individual y social que permita al estudiante universitario y profesional descifrar los problemas que caracterizan el conflicto y la comunicación entre los hombres. Situar su propia personalidad y orientar su conducta, en una concepción humana que valore su capacidad de ser y pensar.

Introducir al estudiante a la especulación más profunda. Aprender un método de investigación teórica apropiado para manejar problemas de orden general, a partir de investigaciones empíricas.

Metodología del Curso: El método a emplear en la clase consiste: en análisis de lecturas, en presentaciones y discusiones de los temas humanos. El estudio teórico irá acompañado por experiencias e investigaciones empíricas.

Desarrollo del Curso: Consta de cinco partes.

Descripción del hecho humano.

- I. Se realizará un primer enfoque empírico de la realidad humana empezando por el medio socio-político actual, y se adquieren los conceptos analíticos apropiados.

Lectura de textos actuales:

Discurso sobre "deshumanización" A. Gallo.

Artículo sobre Manhelein y Weber. Karin Ebsner.

Introducción de Leví-Strauss a la Antropología de Marcel Mauss.

Las lecturas se expondrán en clase por los estudiantes. Se discutirán los conceptos utilizados por Sociólogos y Antropólogos para el conocimiento del hombre.

Experiencia: Se realizará un trabajo que consiste en una encuesta entre cinco personas sobre el concepto de vida humana y sus ideales.

- II. Adquisición del método. (Estudio del análisis fenomenológico).

II.1- El método fenomenológico (Husserl) nos permitirá avanzar en el análisis a partir de la realidad que se ha conocido en el capítulo anterior. Se aprenderán las etapas de la reducción fenomenológica y transcendental.

La primera lectura se hará sobre Jaspers : Filosofía = La existencia del ser individual.

La lectura básica será sobre Max Scheler (Ética II. La Persona). Análisis de la intencionalidad emocional.

II.2- Aplicación a nuestra realidad: Búsqueda de la "Identidad Personal" y de grupo. C. Cabarrús: La Cosmología Keckchi.

Trabajo: Elaboración de un modelo empírico de identidad personal. Investigación de los elementos significativos que le componen.

- III. Discusión de los componentes de la realidad humana.

El hombre se enfocará en la realidad de la existencia mundana y de la dimensión racional y emotiva de ser consciente.

III.1- Para la dimensión mundana se leerá H. Bergsón ( Cap. V La Evolución Creadora: inteligencia, instintos.) Henry Bergsón servirá de guía para el estudio de la realidad biológica del hombre y para adquirir conceptos sobre dinamismo y conquistas de la vida y del espíritu. Max Scheler: El puesto del hombre en el Cosmos, los grados del ser psicofísico. ( p. 34-72 ).

Lecturas complementarias: A. Carrel - El Hombre este desconocido.

A. Malraux - La Condición Humana.

A. Camus - El Extranjero.

III.2- Para la dimensión consciente se leerán: Jaspers: Filosofía, Gabriel Marcel: Diario Metafísico (P. 252 - 273 ) Max Scheler: El puesto del Hombre en el Cosmos.- Diferencia esencial entre hombre y animal (73-103 ). H. Bergsón: La Conciencia " Exigencia de transcendencia ( El Misterio del Ser ( pag. 47 - 62 ). F. Zubiri: La Esencia. ( ) J. Marias: ( Antropología Metafísica p. 39 ) Persona y yo.

#### IV. Constitución de la organización humana: Ser Social y - Ser Cultural.

IV.1- Análisis del Ser individual en relación con los demás. Problemas de la conducta humana. Diferencia entre respuesta humana y animal. La Libertad. Análisis de los modelos de conducta y de los modelos de Sociedad.

Lecturas introductorias: Franz Fanon: Los Condenados - de la tierra.

Solienitzin : Un día en la vida de Iván Ivánovich.

Para profundizar el problema de la conducta y de la moralidad, se leerá: Paul Ricoeur( Fenomenólogo existencial) : Finitud y Culpabilidad = Carácter, dicha, respeto (Cap. III. Finitud y Culpabilidad).( p. 138 ) Cap. IV. Intencionalidad e Intimidad. Tener valor (poder -- p. 171 ).

H. Marcuse : El Hombre Unidimensional.

Trabajo; Investigación sobre el sentido de las estructuras Sociales , gobierno - económicas, familiares, etc.

IV.2- La significación de las acciones humanas. Aproximación a la actividad simbólica del hombre; El - Lenguaje, el arte, los mitos.

Lecturas: Mircea Eliade; Tratado de Historia de las Religiones ( mitos p.366 ).

Claude Lévi Strauss; Antropología Estructural (Estudio de los mitos p.186 ).

Paul Ricoeur; Finitud y Culpabilidad.(El mito Adamico p. 547 ).

Luis Sencillo; Mito ( )

Marcel Mauss; Introducción a la Entología (Estética - p. 147).

V. El hombre como ser trascendente: G. Marcel; El Misterio del Ser: La exigencia de transcendencia. Karl Rhaner; Oyente de la palabra.

V.1- La unidad de Mundo, conciencia, Dios. Plantea---  
miento del ser toral del hombre en el mundo con su di  
mensión espiritual y trascendente .

Lecturas: Kierkegard: Temor y Temblor.

Julián Marías;( Antropología Metafísica) c. 3 De los  
Dioses a Dios ( p. 23 ).

Maurice Blondel; Exigencias filosóficas del Cristianis  
mo. ( p. 40, 53, 130 ).

Hans Küng; Ser Cristiano. ( p. 30, 104, 652 ).

Mircea Eliade; Historia de las Religiones (cap. I. )-  
(Cap. X p. 25 y 328 ).

V.2- Lo Sagrado Marcel Mauss- Lo Sagrado y lo Profano  
( p. 70 ). M. Blondel; El destino ofrecido ) p.130).

V.3- El Sacrificio; Mircea Eliade, Historia de las Re  
ligiones ( Cap. IX p. 299 )

V.4- El Mal; Paul Ricoeur, La Función Simbólica del -  
Mito (p. 549 ).

Trabajo: Investigación empírica sobre las costumbres.

M-376  
Ejs.60  
8-2-83

Universidad Rafael Landívar  
Facultad de Humanidades  
y Arquitectura.

Catedrático Dr. Antonio Gallo.

ANTROPOLOGIA

Claude Lévi Strauss.

( Para uso exclusivo de Clase.)

Claude Lévi-Strauss :

INTRODUCCION A LA OBRA DE MARCEL MAUSS .

El Antropólogo "estructuralista" Lévi-Strauss en esta larga introducción a la Obra de su maestro Marcel Mauss, da una visión panorámica de los problemas que presenta el estudio del Hombre. Su punto de vista es exclusivamente antropológico, pero abarca muchos conceptos que interesan al filósofo.

La complejidad del ser humano, de sus valores y de sus costumbres queda captada através de nuevos enfoques y nuevas categorías, las cuales permiten comprender más a fondo esta realidad. Con la excusa de ilustrar los diferentes puntos de vistas de M. Mauss ilustra muchos de los fenómenos inherentes a la vida de los individuos, de los grupos y de la sociedad humana en general. A pesar de estar dominado por prejuicios dialécticos y materialísticos, Lévi-Strauss afirma los valores y la universalidad de la vida del espíritu. La visión del hombre queda así exaltada y dignificada.

Nos ayuda también a dar importancia a ciertos hechos, como los regalos, el símbolo, los mitos, lo mágico, etc... que de ordinario están fuera de nuestro alcance de estudio y sin embargo están presentes en el tejido cotidiano de nuestra existencia.

El problema de las relaciones entre el individuo y el grupo que domina hoy la etnología contemporánea inspiró ya la comunicación sobre las «técnicas corporales», con la cual se cierra este volumen, al afirmar el valor fundamental para las ciencias del hombre, de un estudio de la forma en que cada sociedad impone al individuo el uso rigurosamente determinado de su cuerpo. Mauss anuncia una de las preocupaciones más actuales de la escuela antropológica americana, que ha quedado plasmada en los trabajos de Ruth Benedict, Margaret Mead, así como en los de la mayor parte de los etnólogos de la joven generación. La estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales. «Se enseña a los niños... a dominar sus reflejos... Se inhiben ciertos miedos... se seleccionan los movimientos y lo que los detendrá.» Para esta búsqueda de la proyección de lo social sobre lo individual debe examinarse el fondo de las costumbres y de las conductas, pues en este campo nada es fútil, ni gratuito, ni superfluo: «La educación del niño está llena de lo que se llaman detalles, pero que son esenciales», a lo que añade: «miles de detalles inobservados, pero que deben ser objeto de observación, componen la educación física, cualquiera que sea la edad y el sexo».

De este modo, Mauss estableció no sólo el que luego ha sido el plan de trabajo de la etnografía moderna durante estos últimos diez años, sino que al mismo tiempo reconoció la importancia de las consecuencias de esta nueva orientación; es decir, el acercamiento de la etnología al psicoanálisis. El hombre dotado de una formación intelectual y moral tan púdica como la del neo-kantismo que reinaba en nuestras Universidades a finales del siglo pasado, necesita mucho valor y clarividencia para lanzarse a la búsqueda «de estados psíquicos desaparecidos en la infancia», resultados «de contactos de piel y de sexos», y para darse cuenta de que esto le lleva a meterse «de lleno en el psicoanálisis, seguramente con bastante fundamento en este caso». De aquí la importancia, plenamente reconocida por él, del momento y forma del destete, y de la forma en que el bebé es manejado; entrevé incluso una clasificación de los grupos humanos en «gentes de cuna... y gentes sin cuna».

GRUPO

El grupo

"modela" al

individuo

Sera suficiente citar los nombres y las investigaciones de Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson,

K. Davis, J. Henry, etc., para comprender la novedad de estas tesis presentadas en 1934, es decir, el año en que aparecen *Patterns of culture*, todavía muy alejados de este planteamiento del problema y al mismo tiempo en que Margaret Mead estaba elaborando sobre el terreno, en Nueva Guinea, los principios de una doctrina bastante semejante, y de la que es sabido la influencia que estaba destinada a ejercer.

Mauss permanece todavía hoy, desde dos puntos de vista diferentes, por delante de todas las investigaciones llevadas a cabo *a posteriori*. Al abrir a las investigaciones etnológicas un nuevo campo, el de las técnicas corporales, no se limitó a reconocer la incidencia de estos estudios sobre el problema de la integración cultural, sino que subrayó también su importancia intrínseca; a este respecto, nada o casi nada se ha añadido. Desde hace diez o quince años los etnólogos se han ocupado de ciertas disciplinas corporales, pero solamente en la medida en que confiaban con ello determinar los mecanismos de que se sirve el grupo para modelar el individuo a su imagen. En realidad, nadie se ha ocupado todavía de llevar a cabo ese inmenso trabajo que consiste en la descripción y el inventario de los usos que los hombres han hecho y hacen de su cuerpo a lo largo de la Historia y en todo el mundo, trabajo que Mauss consideraba de una necesidad urgente. Coleccionamos los productos de la industria humana, recogemos los textos orales o escritos, y, sin embargo, continuamos ignorando las inmensas y variadas posibilidades de ese instrumento universal y a disposición de cada uno, que es el cuerpo humano, exceptuando únicamente aquellas posibilidades, limitadas y parciales, que forman parte de nuestra cultura particular.

Mas todo etnólogo que haya trabajado sobre este tema sabe que estas posibilidades varían asombrosamente según los grupos. Las capacidades de excitabilidad, los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura; los esfuerzos «irrealizables», los dolores «insufribles», los placeres «extraordinarios» están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o desaprobación colectiva. Cada técnica, cada conducta, aprendida y transmitida por tradición, están en función de ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen cada una un verdadero sistema, solidario, por otra parte, con un determinado contexto sociológico. Esto es una verdad aplicable no sólo a las más humildes técnicas, como son la producción de fuego por frotamiento, o la talla de instrumentos de piedra a golpes, sino también a esas grandes construcciones, a la vez físicas y sociales, en que consisten las diferentes gimnasias (incluida la gimnasia china, tan diferente de la nuestra, y la gimnasia visceral de los antiguos Maoris, de la que no sabemos casi nada), o las técnicas de respiración china e hindú, e incluso los ejercicios de circo, que constituyen un viejo patrimonio de nuestra cultura, cuya conservación abandonamos al azar de las vocaciones individuales y a las tradiciones familiares.

Este conocimiento de las diversas modalidades de utilización del cuerpo humano será especialmente necesario en el momento en que el hombre

de los medios mecánicos a disposición del hombre tienda a apartar a éste del ejercicio y aplicación de los medios corporales, excepción hecha del deporte, que es una parte importante, pero sólo una parte, de las conductas imaginadas por Mauss y que además varía según los grupos. Sería de desear que una organización internacional, como es la UNESCO, se ocupara de llevar a cabo el programa presentado por Mauss en esta comunicación. Si los *Archives internacionales des Techniques corporelles* realizaran el inventario de todas las posibilidades del cuerpo humano, de los métodos de aprendizaje y de los ejercicios empleados para el montaje de cada técnica, llevarían a cabo una labor de carácter realmente internacional, ya que no hay en el mundo un solo grupo humano que no pueda aportar una contribución original a esta empresa; al mismo tiempo se

Cultura como "sistema"

TECNICAS

"patrones" de conducta



crearía un patrimonio común y accesible a toda la humanidad, patrimonio cuyo origen se remonta a hace millones de años y cuyo valor práctico es y seguirá siendo siempre actual; por otra parte, la utilización común permitiría, más que cualquier otro medio, puesto que adopta la forma de experiencias vividas, que cada hombre sienta la solidaridad intelectual y física que le une a toda la humanidad. Esta labor servirá al mismo tiempo para contrarrestar los prejuicios de raza, puesto que frente a las concepciones racistas que desean ver el hombre como un producto de su cuerpo, se demostrará por el contrario que es el hombre quien siempre y en todo lugar ha sabido hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus actuaciones.

Pero no son sólo razones morales y prácticas las que militan en su favor; aportaría informaciones de una riqueza insospechada sobre migraciones, contactos culturales o aportaciones que se sitúan en un pasado lejano y cuyos gestos, en apariencia insignificantes, transmitidos de generación en generación, protegidos incluso por su misma insignificancia, dan mejor testimonio que los yacimientos arqueológicos o los monumentos a determinadas personas. La posición de la mano del hombre durante la micción, la preferencia por lavarse en agua corriente o estancada, siempre viva en la costumbre de cerrar o de dejar abierto el tapón del lavabo mientras corre el agua, etc., son ejemplos de una arqueología de las costumbres corporales que en la Europa moderna y (con mayor razón en otros continentes) aportarían al historiador de la cultura conocimientos de tanto valor como los de la prehistoria o la filología.

\* \* \*

Nadie mejor que Mauss, que se entretenía en leer los límites de la cultura céltica, en la forma de los panes, puestos en los estantes de las panaderías, podría sentir esa solidaridad del pasado con el presente, transcrita en las más humildes y concretas de nuestras costumbres. Mas al subrayar la importancia de la muerte mágica y de las técnicas corporales, su pensamiento estaba dirigido a crear otro tipo de solidaridad, que es el tema principal de la tercera comunicación publicada en este volumen.

*Rapports réels et pratiques de la Psychologie et de la Sociologie.* En este caso, estamos en presencia de un tipo de hechos «que habrá que estudiar inmediatamente: aquellos en que la naturaleza social forma parte muy directa de la naturaleza biológica del hombre»<sup>3</sup>. Son estos datos privilegiados los que permitirán atacar el problema de las relaciones entre psicología y sociología.

Ha sido Ruth Benedict quien ha demostrado a los etnólogos y a los psicólogos contemporáneos que la descripción de los fenómenos de que se ocupan unos y otros se puede realizar en un lenguaje común tomado de la psicopatología, lo que constituye en sí mismo un misterio. Diez años antes, Mauss se había dado cuenta de ello con una lucidez tan profética que, imputado únicamente al abandono en que habían quedado las ciencias del hombre en nuestro país, puede llegar a comprenderse que este amplio campo de investigación, cuya entrada había quedado tan preparada, no fuera puesto en explotación. Efectivamente, desde 1924 Mauss se dirigirá a los psicólogos, y al definirles la vida social como «un mundo de relaciones simbólicas» les dirá: «Mientras que vosotros captáis estos casos de simbolismo muy de tarde en tarde, y con frecuencia dentro de una serie de actos anormales, nosotros los captamos en gran número continuamente, y, además, en la múltiple repetición de hechos normales.» La tesis de *Patterns of Culture* se anticipó en esta fórmula, de la cual el autor, sin duda alguna, jamás tuvo conocimiento, y es una pena, pues si la hubieran conocido acompañada de sus ulteriores desarrollos, Ruth Benedict y su escuela se habrían defendido con más facilidad de los reproches que con frecuencia se les hicieron.

SOCIEDAD

es una  
estructura  
simbólica

Efectivamente, la escuela psicosociológica americana, al tratar de definir un sistema de correlación entre la cultura de grupo y el psiquismo individual, se había puesto en peligro de quedar encerrada en un círculo sin salida. Su primera iniciativa fue dirigirse al psicoanálisis para pedirle que señalara qué expresiones de la cultura de grupo determinaban actitudes individuales duraderas, y a partir de entonces etnólogos y psicoanalistas entraron en una discusión interminable sobre la primacía respectiva de cada factor. ¿Tiene cada sociedad unos caracteres institucionales, debido a las particularidades de carácter de sus miembros, o, por el contrario, esta personalidad está en función de ciertos aspectos de la educación durante la infancia, que son a su vez fenómenos de tipo cultural? La discusión carecen de solución si no se parte de que las dos categorías no están la una frente a la otra, en una relación de causa a efecto (cualquiera que sea, por otra parte, la posición respectiva que se da a cada una de ellas), ya que la formulación psicológica es sólo una traducción, en el plano del psiquismo individual, de una estructura puramente sociológica. Esto mismo

es lo que Margaret Mead ha dejado sentado en una reciente publicación<sup>4</sup>, al demostrar que los tests de Rorschach, aplicados a los indígenas, no descubren nada que el etnólogo no haya aprendido ya, siguiendo los métodos de investigación propiamente etnológicos, aunque sí serán útiles para facilitar una traducción psicológica de los resultados establecidos de forma independiente.

Es justamente esta subordinación de la psicología a la sociología lo que Mauss pone de relieve. Ruth Benedict, sin duda, jamás ha pretendido considerar determinados tipos de cultura como trastornos psicopatológicos, y todavía menos explicar los primeros por medio de los segundos, si bien no cabe duda de que ha sido imprudente utilizar una terminología psiquiátrica para definir los fenómenos sociales, cuando, en realidad, la verdadera relación se establecería en el orden contrario.

Está en la naturaleza de la sociedad el expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales normales no son por sí mismas jamás simbólicas, ya que son los elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico, que únicamente puede ser colectivo. Solamente las conductas anormales, porque no son sociales y porque, en cierto modo, están abandonadas a sí mismas, al proyectarse sobre el plano individual, crean la ilusión de un símbolo autónomo: en otras palabras: las conductas individuales anormales, dentro de un grupo social determinado, entran dentro del campo del simbolismo, pero a un nivel inferior, en un orden diferente y dentro de una medida totalmente diversa a aquella en que se expresa el grupo. Por lo tanto, fatal y naturalmente a la vez, las conductas psicopatológicas individuales, al ser, por un lado, simbólicas, y, por otro, al traducir (por definición) un sistema diferente del del grupo, ofrecen en cada sociedad una especie de equivalencia doblemente disminuida (porque es individual y porque es patológica) de los simbolismos diferentes a los suyos, al mismo tiempo que evocan vagamente formas normales, llevadas a cabo a escala colectiva.

Quizá incluso se podría ir más lejos. El campo de la patología no se confunde jamás con el de lo individual, ya que los diferentes tipos de trastornos se ordenan en categorías que admiten una clasificación y cuyas formas predominantes no coinciden en todas las sociedades, como tampoco en todos los momentos de la historia de una misma sociedad. La reducción, intentada por algunos a través de la psicopatología, de lo social a lo patológico, será todavía más ilusoria de lo que hasta ahora hemos admitido, si reconocemos que cada sociedad posee sus formas preferidas de trastornos mentales, y que tanto éstas como las formas normales son producto de un orden colectivo, al cual la excepción misma no deja indiferente.

En su Memoria sobre la magia, de la que nos ocuparemos más tarde, y en la cual es necesario considerar la fecha en que fue escrita para juzgarla con equidad, Mauss escribe que si «la simulación del mago es del

cuantitativa  
a la relación  
psicológica

mismo tipo de la que se constata en los estados de neurosis», no es menos cierto que las categorías en donde se reclutan las brujas, «los enfermos, los extáticos, los nerviosos y los feriantes, forman en realidad especies de clases sociales». Y añade: «Lo que les da virtudes mágicas no es tanto su carácter físico individual cuanto la actitud tomada por la sociedad a su respecto.» Plantea así un problema que él dejó sin resolver y que nosotros vamos a intentar aclarar a continuación.

. . .

Es bastante cómodo comparar al *shaman* en trance o al protagonista de una escena de poseído con una neurosis. Nosotros lo hemos hecho<sup>5</sup>, y la comparación está legitimada en el sentido de que en los dos tipos de estados intervienen aparentemente elementos comunes. De todas maneras se imponen ciertas restricciones: en primer lugar, nuestros psiquiatras, en presencia de documentos cinematográficos relativos a danzas de posesos, se declaran incapaces de incluir estas conductas dentro de los tipos de neurosis que están acostumbrados a ver. Por otro lado, y sobre todo, los etnógrafos, en contacto con brujos, o con posesos habituales u ocasionales, ponen en duda que estos individuos, normales desde todos los aspectos, fuera de las circunstancias socialmente definidas en que se libran a sus manifestaciones, puedan ser considerados como enfermos. En la sociedad en que se realizan sesiones de posesos, tal situación es una conducta abierta a todos; sus formas vienen determinadas por la tradición, y su valor sancionado por la participación colectiva. ¿En nombre de qué podría afirmarse que individuos que corresponden a la categoría media de su grupo, que en todos los demás actos de la vida corriente disponen de todos sus medios intelectuales y físicos, y que ocasionalmente llevan a cabo una conducta significativa y aprobada, deberían ser tratados como anormales?

La contradicción que hemos anunciado puede resolverse de dos formas diferentes: o las conductas que se describen bajo el nombre de «trance» o «posesión» no tienen nada que ver con las que en nuestra propia sociedad denominamos psicopatológicas, o se las puede considerar del mismo tipo, en cuyo caso la conexión con los estados patológicos debe considerarse como contingente y resultado de una determinada condición de la sociedad en que vivimos. En este caso estamos en presencia de una segunda alternativa: o las pretendidas enfermedades mentales, extrañas en realidad a la medicina, deben considerarse como incidencias sociológicas sobre la conducta de individuos cuya historia y constitución personal se han dissociado parcialmente del grupo, o hay que reconocer en estos enfermos la presencia de un estado auténticamente patológico, pero de origen fisiológico, que únicamente produce una situación favorable, o si se quiere «sensibilizadora» de ciertas conductas simbólicas, que seguirán dependiendo de la interpretación sociológica. No es necesario que tal debate se plantee; si se ha recordado esta posible alternativa es únicamente para demostrar que una teoría puramente sociológica de los trastornos mentales (o de aquello que nosotros consideremos como tales) podría elaborarse sin miedo de que un día los fisiólogos descubran en las neurosis un sustrato bioquímico, e incluso en esta hipótesis, la teoría seguiría siendo válida, siendo fácil imaginar la economía de esfuerzos que supone. La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situadas en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros. El que no lo consigan de una forma totalmente satisfactoria y, sobre todo, equivalente, es primeramente resultado de las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema, además de que la historia coloca en estos sistemas

Significado  
+  
cultura

inciviles,  
o  
de supe  
V  
A

cultura= es  
" sistema  
simbólica"

elementos extraños, al mismo tiempo que produce trasplantes de una sociedad a otra y diferencias de ritmo de evolución en cada sistema particular. La sociedad está siempre determinada por dos elementos, tiempo y espacio, y, por lo tanto, está sometida a la incidencia de otras sociedades, así como a sus propios estados anteriores de desarrollo, teniendo además en cuenta que incluso en una sociedad teórica que se imaginara sin relación con las demás y sin dependencia con su propio pasado, los diferentes sistemas de símbolos que constituyen su cultura o civilización serían irreducibles los unos a los otros (al estar condicionada la traducción de un sistema a otro por la entrada de constantes que son valores irracionales); resulta, pues, que la sociedad no es jamás total y absolutamente simbólica, o, mejor dicho, jamás consigue ofrecer a todos sus miembros, en el mismo grado, los medios de aplicarse totalmente a la construcción de una estructura simbólica, que para el pensamiento normal sólo se puede llevar a cabo en el plano de la vida social, pues es el que nosotros llamamos sano de espíritu quien se aliena, ya que consiente existir en un mundo que se define únicamente por la relación del yo con los demás<sup>6</sup>. El equilibrio del espíritu individual implica la participación en la vida social, del mismo modo que el negarse a participar en ella (dentro de las formas que ella impone) indica la aparición de trastornos mentales.

La sociedad, cualquiera que tomemos como ejemplo, podría compararse a un universo donde sólo un grupo discreto de masas estaría perfectamente estructurado. Es, por tanto, inevitable que dentro de cada sociedad exista un porcentaje (siempre variable) de individuos que están situados fuera del sistema o entre dos o más sistemas irreducibles. El grupo exige a éstos, e incluso les impone adoptar, ciertas formas de compromisos irrealizables en el plano de la colectividad: simular transiciones imaginarias, así como personificar síntesis incompatibles. En estas conductas, en apariencia aberrantes, los «enfermos» no hacen sino transcribir un estado del grupo, poniendo de manifiesto una u otra de sus constantes. Su posición periférica en relación a un sistema local no impide que formen parte integrante del sistema total; es más, si no se integran como testigos dóciles dentro de él pondrían en peligro de desintegrarse en sistemas locales al sistema total. Podría, por tanto, afirmarse que dentro de cada sociedad la relación entre conductas normales y conductas especializadas es complementaria. Esto es evidente en el caso del *shamanismo* y de la «posesión», pero también es válido para aquellas conductas que nuestra sociedad se niega a agrupar y a legitimar en *vocaciones*, al mismo tiempo que abandona en manos de personas sensibles a las contradicciones y a las lagunas de la estructura social (tanto da que esto se deba a razones históricas, psicológicas, sociológicas o fisiológicas) la tarea de llevar a cabo un balance estadístico.

Nos damos perfecta cuenta de por qué el brujo es un elemento de equilibrio social, y la misma constatación se impone en relación con las danzas o ceremonias de la posesión<sup>7</sup>.

Si nuestra hipótesis es exacta hay que sacar una conclusión: tanto las diversas formas de trastornos mentales característicos de cada sociedad como el porcentaje de individuos afectados por ellas son un elemento constitutivo del equilibrio particular que caracteriza a cada una de ellas. Después de haber observado que ningún *shaman* «es, en la vida cotidiana, un individuo 'anormal', neurótico o paranoico, pues de lo contrario sería considerado como un loco y no como un shaman», Nadel, en un reciente y notable estudio, mantiene que existe una relación entre las conductas patológicas y las shamanicas, pero que esta relación no consiste tanto en una asimilación de las segundas por las primeras cuanto en una necesidad de definir las primeras en función de las segundas. Precisamente porque las conductas shamanicas son normales, resulta que en las sociedades en que existe el shaman se consideran normales determinadas conductas que en otras sociedades se considerarían y serían efectivamente patológicas. Un

Sociedad:

como

" sistema -  
- de grupos "

estudio comparativo de los grupos shamanicos y no-shamanicos, restringido a una zona geográfica, demuestra que el shamanismo podría jugar un doble papel respecto a las disposiciones psicopáticas; por un lado, las desarrollaría; pero, por otro, las canalizaría y les daría estabilidad. Parece efectivamente que bajo la influencia del contacto con la civilización la frecuencia de las psicosis y neurosis en los grupos que carecen de shamanismo tiende a aumentar, mientras que en los otros grupos se desarrolla el shamanismo, pero sin que aumenten por ello el número de trastornos mentales<sup>8</sup>. Los etnólogos que pretenden disociar completamente determinados ritos del contexto psicopatológico están inspirados de una buena voluntad un poco timorata. La analogía es manifiesta, e incluso sus relaciones podrían medirse. Esto no quiere decir que las sociedades que se conocen como primitivas estén dirigidas por locos, sino que a veces nosotros tratamos los fenómenos sociológicos un poco a ciegas, al incluirlos dentro de la patología, cuando en realidad no tienen nada que ver con ella, o en todo caso, cada uno de estos aspectos debe ser tratado por separado. De hecho la noción que de verdad está poco definida es la de enfermedad mental, ya que si, como afirma Mauss, lo mental y lo social se confunden, sería absurdo aplicar a uno de los dos órdenes, en aquellos casos en que lo social y lo fisiológico están directamente en contacto, una noción (como la de enfermedad) que sólo tiene sentido para uno de ellos.

Al adentrarnos hasta lo más profundo del pensamiento de Mauss, e incluso más allá, tarea que algunos considerarán imprudente, sólo hemos querido demostrar la riqueza y fecundidad de los temas ofrecidos a la meditación de sus lectores u oyentes. A este respecto debemos decir que su reivindicación del simbolismo como derivado íntegramente de las disciplinas sociológicas ha sido quizá, como en el caso de Durkheim, formulado imprudentemente, ya que en la comunicación sobre *Rapports de la Psychologie et de la Sociologie*, Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad. Cuanto más neguemos a la psicología su competencia para aplicarse a todos los niveles de lo mental, más debemos reconocerla como la única capaz (con la biología) de encontrar el origen de las funciones básicas. También es cierto que las ilusiones que se han puesto hoy en la noción de «personalidad modal» o en la de «carácter nacional», sin olvidar el círculo vicioso que estas nociones producen, se basan en la creencia de que el carácter individual es por sí mismo simbólico, mientras que de hecho, como Mauss ya nos advirtió (a excepción de los fenómenos psicopatológicos), únicamente aportan la materia prima o los elementos de un simbolismo que, como hemos visto con anterioridad, incluso en el terreno relativo al grupo, no consiguen jamás llegar a un conocimiento completo. Tanto en el plano normal como en el de lo patológico, la aplicación de los métodos y procedimientos del psicoanálisis al psiquismo individual no pueden permitirnos llegar a conocer la imagen de la estructura social, a pesar de que el camino del conocimiento quedaría asombrosamente abreviado al evitarse la etnología.

El psiquismo individual no es reflejo del grupo y aún menos le preforma. El valor y la importancia de los estudios que han seguido esta trayectoria estarían perfectamente legitimados si con ellos se reconociera que lo que hace es completarlo. Esta complementariedad entre psiquismo individual y estructura social es el fundamento de la colaboración reclamada por Mauss y que se ha llevado a cabo entre etnología y psicología, colaboración que sólo será útil si la etnología continúa reivindicando, para la descripción y el análisis objetivo de las costumbres y de las instituciones, un lugar que se consolide, a medida que se profundicen sus incidencias subjetivas, sin llegar jamás a hacerla pasar a un segundo plano.

Diferencia  
entre lo  
"psicológico"

y lo  
"mítico"

Necesidad  
de un  
método  
no-psicológico

II

Estos son, a nuestro parecer, los puntos esenciales sobre los que se debe reflexionar en los tres ensayos: *Psychologie et Sociologie, L'Idée de Mort y Les Techniques du Corps*. Los otros tres que completan este volumen (y que incluso ocupan la mayor parte de él): *Théorie générale de la Magie, Essai sur le don y Notion de Personne*<sup>9</sup>, nos sitúan ante un aspecto del pensamiento de Mauss todavía más decisivo y que habría sido más resaltado, si se hubieran podido jalonar los veinte años que separan la *Magie del Don* con determinados trabajos, como son *L'Art et le Mythe*<sup>10</sup>, *Anna-Virâj*<sup>11</sup>, *Origine de la Notion de Monnaie*<sup>12</sup>, *Dieux Ewhe de la Monnaie et du Change*<sup>13</sup>, *Une Forme archaïque de Contrat chez les Thraces*<sup>14</sup>, *Commentaires sur un Texte de Posidonius*<sup>15</sup> y si el *Essai sur le don* hubiera podido ir acompañado de otros textos que dieran testimonio de esa misma orientación, como son *De quelques Formes primitives de Classification* (escrito en colaboración con Durkheim)<sup>16</sup>, *Essai sur les Variations saisonnières des Sociétés eskimo*<sup>17</sup>, *Gift, Gift*<sup>18</sup>, *Parentés à Plaisanteries*<sup>19</sup>, *Wette, Wedding*<sup>20</sup>, *Biens masculins et féminins en Droit celtique*<sup>21</sup>, *Les Civilisations*<sup>22</sup>, *Fragment d'un Plan de Sociologie générale descriptive*<sup>23</sup>.

En efecto, aunque el *Essai sur le don* sea, sin duda ninguna, la obra maestra de Mauss, y por lo tanto la más conocida y de mayor influencia, sería un error considerarla aisladamente, separándola del resto de sus obras. Es el *Essai sur le don* el que ha introducido e impuesto la noción de acto social total, mas no es difícil ver cómo esta noción está estrechamente ligada a las preocupaciones, sólo en apariencia diferentes, de que nos hemos ocupado en las páginas anteriores. Se puede incluso decir que es el pensamiento rector, puesto que, como ellas, nace del deseo de definir la realidad social; es más, de definir lo social como la realidad, pero de forma más intensa y sistemática. La primera característica de la noción de acto total es el siguiente: "lo social sólo es real cuando está integrado en un sistema." «Después de haberse visto obligados a dividir y abstraer es necesario que los sociólogos se esfuercen por reconstruir el todo.» Mas

el acto total no es sólo una simple reintegración de aspectos discontinuos como son el familiar, el técnico, el económico, el jurídico o el religioso, ya que podría caerse en la tentación de considerarlo en su totalidad sólo desde uno de estos aspectos; es necesario, además, que quede encarnado en una experiencia individual y esto desde dos puntos de vista diferentes: primeramente, dentro de una historia individual que permita «observar el comportamiento de los seres en su totalidad y no divididos en sus diversas facultades», y a continuación, dentro de lo que nos gustaría denominar (utilizando el sentido arcaico de un término cuya aplicación a este caso es evidente), una *antropología*, es decir, un sistema de interpretación que rinda cuenta simultánea de los aspectos físico, fisiológico, psíquico y sociológico de toda conducta. «El estudio de ese fragmento de nuestra vida que es nuestra vida en sociedad no es suficiente.»

El acto social total aparece, por lo tanto, con un carácter tridimensional; tiene que hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos, la dimensión histórica e diacrónica y por último la dimensión fisiopsicológica. Ahora bien: esta coincidencia sólo se produce en los individuos. Si se tiene en consideración este «estudio de lo concreto, que es por lo mismo de lo completo», es necesario tener en cuenta que «lo que es cierto no es la oración o el derecho, sino el Melanesio de esta o aquella isla de Roma o de Atenas».

En consecuencia con esto, la noción de acto total está en relación directa con una doble preocupación que hasta ahora sólo había aparecido como una, que es, por un lado, la de relacionar lo social con lo individual,

Acto social  
"total"

implica  
+ lo el

"sistema"

dimensiones:

sin crónica  
diacrónica

fisiopsicológica

y, por otro, lo físico (o fisiológico) con lo psíquico. Las razones para comprender esto son a su vez dobles: por un lado, únicamente estaremos en posesión del acto total al final de una serie de reducciones, las cuales incluyen: 1.º diferentes modalidades de lo social (jurídica, económica, estética, religiosa, etc.); 2.º diferentes momentos dentro de la historia de cada individuo (nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc.); 3.º diferentes formas de expresión que incluyen desde los fenómenos fisiológicos, como los reflejos, secreciones, moderaciones o aceleraciones, hasta categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales o colectivas. Todo esto es social, en un cierto sentido, ya que es únicamente bajo la forma de acto social que todos estos elementos de naturaleza tan diversa pueden llegar a tener una significación global, transformándose en una totalidad. Pero también lo contrario es cierto, puesto que la única garantía que tenemos de que un acto total corresponde a la realidad y no es una simple acumulación arbitraria de detalles más o menos ciertos, es que éste sea conocido dentro de una experiencia concreta; primeramente, dentro de una sociedad localizada en el tiempo y en el espacio, «Roma, Atenas», pero también en un individuo determinado, dentro de una sociedad determinada «el Melanesio de esta isla o de aquella». Así que, en un cierto sentido, es verdad que todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico, lo mental se identifica con lo social; pero, por otra parte, la prueba de lo social sólo puede ser mental; en otras palabras, jamás podremos saber si hemos averiguado el sentido y la función de una institución si no podemos revivir su incidencia sobre una conciencia individual; como al mismo tiempo esta incidencia es parte integrante de la institución, cualquier interpretación tiene que hacer coincidir la objetividad del análisis histórico con la subjetividad de la experiencia vivida.

Al analizar antes lo que nos ha parecido una de las posibles orientaciones del pensamiento de Mauss habíamos elaborado la hipótesis de una complementariedad de lo psíquico y lo social. Esta complementariedad no es estática como las partes de un rompecabezas, sino que es dinámica y se deriva de que lo físico es al mismo tiempo simple elemento de significación de un simbolismo que le desborda y el único medio de verificación de una realidad cuyos múltiples aspectos no pueden captarse fuera de él, en forma de síntesis.

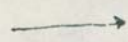
La noción de acto social total es algo más que una simple recomendación hecha a los investigadores para que no dejen de poner en relación las técnicas agrícolas y el rito o la construcción de una canoa, la forma en que la familia se reúne y las reglas que dirigen la distribución de los productos de la pesca. Que el acto social sea total no sólo significa que todo aquello que se observa forma parte de la observación, sino también, y sobre todo, que en una ciencia en que el observador es de la misma naturaleza que su objeto, éste es también parte integrante de su observación. Con esto no aludimos a las modificaciones que la observación etnológica aporta inevitablemente dentro del funcionamiento de la sociedad en que ésta se lleva a cabo, pues esta dificultad no es sólo propia de las ciencias sociales, sino que se produce dentro de cualquier ciencia que se proponga obtener unos resultados muy afinados, es decir, aquellas en que el observador (ya sea él mismo o sus medios de observación) son de la misma categoría que el objeto observado. De hecho han sido los físicos los que han puesto en evidencia esta realidad y no los sociólogos, quienes únicamente han constatado que esta realidad les venía impuesta en la misma forma que a aquéllos. La situación correspondiente a las ciencias sociales es de otra naturaleza, naturaleza que está en función del carácter intrínseco de su objeto, al ser al mismo tiempo objeto y sujeto, o como dirían Durkheim y Mauss, «cosa» y «representación». Debería afirmarse, sin duda,

→ ←

"complementario  
de nivel  
individual  
en la  
sociedad."

Dinámica  
del concepto

"generativo"



que las ciencias físicas y las naturales se encuentran en la misma situación, ya que todo elemento de lo real es un objeto, objeto que da lugar a representaciones y cuya explicación integral tiene que dar cuenta simultánea de la estructura propia del objeto y de las representaciones a través de las cuales conocemos sus propiedades. Todo esto es cierto en teoría: una química completa debería explicarnos no sólo la forma y la distribución de las moléculas de la fresa, sino el porqué de su sabor, único resultado de esta composición. Sin embargo, la historia ha demostrado que una ciencia satisfactoria no necesita llegar tan lejos, ya que durante siglos e incluso miles de años (pues ignoramos cuándo lo conseguirá) puede seguir haciendo progresos en el conocimiento de su objeto, al abrigo de una distinción eminentemente inestable entre las cualidades propias del objeto, únicas que interesan explicar, y aquellas otras que están en consideración del sujeto y que pueden dejarse de lado.

Cuando Mauss habla de actos sociales totales entiende, por el contrario (si nuestra interpretación es correcta), que esta dicotomía fácil y eficaz resulta prohibitiva para el sociólogo, o, todo lo más, que sólo puede darse en un estado provisional y pasajero del desarrollo de su ciencia. Para comprender adecuadamente un acto social es necesario considerarlo en su totalidad, es decir, desde fuera, como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva (consciente o inconsciente) que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena y no como un etnógrafo. El problema está en saber cómo se puede llevar a cabo esto que no consiste sólo en comprender un objeto simultáneamente desde dentro y desde fuera, sino que exige más, ya que se hace necesario que la comprensión interna (la del indígena o por lo menos la del observador que revive la experiencia del indígena) quede expresada en términos de comprensión externa, aportando determinados elementos de un conjunto que sólo son válidos si se presentan de una forma sistemática y coordinada.

Esta labor resultaría imposible si la distinción mantenida por las ciencias sociales entre lo objetivo y lo subjetivo fuera tan rigurosa como lo es la misma distinción cuando se hace uso de ella provisionalmente en las ciencias físicas, a pesar de que estos últimos aceptan temporalmente esta distinción que consideran rigurosa, mientras que las ciencias sociales la rechazan definitivamente, puesto que en ellas resultaría un engaño. ¿Qué queremos decir con esto? Queremos decir que en la medida en que la distinción teórica es imposible, puede en la práctica llevarse hasta muy lejos. Considerando sin importancia alguno de sus términos, al menos en relación con la importancia de la observación, una vez mantenida la distinción entre objeto y sujeto, el sujeto puede desdoblarse a su vez y así ilimitadas veces sin que su consideración quede nunca reducida a la nada. La observación sociológica, condenada, parece ser, por la antinomia insuperable a que nos hemos referido, *se salva* gracias a la capacidad del sujeto a objetivarse indefinidamente, es decir (sin llegar por ello a aborirse como sujeto), a su capacidad para proyectar fuera de las fracciones siempre decrecientes de sí mismo. Teóricamente esta división no tiene más límite que la de implicar siempre la existencia de dos términos como condición de su misma posibilidad.

La importancia eminente de la etnografía dentro de las ciencias humanas, lo cual explica el papel que juega dentro de algunos países con el nombre de antropología sociocultural como inspiradora de un nuevo humanismo, se debe a que presenta de forma experimental y concreta este ilimitado proceso de objetivación del sujeto que es tan difícil para el individuo. Las miles de sociedades que existen o han existido sobre la superficie de la tierra son humanas y por este título nosotros participamos de ella de manera subjetiva; podríamos haber formado parte de ellas, y por lo tanto podemos intentar comprenderlas como si fuéramos parte de ellas.

Unión entre  
 sujeto  
 y objeto  
 (el hombre y  
 su mundo)  
 y oposición  
 entre:  
 ↓ carácter de  
 individuo y  
 ↑ carácter de  
 grupo social



Al mismo tiempo su conjunto, en relación con una cualquiera de ellas, es testimonio de la capacidad del sujeto a objetivarse en proporciones prácticamente ilimitadas, ya que esta sociedad de referencia, que no constituye más que una ínfima fracción del conjunto, está siempre expuesta a subdividirse en dos sociedades diferentes, una de las cuales irá a unirse a la enorme masa que para la otra es y será siempre objeto y así de modo indefinido. Cualquiera sociedad distinta a la nuestra es objeto, un grupo cualquiera de nuestra sociedad distinto de aquel en que nos incluimos es objeto; cualquier costumbre de ese grupo, al cual no pertenecemos, es objeto. Mas esta serie ilimitada de objetos que constituye el objeto de la etnografía y que el sujeto tiene que separar dolorosamente de sí, si no fuera porque la diversidad de hábitos y costumbres le coloca ante una división llevada a cabo con anterioridad, jamás la cicatrización histórica o geográfica podría hacerle olvidar (bajo el peligro de deshacer el resultado de sus esfuerzos) que proceden de él y que su análisis, aun realizado lo más objetivamente posible, podría reintegrarlo en la subjetividad.

\* \* \*

El peligro trágico que accha siempre al etnógrafo, metido en esta labor de identificación, es el de ser víctima de un *malentendido*, es decir, que la comprensión subjetiva a que ha llegado no tenga ningún punto en común con la del indígena, si no es la de su misma subjetividad. Esta dificultad no podría superarse si, en hipótesis, las subjetividades fueran incomparables e incommunicables, si la oposición entre yo y los demás no pudiera superarse en un terreno que es también aquel donde se encuentra lo objetivo y lo subjetivo, es decir, en el inconsciente. En efecto, por un lado, las normas de la actividad inconsciente están siempre fuera de la comprensión subjetiva (podemos tener conciencia de ellas, pero como objeto); por otro lado, sin embargo, son ellas las que determinan las modalidades de esta comprensión.

No nos sorprende, por lo tanto, que Mauss, comprendiendo la necesidad de una estrecha colaboración entre sociología y psicología, haya acudido constantemente al inconsciente como aportador de la nota común y específica de los actos sociales: «Tanto en magia como en religión, como en lingüística, son las ideas inconscientes las que actúan.» En su Memoria sobre la magia, de donde se ha extraído esta cita, podemos ver el esfuerzo, todavía indeciso, por formular los problemas etnológicos sin la ayuda de «las categorías rígidas y abstractas de nuestro lenguaje y de nuestra razón», en términos de una «psicología no intelectualizada extraña a nuestros entendimientos de adultos europeos», donde sería difícil separar el acuerdo anticipado del prelogismo de Lévy-Bruhl, que Mauss no aceptó jamás. Hay que buscar mejor su sentido en el intento que él mismo hizo, a propósito de la noción de *mana*, de conseguir una especie de «cuarta dimensión» del espíritu, plano en que quedarían confundidas las nociones de «categoría inconsciente» y de «categoría del pensamiento colectivo». Mauss estaba, por lo tanto, en lo cierto cuando constataba ya en 1902 que «de hecho, cuando llegamos a la representación de las propiedades mágicas, estamos en presencia de fenómenos semejantes a los del lenguaje». Es la lingüística, y en especial la lingüística estructural, la que nos ha familiarizado desde entonces con la idea de que los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, aquellos que la condicionan determinando sus formas más generales, se sitúan dentro del pensamiento inconsciente. El inconsciente sería, pues, el elemento mediador entre yo y los demás: al profundizar sus datos no profundizamos en nosotros mismos, sino que llegamos a un plano que no nos resulta extraño porque encubre nuestro yo más

Una estructura  
mental  
"camin"

al estado  
"psicología"

un  
universo  
"léica"

secreto, sino (mucho más normalmente) porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos hace coincidir con formas de actividad que son al mismo tiempo nuestras y de los otros, condiciones de todas las vidas mentales, de todos los hombres y de todos los tiempos. De este modo la comprensión de las formas inconscientes de la actividad del espíritu (que sólo puede ser objetiva) nos conduce, a pesar de todo, a la subjetivación, ya que en definitiva es la misma operación la que nos permite, en el psicoanálisis, reconquistar nuestro yo más ajeno y, en la investigación etnológica, llegar también a lo más ajeno de los otros, como a un otro nosotros. En ambos casos se da el mismo problema: el de encontrar una comunicación tanto entre el yo subjetivo y el yo objetivo, como entre el yo objetivo y el otro subjetivo. En ambos casos igualmente es condición para el éxito la búsqueda rigurosamente positiva de los itinerarios inconscientes de este encuentro, trazados, de una vez para siempre, dentro de la estructura innata del espíritu humano, así como en la historia particular e irreversible de los individuos y de los grupos.

estructura  
"innata"  
de espíritu

El problema etnológico es, por lo tanto, en último término, un problema de comunicación, y esta constatación es suficiente para separar radicalmente el camino seguido por Mauss al identificar inconsciente y colectivo, del seguido por Jung, a pesar de haberlo intentado definir paralelamente, puesto que no es lo mismo definir el inconsciente como mera categoría del pensamiento colectivo, que clasificarlo en sectores, de acuerdo con el contenido que se le preste, según su carácter individual o colectivo. En ambos casos se concibe el inconsciente como un sistema simbólico, pero para Jung el inconsciente no se reduce a un sistema, ya que está lleno de símbolos y de cosas simbolizadas que le crean una especie de sustrato; ahora bien: o este sustrato es innato, lo cual, por otra parte, sin la hipótesis teológica es inconcebible que el contenido de la experiencia le haya precedido, o este sustrato es adquirido, en cuyo caso el problema de la herencia de un inconsciente adquirido no será menos temible que el de los caracteres biológicos adquiridos. De hecho no se trata de traducir en símbolos unos datos extrínsecos, sino de reducir a su naturaleza de sistema simbólico aquellas cosas que sólo se escapan con el fin de incomunicarse; al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido de lo significado. Volvemos a tratar este problema a propósito del *mana*.

El carácter revolucionario del *Essai sur le don* está precisamente en impulsar a uno en esta dirección. Los hechos que pone de relieve no son un descubrimiento. Dos años antes, M. Davy había analizado y discutido el *pottlach*<sup>24</sup> sobre la base de las encuestas realizadas por Boas y Swanton, y el mismo Mauss había subrayado su importancia en las enseñanzas anteriores a 1914; por otra parte, el *Essai sur le don* tiene su origen directo en el trabajo de Malinowski, *Argonauts of Western Pacific*, publicado también dos años antes, en que independientemente éste llega a conclusiones semejantes a las de Mauss<sup>25</sup>. Este paralelismo nos incita a considerar a los indígenas melanesios como los verdaderos autores de la teoría moderna de la reciprocidad. ¿Cuál es, pues, la razón del extraordinario poder de estas desordenadas páginas, que tienen todavía algo de borrador y donde quedan yuxtapuestas de forma curiosa anotaciones impresionistas al lado de una inspirada erudición, comprimida con frecuencia dentro de un montaje crítico que destroza el texto, erudición que parece tomar al azar referencias americanas, indias, célticas, griegas u oceánicas, pero todas con la misma fuerza probatoria? Pocas personas han leído el *Essai sur le don* sin sentir la profunda emoción tan maravillosamente descrita por Malebranche, al evocar su primera lectura de Descartes: el corazón batiente, la

cabeza en ebullición y el espíritu invadido de una certeza todavía indefinida, pero imperiosa, de quien asiste a un acontecimiento decisivo para la evolución científica.

Y es que por primera vez en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y llegar a realidades más profundas. Por primera vez lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades. Se comparan, en primer lugar, los resultados de la actividad social, bien sea técnica, económica, ritual, estética o religiosa—como son los instrumentos, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos—, comparación que es posible por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, de acuerdo con modalidades que pueden ser objeto de análisis y clasificación y que incluso cuando parece que no pueden separarse de determinados tipos de valores, sí pueden reducirse a formas más fundamentales, más generales. No sólo son comparables, sino con frecuencia sustituibles, en la medida en que valores diferentes pueden ser reemplazados unos por otros dentro de la misma operación, y, sobre todo, son las mismas operaciones, por diversas que puedan parecer, a través de los acontecimientos de la vida social: nacimiento, iniciación, matrimonio, contrato, muerte o sucesión, y por arbitrarias que parezcan, debido al nombre y distribución de los individuos que ponen en causa, como son los beneficiarios, intermediarios o donatarios, lo que permite siempre la reducción de operaciones, grupos o personas a un número más pequeño, donde, a fin de cuentas, sólo se encuentran los fundamentos de un equilibrio concebido y realizado de forma diferente, según cual sea el tipo de sociedad objeto de consideración. De este modo los tipos pueden ser definidos por sus caracteres intrínsecos y se pueden comparar entre sí, ya que sus caracteres no se califican cualitativamente, sino por el nombre y ordenación de sus elementos, que a su vez son constantes en todos ellos. Tomemos un ejemplo de un sabio que quizá mejor que ningún otro ha sabido comprender y explotar las posibilidades que este método abre: las interminables series de fiestas y regalos que acompañan el matrimonio en Polinesia, poniendo en relación decenas e incluso cientos de personas, que parecen desafiar la descripción empírica, pueden, sin embargo, canalizarse en treinta o treinta y cinco prestaciones que se llevan a cabo a través de cinco líneas, líneas que están entre sí en una relación constante y que pueden descomponerse en cuatro ciclos de reciprocidad entre las líneas A y B, A y C y A y E; la totalidad compone un determinado tipo de estructura social, en que, por ejemplo, los ciclos entre B y C o entre E y B o D, o incluso entre E y C, están excluidos, siendo así que cualquier otra forma de sociedad los colocaría en lugar predominante. Este método es tan riguroso que si se produjera un error en las ecuaciones así obtenidas es probable que hubiera que imputarlo más a una laguna en el conocimiento de las instituciones indígenas que a un defecto del cálculo. Así, en el ejemplo que acabamos de citar se constata que el ciclo entre A y B comienza con una prestación sin contrapartida, lo cual nos induciría inmediatamente, si no se conociera, a buscar la presencia de una acción unilateral, anterior a las ceremonias matrimoniales, aunque en relación directa con ellas, pues tal es el papel que dentro de esta sociedad en cuestión juega la abducción de la prometida, cuya primera prestación representa, según la terminología indígena, «la compensación». Este hecho se hubiera podido deducir de no haber sido observado.

captación  
de lo social  
como  
SISTEMA

→  
Puede describirse  
un sistema  
"genérico"  
que es su

"estructura  
lógica"

Podemos fácilmente darnos cuenta que esta técnica operatoria es muy semejante a la que Troubetzkoy y Jakobson describían mientras Mauss escribía su *Essai*, lo cual iba a permitirles crear la lingüística estructural. El problema radica aquí también en distinguir un dato puramente fenomenológico, del cual no se ocupa el análisis científico, de una infraestructura más simple y a la cual debe su ser<sup>27</sup>. Gracias a las nociones de «variantes facultativas», «variantes combinatorias», «términos de grupo» y a la de «neutralización», el análisis fonológico iba a permitir definir un lenguaje por medio de un pequeño número de relaciones constantes en las cuales la diversidad y complejidad aparente de su sistema fonético no hacen sino ilustrar la posible gama de combinaciones autorizadas.

Del mismo modo que la fonología para la lingüística, el *Essai sur le don* inaugura una nueva era para las ciencias sociales. La importancia de este doble acontecimiento (que desgraciadamente Mauss dejó en esquema) puede perfectamente compararse con la importancia del descubrimiento del análisis combinatorio para la matemática moderna. El que Mauss no se dedicara al desarrollo de este descubrimiento, incitando inconscientemente con ello a Malinowski (de quien hay que reconocer, sin que ello le perjudique, que fue mejor observador que teórico) a lanzarse solo a la elaboración del sistema correspondiente sobre la base de los hechos y conclusiones análogos a que ambos habían llegado, por caminos independientes, es uno de los grandes males de la etnología contemporánea.

Es difícil hoy llegar a saber en qué sentido hubiera desarrollado Mauss su doctrina, si lo hubiera hecho. El principal interés de una de sus obras tardías, la *Notion de Personne*, publicado también en este volumen, radica menos en su argumentación, considerada a veces cursiva e incluso negligente, que en la tendencia actualizada hoy de aplicar al orden diacrónico una técnica de permutaciones que el *Essai sur le don* concebía más en función de los fenómenos sincrónicos. En cualquier caso, probablemente Mauss habría encontrado ciertas dificultades en completar la elaboración del sistema (más adelante veremos por qué), pero nunca, sin embargo, le habría dado la regresiva forma que recibió de Malinowski, para quien la noción de función, concebida por Mauss al estilo del álgebra, es decir, implicando que los valores sociales se pueden conocer unos en función de otros, toma el camino de un simple empirismo cuyo objeto es únicamente el de señalar los servicios prácticos prestados a la sociedad por sus costumbres e instituciones. Cuando Mauss consideraba la relación constante entre los fenómenos, relación donde reside su explicación, Malinowski se pregunta únicamente para qué sirven, con el fin de hallarles una justificación. La posición adoptada ante este problema deshizo los anteriores avances, al dar entrada a una serie de postulados que carecían de valor científico.

El fundamento de que la posición adoptada por Mauss ante el problema es la única acertada ha quedado atestiguado por los más recientes desarrollos de las ciencias sociales que permiten confiar en una matematización progresiva. En determinados campos fundamentales, como es el del parentesco, el de la analogía con el lenguaje, tan repetidamente mencionado por Mauss, ha permitido descubrir las reglas concretas que permiten la creación dentro de cualquier tipo de sociedad de ciclos de reciprocidad cuyas leyes de funcionamiento sean ya conocidas, permitiendo así el empleo del razonamiento deductivo en un campo que parecía sujeto a la arbitrariedad más absoluta.

Por otra parte, al asociarse cada vez más estrechamente con la lingüística, con el fin de crear algún día con ella una amplia ciencia de la

"La estructura"

lingüística

por el momento

dimensiones

"científica"



perspectivas abiertas a la lingüística, al aplicar el razonamiento matemático al estudio de los fenómenos de la comunicación<sup>28</sup>.

A partir de ese momento sabemos que un gran número de problemas etnológicos y sociológicos, ya sea en el terreno de la morfología, en el del arte o en el de la religión, sólo esperan la buena voluntad de los matemáticos que en colaboración con los etnólogos podrán conseguir un progreso decisivo, si no todavía en el camino de la solución, sí, al menos, en el de una unificación previa, que es condición para su solución.

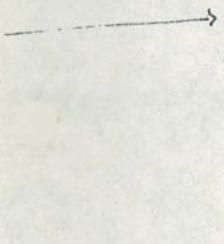
III

No es por espíritu crítico, sino inspirados por el deber de no dejar perder o corromper lo más fecundo de su enseñanza, que nos hemos visto obligados a buscar la razón que motivó el que Mauss se detuviera al borde de estas inmensas posibilidades al igual que Moisés conduciendo su pueblo hacia una tierra prometida de la cual no contemplaría jamás el esplendor. Tiene que haber ciertamente en alguna parte un pasaje decisivo que Mauss no superó y que explicaría sin duda por qué el *novum organum* de las ciencias sociales del siglo xx que se podía esperar de él, y del cual poseía todos los hilos conductores, no ha salido a la luz sino bajo la forma de fragmentos.

Un curioso aspecto de la argumentación del *Essai sur le don* nos pondrá sobre las vías de la dificultad. Mauss parece, y con razón, estar dominado por una certeza de orden lógico, la de que el cambio es el denominador común de un gran número de actividades sociales, aparentemente heterogéneas entre ellas, aunque este cambio no llega a encontrarlo en los hechos. La observación empírica sólo le aporta, como él mismo dice, «tres obligaciones: dar, recibir y devolver», pero no el cambio. La teoría reclama, pues, la existencia de una estructura, de la cual la experiencia sólo ofrece fragmentos, trozos dispersos o todo lo más los elementos. Si el cambio es una necesidad y no viene dado, hay que crearla. ¿Cómo? Aplicando a los cuerpos aislados, únicos que están presentes, una fuente de energía que opera su síntesis. «Se puede probar que las cosas objeto de cambio... tienen una virtud que les obliga a circular, a ser entregadas y devueltas.» Pero es aquí donde comienza la dificultad. ¿Se puede considerar esta virtud objetivamente como una propiedad física de los bienes cambiables? Evidentemente no, pues esto sería imposible, ya que los bienes en cuestión no son sólo objetos físicos, sino que pueden ser también dignidades, cargas o privilegios cuya función sociológica es, sin embargo, la misma que la de los bienes materiales. Se hace, por tanto, necesario concebir esta virtud desde un punto de vista subjetivo, en cuyo caso nos encontramos ante una alternativa: o esta virtud no es otra cosa que el mismo acto de cambio, tal y como lo imagina el pensamiento indígena y siendo así entramos en un círculo vicioso, o es de diferente naturaleza y entonces el acto de cambio se transforma, en relación a ella, en un fenómeno secundario.

El único medio de superar el dilema habría consistido en darse cuenta que es el cambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone. Tanto a uno como a otro, pero especialmente a éstas, había que aplicar una norma que Mauss mismo había formulado en el *Essai sur la Magie*: «la unidad del todo es todavía más real que cada una de las partes». Mas, por el contrario, Mauss, en el *Essai sur le don* intenta reconstruir un todo con partes, y como esto es imposible añade al conjunto una cantidad suplementaria que le permite creer que ha conseguido todo. Esta cantidad es el *hau*.

Caracteres  
dinámicos  
de la  
"estructura"



¿No es éste quizá un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena? Y no por el indígena en general, que no existe, sino por un grupo indígena determinado de cuyos problemas se han ocupado los especialistas, preguntándose y tratando de resolver sobre lo que se preguntan. En este caso, en lugar de aplicar hasta el final sus principios, Mauss renuncia en favor de una teoría neozelandesa que tiene gran valor como documento etnográfico, pero que no deja de ser otra cosa que una teoría. No hay motivo para que, porque unos sabios maorís se hayan planteado los primeros unos problemas y los hayan resuelto de una forma atractiva, pero poco convincente, tengamos que aceptar su interpretación. El *hau* no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra.

Mauss, en el momento decisivo, se encuentra dominado por la duda y el escrúpulo; no sabe si lo que tiene que hacer es el esquema de una teoría o la teoría de la realidad indígena. Aunque en parte tiene razón, ya que la teoría indígena está en una relación mucho más directa con la realidad indígena que no una teoría elaborada a partir de nuestras categorías y problemas. Fue, por lo tanto, un progreso, en el momento en que él escribía, atacar un problema etnográfico partiendo de la teoría neozelandesa o melanesia, antes que mediante nociones occidentales como el animismo, el mito o la participación. Sin embargo, indígena u occidental, la teoría no es nunca más que una teoría; todo lo más, ofrece un camino de acceso, ya que lo que los interesados creen, sean flegianos o australianos, está siempre muy lejos de lo que hacen o piensan efectivamente. Después de haber expuesto la concepción indígena habría que haberla sometido a una crítica objetiva que permitiera llegar a la realidad de fondo. Ahora bien: hay muchas menos oportunidades de que ésta se encuentre en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes a las cuales se puede llegar por medio de las instituciones e incluso mejor por medio del lenguaje. El *hau* es el resultado de la reflexión indígena, mas la realidad está más clara en ciertos trazos lingüísticos que

que merecían; «los papúes y los melanesios—escribió—tienen una sola palabra para designar la compra y la venta, el préstamo y lo prestado, las operaciones antitéticas se expresan con la misma palabra». Y la prueba está aquí: no es que las operaciones sean «antitéticas», sino que son dos formas de una misma realidad. No es necesario el *hau* para conseguir una síntesis, ya que la antítesis no existe. Es una ilusión subjetiva de los etnógrafos, y a veces también de los indígenas, que cuando razonan sobre sí mismos, lo cual les ocurre con frecuencia, se conducen como etnógrafos o más exactamente como sociólogos, es decir, como colegas con los cuales está permitido discutir.

A quienes nos reprochan el interpretar el pensamiento de Mauss en un sentido demasiado racionalista, cuando nosotros lo que tratamos es de reconstruirle, sin hacer uso de nociones mágicas o afectivas cuya intervención nos parece parcial, responderemos que este esfuerzo por comprender el *Essai sur le don* es tarea que Mauss se había asignado desde el comienzo de su carrera en su *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* que da comienzo a este volumen. Es él y no nosotros quien afirma la necesidad de comprender el acto mágico como un juicio. Es él quien introduce dentro de la crítica etnográfica la distinción fundamental entre juicio analítico y juicio sintético, cuyo origen filosófico se encuentra en la teoría de las nociones matemáticas. Estamos, pues, justificados para afirmar que si Mauss hubiera podido concebir el problema del juicio de forma distinta que dentro de los términos de la lógica clásica, y lo hubiera for-

etno...  
 ...  
 ...  
 ...  
 "instituciones"  
 y a  
 "lenguaje"

mulado en términos de la lógica de relaciones, entonces, incluida la función de la cópula, las nociones que desarrollan su argumentación (lo dice expresamente: «el *mana*... juega el papel de la cópula en la proposición»), es decir, el *mana* en la teoría de la magia y el *hau* en la teoría del don, habrían perdido toda su fuerza y razón.

El *Essai sur le don* reproduce, al menos en sus principios, con veinte años de intervalo, la argumentación de la *Théorie de la Magie*. motivo éste suficiente para que el trabajo haya quedado incluido en el presente volumen, aunque habrá que tener en cuenta la fecha en que fue escrito (1902), para evitar cometer una injusticia al juzgarlo, pues fue aquélla la época en que la etnología comparada no había todavía renunciado, en parte debido al mismo Mauss, y como lo dejaría escrito en el *Essai sur le don*, «a una comparación constante, donde todo se mezcla, donde las instituciones pierden su colorido local y los documentos su sabor». Sólo más tarde pondría su atención en las sociedades que «al representar el máximo, el exceso, permitirían analizar mejor los hechos que allí donde sin ser menos esenciales se ven todavía pequeños y poco desarrollados».

El *Esquisse* ofrece un valor excepcional para comprender la historia de su pensamiento y deducir algunas de sus constantes, y no sólo porque nos permita conocer la inteligencia del pensamiento de Mauss, sino también porque permite apreciar la historia de la Escuela Sociológica francesa, así como la relación entre el pensamiento de Mauss y el de Durkheim. Al analizar las nociones de *mana*, *wakan* y de *orenda*, al construir en base a ellas una interpretación de conjunto de la magia, y al llegar por este medio a lo que él considera categorias fundamentales del espíritu humano, Mauss anticipa en diez años la economía y ciertas conclusiones sobre *Formes élémentaires de la vie religieuse*. El *Esquisse* demuestra, por lo tanto, la importancia de la contribución de Mauss al pensamiento de Durkheim, al permitir reconstruir en parte lo que fue una íntima colaboración entre tío y sobrino, la cual no se limitó al campo de la etnografía, puesto que es de todos conocido el esencial papel que Mauss jugó en la preparación del *Suicide*.

Mas lo que aquí en realidad nos interesa es la estructura lógica de la obra. Toda ella está asentada sobre la noción de *mana* y es sabido que ha llovido mucho desde entonces. Para ponerse al día habría primeramente que añadir al *Esquisse* las últimas investigaciones sobre el asunto, así como aquellas obtenidas por medio del análisis lingüístico<sup>29</sup>. Habría también que completar los diversos tipos de *mana*, dando entrada en esa vasta y no muy armoniosa familia a la noción, muy frecuente entre los indígenas de América del Sur, de una especie de *mana* sustancial, generalmente negativo, como fluido, que manipula el *shaman* y que se deposita sobre los objetos en forma visible, provocando desplazamientos y levitaciones cuya acción suele ser generalmente nociva, como, por ejemplo, el *tsaruma* de los Jívaros, el *nandé*, cuya representación entre los Nambikwara nosotros mismos hemos estudiado<sup>30</sup>, y todas las demás formas que aparecen entre los Amniapâ, Apapocuva, Apinayé, Galibi, Chiquito, Lamisto, Chamikuro, Xebero, Yameo, Iquito, etc.<sup>31</sup>. ¿Qué quedaría de la noción de *mana* después de esta puesta al día? Es difícil saberlo; lo que sí es seguro es que saldría *profanada*. No es que Mauss y Durkheim se hayan equivocado, como a veces se pretende, al aproximar unas nociones adquiridas en regiones del mundo muy alejadas las unas de las otras y transformarlas en categorías. Aun en el caso en que la Historia confirme las conclusiones del análisis lingüístico y que el término polinesio *mana* sea descendiente lejano de un término indonesio que define la eficacia de los dioses personales, no sería posible concluir que la noción interpretada con este término en Melanesia

«  
Estructura  
correlativa  
a las  
categorias  
del espíritu  
huano»

y Polinesia sea un residuo o vestigio de un pensamiento religioso más completo. A pesar de las diferencias locales parece cierto que *mana*, *wakan*, *orenda* representan "explicaciones" de un mismo tipo; queda, por tanto, legitimado el crear el tipo, intentar clasificarlo y analizarlo.

Desde nuestro punto de vista, la dificultad de la postura tradicional en materia de *mana* es de otra naturaleza. A la inversa de lo que se creía en 1902, las diversas concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y están tan extendidas que convendría preguntarse si no estamos en presencia de una forma del pensamiento universal y permanente que lejos de caracterizar determinadas civilizaciones o «estados» arcaicos o semiarcaicos de la evolución del espíritu humano, sería el resultado de una determinada situación del espíritu al encontrarse en presencia de las cosas, apareciendo, por tanto, cada vez que se produce esa situación. Mauss cita en el *Esquisse* una importante observación del Padre Thavenet a propósito de la noción de *manitou* entre los Algonquinos: «... Designa especialmente al ser que no tiene todavía un nombre común, al que no es todavía familiar; una mujer decía que tenía miedo de una salamandra, que era un *manitou* y se reían de ella al decirle el nombre. Las perlas de los traficantes son las conchas de un *manitou*, y la bandera, esa cosa maravillosa, es la piel de un *manitou*.» Del mismo modo el primer grupo de indios medio civilizados Tupi-Kawahib, con ayuda de los cuales entramos, en 1938, en un pueblo desconocido de la tribu, al admirar los trozos de franela roja que les regalamos gritaban: *O que é este bicho vermelho?* «¿Qué es este bicho rojo?» Lo cual no era ni el testimonio de un animismo primitivo ni la traducción de una noción indígena, sino únicamente el idiotismo del *falar cabóclo*, es decir, del portugués rústico del interior del Brasil. También los Nambikwara, que no habían visto nunca bueyes con anterioridad a 1905, los designaban, como habían hecho siempre con las estrellas, con el nombre de *alusu*, cuyo sentido es muy semejante al *manitou* de los Algonquinos<sup>32</sup>.

Estas asimilaciones no son tan raras, ya que con mayores reservas, desde luego, nosotros ponemos en práctica algunas del mismo tipo, cuando calificamos un objeto desconocido cuya utilidad nos es poco conocida o cuya eficacia nos asombra como *truc* o *machin* (chisme). Detrás de *machin* está máquina y, más distante, la idea de fuerza o poder. En cuanto a *truc*, los etimologistas le derivan de un término medieval que significa el golpe de suerte en los juegos de azar, es decir, uno de los sentidos que se da al término indonesio en que algunos creen ver el origen de la palabra *mana*<sup>33</sup>. Es verdad que nosotros no decimos de un objeto que tiene «chis-

me», pero sí decimos que una persona tiene «algo» y cuando en el *slang* americano se dice de una mujer que tiene *oomph*, no es muy seguro, si recordamos la atmósfera sagrada e imbuida de tabúes que rodea la vida sexual en América más que en ningún otro sitio, que estemos muy alejados del sentido de *mana*. La diferencia radica menos en las mismas nociones que en el hecho de que, en nuestra sociedad, estas nociones tienen un carácter fluido y espontáneo, mientras que en otras partes sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación, es decir, a un papel que nosotros reservamos a la ciencia, aunque siempre, y en todo lugar, estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre la significación y lo significado o, más exactamente, señalar el hecho de que en una circunstancia u ocasión, o en una manifestación determinada, se ha establecido una relación de inadecuación entre la significación y lo significado, en perjuicio de relaciones complementarias anteriores.

Reflejan ciertos  
"sermos del  
pensamiento  
universal"



Estamos, pues, ante una situación paralela a la de Mauss cuando invocaba la noción de *mana* como fundamento de determinados juicios sintéticos *a priori*.

Nos negamos, sin embargo, a seguirle cuando busca el origen de la noción de *mana* en un orden de realidades distinto de las relaciones que ayuda a construir; orden de sentimientos, deseos y creencias que son, desde el punto de vista sociológico, epifenómenos o misterios o en cualquier caso objetos extrínsecos al campo de la investigación. A nuestro parecer, ésta es la razón de por qué una investigación tan aguda y profunda, tan llena de iluminación, falla y llega a una falsa conclusión. A fin de cuentas, el *mana* no sería sino «la expresión de los sentimientos sociales que se han creado, tanto fatal y universal como fortuitamente, respecto a determinadas cosas, elegidas generalmente de un modo arbitrario»<sup>34</sup>. Pero las nociones de sentimiento, fatalidad, casualidad o arbitrariedad no son nociones científicas; no aclaran los fenómenos que se proponen explicar, ya que participan en ellos. Podemos ver, por tanto, cómo, al menos en este caso, la noción de *mana* presenta los caracteres de poder secreto, de fuerza misteriosa que le han atribuido Durkheim y Mauss, pues éste es el papel que juega dentro de su sistema. Verdaderamente, en esa situación, el *mana* es *mana*, sin que por ello dejemos de preguntarnos si su teoría del *mana* no es otra cosa que la imputación de estas propiedades al pensamiento indígena, dado el lugar predominante que la idea de *mana* iba a tener en su teoría.

Nos vemos, pues, obligados a llamar la atención a aquellos sinceros admiradores de Mauss que se sientan tentados de detenerse en esta primera etapa de su pensamiento, reconociendo menos sus lúcidos análisis que su excepcional talento para reconstruir, en toda su autenticidad y peculiaridad, determinadas teorías indígenas, pues jamás buscó él en esta contemplación el refugio tranquilo de un pensamiento vacilante. El poner la atención sobre algo, que dentro del pensamiento de Mauss no es más que una actuación preliminar, pondría a la sociología en vías de un peligro grave, que sería incluso su perdición si avanzando un paso más redujera la realidad social a la idea que el hombre, incluido el salvaje, se hace de ella. Esta concepción perdería en seguida su sentido si se olvidara su carácter reflexivo. La etnografía quedaría así perdida dentro de una fenomenología engañosa, como simple conglomerado donde las aparentes oscuridades del pensamiento indígena se pondrían de relieve para ocultar las confusiones, por otra parte demasiado aparentes, del etnógrafo.

Mas no está prohibido prolongar el pensamiento de Mauss en otra dirección, dirección que definió el *Essai sur le don*, una vez superado el equívoco de que ya hemos hecho mención con relación al *hau*. Si el *mana* es el resultado del *Esquisse*, felizmente el *hau* sólo aparece al principio del *Don*, considerándosele en el *Essai* como un punto de partida y no como un fin. ¿A qué conclusión se llegaría si proyectáramos retrospectivamente sobre la noción de *mana* la concepción del cambio que Mauss nos invita a crear? Habrá que admitir que tanto el *hau* como el *mana* son sólo la reflexión subjetiva ante la exigencia de una totalidad no descubierta. El cambio no es un complejo edificio, construido a base de las obligaciones de dar, recibir y devolver, con ayuda de un cemento afectivo y místico, sino una síntesis inmediatamente dada, a y por el pensamiento simbólico, que, tanto en el cambio como en cualquier otra forma de comunicación, supera la contradicción que le es inherente de considerar las cosas como elementos del diálogo, bajo la relación de uno y de otro simultáneamente y destinadas, por su naturaleza, a pasar del uno al otro. Bien sean de uno o de otro representan una situación derivada en función de carácter racional inicial. El juicio mágico implicado en el acto de producir humo para provocar nubes y lluvia, no está basado en la distinción primitiva

entre humo y nube, haciendo uso del *mana* para unir el uno al otro, sino en el hecho de que un plano más profundo del pensamiento identifica humo y nube, siendo uno igual al otro, al menos bajo un cierto aspecto, quedando justificada esta identificación por la subsiguiente asociación y no lo contrario. Todas las operaciones mágicas están basadas en la restauración de una unidad, unidad no perdida (ya que nada se pierde jamás), pero sí inconsciente o menos consciente que esas mismas operaciones. La noción de *mana* no corresponde al orden de la realidad, sino al del pensamiento, que incluso cuando se piensa a sí mismo sólo se piensa como objeto.

Precisamente es en este carácter relacional del pensamiento simbólico donde podemos encontrar la solución a nuestro problema. Cualquiera que haya sido el momento y la circunstancia de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje ha tenido que aparecer de una sola vez. Las cosas

no han podido ponerse a significar progresivamente. Después de una transformación, cuyo estudio no corresponde a las ciencias sociales, sino a la biología y a la psicología, se efectuó el paso del estado en que nada tenía sentido, a otro en que todo lo tenía. Esta consideración, aparentemente banal, es importante porque este cambio radical no tiene contrapartida en el campo del conocimiento, el cual se elabora lenta y progresivamente: es decir, en el momento en que el universo entero y de una sola vez se hace significativo, no se produce, por lo mismo, un mejor conocimiento de él, aunque sí es cierto que la aparición del lenguaje iba a acelerar el ritmo de desarrollo del conocimiento. Hay, por tanto, en la historia del espíritu humano una oposición fundamental entre el simbolismo marcado por la discontinuidad y el conocimiento marcado por la continuidad. ¿Cuál es el resultado de ello? El resultado es que las dos categorías, la del significado y lo significado, se construyeron simultánea y solidariamente como dos bloques complementarios, mientras que el conocimiento, entendiendo como tal el proceso intelectual que permite identificar determinados aspectos del significado, así como de lo significado, por la relación de los unos con los otros, eligiendo incluso, dentro del conjunto del significado y del conjunto de lo significado, aquellas partes que presentan la relación más satisfactoria de conveniencia mutua, se puso en funciones muy lentamente. Todo ocurrió como si la humanidad hubiera adquirido, de un solo golpe, una inmensa propiedad y su plan detallado, así como el conocimiento de su relación recíproca, pero hubiera necesitado millones de años para aprender qué símbolos determinados del plan representaban los diferentes aspectos de esa propiedad. El Universo ha tenido significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba, y esto no ofrece ninguna duda; ahora bien, del análisis precedente resulta que ha significado desde el principio todo lo que la humanidad puede confiar en conocer; lo que llamamos el progreso del espíritu humano, o, en todo caso, el progreso del saber científico, no ha podido ni podrá jamás consistir en otra cosa que en rectificar las divisiones, proceder a agrupamientos, definir la pertenencia a uno u otro grupo, así como descubrir fuentes nuevas en el seno de una totalidad cerrada que se complementa consigo misma.

Aparentemente estamos muy lejos del *mana*, y de hecho muy cerca, pues aunque la humanidad haya tenido siempre un gran cúmulo de conocimientos positivos y las diferentes sociedades humanas hayan consagrado más o menos esfuerzo a conservarlo y desarrollarlo, sólo muy recientemente el pensamiento científico se ha erigido en rector, siendo también muy reciente la aparición de formas de sociedad en que el ideal intelectual y moral y los fines prácticos perseguidos por el cuerpo social se hayan organizado en torno al conocimiento científico, elegido de forma oficial y pensada como centro de referencia. La diferencia es de grado más que de naturaleza, pero existe de todas maneras. Podemos, pues, esperar que la relación entre simbolismo y conocimiento conserve unos caracteres comunes a las sociedades no industrializadas y a las nuestras, a pesar de que

Pensamiento  
y asociación  
de  
mundo

estos caracteres no están señalados de la misma manera en unas y otras. No es crear un foso entre unas y otras el reconocer que el trabajo de peregrinación del significado en relación con lo significado se ha llevado a cabo de forma más metódica y rigurosa, a partir del nacimiento y dentro de los límites de su expansión, de la ciencia moderna.

Sin embargo, por todas partes y constantemente entre nosotros (sin duda durante mucho tiempo) se ha mantenido una situación fundamental, inherente a la misma condición humana, a saber: que el hombre dispone desde sus orígenes de la integridad de lo significado, encontrándose con grandes dificultades para situar un significado, dado como tal, pero que no es conocido. Continuamente se da una inadecuación entre ambos, sólo superada por el entendimiento divino, producida por la existencia de una superabundancia de significados en relación con las cosas significadas sobre las que puede recaer. En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre posee un exceso de significados (que reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico, pensamiento que los etnógrafos y lingüistas tienen que estudiar). Este reparto de la ración suplementaria, si estos términos fueran válidos, es absolutamente necesaria para que en el total los significados disponibles y las cosas significadas señaladas guarden entre sí la relación de complementariedad que es condición esencial para el ejercicio del pensamiento simbólico.

Nuestra opinión es que precisamente las nociones de tipo *mana* representan, por muy diversas que parezcan, considerándolas en su función más general (que como hemos visto no han desaparecido en nuestra mentalidad y forma de sociedad), ese significado flotante que es la servidumbre de todo pensamiento completo y acabado (pero también el gaje de cualquier arte, poesía o invención mítica o estética), aunque el conocimiento científico sea capaz, si no de estancarlo, sí al menos de disciplinarlo en parte. Por otra parte, el pensamiento mágico ofrece otros métodos de canalización y otros resultados, métodos que pueden muy bien coexistir. En otras palabras: al inspirarnos en la norma establecida por Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden quedar asimilados por el lenguaje, nosotros vemos en el *mana*, *wakan*, *orenda*, así como en las demás nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una función semántica, cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características. De este modo quedan explicadas las antinomias propias de esta noción, aparentemente insolubles, que han llamado tanto la atención de los etnógrafos y que Mauss ha dejado bien claras: fuerza y acción; cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. En efecto, el *mana* es todo esto a la vez. ¿Y no lo es acaso porque no es nada de ello, al ser una simple forma o un puro símbolo, susceptible, por tanto, de adquirir cualquier contenido simbólico? Dentro del sistema de símbolos que constituye la cosmología sería simplemente un valor simbólico cero, es decir, un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada, pero que puede ser un valor cualquiera siempre que forme parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos; un término de grupo<sup>35</sup>.

Creemos que esta concepción es rigurosamente fiel al pensamiento de Mauss; de hecho, no es otra cosa que la traducción de la concepción de Mauss, desde su expresión originaria en términos de lógica de clases, a una lógica simbólica que resume las leyes generales del lenguaje. Esta traducción no es una aportación nuestra, ni siquiera el resultado de un exceso de libertad respecto a la concepción inicial, sino únicamente el reflejo de la evolución objetiva que se ha producido dentro de las ciencias psicológicas y sociales a lo largo de los últimos treinta años, para las cuales el valor de las enseñanzas de Mauss consiste en haber sido una de las

primeras manifestaciones contribuyendo a esa evolución. En efecto, fue Mauss uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y de la lógica tradicional, rompiendo sus rígidas estructuras, al revelar otras formas de pensamiento aparentemente «extrañas a nuestros entendimientos de adultos europeos». Cuando él escribía (recordemos que el ensayo sobre la Magia data de una época en que las ideas de Freud eran totalmente desconocidas en Francia) este descubrimiento, sólo podía manifestarse de una forma negativa, haciendo alusión a una «psicología no intelectualizada». Nadie se hubiera alegrado más que Mauss de que esta psicología se haya podido formular como una psicología intelectualizada de forma diferente, como expresión generalizada de las leyes del pensar humano, de la cual son modalidades las manifestaciones particulares, dentro de los distintos contextos sociológicos. Primeramente, porque fue el *Essai sur le don* el que iba a definir el método que había que emplear para conseguir esto, y después y sobre todo, porque fue Mauss quien designó como fin principal de la etnología el contribuir a ampliar la razón humana, reivindicando para ella, por lo tanto, cuantos descubrimientos pudieran todavía hacerse en esas zonas oscuras, por lo difícilmente accesibles que están las formas mentales, ya que al quedar relegados, al mismo tiempo, a los confines más remotos del universo, así como a los rincones más secretos de nuestra mente, con frecuencia sólo pueden percibirse reflejados en una confusa aureola de afectividad. Mauss estuvo siempre obsesionado por el principio comtista, que aparece constantemente en este volumen, según el cual la vida psicológica sólo puede tener sentido en dos planos: en el plano de lo social, que es el lenguaje, y en el de la fisiología, es decir, en la otra forma, muda ésta, de la necesidad del ser viviente. Jamás permaneció más fiel a su profundo pensamiento y jamás definió mejor al etnólogo su misión de astrónomo de las constelaciones humanas que en esta fórmula en que reunió al mismo tiempo el método, los medios y el fin último de nuestras ciencias, fórmula que todo Instituto de Etnología debería inscribir en su fachada: «Antes que nada es necesario crear el más grande catálogo posible de categorías, pues es necesario partir de aquellas que sabemos que ha hecho uso el hombre; sólo entonces podremos ver todas las lunas muertas, pálidas u oscuras que hay en el firmamento de la razón.»

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

El estudio de Lévi-Strauss se funda en el análisis etnográfico para buscar una categorización de la sociedad y de la cultura humanas pero su ambición llega más lejos: dar una interpretación del hombre mismo como fenómeno científico.

Su interpretación necesita de un material empírico ya preparado y organizado, pero su intención es dar una visión unitaria que termina por ser metafísica: el hombre posee una fundamental unidad de pensamiento, y sus estructuras mentales generales son las que afloran en el análisis del fenómeno social total.

Estudia los lineamientos básicos del hombre, biológicos, fisiológicos, psicológicos, éticos, literarios, lingüísticos, y el aspecto pragmático. Combina las estructuras de significación de cada uno de estos elementos para lograr la abstracción de las categorías generales, que resultan ser comunes y universales.

Es así como Lévi-Strauss logra dar del ser humano un concepto coherente desde un punto de vista lógico e histórico.

VII-24-8  
M.- 485  
100 - ej

Marcel Mauss: Sociología y Antropología. Ed. Tecnos. Madrid. 1971.  
(p.14-42.)

y d...  
sus p...  
C...  
m...>

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR  
Facultad de Humanidades  
y Arquitectura

CURSO: ESTUDIO CIENTIFICO DEL HOMBRE

CATEDRATICO: DR. ANTONIO GALLO.

FENOMENOLOGIA-EXISTENCIAL

MAX SCHELER ( Antología )

Análisis de la persona: persona y razón,  
persona y mundo.

Guatemala, 1.981

( Para uso exclusivo de clase.)

## CAPITULO PRIMERO

## SOBRE LA CONCEPCIÓN TEÓRICA DE LA PERSONA EN GENERAL

§ 1. *Persona y razón.*

NO es una coincidencia terminológica que la primera denominación empleada por la ética formal para la persona sea la de «persona racional». No quiere decir este término que sea propio de la persona realizar actos, los cuales sigan—con independencia de toda causalidad—unas leyes ideales de sentido y objetividad (Lógica, Ética, etcétera), sino que ha acuñado—en una palabra—el supuesto material del formalismo, a saber: que la persona no es, en el fondo, otra cosa más que el sujeto lógico de una producción racional de actos; es decir, seguidora de aquellas leyes ideales. O en pocas palabras: la persona es—según esta opinión—la incógnita de una actividad volitiva que se ajusta a la ley moral. Es decir, no se indica, *ante todo*, en qué consiste la esencia de la persona y de su peculiar unidad, y luego se *demuestra* que la actividad racional pertenece a esa esencia; sino que el ser de la persona no es otra cosa y se agota en ser el punto de partida o una incógnita como punto de partida de una voluntad racional legal, o de una actividad de la razón en cuanto práctica. Conforme a esto, lo que un ser llamado persona, por ejemplo, un hombre determinado—o también la persona de Dios—es, además de «punto de partida de actos legales de la razón», no puede fundamentar su ser persona, antes bien, sólo puede limitarlo y, relativamente, suprimirlo.

Como indicará lo que sigue, hay en estas definiciones una cosa muy exacta, a saber: que nunca puede ser pensada la persona como una *cosa* o una *sustancia* que tuviere cualesquiera virtud o fuerzas, entre las que se halla también la «virtud» o la «fuerza» de la razón, etcétera. Es, por el contrario, la persona, la *unidad* inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido.

Mas prescindiendo de esto, tiene una primera consecuencia la definición arriba citada de la persona como persona-razón, y es que toda concreción de la idea de persona en una persona concreta coincide, ya de suyo, con una despersonalización. Pues precisamente el hecho que en ese caso se llama persona, es decir, «algo» que es sujeto de una actividad racional, es propio de todas las personas concretas, por ejemplo, de *todos los hombres*, de un modo uniforme y como algo idéntico en todos. Los hombres pueden diferenciarse exclusivamente en su ser personal, lo que, según esta opinión, quiere decir que no se diferencian en nada. Conforme a esto, el concepto de una «persona individual», tomado estrictamente, se convierte en una *contradictio in adjecto*. Porque los actos de la razón—incluso definidos tan sólo como los actos correspondientes a una cierta legalidad objetiva—son, *eo ipso*, extra-individuales, o como dicen algunos partidarios del criticismo, «sobre-individuales». Por consiguiente, lo que se añade a la idea de un sujeto de estos actos, como determinante de la individualidad, habría de suprimir necesariamente el ser personal del individuo respectivo. Esta con-

secuencia, empero, hállese en contradicción con la conexión de esencias que toda persona finita es un *individuo*, y esto como tal *persona*, no tan sólo debido a su especial *contenido vivencial* (íntimo y exterior), es decir, a lo que ella piensa, quiere, siente, etc., ni tampoco debido únicamente al cuerpo (a su impresión de espacio, etc.) que aquélla tiene como propio. Lo que quiere decir: el ser de la persona no puede nunca quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón sometidos a cierta legalidad; por más que de ese modo haya de captarse su ser con más puntualidad y aunque sería falso comprenderle como un ser sustancial o cósmico. Ni siquiera podría «obedecer» la persona a la ley moral, si aquélla fuera creada—por así decir—únicamente gracias a esa ley—como su realizador<sup>1</sup>. Pues el ser persona es también el fundamento de toda obediencia.

Si se tiene siempre ante la vista esa falsa definición de la persona—lo que felizmente no ha hecho KANT—, resulta entonces una ética que nos puede llevar a todo menos al reconocimiento de una llamada «autonomía» o una «dignidad» de la persona en cuanto persona. Lo que más bien debe resultar consecuentemente de esa definición no es la auto-nomía (palabra en la que «auto» ha de remitir, desde luego, a la independencia de la *persona*), sino la *logonomía* y con ello la más extrema *heteronomía* de la persona<sup>2</sup>. Ya en J. G. FICHTE, y aún más en I. HEGEL, el concepto kantiano de persona tomó esa evolución consecuyente. En ambos es la persona, en definitiva, el indiferente puesto de inserción de una actividad racional impersonal<sup>3</sup>. Estos resultados encajan, a su vez, con los de AVERROES y SPINOZA, no obstante ser diverso el punto de partida, según que sea el contenido peculiar y fortuito de las vivencias o bien el cuerpo quien ha de individualizar únicamente en la persona aquella actividad sobrepersonal y sobreindividual.

Mas si no se sostiene consecuentemente aquella falsa definición y se mezcla algún elemento positivo y material en la aplicación del concepto de persona, que sobrepase de algún modo la simple incógnita de una actividad racional, no hay ya frontera ninguna en la determinación de lo que dentro de un hombre debe dar por resultado aquella «autonomía» y «dignidad», aquella intangibilidad y respeto, ni entre el momentáneo parpadeo de ese factor y un cambio caprichoso del humor. De modo que el *πρῶτον ψεῦδος* en la definición de la persona lleva, de suyo, a una opuesta disyuntiva: o heteronomía de la persona por una pura logonomía, con la tendencia a una completa despersonalización—o un individualismo ético del desgaste vital sin frontera íntima ninguna de sus derechos. Mas el reconocimiento de una persona espiritual y una individualidad que pudiera guardar, ella sola, de estos errores excluye por completo y de antemano aquel sistema conceptual.

Claro que en KANT la idea de la persona conserva todavía una apariencia de plenitud y existencia que sobrepasa todavía la incógnita de una voluntad racional, porque KANT identifica esa incógnita con el *homo noumenon*, es decir, con el hombre como «cosa en sí», contraponiendo éste al *homo phaenomenon*. Ahora bien: el *homo noumenon* lógicamente no es nada más que el concepto de la pura e incognoscible constante óptica «cosa en sí», aplicado al hombre. Y esa misma constante incognoscible existe en cada planta y en cada piedra—sin ninguna posibilidad íntima de diferenciación. ¿Cómo le podría conferir al hombre una dignidad que fuera diversa de la de la piedra?<sup>4</sup>.

## § 2. La persona y el «yo» de la apercepción trascendental.

Estima KANT una condición original de toda unidad objetiva de experiencia y, con ello, de la idea de objeto en general (lo mismo del objeto interno «psíquico» que del externo «físico», y hasta podemos agregar: también del objeto ideal), que a todo acto del percibir, representar, etc..., debe poder acompañar un «yo pienso»; es decir, el «yo» aquí mentado no es un correlato ulterior a la unidad del objeto, sino que su unidad e identidad es la condición de la unidad e identidad del objeto. «Objeto» significa en esta interpretación exclusivamente algo que es identificable por un yo. Aquí *identidad* no es, como para nosotros, una nota esencial del objeto, intuible en cualquier objeto como tal (la base intuitiva del principio de identidad  $A = A$ ), sino que el sentido de la palabra «objeto» ha de encajar con la susceptibilidad de identificación de algo por un yo. Así correspondería la identidad al yo más originalmente que al objeto, el cual la poseería tan sólo en feudo—como quien dice—de aquél<sup>5</sup>. Mas con arreglo a lo que antes hemos comprobado, no hay de ningún modo tal condición<sup>6</sup>. Ciertamente han de corresponder objetos esencialmente idénticos a actos también esencialmente idénticos. Pero esta conexión—como la de acto y objeto en general—no es unilateral, sino recíproca. Y el mismo yo es también un objeto (no sólo el yo individual, sino también el que corresponde a la idea de la multiplicidad y unidad yoica, es decir, «al yo», a diferencia del de la separación espacio-temporal en la intuición). Pero un acto no es nunca un objeto. Pues a la esencia de los actos pertenece el ser vividos únicamente en la realización y el ser dados en la reflexión. Efectivamente, nunca puede convertirse un acto, a su vez, en objeto merced a un segundo acto que le considere a retromano. Tampoco es «objeto» en la reflexión, la cual hace cognoscible al acto, traspassando su realización ingenua: el saber reflejo «acompaña» al acto, pero no le objetiva. Por consiguiente, nunca puede ser dado un acto en cualquier forma de la percepción (ni de la observación)—sea la percepción externa o la íntima. Pero todo yo es dado, desde luego, en la forma de un tipo único de percepción, primeramente en la forma del acto de la percepción íntima y en la forma de la diversidad que le corresponde según una ley de esencias. Si reducimos estas diferencias en la forma de la percepción y los correlatos intuitivos de la forma de su diversidad a un acto de intuición, carente de forma, entonces también «el» yo mismo, que figura únicamente como forma del percibir en la ejecución de un acto de percepción íntima (como una determinación en la dirección del percibir considerado como acto), es todavía una *materia* determinada de la percepción. No es, por consiguiente, como cree KANT, la simple idea del objeto o la idea de un «sujeto lógico» en la forma de la intuición del tiempo.

Por lo tanto, ni la idea del «sujeto lógico» de las predicaciones vivenciales, ni tampoco la diversidad temporal que (por lo menos) se incluye de un modo igualmente originario en lo dado de la intuición externa, pueden determinar la *yoidad* ni separarla del *ser-naturalidad*. También la materia es, por ejemplo, un sujeto lógico en el tiempo (y no sólo lo persistente en el espacio). Y puesto que la idea del objeto



y su correlato, la idea del acto, se especifican de un modo igualmente original en las ideas de un «yo» y de una «materia» (o en las diferencias correspondientes de dirección de la percepción «íntima» y «exterior») por la agregación de diversas materias concretas, fenomenológicamente mostrables, de la intuición más simple y carente de forma, no puede, por tanto, el yo, en *ninguno* de los posibles sentidos de la palabra, ser condición del objeto. Antes bien, él mismo es un objeto entre otros objetos, y su identidad persiste únicamente en tanto que la identidad es una *nota esencial* del objeto. Por otra parte, se ve que la definición kantiana incluye una contradicción. Si el objeto no fuera nada más que lo identificable, en ese caso debería ser también un objeto el «yo» —cuya identidad debe ser la condición del objeto—, lo que no es permitivo suponer si es la «condición del objeto».

De aquí que no podamos admitir más que una de las cosas contenidas, desde luego, en la teoría de KANT, pero, con todo, disimulada en ella por su excesiva sobreacentuación, a saber: que «pertenece» a la esencia de un objeto el poder ser aprehendido por un acto, y a la *esencia de su identidad*, empero, necesaria y esencialmente también, la posibilidad de identificación de los actos—sin necesidad de una referencia a la identidad de los objetos que aprehenden. Mas no es precisa aquí, *además*, una identificación o, respectivamente, una identidad de un yo que realiza aquellos actos. La identidad del yo es sencillamente un caso especial de esa correspondencia esencial, mas no su fundamento o «condición». Y esa correspondencia esencial tampoco indica que los objetos y las conexiones objetivas deban «regirse» por los actos y sus conexiones, como por las relaciones apriorísticas de fundamentación. («Tesis copernicana».) No es, por consiguiente, una condición del Universo, o del ser Universo, el que éste haya de ser conocido o experimentado por un yo o, respectivamente, por un conocedor que lleva en sí la esencia de la *yoidad*. Únicamente el cogitare, en el sentido de la conexión esencial antes dicha, es «condición» (mas no un «cogito»), así como, por otra parte, el ser del Universo no es menos «condición» del cogitare. Pues toda conexión esencial exige que los objetos, que lo son de esas esencialidades, se condicionen también—mutuamente, desde luego<sup>7</sup>. Esa angustia específicamente «kantiana» por el «acaso trascendente»—que pudieran los objetos comportarse muy de otra manera a como corresponde a las leyes de nuestro experimentar (pensar, etc.), si es que no les «atamos» de antemano con esas leyes de nuestro experimentar—es simplemente una consecuencia de que desconoce la conexión precedente de esencias, la cual excluye precisamente tal posibilidad; y esto no significa un intento de hacer saltar—como quien dice—a los objetos por cima del bastón de nuestras leyes de experiencia. Con esta «angustia» cesa también la reacción subjetiva de la «tesis copernicana» que a ella se refiere.

Va contenido en lo que llevamos dicho que también nosotros prestamos un entero acatamiento desde nuestra postura a la refutación hecha por KANT de la teoría del alma que sostenía el racionalismo de su tiempo—en cuanto aquélla es puramente negativa. Como todas las posiciones de cosas, la posición de una cosa-alma como sustancia real y «depositario» de las vivencias dadas en la percepción íntima, queda, naturalmente, bajo el dominio, no sólo de la precedente conexión de esencias entre acto y objeto, sino también bajo el dominio de todas las

abundantes conexiones esenciales que constituyen la esencia de la *yoidad* y de su forma de diversidad, conexiones que ha desarrollado la fenomenología—apriorista—de lo psíquico. Es, desde luego, también evidente para nosotros que la *yoidad* y, naturalmente, el yo individual de la vivencia, no pueden estar *fundados* sobre tal supuesto del alma, sino, a la sumo, éste sobre aquéllos<sup>8</sup>. Ahora, si la *yoidad*—y no sólo el yo individual de las vivencias—es un objeto y se halla sometida a todas las conexiones esenciales que existen entre los objetos, como a las bases de la impleción de las leyes de la lógica pura, entonces el alma supuesta como «base real» para el yo individual de la vivencia es, con tanto mayor motivo, un objeto, puesto que es una cosa. Y el no poderla pensar nunca como punto de partida de actos es consecuencia de que no es dado siquiera el fundamento intuitivo para el supuesto—eventual—de una cosa de esa índole, ni tampoco el fundamento de ese fundamento, es decir la *yoidad*, fenoménicamente, como tal «punto de partida». Por otra parte, debemos retener como *fenómeno* incontrovertible el dato intuitivo de un yo individual vivencial, que acentúa de un modo peculiar cada vivencia mediante la especie individual de su vivir mismo y que por ello está juntamente dado en toda vivencia que es dada de modo adecuado, frente al intento kantiano de negarle y rebajar lo que va mentado en esas palabras a una mera «conexión de las vivencias en el tiempo»—conexión vinculada a la idea de un puro sujeto lógico. Lejos de ser el yo de las vivencias cualquier conexión de éstas, *toda* vivencia en sí misma es, por el contrario, plena y adecuadamente dada, únicamente cuando es dada en ella juntamente el individuo que la vive<sup>9</sup>. Lo que nos permite hablar en psicología de «vivencias» como de productos especiales que se mueven libremente, no es más que una *abstracción* de aquel contenido de vivencias que éstas poseen forzosa y esencialmente como vivencias de un individuo yoico, una abstracción, por lo tanto, del vivir, siempre individual, de esas vivencias, al que corresponde en ellas aquel contenido positivo especial. Y esto puede aplicarse a la psicología descriptiva que no opera todavía con las vivencias como cosas o acaecimientos identificables, capaces de reproducirse, retornar, enlazarse, etc. Como la *yoidad* es un dato positivo de la intuición, en contra de la idea de un objeto en el tiempo—es decir, un dato en el tiempo para el acto de la intuición carente de forma—, cada yo individual es también para un acto de la forma de percepción íntima un ser dado, siempre nuevo, de la intuición, que no coincide con cualquier *contenido* peculiar de vivencia ni con su suma o cualesquiera *relaciones* u *ordenación* de tales contenidos. Puesto que todo yo individual asienta en una *especie* particular, accesible únicamente a la intuición inmediata, *del vivir* toda serie de vivencias, incluso posibles, la que de hecho es siempre más o menos fortuita, y como esta *especie* puede ser dada a los actos de la intuición íntima—en la biografía artística puede, por ejemplo, llegar también a mostrarse—, puede intuirse, desde luego, el yo en sus vivencias fácticas, más no agotarse en ellas o en sus conexiones. *Tampoco* necesita el yo individual de la vivencia para ser identificado como tal yo individual, de una determinada corporalidad fáctica ni de un cuerpo orgánico determinado. Ahora bien: es tan sólo una conexión de esencias—y no un hecho simplemente inductivo—que, siempre que es dado tal yo individual, es dado también juntamente con él

un cuerpo individual y, a la vez, un yo corporal<sup>10</sup>. Por consiguiente, para poner como existente un yo individual, no precisamos, en absoluto, de una posición fundamentalmente existencial de su cuerpo. Se incluye ya, por ejemplo, en ciertas «señales» y «rastros» de su existencia, que han impreso en cualquier forma de la materia algunas obras o acciones y en las cuales es «comprensible» ya el cuerpo.

Pero hay más todavía: es también una conexión de esencias que la «yoidad» se manifiesta *única y exclusivamente* como existente en cualquier yo *individual*; por consiguiente, además de ser la «esencia» de todos los yos posibles individuales—y esencia, por cierto, como *taíes* yos—, no puede ser pensada en sí misma como «algo» existente. Si bien podemos formar la idea de una «yoidad», sin abstraerse empíricamente de los yos individuales, sino «hallándole» más bien en ellos con la abstracción eidética, encontramos, no obstante, también la conexión precedente de esencias entre la esencia de la yoidad y la esencia de un yo individual en general. Justamente nos es de singular importancia en este lugar esa conexión de esencias, pues indica que es evidentemente absurdo el hablar «de un yo sobreindividual», de una «conciencia en general», de un «yo trascendental» con especiales sistemas de leyes para todos los hombres. No hay más que la esencia de la yoidad, por una parte, y los yos individuales por otra, en los que se torna existente esa yoidad. Por ende, no es, en absoluto, el yo individual una especie de barrera de la yoidad, como creen los partidarios de todos aquellos conceptos, sino, al revés, es un supuesto evidentemente absurdo<sup>11</sup> la idea aquella de un «yo extra o sobreindividual», cuya barrera o «enturbamiento empírico» sería el yo individual. Con esta suposición, efectivamente, el yo individual no podría ser más que esa barrera. Mas si suprimimos los yos individuales, no nos queda el llamado yo sobreindividual como centro de referencia del «Universo», sino que no nos queda ningún yo.

Podemos sacar de aquí una sencilla consecuencia: si el «Universo» (el exterior o el íntimo) en general es algo distinto del contenido de las vivencias de los yos individuales, en ese caso *ningún* yo (ni tampoco el yo «trascendental» o «sobreindividual») puede ser condición del Universo. E inversamente, todo supuesto de un condicionamiento yoico del Universo y de su ser dado lleva *forzosamente* al solipsismo, en virtud de las conexiones precedentes de esencias<sup>12</sup>. Y como el solipsismo es un absurdo evidente por la evidencia de la conciencia trascendente, es decir, por el saber inmediato, dado con cada acto del «saber de», de la independencia esencial de lo existente como existente respecto a la *realización* de un acto de saber (por consiguiente, lo mismo respecto a «ese» que respecto a lo que percibimos de nosotros y del mundo exterior); también falla la consecuencia de que el yo, en ningún sentido de la palabra—sea actual o meramente «posible», pues también en la esfera de lo «posible» son válidas las conexiones de esencias—, pueda ser condición del objeto.

Tampoco coincide el yo *individual* con el «yo empírico»—tal como pretende toda forma de «trascendentalismo»—si es que se mienta con la palabra «empírico» la esfera de la observación e inducción. Antes bien, todo yo *individual* posee su «esencia», que no desaparece, en modo alguno, con la supresión de su existencia en el pensamiento y que también corresponde, por ejemplo, a las figuras del mundo poético. Y precisamente esa esencia de un yo individual está juntamente

dada en todas sus vivencias empíricas—si es que éstas son dadas plena y adecuadamente. Pero esa «esencia individual» no es jamás accesible a ninguna forma de observación y su conocimiento no lo es tampoco a ninguna especie de inducción. Ahora, la intuición de esa su *esencia* es, desde luego, el supuesto para la aplicación de las «leyes de la psicología empírica» (tanto de la psicología individual como de la colectiva)—posibles y accesibles únicamente merced a que prescindimos de las diferencias individuales de las esencias—a cualquier acaecer u obrar empírico del individuo en cuestión. Esencia no tiene que ver lo más mínimo con generalidad. Y apenas precisa que notemos que la esencia de un yo individual se distingue completamente de la «yoidad» como de la esencia *del* yo. Por consiguiente, el que quiera llamar «enturbiamiento» al yo empírico, concebido por síntesis de todos los contenidos posibles de la observación dentro de un yo (sea la observación de uno mismo o del extraño), este tal se da cuenta, por lo menos, con claridad de que el yo empírico sería un enturbiamiento del yo individual esencial—mas no un «enturbiamiento de un «yo en general» o de un «yo trascendental». Ahora bien, si quiere designar con el nombre de «trascendental» algo que pertenece a la esfera de las esencias, deberá hablar también, consecuentemente, de un yo *trascendental individual*, el cual es a la vez «sobreempírico» y no obstante es contenido material de la intuición—no siendo, por consiguiente, una cosa incognoscible (como el «*homo noumenon*» de KANT) ni una cosa hipotética como la sustancia anímica.

A pesar de la gran importancia de lo que va dicho para la ética<sup>13</sup>, no hemos adelantado ni un paso en el conocimiento de la personalidad. Porque el concepto de «persona» no puede lograrse desde ninguno de los conceptos y hechos fundamentales hallados hasta aquí, ni tampoco desde las conexiones que hay entre *acto* y *objeto*, formas, direcciones y especies de actos, y los dominios anejos de objetos, ni desde la yoidad y el yo individual, ni menos desde el «alma».

Continúan planteados aún dos problemas, que podrán presentárseos intuitivamente gracias tan sólo a la rigurosa delimitación de los hechos y conexiones nombrados—delimitación, por cierto, que echamos de menos en las teorías criticadas.

Pues una vez distinguidas todas las *clases, formas y direcciones de los actos*, prescindiendo rigurosamente de los depositarios reales de esos actos y de su *organización* natural, y mostradas sus esencialidades con sus leyes de fundamentación, surge una última pregunta: ¿Qué es, pues, lo que, en entera independencia de la *organización natural* de sus depositarios (los hombres, por ejemplo), mediante cuya reducción llegan a destacar únicamente las esencialidades de los actos, vincula en unidad esas esencias *diversas* de actos, no los actos ya fácticamente ejecutados de un individuo real determinado o de un género de ellos? Un individuo humano concreto con toda su esencia y existencia fácticas—no un «yo» ni un «alma»—es quien ejecuta el acto individual y determinado en el tiempo, por ejemplo, mi pensamiento actual en tanto escribo. No precisamos, según esto, de ningún realizador ulterior de ese acto. Prescindiendo—mediante la reducción

fenomenológica—de este realizador y de su realidad y constitución, quedarnos únicamente las diversas *esencias de actos*, por ejemplo, el juzgar, amar, odiar, percibir, querer, tanto el percibir exterior como el íntimo, etc., a una *sola* de los cuales, es decir, a la percepción íntima, corresponde un yo. Tampoco aquí nos es preciso un realizador de esos actos, por la razón de que hemos prescindido ya, justamente, de un realizador individual. Con entera independencia de cualquier referencia a un realizador de actos, examinamos en este caso la plenitud infinita de relaciones legales que existen, por ejemplo, entre percepción y cosa de la percepción, entre ver y cosa vista, entre sentir y valorar, entre amar y valorar, preferir y valorar, entre querer y sus proyectos. Ahora bien, la pregunta se mantiene en pie: no respecto de quién, o por qué ser real se realizan los actos, pregunta que no tiene sentido para las esencias de los actos, mas sí esta otra: ¿qué ejecutor unitario «pertenece» a la esencia de una realización de actos de tan *diversas* clases, formas y direcciones? Como las esencias de actos y sus conexiones de fundamentación son, *eo ipso, a priori* frente a toda la experiencia inductiva, podemos también expresarnos de este modo: ¿qué realizador «pertenece» esencialmente a la realización de actos de esencia tan diversa, en general? Únicamente en este lugar—no «antes» en el orden de los problemas—se nos presenta la personalidad como problema.

Surge un segundo problema análogo del lado de los objetos y de los dominios del objeto. Habiendo realizado también aquí la reducción, correspondiente a la reducción fenomenológica del lado del acto; y habiendo prescindido de la realidad e irrealidad de los objetos, para estudiar únicamente las conexiones de sentido y esencia de sus puras esencialidades, de las formales y materiales, por supuesto, que asientan en regiones especiales de objetos, tal como les representan, por ejemplo, los valores y los objetos existenciales (o, respectivamente, las resistencias como correlatos fenoménicos y objetos de la tendencia), en todo caso surge el siguiente problema: ¿en qué clase de *unidad* se enlazan esas esencias objetivas, si es que han de pasar en general al ser y no deben existir en esta o aquella cosa? Únicamente en este lugar preséntanos, a su vez, el problema del *mundo* como *unidad del mundo*; problema que, por lo tanto, se corresponde estrechamente con el de la *persona*.

Pues exactamente a como la idea del objeto le corresponde esencialmente a la idea del acto; y las clases esenciales de objetos a todas las especies esenciales de actos; y las formas del ser físico y psíquico a las formas del acto, por ejemplo, la percepción íntima y exterior; y un «contorno», por fin, corresponde a los actos vitales—del mismo modo le corresponde a la *persona* (como esencia) un *mundo* (como esencia). Pero nótese bien a este respecto: físico y psíquico representan aquí exclusivamente dos formas de ser de un *único mundo*, determinadas ambas *a priori* por dos formas radicalmente distintas de la diversidad. Por consiguiente, *en este sentido* todas las unidades del yo y sus esencias individuales, y, naturalmente, también la *yoidad* o la esencia del «yo» pertenecen, en absoluto, al «mundo»; mas no constituyen un centro de referencia del mundo. Las unidades yoicas pueden ser consideradas razonablemente como centros de referencia de

la «naturaleza» tan sólo, mas no del «mundo», al que también pertenece el ser íntegro de lo anímico. Igualmente, la percepción exterior o íntima como diversidades esenciales en la dirección del intuir, en sí puro y sin forma, representan únicamente dos direcciones diversas de actos en una posible *persona*. Por tanto, así como en la *esencia* de la persona «misma» desaparece la antítesis de percepción íntima y exterior, quiere decirse, que la *esencia* de la persona es psicofísicamente indiferente—como también lo es la *esencia* del acto puro personal—; así también el *ser del mundo* es psicofísicamente indiferente, aunque nosotros «reducimos» las formas de ese ser, es decir, que hacemos «contenido» de *lo dado* en un acto de la intuición pura y sin forma las mismas diferencias de *esencia* en la diversidad, que de otra manera funcionarían como «formas» de la intuición.

§ 3. *Persona y acto; la indiferencia psicofísica de la persona y del acto concreto. Estratos esenciales en el centro de la persona.*

a) *Persona y acto.*

Si hubiera algunos seres—de cuya organización natural hemos prescindido mediante la reducción—que sólo participaran *del saber* (conceptual e intuitivo) y de los actos correspondientes (específicamente teóricos) a la esfera del saber—séanos permitido llamarles seres puros de razón—, no habría entonces ni el ser ni el problema de la «persona». Ciertamente. Esos seres siempre habrían de ser sujetos (lógicos) que realizan actos de razón, mas no serían «personas». Tampoco serían personas, aunque participaran de la percepción íntima y exterior y ejercieran con habilidad el conocimiento de la naturaleza y del alma; es decir, aunque hallasen en sí mismos y en los otros el objeto «yo» y explicaran, describieran e intuyeran por completo las vivencias posibles y fácticas «del yo», como igualmente de todos los yos individuales. Exactamente lo mismo puede decirse de los seres a quienes sus contenidos todos les fueron dados simplemente como proyectos en su voluntad. Serían sujetos (lógicos) de voluntad, pero no personas. Pues persona es justamente aquella unidad que se mantiene en la *esencia* para actos de todas las posibles *diversidades*—en cuanto que esos actos son pensados como realizados<sup>14</sup>. Por lo tanto, cuando decimos: es de *esencia* de las *diversidades* de actos existir en una *persona* y sólo en una persona, lo decisivo es que los *sujetos lógicos diversos* de las clases de actos esencialmente distintas (que son diversos no menos que, por otra parte, son sujetos idénticos de estas *diversidades* de actos precisamente) puedan *existir* únicamente en una *unidad de forma*—si es que se atiende a su posible «ser» y no tan sólo a su modo de ser. En este sentido no es permitido enunciar la siguiente definición esencial: *la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa* que en sí—no, pues,  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ —antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y en particular a la diferencia de percepción exterior e íntima, querer exterior e íntimo sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos). *El ser de la persona «fundamenta» todos los actos*

*esencialmente diversos*. Todo estriba ahora en precisar con exactitud la relación que hemos llamado «fundamentación».

Ante todo, se ha de ver con claridad que en todas las *investigaciones de los actos*, acometidos por nosotros en la fenomenología pura, trátase ciertamente de *auténticas esencias intuitivas*—pero nunca de abstracciones empíricas, las cuales suponen más bien ya la contemplación de tales esencialidades, al delimitar el posible margen de acción de tal abstracción inductiva de las posibles «notas comunes»—, y, no obstante, se trata siempre de *esencias intuitivas abstractas*<sup>15</sup>. Son «abstractas»—no como si fueran «abstrahidas»—en el sentido de que reclaman un complemento de desarrollo, si es que han de existir. Frente a las esencias abstractas, hay una segunda clase de esencias auténticas e intuitivas: las *esencias concretas*<sup>16</sup>. Ahora bien: para que una esencia de actos sea concreta, *presupone*, para su ser dado pleno e intuitivo, la referencia a la esencia de la *persona* que es la realizadora del acto<sup>17</sup>.

De esto resulta claro que la persona no puede nunca reducirse a la incógnita de un simple punto de partida de actos ni a cualquier especie de conexión o tejido de actos, como acostumbra a expresarse cierto tipo de concepción, llamada «actualista», de la persona, que pretende comprender el ser de la persona por su hacer (*ex operari sequitur esse*). La persona no es un vacío «punto de partida» de actos, sino que es el ser concreto, sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, mas únicamente una esencialidad abstracta: los actos se concretizan, dejando de ser esencialidades abstractas para pasar a ser esencialidades concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona. Por ello, nunca puede captarse plena y adecuadamente un acto concreto sin la intención precedente de la esencia de la persona misma. Igualmente, toda «conexión» es una mera conexión de esencias abstractas de actos, en tanto no es dada la persona misma en la que esa conexión reside<sup>18</sup>. Si esa teoría actualista de la persona niega únicamente que la persona es una «cosa» o una «sustancia», que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene, desde luego, toda la razón. Esa cosa puede desaparecer, de hecho, como muchos admiten (recuérdese la imagen kantiana de las bolas eléctricas que están unidas, sin embargo, dinámicamente), o cambiar, sin por ello variar lo más mínimo en la vivencia inmediata. Según esto, cada cual llevaría consigo la misma «sustancia», que—sobre todo al faltar en este caso *toda* suerte de diversidad, como tiempo, espacio, número, cantidad—no podría ser, en general, distinta en unos y otros<sup>19</sup>. Pero es totalmente ilógica la conclusión: luego la persona debiera ser simplemente la «conexión»—aunque fuera la conexión intencional de sentido—de sus actos<sup>20</sup>. Ciertamente la persona *existe* y se vive únicamente como *ser realizador de actos*, y de ningún modo se halla «tras de éstos», o «sobre ellos», ni es tampoco algo que, como un punto en reposo, estuviera «por cima» de la realización y el curso de sus actos. Todas estas no son más que imágenes de una esfera espacio-temporal que no cuenta, evidentemente, para la relación de *persona y acto*, pero que ha llevado constantemente a la sustancialización de la persona<sup>21</sup>. Más bien se halla en *cada* acto plenamente concreto la persona íntegra, y «varía» también toda la persona en y por

cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o «cambie» como una cosa en el tiempo. Pero en el concepto de «variación», como el puro «tornarse otro», nada hay de un tiempo que haga posible el tornarse otro, ni mucho menos una variación cósica; tampoco es dado en ella un «sucesivamente» en ese hacerse otro (lo cual podemos aún aprehender sin la aprehensión de una variación y sin la articulación cósica de la materia dada, y que está contenido, por ejemplo, en el fenómeno del «cambio»). Y precisamente por esto no es necesario un *ser permanente* que se mantenga en esa sucesividad, a fin de asegurar la «identidad de la persona individual». La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro. Si intentamos presentar en su ser dado ese fenómeno, que es el más escondido de todos, podemos, desde luego, obligar al lector, mediante imágenes, a ver en la dirección del mismo fenómeno. En ese caso podremos decir: la persona vive dentro del tiempo, ejecuta sus actos transformándose dentro del tiempo; mas no vive en el interior del tiempo fenoménico, que es dado inmediatamente en el flujo de los procesos anímicos interiormente percibidos, ni tampoco en el tiempo objetivo de la física, en el cual no existen *despacio* ni *aprisa* ni duración (pues ésta figura aquí solamente como un caso límite de la sucesión)<sup>22</sup>, ni siquiera las dimensiones fenoménicas del tiempo: presente, pasado y futuro; porque en esa concepción los puntos del pasado y del futuro del tiempo fenoménico se manejan «como» posibles puntos del presente. Carece de sentido el pretender aprehender la persona en las vivencias, porque la persona realiza su existencia precisamente en el *vivir* sus posibles *vivencias*. La persona nos será enteramente *trascendente*, mientras miremos a las llamadas «vivencias» y no al *vivir* esas vivencias. Cada *vivir* de esta especie—o, como también podríamos decir, cada acto *concreto*—contiene todas las esencias de actos que podamos distinguir en la investigación fenomenológica de los actos; y esto ocurre, por cierto, con arreglo a las relaciones apriorísticas de estructura que los resultados sobre la fundamentación de los actos consignan. Aquel acto contiene, pues, siempre percepción exterior e íntima, conciencia del cuerpo, un amar y odiar, un percibir sentimental y preferir, un querer y un no querer, un juzgar, un recordar, un representar, etc. Todas estas distinciones, por necesarias que sean, reproducen únicamente—si miramos a la persona—rasgos abstractos del acto concreto de la persona. Así como la persona no se ha de comprender como una mera conexión de sus actos, así tampoco se puede comprender un acto concreto de la persona como la mera suma o estructura de las esencias abstractas de actos. Más bien es la persona misma la que, viviendo en cada uno de sus actos, transfunde por completo cada uno de ellos con su peculiar índole. Ningún conocimiento de la esencia del amor o del juicio, por ejemplo, nos lleva al conocimiento, ni en el más mínimo de sus rasgos, de cómo la persona A o la persona B ama o juzga—lo que tampoco hace, como es natural, la referencia a los contenidos (objeto de valor, contenidos objetivos) que le están dados a aquélla en esos actos. En cambio, la mirada a la persona misma y a su esencia nos permite atribuir en seguida a cada acto, que sabemos ella realiza, algo peculiar en contenido; como también, respectivamente, el conocimiento de su «mundo» nos lo permite respecto a cada uno de sus actos.



b) *El ser de la persona no es nunca objeto. La indiferencia psicofísica de la persona y de sus actos. La relación con la conciencia.*

Hemos indicado ya que el «yo» es un objeto en cualquier sentido de la palabra; que la yoidad es también un objeto de la intuición sin forma, y que el yo individual es un objeto de la percepción íntima. En cambio, un *acto* no es nunca un objeto. Pues, por mucho que al tiempo de la ingenua ejecución de actos exista en la reflexión un saber de ese acto, sin embargo, esa reflexión (sea en el momento de la ejecución del acto, sea en el recuerdo reflejo e inmediato) no contiene nada de objetivación, tal como existe con peculiaridad en toda percepción íntima, por ejemplo, y mucho más en toda observación íntima<sup>23</sup>. Mas si un acto no es nunca objeto, con mayor motivo no lo será la persona que vive en su realización de actos. Antes bien, el modo único y exclusivo de su ser dado es su misma realización de actos (incluida la ejecución del acto de su reflexión a los actos suyos), realización de actos en la que, viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma; o bien, cuando se trata de otras personas, ese modo de ser dado es la *co-realización* o la *pre-realización* o la *realización renovada* de sus actos. En tal *co-realización* o *pre-realización* o *renovada realización* de los actos de otra persona no se incluye tampoco nada de objetivación. Por ende, si con el nombre de psicología entendemos—como es habitual—una ciencia de «acaecimientos» (accesibles a la observación, descripción y clasificación), y, ante todo, acaecimientos tal como se presentan en la percepción interior, en ese caso, todo lo que merece el nombre de acto, lo mismo que la persona, le será por este motivo trascendente por completo a la psicología. Debemos, por consiguiente, ver como fallido el intento de adscribir a la psicología el estudio de los *actos*, por ejemplo, el juzgar, representar, sentir, etc., reservando los *fenómenos* y *contenidos* para otras ciencias (según BRENTANO, para la ciencia de la naturaleza, y según C. STUMPF, para la «fenomenología»). Lo que el acto es frente al contenido y al objeto abarca, entre otras muchas cosas, todos los hechos simplemente posibles de la investigación psicológica; no obstante, en sí mismo está dado tan sólo, según una ley de esencias, en el acto personal de la percepción íntima; por ejemplo, en el caso de que el conductor de un experimento «comprenda» lo que ha percibido y observado en sí la persona objeto del experimento, ha de realizarlo, no obstante, él mismo, lo que demuestra que no puede objetivarse. Pero esto no excluye que puedan, a su vez, distinguirse *contenidos* fenoménicos y *funciones* fenoménicas dentro de la serie de fenómenos dada objetivamente en la percepción íntima, de acuerdo con las exposiciones en extremo valiosas de C. STUMPF<sup>24</sup>. Es más: tenemos por necesaria e irreductible esa distinción. Y el error básico de la psicología asociacionista fué el no haberla observado. No obstante, esas «funciones» no tienen que ver lo más mínimo con los «actos». Todas las funciones son, en primer lugar, funciones del yo, pero nunca algo perteneciente a la esfera de la persona. Las funciones son psíquicas, mas los actos no son psíquicos. Los actos son ejecutados, las funciones se ejecutan ellas.

Con las funciones va puesto necesariamente un cuerpo y un contorno al que pertenecen las «manifestaciones» de aquéllas; con la persona y el acto no va supuesto ningún cuerpo, y a la persona corresponde un mundo, mas no un contorno. Los actos brotan de la persona dentro del tiempo; las funciones son hechos en la esfera temporal fenoménica y hasta indirectamente mensurables, gracias a la subordinación de sus relaciones temporales fenoménicas, a las duraciones mensurables del tiempo de los fenómenos dados en aquéllas. Pertenecen a las funciones, por ejemplo, el ver, oír, gustar, oler, *todas* las clases del atender, notar, observar (mas no la llamada atención sensible), del sentir vital, etc.; no, empero, auténticos actos en los que «se mienta» algo y que guardan unos respecto de otros una conexión inmediata de sentido. Según esto, las *funciones* pueden guardar para con los *actos* una doble *relación*. Pueden ser primeramente objetos de actos, como, por ejemplo, cuando trato de conseguir que mi ver mismo me sea dado intuitivamente. Y pueden ser además aquello «a través de lo cual» un acto se dirige a algo objetivo, sin que por ello la función misma se haya de convertir en objeto. Tal, por ejemplo, cuando veo por primera vez un objeto que luego, otra vez, oigo, y realizo «el mismo» acto de juicio (es decir, un acto de juicio de idéntico sentido y acerca del mismo contenido objetivo). Atinadamente hace resaltar STUMPF que es un criterio para distinguir in concreto las funciones y los fenómenos, la variabilidad de los «fenómenos» independiente de la variación de las funciones, y, recíprocamente, la variabilidad de las funciones, independiente de la variación de los fenómenos. Mas este criterio es aplicable también a la distinción de funciones y actos, con la diferencia tan sólo de que los mismos actos pueden estar enlazados con todas las posibles combinaciones y variaciones de funciones—e inversamente. En cambio, las leyes de los actos y las conexiones de fundamentación que entre los actos existen son intransferibles, por ejemplo, al ser provisto de funciones distintas. Queda excluido que las leyes funcionales, en principio de naturaleza empírico-inductiva, y las leyes de actos, de naturaleza apriórica, puedan, cada una según los casos, poner barreras<sup>25</sup>.

Lo cual expresa: la antítesis función-fenómeno está contenida como parte dentro de esta otra, persona-mundo, y, por consiguiente, nunca puede coincidir con esta última. Únicamente cuando consideramos el estar dado del «cuerpo» y el «contorno» que corresponde al cuerpo, tomándolo de entre lo que está dado en el acto de intuición disgregado del acto concreto personal, y además pensamos como realizado el *actus* «percepción íntima», únicamente entonces pueden, evidentemente, llegar a su estar dado las llamadas por STUMPF «funciones» y los «fenómenos» que les corresponden.

Al excluir de la esfera psíquica los actos (y con mayor motivo la persona), no se dice, naturalmente, que hayan de ser por ello físicos. Hemos dicho únicamente que ambos, persona y acto, son psicofísicamente *indiferentes*. Por tanto, no nos incomoda, en absoluto, el dilema que remonta a la metafísica cartesiana, según el cual «todo» debe ser físico o psíquico, dilema que, de ese modo, encubrió durante tanto tiempo los objetos ideales, lo mismo que el hecho «organismo», completamente distinto del cuerpo, y con ello también el verdadero objeto de la biología—dilema que en vano trata de buscar refugio a toda la esfera del derecho, del Estado, del arte y de los objetos religiosos, y muchos

otros más, en las categorías del ser «reconocidas» por los filósofos. Reclamamos para la esfera íntegra de los actos (de acuerdo con nuestro proceder de muchos años) el término «espíritu»<sup>26</sup>, llamarlo así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido—hállese donde se halle. De todo lo que va dicho síguese, sin más, que todo espíritu, necesaria y esencialmente, es «personal», y que la idea de un «espíritu impersonal» es absurda. Mas en modo alguno es de esencia del espíritu un «yo»; ni tampoco, consiguientemente, una distinción del yo y el mundo exterior<sup>27</sup>. Antes bien, la persona es la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, mientras se trate del espíritu concreto.

Ya el empleo *idiomático* de la palabra «persona» indica que la forma de unidad que aquí tenemos en cuenta nada tiene que ver con la forma de unidad del «objeto de conciencia» propio de la percepción interior, ni tampoco, por consiguiente, con el «yo» (desde luego, no con el yo al que se opone el «tú», mas tampoco con el «yo» al que se contraponen el «mundo exterior»). No es la *persona*, como esas palabras, un nombre *relativo* al sentimiento, sino un nombre absoluto. A la palabra «yo» va siempre ligada, por una parte, una referencia a un «tú», y por otra parte, a un «mundo exterior». Mas no acaece así con el nombre de persona. Dios, por ejemplo, puede ser persona, mas nunca «yo», pues que para él no hay «tú» ni mundo exterior. Lo mentado con el nombre «persona» tiene frente al yo algo de «totalidad» que se basta a sí misma. Una persona, por ejemplo, «obra», «pasea», etc.; esto no puede hacerlo un «yo». Los «yos» ni obran ni pasean. El idioma, me permite, desde luego, la expresión: «yo obro, yo paseo». Mas la palabras «yo» no es aquí una denominación del «yo» como de un hecho anímico de vivencia, sino una expresión ocasional que cambia su significación según quien habla, y es únicamente la forma idiomática de la elocución. No habla con esto «el yo», sino el hombre. Claramente indica todo esto que con la palabra persona mentamos algo que es indiferente por completo a las antítesis «yo-tú», «psíquico-físico», «yo-mundo exterior». Cuando digo: «yo me percibo», el primer «yo» no significa el yo-vivencia psíquico, sino la forma elocutiva. Empero «me» no significa tampoco «mi yo», sino que deja de lado el detalle de si «me» percibo íntima o exteriormente. En cambio, cuando digo: «(yo) percibo mi yo», estos dos «yos» tienen un sentido distinto. El primero tiene un sentido igual a cuando digo «yo paseo», es decir, el sentido de la forma elocutiva; en cambio, el segundo significa el yo psíquico de la vivencia, *el objeto de la percepción íntima*. Por ende, una persona, igual que puede «pasear», por ejemplo, puede también percibir su yo, tal, por ejemplo, cuando hace psicología. Pero ese yo psíquico, que la persona entonces percibe, no puede, a su vez, percibir él, como tampoco puede obrar o pasear. Inversamente, la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior; pero es imposible en absoluto que la persona se convierta objeto de la representación ejecutada por ella misma o por algún otro. Quiero decir: es de esencia de la persona que viva y exista únicamente en la realización de *actos intencionales*. Por consiguiente, ella no es, esencialmente, ningún «objeto». Al contrario, toda postura objetiva (bien sea el percibir, el representar, el pensar, el recordar, el esperar) hace inmediatamente trascendente el ser de la persona.

La indiferencia psicofísica de los actos llega rigurosamente a ser dada en la posibilidad, propia de todos los actos y las diferencias de actos, para tener por objeto igualmente lo psíquico que lo físico. Así, representar y percibir, recordar y esperar, sentir y preferir, querer y no querer, amar y odiar, juzgar, etc., pueden tener lo mismo «contenidos» psíquicos que físicos; por ejemplo, yo puedo recordar un fenómeno natural y una vivencia psíquica, sentir mi valor lo mismo que el valor de un objeto del mundo exterior, etc. En principio, hemos, pues, de rechazar el modo peculiar con que algunos se expresan, a saber: que en el caso de que yo recuerde una vivencia, se disgrega de la corriente psíquica un elemento de ella y se aplica intencionadamente a otra parte de la misma. Así como los actos no pueden ser objetos, tampoco los sucesos o «acaecimientos» psíquicos pueden «mentar» algo ni referirse intencionadamente unos a otros. Son o no son y tienen esta o aquella estructura. Por otra parte, para amar fenómenos físicos o para querer y hacer en el mundo físico, no necesitamos de ningún paso a través de la esfera física, siendo totalmente indiferente para el sentido y el ser de ese querer y hacer lo que entre tanto ocurra en la esfera psíquica del sujeto volente. Tan equivocado es, por una parte, entremezclar en la esfera psíquica algo de intencional, tal como acontece en el modo de expresarse antes aludido, como lo es, por otra parte, el negar completamente lo intencional y decir, por ejemplo, con Th. ZIEHEN que cada recuerdo de una representación es una representación nueva, un elemento de la corriente psíquica puramente añadido. Lo primero confiere a la psicología una falsa espiritualización, echando a perder aquélla; lo segundo psicologiza el espíritu y echa a perder la filosofía. La psicología no ha de tener que ver ni con la esencia (abstracta) del recordar, del esperar, del amar, etc., ni tampoco con esos actos como partes abstractas de un acto personal concreto; pero mucho menos tiene que ver con las relaciones aprióricas de la estructura de esos actos. Lo que le importa es exclusivamente aquello que acaece en la esfera de la percepción con ocasión de la realización de tales actos y el modo cómo se cohesionan esto consigo y con el cuerpo (de un modo causal). Aquí, como en todas las ciencias inductivas, no hay una rigurosa separación entre descripción y explicación. Así, por ejemplo, se hace objeto de la psicología la asociación y reproducción, la perseveración y reacción de una tendencia determinante sobre el curso de la representación, como condición ciertamente del origen de un acto de represento-objeto supuesto como real). Pero continúa estándole vedado a la psicología la esencia del recordar y el representar, etc., y la fenomenología de esas cosas. Y también, por consiguiente, el origen de esos actos en la personalidad, como las leyes aprioristas del origen, válidas ambas cosas para cada una de las fases imaginables de la corriente, cuyo contenido cambiante estudia aquélla. La corriente cuyos trechos considera el psicólogo, «brotan» en cada sitio con arreglo a las leyes aprióricas del origen, pero dentro del campo de acción de éstos, desde la esencia concreta de la persona; y si pudiera el contenido de esa corriente instruir en algo acerca de ese «origen», debería poderlo cada fase y cada corte transversal, sin necesitarse ninguna clase de inducción. Justamente el origen de un vivir desde una persona y el surgir de una vivencia en una persona son cosas radicalmente diversas.

Si entendemos con la palabra «conciencia» todo lo que se manifiesta en la percepción íntima—único sentido que me parece aceptable atendiendo al idioma—, como acontece, por ejemplo, cuando se define la psicología como «ciencia de los fenómenos de conciencia», deberán entonces ser designados la persona y sus actos como *algo superior a la conciencia*, y los mismos fenómenos de conciencia, por el contrario, se dividirán en *sobreconscientes y subconscientes*; inconsciente debe llamarse<sup>28</sup>, en cambio, todo lo psíquico real que corresponde a esos fenómenos, es decir, los llamados acaecimientos y procesos psíquicos, su causalidad, las disposiciones psíquicas hipotéticamente supuestas para la formación de un nexo causal, etc. Quien, por el contrario, quiera designar con el nombre de «conciencia» toda «conciencia de algo», y conforme a esto evite rigurosamente introducir en el empleo de la palabra aquella teoría intelectualista, según la cual debería estar a la base de todos los actos intencionales (también del juzgar, por ejemplo, del amar, odiar, sentir, querer) un «representar» como acto fundamentante de objetivación; quien, por consiguiente, entienda por «conciencia de algo» (por de pronto sin la teoría de la fundamentación) todos los actos intencionalmente dirigidos y cumplidos en el sentido (también el sentir de algo, por ejemplo, valorar, el querer algo—proyectos—, el juzgar algo—contenidos objetivos—, etc.); este tal puede y debe designar la persona como la concreta «conciencia de». En ningún caso estaría permitido esto, si únicamente se incluyera el *cogitare* (a la manera cartesiana) en la «conciencia de» y se pensara que el amar, odiar, sentir, querer, con sus leyes, descansan tan sólo en el enlace de una persona definida como *res cogitans* con un cuerpo. Así lo supone KANT también respecto a todos los actos emocionales y volitivos, con la peregrina excepción del «sentimiento de respeto»<sup>29</sup>. Como la expresión «conciencia» en el sentido de «conciencia de algo», está vinculada muy estrechamente en la historia de la filosofía al racionalismo cartesiano y a sus múltiples modificaciones (entre las cuales hemos de incluir, por lo que a este punto hace, también a KANT), preferimos usar la palabra «conciencia» únicamente en el sentido de «conciencia de» específica o bien en el sentido de los fenómenos de conciencia equivalentes a lo psíquico.

### c) *Persona y mundo.*

Designábamos el *mundo* como el correlato objetivo de la persona en general. Así, a cada persona individual corresponde también un *mundo* individual. Y así, como cada acto pertenece a una persona, así también, por una ley de esencias, cada objeto «pertenece» a un *mundo*. Cada mundo está unido *a priori* en su estructura esencial a conexiones de esencias y a conexiones de estructura, existentes entre las esencialidades objetivas. Mas cada mundo es, al mismo tiempo, un mundo concreto sólo y exclusivamente como el *mundo* de una *persona*. Por muchos dominios de objetos que podamos distinguir: objetos del mundo íntimo, del mundo exterior, de la corporalidad orgánica (y con ello todo

el posible dominio de la vida), dominios de los objetos ideales, dominios de los valores, todos ellos, no obstante, tienen tan sólo una objetividad abstracta. Solamente se tornan concretos por entero como partes de un mundo, del mundo de la persona. Únicamente la *persona* no es nunca una «parte», sino el *correlato* constante de un «mundo»: del mundo en el que ella se vive. Si tomo de una persona cualquiera tan sólo uno de sus actos, este *actus* no sólo encerrará todas las esencias posibles de actos, sino que su correlato objetivo encerrará también dentro de sí todos los factores esenciales del mundo, por ejemplo, yoidad, yo individual, todos los constitutivos esenciales de lo psíquico, e igualmente el mundo exterior, espacialidad, temporalidad, fenómeno del organismo, cosidad, efecto, etc., etc. Todo esto con arreglo a una estructura legal *a priori*, que tiene validez, sin considerar el caso especial para todas las posibles personas y para todos los actos posibles de cada persona, no sólo para el mundo real, sino también para todos los mundos posibles. Pero además encierra una última peculiaridad, que no puede captarse nunca en los conceptos de esencias que se refieren a las esencialidades generales, rasgo esencial original que es propio exclusiva y únicamente del «mundo» de esa persona y de ninguna más. Y la circunstancia de que esta peculiaridad exista no es una circunstancia hallada empíricamente, ni tampoco es la esencia individual misma *a priori*, sino que es más bien un rasgo esencial general de todos los mundos únicamente posibles<sup>30</sup>. Si reducimos, pues, todo lo que le es «dado» en general a una persona concreta, a las esencialidades fenomenológicas que le son dadas puramente en *sí mismas*, es decir, a hechos que son de un modo ya perfecto lo que son—de manera que todas las cualidades, formas y direcciones, aun abstractas, de los actos y todo lo que puede distinguirse únicamente en los actos entre en la esfera de *lo que le es dado* a un acto puro e informe de la persona—, tenemos entonces tan sólo un mundo *absoluto* en la existencia y nos hallamos ante el dominio de la cosa en sí. E inversamente, podemos decir que mientras exista un mundo *único* para distintas personas individuales, mundo que no obstante es considerado como «dado en sí mismo» y como «absoluto», la «unicidad» y «mismidad» del mundo aquél es forzosamente *apariencia*, y lo que de hecho es dado está constituido únicamente por dominios de objetos que son relativos en su existencia a cualquier clase de depositarios de la personalidad concreta (por ejemplo, el ser vivo, el hombre, la raza, etc.); o es «dado» «el mundo», es decir, *un* mundo concreto que abarca todos los mundos concretos; pero no es «dado en sí mismo», sino únicamente pensado; quiere decirse: «el mundo» conviértese, en este caso, en una simple «idea» en el sentido (pero sin el signo de realidad) de KANT, quien se creyó obligado a rebajar la esencia del «mundo» a una «idea». Pero el «mundo» no es de ningún modo una «idea», sino un ser individual, de existencia absoluta y, sobre todo, concreto; y la intención que apunta al mundo se convierte en una idea no susceptible, en principio, de cumplimiento y en algo meramente pensado, únicamente cuando pretendemos que sea «dado» e incluso «dado en sí mismo» a una multitud de personas individuales, o bien cuando nos creemos obligados a convertir en condición de su existencia y de toda clase de existencia una cierta «validez general» en la comprobación y determinación de su ser y contenido mediante conceptos y proposicio-

nes generales. Pues no es posible una tal determinación acerca del mundo. Por otra parte, ya hemos indicado antes que es, de hecho, una falsificación subjetivista el llamado concepto «trascendental» de la verdad, la existencia y el objeto; concepto que volatiliza el objeto en un enlace forzoso y generalmente válido de representaciones. *Consecuencia* únicamente de esa falsificación ha sido convertir el ser absoluto en «cosa en sí» como una X incognoscible. Porque la verdad metafísica, o «la verdad» misma, *debe* tener un contenido diverso para cada persona—dentro de los límites de la estructura *a priori* del Universo—, a causa de que el contenido del *ser* mismo del mundo es distinto para cada persona. No radica, pues, en una hipotética «relatividad» y «subjetividad» de la idea de verdad, sino en la conexión de esencias que hay entre persona y mundo, el que, de acuerdo con lo anterior, la verdad colocada por cima del mundo y del mundo absoluto sea en cierto sentido una «verdad personal» (de modo análogo, el bien absoluto es, como se indicará detalladamente más adelante, un «bien personal»): radica en la esencia del *ser*—no de la «verdad»—el que esto sea así y no de otra manera. No comprenderá esto, ciertamente, el que considere de antemano la personalidad como algo «negativo»; por ejemplo, como la limitación fortuita, orgánica o yóica, de una «razón trascendental», o en vez de verla fundada en el *ser absoluto* y saber que manifiesta al ser absoluto (igualmente que el mundo), la considere como simple elemento del mundo empírico o de un mundo general. Este tal opinará siempre que se ha de anular la persona para llegar al mismo ser y que uno debe «elevarse sobre ella» o «disolverla» de algún modo, mientras que en realidad «debiera superar» aquél su yo únicamente, su organicidad y, ante todo, sus prejuicios de raza y especie, como los otros «prejuicios» que aprisionan la esencia de su personalidad, a causa de que él hace objetivo todo esto; de este modo se desprendería poco a poco ante su personalidad pura el mundo absoluto, que esencialmente le corresponde, de la trama negativa compuesta por simples «relaciones del mundo». Siendo mundo y persona ser absoluto y estando ambos en mutua relación de esencias, la verdad absoluta únicamente *puede* ser personal y únicamente en cuanto que es impersonal o «válida universalmente», mas no válida personalmente, *debe* ser *falsedad* exclusivamente o verdad acerca de los objetos relativos en su existencia. Solamente los subjetivistas y psicólogos trascendentales, que creen deber *definir* la «verdad» como simple «validez general» de una proposición, pueden admitir que una verdad de validez personal no puede ser «verdad» alguna en el sentido (más estricto y sin la deformación «trascendental») de la coincidencia de una proposición juzgada con su contenido objetivo e incluso que una verdad personalmente válida—y un bien análogo—sería una *contradictio in adjecto*. Desde luego que si la personalidad fuera un concepto fundado sobre el «yo»—del modo que fuera—o incluso sobre un «yo trascendental» o «conciencia en general», sería entonces absurda una «verdad personal». El «yo» de FICHTE, con sus múltiples transformaciones modernas, mas también la «apercepción trascendental» de KANT, infinitamente más fina y prudente, disuelven en el fondo la estricta idea objetiva de la verdad y no representan más que los primeros pasos de un camino que, en definitiva, termina en la corrupción pragmatista.

d) *Microcosmos, macrocosmos e idea de Dios.*

Si a cada «persona» corresponde un «mundo» y a cada «mundo» una «persona», cabe preguntarse—ya que la concretividad pertenece a la esencia de lo real y no simplemente a su empírico ser real—si la «idea», no de «un» mundo concreto, real y absoluto, el último de los cuales le es accesible a cada persona, en principio, como «su mundo», sino la idea de un mundo único, idéntico y real tiene aún una ampliación fenoménica—sobrepasando la estructura esencial *a priori* que une «a todos los mundos posibles»—o bien si ha de quedarse entre la multitud de los mundos personales. De acuerdo con una vieja tradición filosófica—pero sin adherirnos por ello a lo que los respectivos escritores filosóficos opinaron—designamos como la idea del «macrocosmos» esa idea de un mundo único, idéntico y real. Caso de que exista tal macrocosmos algo hay de él y en él que no nos es extraño: su estructura esencial *a priori* que la fenomenología saca a luz en todos los dominios objetivos. Esto es válido para todos los mundos posibles, ya que vale para la esencia general «mundo». Todos los microcosmos, es decir, todos los «mundos personales» individuales son entonces—si es que existe un mundo único y concreto al que todas las personas miran—, sin perjuicio de su totalidad como mundos, partes del macrocosmos. La contrafigura personal del macrocosmos sería, empero, la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos serían dados de acuerdo con sus determinaciones esenciales en la fenomenología del acto que se refiere a los actos de todas las personas posibles. Mas esa «persona» debería ser concreta, para cumplir la condición esencial de una realidad<sup>31</sup>. De este modo, la idea de Dios *está dada juntamente* con la unidad, identidad y unicidad del mundo, en virtud de una conexión de esencias. Si ponemos, pues, como real un mundo concreto y único sería absurdo (mas no «contradictorio») no poner simultáneamente la idea de un espíritu concreto. Ahora bien, la filosofía *nunca* nos permite poner realmente esa idea de Dios mismo, cosa que únicamente podría motivar, a su vez, una persona concreta que se hallare en comercio inmediato con algo correspondiente a aquella idea, y a quien le «sea dada en sí misma» su esencia concreta. Por ende, toda realidad «de Dios» asienta única y exclusivamente en una posible revelación positiva de Dios que tiene lugar en una persona concreta<sup>32</sup>. Como aquí no vamos a proseguir estas cuestiones, nos limitamos a hacer notar lo siguiente: Toda «unidad del mundo» (y con ello todas las formas del monismo y el panteísmo) *que no efectúe un regreso esencial a un Dios personal* es una hipótesis absurda también para la filosofía. En el mismo caso se halla toda suerte de «sustitución» del Dios personal, sea por una «razón universal del mundo», por un «yo racional trascendental», por un «ordenador moral del universo» (KANT), por un «ordo ordinans» (el FICHTE de la primera época), por un «sujeto» lógico infinito (HEGEL), sea por algo impersonal o por el sedicente «inconsciente sobrepersonal», etc., todas ellas contradicen a conexiones evidentes de esencias, susceptibles de patentización. Quien afirma un pensar *concreto* o un querer *concreto*, supone



sin más el *totum* de la personalidad, pues de otro modo se trataría únicamente de esencias abstractas de actos. Empero, la concrectividad pertenece a la esencia—no sólo a la posición—misma de la realidad. Y quien pone y afirma «el» mundo concreto y absoluto, no limitándose con ello a pensar el suyo propio, pone juntamente también por necesidad la persona concreta de Dios. Claro que si la esencia de la personalidad radica en el «yo»—tal como supone Eduard VON HARTMANN en sus estudios agudos, más puramente dialécticos, sobre esta cuestión—sería también absurda la idea de una persona divina. Pues a todo «yo» le pertenece esencial y necesariamente un «mundo exterior» lo mismo que un «tú» y un «organismo», cosas todas ellas que sería absurdo—*a priori*—predicarlas de Dios. E inversamente, la idea razonable de una persona divina muestra ya que la idea de la persona no está fundada en el «yo».

Mas como la unidad y la unicidad del mundo no están fundadas en la unidad de la conciencia lógica (en la que radica tan sólo la unidad de los objetos del conocimiento, que, a su vez, reclaman esencialmente la correspondencia a un «mundo»), ni, con mayor motivo, en la «ciencia» (como en una especie de conocimiento particular, simbólica y de validez general sobre objetos de existencia relativa) o en cualquier otra raíz espiritual de la cultura, sino en la esencia de un Dios personal concreto; así tampoco está fundada en una «legalidad racional» o en una idea abstracta de la razón la comunidad esencial de las personas individuales, sino exclusivamente en la posible comunidad de estas personas con la persona de las personas, es decir, en la comunidad con Dios. Todas las otras comunidades de carácter jurídico y moral tienen por *fundamento* a esa comunidad. Todo *amare, contemplare, cogitare, velle*, está enlazado intencionalmente, pues, a un mundo concreto, en el sentido único de un *amare, contemplare, cogitare y velle «in Deo»*. Mas no vamos aquí a perseguir esta relación.

#### e) *Organismo y contorno.*

Ya nos hemos tropezado con los conceptos *organismo* y *contorno* cuando analizábamos la acción, habiéndoles distinguido rigurosamente de las antítesis yo-mundo exterior, persona-mundo. Trátase, pues, aquí—sin tener que explicar por entero estos conceptos—de averiguar su relación o la relación de los datos que les corresponden con los datos de la persona y del mundo.

Es por de pronto muy seguro que el *organismo* no pertenece a la esfera de la persona ni del acto, sino a la esfera objetiva de toda «conciencia de algo», y de sus clases y modos. Su modo fenoménico de estar dado y la fundamentación de su ser dado son, por cierto, esencialmente diversas de las del yo, y de sus estados y vivencias. Nos abriremos paso, ante todo, hacia un exacto conocimiento de esas relaciones, mediante una crítica de los tipos principales de las opiniones dominantes, a fin de que ésta nos permita llevar a cabo una investigación positiva de los hechos.

Nuestra tesis es que la «somaticidad» constituye un peculiar ser dado material de esencias (para la intuición pura fenomenológica) que funciona en toda percepción fáctica del organismo (soma) como for-

ma de la percepción (o como categoría, podríamos decir, en el sentido de nuestra precedente caracterización más exacta de todo lo categorial)<sup>33</sup> Esto trae consigo la imposibilidad de reducir ese *ser dado* a una percepción exterior, ni a una percepción interior, ni a una coordinación de los contenidos de ambas percepciones; y mucho menos a un hecho de experiencia inductiva, es decir, un hecho de percepción de una cosa peculiar aislada. Trae aquello igualmente consigo que, inversamente, el soma no puede nunca considerarse como un ser dado primario, sobre cuyo fundamento se diferenciará y destacará por primera vez, merced a su diversa relación para con el soma, como «psíquico» y «físico» algo que es «hallado» psicofísicamente indiferente. Ahora bien—comprobado que psíquico y físico pertenecen a dos direcciones irreductibles de la percepción (la percepción interior y la exterior)—, esa doble relación vivida de ambas series de contenidos al dato «organismo» ha de llevar a dos ciencias cuya peculiaridad se nos manifestaría tan sólo en esta circunstancia.

Queremos separar, ante todo, con el máximo rigor dos cosas que, por desgracia, el uso científico del idioma no suele distinguir al presente: se trata del «organismo»—o «soma»—y del «cuerpo». Pensemos que se nos ha suprimido la función de todos los sentidos exteriores con los que percibimos el mundo exterior; de este modo desaparecería la posibilidad de percibir nuestro propio cuerpo, juntamente con la percepción de todos los diferentes cuerpos. No podríamos palpamos, percibiendo las formas de nuestro pecho, de nuestras manos, de nuestras piernas, etc., de modo análogo a como miramos las formas de los cuerpos exteriores inanimados (en un espejo o directamente), ni podríamos oír los sonidos producidos por nuestra voz o cualquier otro medio, ni podríamos saborearnos ni olerlos, etc. Mas no por ello resultaría aniquilado el fenómeno de nuestro organismo. Pues si se considera la cosa con más detenimiento, junto con la posible conciencia exterior tenemos también de nuestro cuerpo una conciencia interior de la que carecemos respecto a todos los otros cuerpos inanimados. Ahora bien, es ya habitual: 1.º, el identificar esta conciencia interior de nuestro cuerpo con la suma o el producto de la amalgama de las llamadas «sensaciones orgánicas» (por ejemplo, las sensaciones musculares, las sensaciones ante la variación de las articulaciones, las sensaciones de dolor, las sensaciones de cosquilleo, etc.), y 2.º, el no distinguir más que *cuantitativa y localmente* esas sensaciones de las sensaciones de los llamados sentidos externos, como la sensación de los colores, de los sonidos, etc. Y esto, a su vez, ha producido en la ciencia un modo de expresarse más que extraño para la ideología del que no está intelectualmente deformado, según el cual una sensación dolorosa de la frente o un picor en la cabeza, por ejemplo, se denomina «un fenómeno anímico», reuniéndoles con la melancolía y la tristeza, por ejemplo, en una clase básica de fenómenos: los llamados «fenómenos anímicos». De acuerdo con esta concepción no existe, efectivamente, una esfera última e irreductible de la conciencia—la conciencia del organismo—ni tampoco, en general, el correspondiente fenómeno de «organismo»; hay por el contrario únicamente, por una parte, el propio «cuerpo» que «introyecta-

mos merced al pensamiento» en los contenidos sensoriales de la percepción óptica, táctil, etc., exterior, no de otro modo a como lo hacemos con los otros «cuerpos» en los demás contenidos sensoriales (por ejemplo, el cuerpo del tintero que tengo delante lo «introyecto conceptualmente» en mi imagen óptica del tintero), y hay, por otra parte, ciertos elementos de mi corriente anímica de conciencia que, gracias tan sólo a una observación exterior de la misma, son coordinados a ciertos órganos por las variaciones en el aparecer y desaparecer—dependientes de mi cuerpo—, en el ser así o de otra manera de esos órganos (la mano, la pierna, los músculos, las articulaciones, etcétera). Para esta concepción es únicamente esa coordinación la que *justificaría* las denominaciones de esas «sensaciones», por ejemplo, «sensaciones orgánicas», «sensaciones musculares», «sensaciones articulares», etcétera; pero en sí mismas, en su facticidad «fenoménica», no hay nada que me delate la existencia de un músculo, de un órgano llamado estómago, etc. En una palabra, el «organismo» se agota en el hecho de un cuerpo animado y la conciencia del organismo en una mera coordinación de situaciones anímicas y corporales o en una pura relación y ordenación de éstas.

Pero ¿quién—si es que no está intelectualmente deformado y puede ver lo visible—no ve a primera vista que este modo de asenderear el organismo es una construcción totalmente extraña a la intuición, vacía y nula?

Lo primero que aquí ha escapado a la comprensión es el hecho indudable de que hay una *unidad de identidad* estricta e inmediata entre aquella conciencia íntima que cada uno tiene «de la» existencia y de la «situación» del organismo—por de pronto, naturalmente, del organismo propio—y la *observación exterior* de su organismo (el cuerpo orgánico), por la vista y el sentido del tacto, por ejemplo. Puede requerirse cierto *aprendizaje* y un paulatino *desarrollo* para tener la mano derecha—cuyo ser, figura y movimiento de los dedos poseo como elemento de mi conciencia íntima del organismo y en donde ahora, por ejemplo, me «duele»—por *la misma cosa* que ahora palpo con la mano izquierda y a la cual co-responde mi imagen visual; y de un modo análogo puede necesitarse aquel aprendizaje para identificar objetivamente aquello en donde siento hambre con lo que a los anatomistas se les manifiesta como el estómago. En todo caso, ese proceso de aprendizaje atañe únicamente: 1.º, a la coordinación de las *partes—correspondientes* entre sí—de los «lados» de un «organismo» (visto desde dentro y desde fuera), en la cual está ya previamente dada la *identidad inmediata* del objeto íntegro organismo, dado por fuera y por dentro; y 2.º, no a la relación de los fenómenos inmediatamente dados con la misma unidad objetiva en general, sino exclusivamente a la relación de su significación *afectiva* o de su co-función como símbolo de *determinadas cosas*, de la cosa «mano», por ejemplo, o de la cosa «estómago», etc. Es decir, todo se comporta aquí de modo análogo al hecho de que debemos aprender a relacionar la *diferencia* de profundidad, en que nos son dadas las cosas puramente vistas—y, desde luego, dadas *originalmente*—con las relaciones objetivas de distancia en los cuerpos reales (entre las que se halla también el cuerpo «ojo»), como una especie de sistemas de signos para esas distancias (HERING). Pero de

ningún modo *debemos* «aprender» la visión misma de la profundidad, ni «procede» ésta tan sólo de «sensaciones» en las que aún no existe nada de la profundidad o las diferencias de profundidad. Por consiguiente, no debemos aprender a conocer la identidad del mismo «organismo» que es dado a la conciencia íntima y exterior—preferimos decir, allí como alma somática y aquí como cuerpo orgánico. Más bien nos es dado ése organismo mismo con independencia y anterioridad a cualquiera de las llamadas «sensaciones orgánicas» separadas y antes que todas las peculiares percepciones exteriores de sí mismo, como un hecho fenoménico enteramente unitario y como sujeto de un «encontrarse de tal o cuál manera». El o su inmediata percepción total *fundamenta* el ser dado del alma somática como el ser dado del organismo corpóreo. Y justamente *este* fenómeno radical, fundamentalmente, es el «organismo» o «soma», en el sentido más estricto de la palabra. En cambio, la teoría antes mentada pretende demostrar que el organismo pensado como *idéntico es*, como tal, propiamente una «figuración» tan sólo; pero que *de hecho* hay únicamente un grupo de puras sensaciones (así llamadas) anímicas (las llamadas luego «sensaciones orgánicas») y una *fuerte coordinación* creciente de éstas y sus unidades y su cambio a otros grupos de sensaciones, que no están referidas al cuerpo orgánico de otro modo a como lo están a las cosas corporales muertas y sin correspondencia orgánica. La *diferencia* de ambos grupos de «sensaciones» estriba en una cierta *constancia* del primer grupo y la aparición frecuente de «sensaciones dobles» (tal, por ejemplo, cuando palpo mi cuerpo; en la visión falta esa duplicidad<sup>34</sup>; en la audición de mi propia voz, por ejemplo, únese la vivencia de la *laringe*, la boca, etc., con los contenidos acústicos). La mera constancia de una parte de mis vivencias (algo «incomprensible» por entero) y la pura «coordinación» misma, que no sería otra cosa más que una mera asociación «fija», eso nos queda, según la teoría citada, pero de hecho es una identidad inmediatamente dada del organismo la que hace de esa constancia y esa subordinación algo con sentido.

Prescindiendo de los errores cometidos en el punto de partida, son además insuficientes en esa teoría los criterios para distinguir las sensaciones que se refieren al llamado «organismo» a lo extra-orgánico. Si alguien pasa toda su vida en la cárcel, los muros de la prisión no son menos «constantes» que el aspecto de su mano, etc. Y, no obstante, es imposible en absoluto que pudiera llegar a confundir aquéllos con su organismo. La llamada «sensación doble» no es dada, en general, en el fenómeno del contacto: es sólo la atención al dedo, por ejemplo, y a la palma de la mano que toco con aquél, lo que nos permite relacionar aquí el *mismo* contenido con dos procesos funcionales del experimentar. Pero en esta comprobación está ya supuesta la diferencia entre organismo y parte del organismo, y los otros cuerpos.

Si reunimos ahora los diversos puntos de partida erróneos que contiene esa teoría tradicional, podemos reducirlos a los siguientes:

- a) Es erróneo que la «conciencia íntima del organismo» sea tan sólo un grupo de sensaciones.
- b) Es erróneo que las llamadas *sensaciones del organismo* (soma) se distingan únicamente en grado de las «sensaciones orgánicas» y que éstas se distingan sólo en grado y contenido, mas no por el modo de ser dadas que esencialmente les corresponde como estados del organismo, de las «sensaciones de sonido, color, gusto, olor», etc...
- c) Es erróneo que el organismo corpóreo sea hallado con la misma primigeniedad que los *otros cuerpos*<sup>35</sup>.
- d) Es erróneo que las *sensaciones del organismo* sean «fenómenos anímicos».
- e) Es erróneo que la *conciencia íntima del organismo* se halle originariamente inarticulada y que se articule únicamente según el módulo de las partes del cuerpo a las que secundariamente se refiere. La inversión de esta circunstancia sería también un error.
- f) Es erróneo que el contenido de la conciencia íntima del organismo sea primitivamente capaz de engañarnos más que el contenido de la conciencia externa (diagnóstico íntimo).
- g) Es erróneo que el contenido de la conciencia íntima del organismo sea originariamente inextenso y no tenga un orden espacial y temporal.
- h) Es erróneo que no existan primitivamente diferencias esenciales entre el dominio volitivo sobre el organismo y sobre las cosas exteriores.
- i) Es erróneo que la unidad del organismo sea una unidad asociativa, ya que es el organismo quien hace posible, ante todo, un enlace asociativo.

Digamos aún unas palabras acerca del primero de estos errores<sup>36</sup>.

El error primero de la citada teoría consiste en la suposición de que ha de equipararse simplemente la conciencia íntima de nuestro organismo con la suma de sensaciones que vivimos localizadas en los órganos singulares. Porque, en realidad, la conciencia de nuestro organismo nos es dada siempre como la conciencia de un todo más o menos

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR  
Facultad de Humanidades  
y Arquitectura.

Catedrático : DR. ANTONIO GALLO A.

DOCTRINA Y ANTOLOGIA

Karl Jaspers.

( Para uso exclusivo de clase.)

## 771. JASPERS: EL HORIZONTE TRASCENDENTE

KARL JASPERS :

"Doctrina"

Heidegger hace derivar de la fenomenología no sólo el método, sino también aquella exigencia ontológica y objetivista que acaba luego por prevalecer y dominar en su filosofía. En cambio, se vincula más estrechamente a Kierkegaard Carlos Jaspers, para quien el hombre existente individual es verdaderamente el único tema de la filosofía, que, desde este punto de vista, se convierte en la aclaración racional de la existencia singular.

de medicina y psicología. Numerosos ensayos atestiguan su actividad en este campo, en el que Jaspers ha producido dos obras muy notables: *Psicopatología general* (1913) y *Psicología de las intuiciones del mundo* (1919). El escrito fundamental de Jaspers es, hasta ahora, el que se intitula *Filosofía* (1932), que comprende tres volúmenes, titulados, respectivamente: *Orientación filosófica en el mundo*, *Aclaración de la existencia* y *Metafísica*. Sus otras obras son las siguientes: *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1931); *Max Weber* (1932); *Razón y existencia* (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes y la filosofía* (1937); *Filosofía de la existencia* (1938); *El espíritu viviente de la universidad* (1946); *Sobre la verdad* (1947); *La fe filosófica* (1948); *El origen y meta de la historia* (1950); *Introducción a la filosofía* (1950); *Razón y antirrazón en nuestro tiempo* (1950).

El fundamento del filosofar y, por tanto, de la misma existencia que en el filosofar se esclarece, es la búsqueda del ser. Esta búsqueda supone falta de lo que se busca, inquietud, insatisfacción y, por tanto, finitud. Lo que se busca está, irremediablemente, *más allá* de la búsqueda: es trascendente. En efecto, cuando parece que el ser buscado se ha alcanzado ya, nos damos cuenta inmediatamente de que hemos alcanzado solamente un ser determinado, este o aquel ser, y que el ser verdadero y propio está más allá de ellos, abarcándolos y comprendiéndolos en sí. Esto significa que cualquier determinación del ser cae dentro de un horizonte que comprende este ser, pero que no se identifica con él. Este horizonte es el *apeiron* de que hablaba Anaximandro; es un horizonte englobante, que se amplía y extiende a medida que se extiende nuestro conocimiento o nuestra investigación, pero que permanece siempre inalcanzable. Se nos aparece bajo dos perspectivas diversas: o como el *ser* mismo, es decir, como el todo en el cual y por el cual nosotros somos, o como *aquello que nosotros mismos somos* y en que se nos da toda forma determinada del ser. En una y otra forma, el horizonte englobante es la condición necesaria por la cual solamente un ser se convierte en tal para nosotros: en ninguna de ellas el horizonte trascendente se reduce al conjunto de las diversas posibilidades del ser. Por el contrario, es el todo, el fundamento más extenso, que comprende tanto el ser *en sí* como el ser *para nosotros* (*Vernunft und Existenz*, p. 29). Estos dos aspectos del horizonte trascendente ofrecen a la investigación filosófica dos caminos: el primero es el que parte directamente hacia el ser en sí, y fue seguido por Aristóteles y por la vieja metafísica; el segundo es el que no se puede dejar de recorrer después de Kant, y consiste en buscar aquel ser que es para *nosotros* o que nosotros mismos somos. En este camino, para descubrir lo que somos, deberíamos de algún modo ponernos fuera y por encima de nosotros mismos, de forma que pudiéramos contemplarnos en lo que somos. Pero, en esta presunta contemplación, estamos y seguimos estando, con todo, comprendidos en lo que queríamos que estuviera puesto fuera de nosotros mismos para poderlo ver desde fuera. En primer lugar, yo me veo entonces como *realidad* existente (*Dasein*), y precisamente como una realidad existente que se enfrenta y debe sufrir otra: la del mundo. Pero, en segundo lugar, yo me veo como *conciencia general*. Y, en efecto, sólo lo que entra en la conciencia puede convertirse en objeto de experiencia o de pensamiento y ser para nosotros. Lo que no entre en la conciencia no puede ser de ningún modo alcanzado por nuestro saber, y es para nosotros como si no existiera. El hecho de que todo ser sea vinculado por nosotros a las condiciones de la conciencia, nos hace

"conciencia" tiene dos sentidos. En primer lugar, es la realidad viviente o conciencia singular y, como tal, está dentro del horizonte trascendente, es uno de los objetos de este horizonte. En segundo lugar, es conciencia en general, que es el verdadero horizonte comprensivo de la conciencia, porque es única y universal. No obstante, esta conciencia, en general, no existe más que en las conciencias singulares; en sí es una pura abstracción. El tercer modo del horizonte que nosotros mismos somos es el *espíritu*, como totalidad del pensar, del obrar, del sentir, totalidad que no es nunca un objeto encerrado en mi saber, sino que es siempre *idea*. A diferencia de la conciencia en general, que está fuera del tiempo, el espíritu actúa en el devenir de la historia: no se puede analizar como un fenómeno natural; ha de ser comprendido desde el interior: por esto es comprensión de sí mismo y elaboración racional. Realidad existente, conciencia en general, espíritu, son los tres modos del horizonte trascendente. Pero ninguno de ellos encierra verdaderamente la totalidad del ser: Son aquel horizonte englobante que nosotros mismos somos. Pero tal horizonte no es el ser, sino la manifestación del ser en nuestro horizonte (*Vernunft und Existenz*, p. 35). Este horizonte tiene dos límites. El primer límite es el *hecho*. Nosotros no creamos nada, lo encontramos todo ya dado. El ser, como hecho, es el *mundo*. El segundo límite es la *trascendencia*: lo que está más allá del horizonte que nosotros mismos somos y que queda siempre más allá. El intento de abarcar el ser a través de la realidad, la conciencia o el espíritu ha fallado, pues. El ser se presenta más allá de todos ellos como un horizonte ulterior. Sólo nos resta, pues, cambiar bruscamente la dirección de la investigación y concentrarla sobre el mismo punto de origen de todos los horizontes posibles, sobre la *existencia*. A diferencia de la realidad, de la conciencia y del espíritu, la existencia no puede nunca convertirse en un objeto para nosotros (*Phil.*, I, p. 15). Lo que la constituye verdaderamente es su relación con la trascendencia. Así como la conciencia es siempre conciencia de lo *otro*, esto es, del ser objetivo, del mismo modo la existencia es tal sólo en relación con la trascendencia, como fuerza en virtud de la cual yo soy propiamente lo que soy. Lo *otro* es, para la conciencia, el ser en el mundo; para la existencia es la trascendencia. Frente al espíritu, que es universalidad, inteligibilidad, totalidad fuera del tiempo, la existencia es singularidad, inteligibilidad, historicidad esencial. La comprensión que la existencia tiene de sí misma no es objetivante, como la de la conciencia; no es, por tanto, generalizadora o abstractiva. Es, más bien, la unidad del comprender y del ser de lo que es comprendido, de tal manera que es llamada por Jaspers "la fuente originaria que en su esclarecerse deviene ella misma" (*Vernunft und Existenz*, p. 38).

Este carácter de la existencia hace surgir el problema central de la filosofía de Jaspers. La existencia es siempre *mi* existencia, individuada, singular, inconfundible, y por ello se presenta a sí misma con aquel carácter de pura y absoluta excepcionalidad, en el cual han insistido Kierkegaard y Nietzsche. Incluye necesariamente la auto-comprensión, la autoaclaración de sí misma, porque es también el movimiento o el acto de auto-comprensión. Pero, puesto que este acto está siempre esencialmente vinculado a la singularidad y excepcionalidad de la existencia, ¿cómo puede convertirse de alguna manera en comunicable y reivindicar no sólo frente a los demás, sino frente a mí mismo, que lo efectúo, una validez propia? ¿Cómo puede este acto de auto-comprensión sustraerse de alguna manera al carácter privado y excepcional de la existencia de la cual forma parte integrante? Este problema se ha hecho cada vez más urgente

en la investigación de Jaspers, quien ha procurado darle una primera solución en *Razón y existencia* (1935) y le ha dedicado posteriormente su última y extensa obra *Sobre la verdad* (1947).



Existencia y razón son, según Jaspers, los dos grandes polos de nuestro ser. Están, pues, presentes en todas las formas del horizonte trascendente. La razón está presente como *entendimiento* en la conciencia en general; está presente como vida o totalidad de ideas en el espíritu; está presente, en fin, como *razón esclarecedora* en la misma existencia. En ningún caso la razón existe por su cuenta: es uno de los polos y supone siempre el polo opuesto. En la existencia, la razón es la acción misma de la *existencia posible*. Una razón carente de existencia sería un proceso de pensamiento arbitrario y caería en la universalidad abstracta. Una existencia privada de razón caería en la violencia ciega y, por tanto, en aquella universalidad empírica que es típica de los impulsos sentimentales o vividos sin iluminación racional (*Vern. und Exis.*, p. 42). Existencia y razón deben, pues, compenetrarse para constituir la auténtica razón o la auténtica existencia; sólo a través de su penetración recíproca la existencia se abre a la verdad, esto es, a la *comunicación* con los demás. Pero la *verdad*, que es propia de la existencia, no es la que es propia de las formas particulares del horizonte trascendente: no consiste en la *verificación pragmática*, que vale en el dominio de la realidad empírica, ni en la *evidencia* necesitante, que vale en el dominio de la conciencia en general, ni en la *persuasión*, que vale en el dominio del espíritu. Estas tres formas de la verdad constituyen un orden gradual en el cual cada forma es superior a la precedente; pero ninguna de ellas, ni tampoco su totalidad, agota la exigencia de una comunicación absoluta y total. Esta no puede realizarse más que a través de un movimiento infinito en el cual la verdad se manifieste cada vez más. Y en este movimiento coinciden el ser *uno mismo*, en la propia unicidad y excepcionalidad, y el ser *verdadero*, esto es, revelándose a los demás y comunicando con ellos. "La existencia —dice Jaspers (*Ib.*, p. 62)— se hace manifiesta a sí misma, y con ello real, si con otra existencia, *a través* de ella y *con ella*, se alcanza a sí misma." Este movimiento, que no termina nunca, porque nunca alcanza su cumplimiento, es la verdad propia de la existencia, que es la verdad de la fe. "Cuando no puedo confiar en ninguna acción verificadora de la realidad, en ninguna certeza demostrable y en ninguna totalidad comprensiva, entonces yo me encuentro en un sentido tan profundo de la verdad que, sin abandonar el todo que es mi mundo real, lo he superado para retornar a él después de la experiencia de la trascendencia, y me encuentro así en él y, a la vez, fuera de él" (*Ib.*, p. 64-65). Pero esta profundidad, que nace de la relación de la existencia con la trascendencia, no puede agotarse: ninguna forma de comunicación escapa, por esto, al fracaso y a la imposibilidad de la comunicación. Si la comunicación se cumpliera en el tiempo, se destruiría el fin propio del hombre, que deviene él mismo siempre y solamente en la comunicación. Por otra parte, lo incompleto de la comunicación y la gravedad de su fracaso revelan una profundidad que no puede ser colmada más que por la trascendencia. "Si Dios es eterno, es verdad para los hombres que la comunicación es un límite que no puede ser alcanzado, pero que, en la comunicación, se cumple y perfecciona" (*Vern. und Exis.*, p. 73). El límite en el cual la trascendencia cumple y perfecciona la verdad y la comunicación es un límite impensable, porque el pensarlo no hace más que conducirlo a las formas ya conocidas de la verdad y de la comunicación, es decir, a las formas incompletas. Así pues, en aquel límite (que, sin embargo, actúa en la existencia humana), tanto para el pensamiento como para la comunicación, no queda más que el *silencio* (*Ib.*, p. 74).

Lo mismo que para Heidegger, también para Jaspers el rasgo sobresaliente y característico de la existencia es el ser siempre una existencia en el mundo; es decir, ligada a una situación fáctica que la delimita y caracteriza de una manera específica. La existencia es búsqueda del ser; y el primer modo de esta búsqueda es el de considerarse a sí mismo como una realidad objetiva (*Dasein*), como un elemento o cosa del mundo junto con los demás innumerables elementos o cosas. Desde este punto de vista, la investigación del ser es *orientación en el mundo*. Es una investigación que no tiene fin, que pasa de una cosa a otra, de un término a otros, hasta el infinito, pero que no encuentra ni puede encontrar más que cosas en el mundo (*Phil.*, I, páginas 28-29). Una investigación objetiva de esta clase es la propia de todas las ciencias naturales, las cuales, descubriendo leyes universalmente válidas, superan los confines del individuo empírico y se dirigen a un entendimiento *anónimo*, esto es, común a todos. La orientación en el mundo es una posición legítima; pero no puede ser considerada como absoluta, o sea, juzgada como conocimiento definitivo. No es ni puede valer como conocimiento *del mundo*. Lo único que alcanza es un ser determinado, este o aquel objeto *en el mundo*: el mundo mismo permanece como el horizonte trascendente o inalcanzable de esta clase de búsqueda. Ciertamente, yo puedo construirme la imagen total del mundo y tenerla como el mundo mismo. Pero, en verdad, esta imagen no será el mundo: será más bien un *cosmos*, un singular y particular punto de vista entre los muchos que hay *en el mundo*; y el mundo quedará como el horizonte trascendente de este cosmos mismo y del punto de vista que lo ha sugerido (*Phil.*, I, p. 68-71). Se perfila así el fracaso decisivo de la orientación del mundo. Lo que yo busco es el mundo como totalidad absoluta y omnicompreensiva; lo que alcanzo es un *cosmos* vinculado a un punto de vista particular que se inserta, como elemento particular, al lado de los otros, en la totalidad del mundo. Pero este fracaso señala, al mismo tiempo, la *ruptura* del mundo como unidad y totalidad. El mundo se *rompe* en la multiplicidad de las perspectivas, cada una de las cuales tiene la pretensión de valer absolutamente, pero es meramente relativo a su punto de vista.

De este callejón no es posible salir si no es desvinculándose de la consideración objetivante, para la cual yo mismo soy una realidad objetiva en el mundo, y poniéndose en el plano de la consideración existencial, para la cual yo no soy nunca *objeto* para mí mismo. En este plano, la imagen que yo me formo del mundo no es casual o accidental, no puedo cambiarla arbitrariamente: yo *soy* mi misma intuición del mundo. En este sentido, mi intuición del mundo no es ya un posible objeto de investigación en medio de los demás: es mi misma situación en el mundo, en cuanto es origen de mi vada o considerada desde el exterior; es idéntica conmigo mismo. Esta identidad es el punto central de la filosofía de Jaspers.

A primera vista, esta filosofía es una filosofía de la libertad. El hombre *es* lo que *escoge* ser: su elección es constitutiva de su ser y él no es sino en cuanto escoge. La elección de sí mismo es la libertad originaria aquella libertad sin la cual yo no soy yo mismo (*Phil.*, II, p. 180). Jaspers habla del *riesgo* inherente a la elección de sí mismo, de la decisión existencial que no sale del yo como de una fuente escondida, sino que constituye al mismo yo; y descubre en la voluntad la claridad de la elección originaria (*Phil.*, II, p. 152). Pero (éste es el punto decisivo) el yo que escoge *es* su misma situación en el mundo, situación históricamente determinada, objetiva, particular; y su elección autoconstitutiva no es más que el autoconstituirse de esta situación. Lo cual significa: la elección, radicando en una situación determinada, no puede escoger sino lo que *ya ha sido* escogido y constituido en una situación. "Yo —dice Jaspers (*Phil.*, II, página 182)— no puedo rehacerme radicalmente y escoger entre ser yo mismo y no ser yo mismo, como si la libertad estuviera delante de mí como un *instrumento*. Pero en cuanto escojo, soy; si no soy, no escojo." Lo cual quiere decir que delante de la elección no se ofrecen nunca alternativas diversas (*Phil.*, III, p. 114), que ella no es nunca un comparar, un entresacar, un escoger, sino que siempre es únicamente el reconocimiento y la aceptación de aquella *única* posibilidad que está implícita en la situación de hecho que constituye mi yo. "Yo estoy en una situación histórica si me iden-

tífico con una realidad y con su objetivo inmenso... Yo solamente puedo pertenecer a un único pueblo, puedo tener solamente estos padres y no otros, puedo amar solamente una única mujer; pero yo puedo, en todo caso, hacer traición." Admitir que podemos pertenecer a otro pueblo, si aquel al que pertenecemos de hecho nos aparece como extraño; que podemos desconocer a nuestros propios padres porque no tenemos culpa de lo que ellos son; que podemos amar a otra mujer y que, en general, podemos recurrir a aquellas posibilidades siempre nuevas en las que la vida es rica, significa, según Jaspers, traicionarnos a nosotros mismos. El único modo de ser uno mismo, la única elección auténtica es la que acepta incondicionalmente la situación de hecho a la que uno pertenece. "Mi yo es idéntico al *lugar de la realidad* en que me encuentro" (*Phil.*, I, p. 245). Y, puesto que la elección es originariamente comunicativa y la elección de sí es siempre, al mismo tiempo, elección de los otros, tampoco la elección de los otros es un escoger, sino que es únicamente la originaria decisión de una comunicación incondicional con aquellos con los que me encuentro como conmigo mismo (*Phil.*, II, p. 183).

La identidad del yo y de la situación, el hecho intrascendible de que el yo se encuentra atado e identificado con un determinado "lugar" de la realidad, aparece a Jaspers como la *culpa* originaria e inevitable, que es el fundamento de toda culpa particular. El reconocimiento y la aceptación de la situación elimina de la realidad las culpas evitables, la traición para consigo mismo; pero llega a reconocer en su verdadera naturaleza la culpa original e inevitable (*Phil.*, II, p. 249). La culpa inevitable es la limitación necesaria del yo en la situación; la culpa evitable es el desconocimiento, la inexistente o débil aceptación de la situación misma y, por consiguiente, la renuncia a ser uno mismo. En el fondo, esta renuncia no tiene consecuencias decisivas, porque la identidad entre el yo y la situación actúa aun cuando no sea reconocida y aceptada: nos hallamos, más aún, que somos; y así deja inalterada la necesidad y la culpa de esta situación. La elección no ofrece al hombre más que la alternativa del reconocimiento y de la aceptación apasionada de la situación originaria, de manera que es posible "llegar a ser lo que se es" (*Phil.*, I, p. 270). Lo que Nietzsche llamaba el *amor fati*, lo que Heidegger llama la *repetición*, es también para Jaspers la única actitud, la única elección posible del hombre. ¿Y la libertad? La libertad coincide con la necesidad de la situación.

Jaspers habla de "existencia posible" y, a lo largo de toda su filosofía, se sirve incesantemente de la categoría de la *posibilidad*. Pero en su filosofía, como en la de Heidegger, posibilidad significa, en el fondo, imposibilidad. Yo no puedo ser sino lo que soy; no puedo llegar a ser más que lo que soy; no puedo querer sino lo que soy, y lo que soy es la situación en que me encuentro y sobre la cual no puedo nada. Jaspers dice que las expresiones "yo escojo", "yo quiero" significan, en realidad, *yo debo* (*Ich muss*, en el sentido de la necesidad de hecho, *Phil.*, II, p. 186). La posibilidad de ser, de obrar, de querer, de escoger, es, en realidad, la *imposibilidad* de obrar, querer y escoger de manera distinta de como uno es, es decir, oponiéndose a las condiciones implícitas en la situación que nos constituye. El predominio romántico de la presencialidad, de la necesidad, del hecho, domina de punta a punta toda la doctrina de Jaspers, para quien la misma historia se convierte en unidad de libertad y necesidad, en el sentido de ser una necesidad que se hace consciente y que es aceptada como tal (*Phil.*, II, p. 177 ss.). Se podría suponer que al menos la traición, el desconocimiento de sí, la renuncia ciega o culpable a la propia realización fueran un acto de libertad; y tales serían, *si fueran posibles*. Pero, en realidad, para Jaspers, no son posibles. El hombre no puede sustraerse a sí mismo, porque no puede sustraerse a su propia situación: es esta situación. El desconocerla o el serle infiel no significa abandonarla o prescindir de ella: significa solamente sufrirla sin darse cuenta de ella, vivirla sin tener de ella conciencia o claridad racional. De manera que la única diferencia que la filosofía, como aclaración racional, introduce en la existencia del hombre, consiste en hacerle ver claramente y en persuadirle a aceptar de buen grado aquella necesidad, que, aun sin la filosofía, continuaría actuando en su ser más oculto. Jaspers, como Heidegger, ha sido infiel al mensaje más significativo de Kierkegaard: la posibilidad existencial se ha transformado, en sus manos, en una imposibilidad radical; y la libertad que prometía se ha trocado en necesidad.

## 774. JASPERS: LA TRASCENDENCIA Y EL FRACASO

Arraigada en la necesidad de la situación de hecho, lanzada a la búsqueda del ser, que se puede siempre aprisionar en la forma de este o aquel ser, pero que siempre se escapa en la forma de la totalidad comprensiva y del horizonte intrascendible, la existencia aparece a Jaspers como una radical imposibilidad de existencia. En el tercer volumen de su filosofía, *La metafísica*, esta imposibilidad radical se convierte en el tema dominante de su especulación. La existencia es investigación del ser; pero el ser no es una *posibilidad* de la existencia. Aquellos aspectos o aquellas partes del ser que la existencia alcanza o encierra en sí no son va el ser, que permanece como el horizonte del ser, como trascendencia, no puede tener en la investigación humana otra manifestación o distintivo que precisamente la imposibilidad de alcanzarlo. No estando nunca comprendido dentro de sus límites, el ser no se revela a la existencia sino como una radical y absoluta imposibilidad de ser: por tanto (puesto que toda imposibilidad es necesidad), como necesidad absoluta y radical.

Hay un modo en que la trascendencia puede ser verdaderamente experimentada como presente en la existencia humana: la *cifra*, el símbolo. Una cosa, una persona, una doctrina, una poesía, pueden valer como símbolos o cifras de la trascendencia; pero, puesto que no valen como tales si yo no los interpreto, y puesto que no puedo interpretarlos si no es partiendo de lo que yo mismo soy, toda cifra o símbolo interpretado por la existencia es una confirmación de que la existencia no puede ser sino lo que es (*Phil.*, III, p. 206). Pero, sobre todo, la trascendencia se revela en las que Jaspers llama *situaciones-límite*, esto es, en situaciones inmutables, definitivas, incomprensibles, en las cuales el hombre se encuentra como frente a un muro, contra el cual no puede hacer más que chocar sin esperanza. Frente a tales situaciones, toda rebelión es insensata: no se puede hacer más que abrir los ojos frente a ellas. La necesidad que en ellas se manifiesta y que es incomprensible, en cuanto no es reducible a motivos o elementos que caen en nuestro saber, muestra precisamente que en ellas se experimenta, aunque sea en la forma negativa del choque, la necesidad misma del ser. Encontrarse en una situación límite significa "no poder no": no poder no sufrir, no poder no morir, no poder no pecar. La situación límite revela por ello, de la manera más clara, la imposibilidad constitutiva de la existencia. El estar siempre en una situación determinada, el no poder vivir sin lucha y dolor, el deber tomar sobre sí la culpa, el estar destinado a la muerte, son situaciones-límite, en las cuales, indudablemente, la trascendencia está presente bajo la forma de la imposibilidad en que el hombre se encuentra de superarlas. La señal más cierta de la trascendencia es el *fracaso* que el hombre sufre en el intento de superarlas o de comprenderlas de alguna manera: en este fracaso, la trascendencia hace sentir su presencia. Es la cifra suprema, la que mejor simboliza y describe la necesidad del ser. Ciertamente, en el naufragio total de todas sus posibilidades, el hombre no puede encontrar más que resignación y silencio; pero resignación y silencio constituyen una *paz* que no es ya ilusoria porque se funda en la certeza del ser que se ha revelado en su necesidad. "Basta que el ser exista —dice Jaspers (*Phil.*, III, p. 236)—. Ciertamente, nuestro saber de la divinidad se convierte entonces en superstición; pero la verdad está donde la existencia; en su naufragio, puede traducir el lenguaje equívoco de la trascendencia en la más simple certeza con respecto al ser. Es ésta la certeza de que el ser *existe* y de que *es así*" (*Ib.*, III, página 134). Es la certeza de una necesidad incomprensible, frente a la cual no se puede hacer otra cosa que inclinar silenciosamente la cabeza y resignarse.

No ha ayudado a Jaspers el haber sustraído la filosofía de la existencia a la exigencia objetivista-contemplativa, a la que permanecía aún ligada en la doctrina de Heidegger. Ha quedado, a pesar de ello, ligada a la exigencia romántica de una justificación *post factum* de la realidad, de una comprensión de la realidad que la justifique tal como es, pero no la problematice. Jaspers ha detenido la problematización existencial en los umbrales de la realidad de hecho. La identidad afirmada por él entre el yo, la situación y la elección existencial reduce la existencia a esta simple

OBRAS PRINCIPALES: *Allgemeine Psychopathologie* (1913); *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicología de las concepciones del mundo*) (1919); *Die Idee der Universität* (1923); *Die geistige Situation der Zeit* (*La situación espiritual del tiempo*) (1931); *Philosophie* 3 vols. (1932); *Vernunft und Existenz* (*Razón y existencia*) (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes und die Philosophie* (1937); *Existenzphilosophie* (1938); *Die philosophische Glaube* (*La fe filosófica*) (1948); *Von der Wahrheit* (*De la verdad*) (1948); *Philosophie und Wissenschaft* (*Fe y Ciencia*) (1948); *Einführung in die Philosophie* (*Introducción a la Filosofía*) (1950); *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart* (*La tarea de la filosofía en la actualidad*) (1954); *Die grossen Philosophen* (*Los grandes filósofos*) (1957); *A Note on Existenzphilosophie und Existentialism, en This is my Philosophy*. Edit. por BURNER, p.198 (1960).

EDICIÓN CITADA: *Philosophie*. Trad.: *Filosofía* 2 vols., por J. VELA (Rev. de Occidente, Madrid 1958-1959).

BIBLIOGR. GEN.: M. DUFRENNE et P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Préface de Karl Jaspers) (Paris 1947) p.325-393; J. DE TONQUÉDEC, *L'existence d'après Karl Jaspers* (Paris 1945) p.V-VIII 96-138; R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre* (Abb. de S. Wandrille 1948); X. TILLIETTE, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique* (Paris 1959); J. MUGA, *El Dios de Jaspers* (Madrid 1966) (bibl. p.184-187); F. I. CIO, *Karl Jaspers. Síntesis y crítica de una filosofía de la existencia: Ciencia y Fe* 21 (1950) 87-100; A. DE WAHLENS, *La filosofía de Martin Heidegger* (trad. española) (Madrid 1945, 1952) 303-309; A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid 1945) p.260-277.

## Philosophie

### Filosofía

#### INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

##### *El filosofar parte de nuestra situación*

#### ANTOLOGÍA.

[1854] Cuando me planteo preguntas como éstas: ¿qué es el ser?, ¿por qué hay algo?, ¿por qué no hay nada?, ¿quién soy yo?, ¿qué quiero propiamente?, no estoy nunca en el comienzo con tales preguntas, sino que las planteo desde una situación en que me encuentro procedente de un pasado.

Al despertar a la conciencia de mí mismo, me veo en un mundo en el que me oriento; había aprehendido cosas y las había olvidado de nuevo; todo era evidente, sin cuestión y puramente presente. Pero ahora, con gran sorpresa mía, pregunto qué es lo que verdaderamente existe, pues todo es perecedero; no estaba al principio y no estoy al fin, pero entre principio y fin pregunto por este principio y este fin.

[1855] A estas preguntas quisiera dar una respuesta que me preste donde asirme, pues en la conciencia de mi situación, que ni comprendo por completo ni puedo penetrar en su origen, me encuentro oprimido por una angustia indeterminada. No puedo verla más que en el movimiento en el cual juntamente con ella me deslizo, en constante transformación, desde una oscuridad en la que yo no existía, en una oscuridad en la cual no existiré. Me preocupo de cosas y dudo de si en ellas hay algo. Dejo que siga su curso el deslizamiento, y me estremezo al pensar que algo queda perdido para siempre si yo no lo aprehendo ahora, y, sin embargo, no sé lo que es. Yo busco el ser, lo único que no desaparece.

[1856] Parece que yo debiera poder dar a mi pregunta una respuesta que me diga con *validez general* lo que existe y me explique por qué yo me encuentro en mi situación y lo que en ella importa para el todo y para mí mismo. Lo que entonces se ofrece como respuesta es como si el ser fuera para mí un objeto sobre el cual yo podría ser informado como sobre la organización del cosmos. Pero semejante teoría no sería más que algo que, con todos los demás objetos, aparece para mí en mi situación, cuyo deslizamiento prosigue sin pausa. Si quisiera atenerme a algo que pretendiera ser el ser cognoscible como objetividad, sólo podría hacerlo olvidándome de mí mismo.

Yo me habría convertido en un objeto entre objetos. Mi situación no sería ya el camino cuyos peligros al principio se me actualizan sólo en forma de angustia, sin plena conciencia de ellos, sino algo que se puede deducir, en lo que me puedo conducir propiamente, porque conozco el principio y el fin.

[1857] Sin embargo, este olvido de mí mismo en este ilusorio evadirme de la situación no se puede realizar por completo. Pudiera dejarme ir un momento, prendido en la vinculación a lo objetivo conocido, que, aun sin mí, existe y acontece. Pero si entonces lo objetivo se me hace problemático, me encuentro en una conciencia de perdición, siempre de nuevo ante mí mismo en la situación inicial en la cual yo me transformo juntamente con ella. Permanezco como antes, entre el comienzo y el fin, en la angustia del no ser, si no me arriesgo a ser mí mismo aprehendiendo y decidiendo. Enton-

ces, al despertarme, hago la doble experiencia: en mi situación, lo otro existe como lo extraño que es dado y acontece sin mí, tan real y resistente como yo mismo soy real y libre en mi elegir y aprehender.

En lugar de conocer lo que es el ser, por lo cual todo es, se limita en esta experiencia mi conocimiento objetivo a lo existente que se me presenta en mi situación. Las cosas en el mundo en que me oriento han de ser conocidas y, en la medida que lo consiga, dominadas. La orientación en el mundo se me manifiesta como la aclaración de la situación que progresa sin fin en la dirección del ser como ser-objeto.

[1858] Pero si pienso agotar conmigo mismo el saber del mundo como saber del ser en general, por la comprensión de toda la situación, entonces no llego al fondo, pues el ser-situación no es el comienzo del ser, sino sólo el comienzo de la orientación en el mundo y del filosofar. La situación viene de lo anterior y tiene profundidad histórica; nunca está terminada, sino que alberga en sí el futuro como posibilidad e inevitabilidad. Es la única manera en que se presenta la realidad para mí, en la forma de mi existencia en ella. Pensando desde ella vuelvo a ella. Aquí está para mí, en cada cosa, la inmediatez, como presencia, y la única certidumbre.

Si pienso en mi situación como tal y directamente, entonces no hago más que esbozar esquemas; en tanto que real, siempre es diferente y más. No es nunca *algo exclusivamente inmediato*. Por el hecho de haber llegado a ser, comporta en sí realidad pasada y libres decisiones. Como presente me deja respirar en las posibilidades de lo futuro. *Nunca es sólo general*—aunque se pueda esbozar la estructura general de la situación como cuadrícula de un análisis de la existencia empírica<sup>1</sup>—, sino que es esencialmente como la realización, procurada históricamente en cada caso, de la manifestación del ser.

<sup>1</sup> En la filosofía de Jaspers, el término *Dasein* (literalmente, ser o estar-ahí) tiene otra significación que en Heidegger. Para este último, sólo el hombre tiene *Dasein*, y la esencia de ese *Dasein* es la *Existenz* (existencia), o, dicho de otro modo, la existencia es el modo de ser del *Dasein*; puede ser auténtica e inauténtica. Pero en Jaspers *Dasein* es el ser- o estar-ahí, tanto de las cosas y de los sucesos naturales como del hombre y sus productos y creaciones; en suma, de todo lo que existe empíricamente, lo que vulgarmente se llama realidad. Así nos dice que "la naturaleza es el *Dasein* sometido a leyes", y nos habla de la realidad del *Dasein* inorgánico. También nos dice: "Todo *Dasein* particular, y no sólo el hombre, es finito", y define la "orientación en el mundo"—las ciencias—como "el conocimiento de los objetos que están en el *Dasein*". El hombre es *Dasein*, pero sólo posible *Existenz*, de suerte que, para J., ésta viene a ser lo que H. llama *existencia auténtica*. Para J., la inauténtica ya no es *Existenz*. Por estas razones traducimos *Dasein*, según los casos, por *existencia empírica*—casi siempre—, o *lo que existe empíricamente*, o el *existir*, o tan sólo *lo que está ahí*, salvo cuando el sentido es tan claro que no se necesita añadir ningún adjetivo o adverbio. Y traduzco

[1859] Penetrar la situación y tener ante los ojos su origen y su posible futuro es cosa que yo pudiera hacer respecto a un ser al fin de todos los días como un mundo cerrado cuyo comienzo y fin se hubieran hecho abarcables para la mirada. Tal como me encuentro, busco, sin embargo, el ser, por esta razón: porque yo mismo hago algo en lo que acontece. Desde la situación dirijo la mirada a diferentes y a pasadas situaciones. Sin embargo, siempre la mirada acaba en la oscuridad indefinible.

En mi situación, yo no me puedo concebir satisfactoriamente partiendo de supuestos cognoscibles y de la realidad histórica cognoscible ni del mundo. Pero tampoco puedo concebir el mundo partiendo de mi situación. El filosofar, que parte de la aclaración de la situación, sigue estando en movimiento incesante como acontecer cósmico y como decisión por virtud de la libertad. Por preciso que sea en el detalle, el filosofar queda, por lo tanto, lo mismo que la situación, *incompleto como todo*. Si tomo la aclaración de la situación como punto de partida para el filosofar, renuncio a explicaciones objetivas, que quisieran deducir de principios todo lo que existe como un ser unitario. Todos los sistemas objetivos de pensar no tienen más que una función especial en cada caso.

Perplejo en la situación al despertarme a la conciencia de mí mismo, planteo la pregunta por el ser. Al encontrarme en la situación como posibilidad indeterminada, tengo que buscar el ser para encontrarme verdaderamente. Sin embargo, al fracasar en esta busca, que quisiera encontrar el ser en absoluto, comienzo a filosofar. Este es el *filosofar partiendo de la "existencia" posible*, y éste, el método y camino hacia la trascendencia (trad. de F. VELA, I p.XXIX-XXXII).

## LIBRO II.—Aclaración de la «existencia»

### CAPÍTULO I.—Existencia empírica en el mundo y «existencia»

[1860] Si llamo mundo a la suma de todo aquello que me puede ser accesible por la orientación del conocimiento como materia cognoscible para todo el mundo de una manera impositiva, se nos plantea la cuestión de si todo el ser se

*Existenz* (existencia, en el sentido de estas filosofías existenciales) por «existencia», siempre entre comillas. (N. del T.)

1859 DE TONQUÉDEC, o.c., p.8; DUFRENNE-RICOEUR, o.c., p.182.  
1860-1865 DUFRENNE-RICOEUR, o.c., p.109-132; DE TONQUÉDEC, o.c., p.10-12.  
1860 DE TONQUÉDEC, o.c., p.13-14; JOLIVET, o.c., p.233-246; DUFRENNE-RICOEUR, o.c., p.237 nt.2; JOLIVET, o.c., p.233.

agota con el ser del mundo, y si el pensamiento cognoscente se acaba al mismo tiempo que la orientación en el mundo. Lo que en la manera mística de expresarse se llama alma y Dios, y en el lenguaje filosófico «existencia» y trascendencia, no es mundo. Estas realidades no existen en el mismo sentido que las cosas en el mundo, es decir, como objetos cognoscibles, pero pudieran existir de otra manera. Aunque no sabidas, no por eso serían nada, y, aunque no conocidas, serían, sin embargo, pensadas.

[1861] Aquí surge la cuestión sobre la cual la filosofía ha de tomar una decisión fundamental: *¿qué hay frente al ser del mundo considerado en su conjunto?*

Eso que hay es el ser, que—en la manifestación de la existencia empírica—*no es*, sino que *puede y debe ser*, y, por lo tanto, decide temporalmente si es eterno.

Ese ser soy yo mismo como *existencia*. Yo soy «existencia» en la medida en que no me convierto en objeto para mí mismo. En la «existencia» me sé independiente, sin que pueda contemplar lo que llamo «mí mismo». Vivo desde su posibilidad, pero sólo en su realización soy «mí mismo». Si quiero captarla, se me desvanece, puesto que no es un sujeto psicológico.

En su posibilidad me siento más profundamente arraigado que allí donde, haciéndome objetivo para mí mismo, me concibo como un conjunto de aptitudes naturales y carácter. La "existencia" es algo que, como existencia empírica, se manifiesta en la oposición polar de subjetividad y objetividad, pero no es manifestación de algo que sea dado en alguna parte como objeto o que fuera inferido especulativamente como yaciendo en el fondo, como sustrato. No se manifiesta más que a sí misma y a otras "existencias".

[1862] Así, pues, mi existencia empírica no es "existencia", sino que *el hombre es*, en la *existencia empírica*, posible "existencia". Aquélla, la empírica, está ahí o no está; pero la "existencia", por el hecho de ser posible, avanza hacia su ser o, por el contrario, se aleja de él, hacia la nada, por virtud de la elección y de la decisión. Mi existencia empírica tiene, respecto a otras, una diferencia de amplitud, un ser en el mundo más angosto o más ancho; pero la "existencia" se diferencia esencialmente de otra "existencia" por razón de su libertad. La existencia empírica como ser vive y muere; la "existencia" no conoce la muerte, pero está, respecto a su propio ser, bien en ascensión, bien en caída y descenso. La existencia empírica está ahí empíricamente; pero la "existencia" sólo existe como libertad. La existencia empírica es absolutamente temporal; la "existencia" es, en el tiempo, más que tiempo. Mi existencia empírica es finita en cuanto que no es todo lo que existe empíricamente; y, sin embargo, está para sí encerrada en sí misma; tampoco la "existencia" es por sí sola ni tampoco todo, pues sólo es cuando está referida a otra "existencia" y a la trascendencia, respecto a la cual, como lo otro en absoluto, se hace consciente de que no existe solamente por sí misma.

[1863] Pero mientras que la existencia empírica puede ser considerada infinita, en el sentido de algo finito, relativamente cerrado, que gira sobre sí indefinidamente, la infinitud de la "existencia", carente de esa obliteración, es una posibilidad siempre abierta. Para la existencia empírica, la acción que emana de la posible "existencia" es dudosa, cuestionable, puesto que su preocupación por su duración temporal tiene que volverse contra lo incondicionado, cuyos caminos son sospechosos para ella, ya que pueden conducirla a la ruina y la aniquilación. La preocupación por la existencia empírica pudiera someter la acción existencial a las condiciones de su propia perduración; mas, para la posible "existencia", ya la aprehensión y goce incondicionado de la existencia empírica son una caída, a causa de que, por su parte, ella somete su realidad empírica a condiciones en las cuales se aprehende a sí misma como incondicionada. Pero la mera voluntad incondicionada de la existencia empírica, cuando ve claramente su existencia empírica como realidad del fracaso total, tiene que desesperarse.

La realización de la existencia empírica es *ser en el mundo*. En cambio, la posible "existencia" está en el mundo como en el campo en el cual se manifiesta...

[1864] La "existencia" *no pretende validez general*. Es ser incondicionado, no transmisible. Lo que es no puede serlo también otro. En las objetivaciones, que se expresan como si tuvieran validez general; sean aserciones sobre el ser o exigencias y valoraciones, hay para el que las pronuncia incondicionalidad y requerimiento a otras posibles "existencias", pero no un saber fundamentado para todo el que existe empíricamente. Por el contrario, la objetivación, y, por lo tanto, la generalización de la "existencia", es equívoca, nunca es la misma, sino que, o bien es manifestación de la "existencia", y entonces *única*, irrepetible, juntamente con su fundamento como su



aspecto en el medio general, o bien se hace unívocamente validera para todos en general, y entonces cesa de ser, en su identidad consigo misma, expresión de la "existencia".

[1865] Donde la "existencia" se expresa en la forma de lo general como apareciéndose en el mundo, lo general, desligado, deja de ser lo que era en su raíz, es decir, lo que era en la "existencia" fáctica emanada del presente "histórico". Nosotros, como entes de inteligencia, estamos impulsados con nuestra "conciencia en general" incesantemente hacia lo general; incluso lo que hacemos y decimos sólo está justificado cuando puede llegar a ser general; sólo con ello ingresamos en el mundo y somos para el mundo. Pero, penetrando y rebasando todo esto, somos todavía nosotros mismos para otro que también lo es y en relación con la trascendencia, y somos propiamente allí donde lo general queda rebajado a la condición de simple medio. La posible "existencia" se transmite en el mundo en una forma general que puede desligarse de ella, pero la "existencia" ni es general ni tiene validez general (ibid., p.391-410).

SECCIÓN III.—"Existencia" como incondicionalidad  
en la situación, la conciencia y la acción

CAPÍTULO VII.—Situaciones límites

[1866] ... Por el hecho de que la existencia empírica es un ser en situación, yo no puedo nunca salir de una situación *sin entrar inmediatamente en otra*. Todos los conceptos de situación significan que yo me creo ocasiones de cambiar las situaciones, pero sin poder suprimir en general el estar en situación. Mi acción se me presenta en sus consecuencias, a su vez, *como una situación creada por mí*, que entonces ya es dada.

[1867] 2. *Situación y situación límite*.—Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites. Estas situaciones *no cambian*, salvo solamente en su modo de manifestarse; referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son *opacas a la mirada*; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni deducirlas parte de otra cosa. Ellas se dan con la existencia empírica misma.

*Límite* expresa lo siguiente: hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica. La situación límite no es ya situación para la "conciencia en general", porque la conciencia, en tanto que conoce y actúa en vista de fines, no la considera más que objetivamente o bien la elude, ignora y olvida; permanece dentro de los límites y es incapaz de acercarse a su origen ni siquiera preguntando. Pues la existencia empírica, como conciencia, no concibe la diferencia; o bien no es afectada por las situaciones límites, o bien, como existencia empírica, al no esclarecerlas, se abate para no ser más que oscura cavilación en la impotencia y el desamparo. La situación límite pertenece a la "existencia" como las situaciones a la conciencia siempre inmanente.

[1868] 3. *Situación límite y "existencia".*—En tanto que existencia empírica, no podemos hacer más que eludir situaciones límites cerrando los ojos ante ellas. Queremos conservar nuestra existencia empírica en el mundo dilatándola; nos referimos a ella sin preguntar, dominándola y gozándola, o bien sufriendola y sucumbiendo en ella, pero no queda al fin nada más que resignarnos. Ante las situaciones límites no reaccionamos, por lo tanto, inteligentemente, mediante planes y cálculos para superarlas, sino por una actividad completamente distinta, *llegando a ser la posible "existencia" que hay en nosotros*: llegamos a ser nosotros mismos, entrando en las situaciones límites con los ojos bien abiertos. Estas sólo son cognoscibles externamente para el saber; como realidades sólo pueden ser sentidas por la "existencia". Experimentar las situaciones límites y "existir" son una misma cosa. En el desamparo de la existencia empírica hay el impulso ascendente del ser en mí. Mientras que, para la existencia empírica, la pregunta por el ser en las situaciones límites es extraña, en ellas puede percatarse el ser-sí mismo del ser por virtud de un *salto*; la conciencia, que, de otro modo, no hace más que saber de las situaciones límites, se da a sí misma una plenitud única, "histórica", insustituible. El límite entra en su auténtica función, que es señalar ya a la trascendencia, no dejando aún de ser inmanente.

[1869] 4. *Grados del salto de la "existencia" que se desarrolla en las situaciones límites.*—Aunque estoy en el mundo, puedo *oponerme a todo*. Disgustado, descontento de participar en su tráfigo, tengo la posibilidad de poder estar en el mundo, no obstante, fuera del mundo, cuando yo, no ciertamente como ser empírico, sino en consideración intelectual, me coloco en el punto arquimédico desde el cual veo y conozco lo que es. En una independencia sorprendente, aunque vacía, *me opongo yo mismo también a mi propia existencia empírica como a una existencia empírica ajena*. Yo estoy, como yo mismo, fuera de mi vida empírica y entro desde ella en el mundo para orientarme en mis situaciones, no ya como simple viviente para mis fines particulares, sino como yo mismo para mi saber de todo y de la totalidad, que, como saber, se basta y satisface.

[1870] De esta suerte conquisto mi propio ser en la *soledad* absoluta, donde, a pesar del problematismo de lo que ocurre y se presenta en el mundo, en el hundimiento de todo e incluso de mi propia existencia empírica, estoy fuera del mundo, aun ante mí, como si yo fuese una isla segura en el océano, desde la cual mirase sin finalidad al mundo como a una atmósfera fluctuante que se pierde en lo ilimitado. Nada me concierne auténticamente, pero contemplo todas las cosas en la conciencia de mi *saber*, que es el *punto de apoyo seguro*. En esta conclusión de mi mismidad soy yo la *universalidad de la voluntad de conocer*. Seguro de mi ser en este saber, contemplo imperturbable lo positivo que conozco como válido. La soledad sustancial del que conoce universalmente fuera de toda situación es como la *pura mirada* que lo mira todo, pero no se mira a sí, y a la cual ninguna mirada encuentra. Contento íntimamente en la soledad de su mismidad, es como un ser que se desvanece reduciéndose a un punto sin más contenido que la impavidez de su mirada. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.*

[1871] Pero esta soledad no es definitiva, sino que encierra otra posibilidad: ser la mirada de un *ser empírico* que en esta soledad se trasciende y se sobrepasa en un primer salto. No es realmente exterior al punto, sino que sólo busca el camino hacia él, y, por el contrario, pensando en terminar ese camino, prepara el nuevo ingreso en el mundo. Pues después de este primer salto fuera del mundo sigo siendo, sin embargo, existencia empírica que está en situaciones, en tanto que es posible "existencia" a la cual le importa aquello que es realmente. El ser-sí-mismo solitario se convierte en saber que la existencia empírica me deja verdaderamente abierto y en franquía para las situaciones límites: pura y simple visión sólo puede serlo en momentos transitorios. Como posible "existencia", que en esta soledad puntiforme del estar-fuera-del-mundo se alberga como en un germen, hace la existencia empírica el *segundo* salto hacia la aclaración. En él se esclarecen, mediante el filosofar, las *situaciones límites* como *posibilidades* que la afectan en la esencia misma de su ser y que en el saber imperturbable dejaba a un lado como extrañas. El mundo no es para mí solamente objeto del saber, que yo puedo dejar que subsista indiferentemente para mí, sino que en él está mi propio ser, en el cual me siento estremecido. La intrepidez en la superación del ciego desamparo de la existencia empírica se convierte en origen del temor por aquello que importa en la existencia empírica y que en las situaciones límites queda puesto en cuestión.

[1872] Después del intento del saber, exento de situación, convierto de nuevo *mi situación* en objeto para experimentar que hay situaciones de las cuales *no puedo salir* de hecho y que *no me llegan a ser totalmente transparentes*. Sólo cuando las situaciones me son absolutamente transparentes puedo salir de ellas mediante el conocimiento. Pero donde, sabiendo de ellas, no las domino, únicamente puedo aprehenderlas existencialmente. Ahora el ser del mundo, que yo, conociendo, puedo abandonar como una dimensión meramente específica del ser, se me separa de la "existencia", de la cual no puedo desprenderme considerándola, sino que yo sólo puedo ser o no ser. Así como, en la orientación intramundana, el mundo no se cierra—lo "histórico", de lo cual yo procedo, no se hace totalidad, ni es posible pensar un reino de las "existencias" imaginativa y constructivamente, ni la multiplicidad de lo verdadero es conocida como pluralidad, sino que el ser-sí-mismo sólo puede hacerse sensible con la verdad—, así también el ser-en-situaciones no es abarcable con la mirada. El salto desde la soledad del ser-sí-mismo cognoscente a la conciencia de su posible "existencia", en lugar de tender a conocimiento válido, tiende a la aclaración de las situaciones que no son transparentes.

[1873] Pero la aclaración intelectual de las situaciones límites no es, como *consideración esclarecedora*, todavía *realización existencial*. Cuando explicamos las situaciones límites, no lo hacemos como "existencia"—la cual sólo es ella misma en su realidad "histórica" y no reflexiona en una impasibilidad

distanciadora—, sino como posible "existencia", sólo en disposición para el salto, pero no en el salto. A la consideración le falta la situación finita y real, que es como el cuerpo físico en que se manifiesta y encarna la "existencia". Esa consideración mantiene en suspenso la realidad del sujeto contemplador y sólo es posibilidad. Tiene carácter de importancia para la "existencia" sin ser ya "existencia", porque ya es más que tan sólo actualización objetiva de las situaciones. Pues lo que yo sé prepara lo que puedo ser, y yo sólo sé cuándo llego a conquistar la "existencia" puntiforme, pero entonces no soy todavía lo que ya sé como filósofo.

[1874] Cuando las situaciones límites son concebidas también objetivamente como situaciones que existen para los hombres, se convierten, sin embargo, en verdaderas situaciones límites solamente por virtud de una *peculiar operación transformadora en la propia existencia empírica*, mediante la cual la "existencia" se cerciora de ellas y queda impresa en su manifestación. Frente a la realización en una situación finita, que es particular, transparente y caso de algo general, la realización en las situaciones límites afecta a la totalidad de la existencia de un modo inconcebible e insustituible. Yo no estoy ya en situaciones especiales finitamente interesado como un ser vivo individual, sino que aprehendo las situaciones límites de la existencia empírica, interesado finitamente como "existencia". Este es el tercero y auténtico salto, en el cual la posible "existencia" se hace real.

[1875] Todas las formas de este salto conducen, en las situaciones límites, desde la existencia empírica a la "existencia", a la que estaba *encerrada germinalmente*, a lo que *esclarece a sí mismo como posibilidad*, a lo real. Después del salto, mi vida es, para mí, distinta de mi ser, en cuanto que solamente existe empíricamente. Yo digo "yo mismo" en un sentido nuevo. El salto a la "existencia" no es semejante al desarrollo y crecimiento de una vida, que da los correspondientes pasos, cada uno en su sazón, de un modo reflejo, según leyes investigables. En la acción constante interior, por la cual, partiendo de un "antes", entro en un "después", de tal manera que al comienzo me sé ya cómo he sido; desde la posibilidad de sermí-mismo, como la cual yo no me he creado, entro, mediante el salto, en la realidad en la cual yo me hago consciente de la mía como engendrado para mí mismo por mí.

[1876] Los tres saltos van de la realidad empírica del mundo, en vista del problematismo de todo, a la *sustancial soledad del cognoscente universal*; de la consideración de las cosas, en vista de mi forzosa participación en el mundo del fracaso, a la *aclaración de la posible "existencia"*; de la existencia empírica como posible existencia, a la "existencia" real en las situaciones límites. El primero conduce al filosofar en imágenes del mundo; el segundo, al filosofar como aclaración de la "existencia"; el tercero, a la vida filosófica de la "existencia"...

[1877] 6. *Sistemática de las situaciones límites*.—La primera situación límite surge cuando yo, como ser empírico, estoy siempre en una *determinada situación* y, como tal, no soy, en general, el conjunto de todas las posibilidades. Estoy en este tiempo histórico, en esta posición social, soy hombre o mujer, joven o viejo; soy llevado por la ocasión y las oportunidades. La situación límite de estar vinculado a la situación única en la angostura de lo que me es dado se agudiza por el contraste

con la idea del hombre en general y de los atributos o perfecciones que le caracterizan. La angostura deja, sin embargo, margen para que en toda situación subsista aún la posibilidad a modo de fuero indeterminado. En esta situación límite existe la inquietud de que aún tengo que decidir por mí mismo, pero también poseo la libertad de aceptar lo dado, porque yo me lo apropio como si lo hubiera querido.

Mientras que la primera situación límite crea la consistencia de los aspectos "históricos" que comporta todo el ser empírico de la "existencia", las *situaciones límites particulares* afectan, en tanto que generales, a todos en su "historicidad", específica en cada caso: la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa.

[1878] De estas situaciones límites resulta, en tercer lugar, una perspectiva en la existencia empírica, en la cual ésta, *como conjunto*, es puesta en cuestión y pensada como posible o, tal vez, posible de otro modo. La existencia empírica en general es concebida entonces como límite y experimenta este ser en la situación límite, la cual patentiza el *problematismo del ser del mundo y de mi ser en él*. Lo general, cualquiera que sea, se refunde en una conciencia de la "existencia", que ve toda existencia empírica del mundo como lo hecho, lo que se hace y lo futuro, en una "historicidad" absoluta. En esta situación límite, la conciencia de ser se profundiza, partiendo de la "existencia histórica" del individuo, hasta convertirse en la conciencia de que es el ser en general quien se manifiesta "históricamente".

Así, pues, el camino por el que se actualizan para nosotros las situaciones límites se eleva desde lo "histórico" definido y finito de la "existencia" sobre las situaciones límites particulares a lo "histórico" indeterminado y absoluto, tal como se deja sentir en la situación límite universal de toda existencia empírica... (ibid., p.65-74).

### LIBRO III.—*Metafísica*

#### 3. *Referencia existencial a la trascendencia*

##### *El reino de la pluralidad y el "uno"*

[1879] 4. *La trascensión a lo uno*.—Si volvemos la vista a las formas de unidad que nos son accesibles, nos damos cuenta de que en todas ellas había una posible referencia a la trascendencia. La aprehensión metafísica de lo "uno" tiene a su vez la raíz en el "uno" existencial. La referencia a la trascendencia tiene su ámbito empírico en lo "uno" del mundo y de la historia. Las formas lógicas de lo "uno" son medios de expresión que poseen su sentido racional aun sin la trascendencia.

Lo "uno" no es el único mundo, ni la única verdad para todos, ni la unidad de lo que enlaza a todos los hombres, ni el espíritu único en que todos nos comprendemos. La validez e importancia de lo "uno" en la lógica y la orientación intramundana y después el trascender en estas unidades, si tiene sentido metafísico es partiendo de lo "uno" de la "existencia".

[1880] La cuestión es ésta: ¿Por qué la divinidad, como lo "uno", tiene tal atractivo mágico, y por qué tiene lo "uno" una evidencia como si no pudiera ser de otra manera? ¿Por qué parecería algo así como un menoscabo y una pérdida que la trascendencia, en tanto que divinidad, no fuera lo "uno"? Porque yo en lo "uno" de la trascendencia encuentro mi propio ser-mí-mismo, y porque el ser-sí-mismo sólo se desvanece ante la única trascendencia, y sólo en este caso verdaderamente.

Si para mí, como posible "existencia" en la existencia empírica, se me patentiza lo "uno" con el que, haciéndome idéntico, vengo a mí mismo, entonces, partiendo de su manifestación, encuentro lo "uno" impensable del único Dios. Mientras todas las unidades manifiestan su relatividad, lo "uno" existencial es, en su incondicionalidad, el origen desde el cual se ve a Dios como el fundamento de la historicidad de toda "existencia". En la medida en que yo aprehendo incondicionadamente lo "uno" en la vida, puedo creer en el único Dios. La condición para trascender a la única divinidad es que yo, como "existencia", trascienda a lo "uno" en la realidad "histórica" de mi vida. Y, viceversa, que yo, después de este último salto, viva con la certidumbre de que el Dios único es el origen de que yo también acepte incondicionadamente lo "uno" en mi mundo. Para mí sólo hay tanta trascendencia como exista lo "uno" en la continuidad de mi existencia empírica.

[1881] Así, pues, el único Dios es, en cada caso, por virtud de lo "uno" existencial, *mi* Dios. Sólo como "uno" excluyente está próximo. Yo no le tengo en comunidad con todos los hombres. La *proximidad* de lo "uno" es el aspecto de mi trascender, pero aun la presencia más segura no es objetivamente más que una posibilidad, algo que se me aproxima, la única manera en que para mí lo "uno" puede ser lo "uno". Esta proximidad no anula lo que desde el mundo me llega en creencias ajenas y otros dioses para otros. Pero si miro a ese mundo, entonces lo "uno" está para mí en la lejanía, absolutamente inaccesible. Cuando en lo "uno" se le manifiesta a la "existencia" la divinidad única, entonces, o bien ésta entra en la proximidad incomunicable, intransferible, de la historicidad de este momento, o entra en la inasequibilidad más abstracta de la lejanía. Nunca se identifica conmigo. Aun en la mayor cercanía se mantiene a absoluta distancia. Y, sin embargo, su proximidad es como una presencia. En cambio, la lejanía está más allá de la tarea que ha de vencerse al principio de la existencia empírica del mundo, que ha de penetrarse trascendiendo, en su infinitud, su escisión, su multiplicidad e imposibilidad de dominarlo. Sólo sobrepujando los aspectos de las fuerzas, cuyas formas se combaten en la existencia empírica mundana como trascendencias, se podría encontrar el Dios único.

[1882] Así como el impulso hacia la totalidad en la existencia empírica tropieza con lo otro, el impulso a la unidad en la trascendencia tropieza con la divinidad, que no muestra a todos el mismo semblante. Si yo, cobrando mi fuerza en la visión de lo "uno", actúo contra otros, entonces incurro en la petulancia de tener mi Dios por el único. La "existencia" ve-raz no puede perder de vista por el Dios de la proximidad el Dios de la lejanía. Esa "existencia" quiere ver también, aun en la lucha, la vinculación del otro a Dios. Dios es el Dios mío tanto como el de mi enemigo. La tolerancia es positiva en la limitada voluntad de comunicación y cuando falla en la conciencia de destino de la lucha de que tiene que surgir la decisión.

[1883] Lejana o próxima, la divinidad única es *desconocida* en absoluto. Es como *límite* y es absoluta sólo como lo *uno*. Si las *múltiples formas*, la diversidad de escrito cifrado, se tienen por la divinidad, entonces se cae en la arbitrariedad: los múltiples dioses dan, en algún modo, razón a todo, cualquiera que esto pueda ser. Mi capricho pasa de lo uno a lo otro, pero lo "uno", cambiado en la calderilla de lo múltiple, ya no

es incondicionado. Frente a la multiplicidad de la trascendencia, yo sé siempre que yo mismo soy el que la produzco. Pero lo "uno", en cuanto límite, es el ser que en ningún modo soy yo mismo, sino con el cual yo me relaciono, en tanto que me comporto conmigo como auténtico mí-mismo. Si ese ser no fuera distinto de mí, yo no me relacionaría con la trascendencia, sino sólo conmigo, sin por eso ser yo mismo. Únicamente por virtud de mi ser, como por virtud de la realidad de lo "uno" de la "existencia", que de mí depende, puedo yo abrirme a lo "uno" que no soy yo mismo...

Lo que es cierto es lo que experimento y hago: la comunidad fáctica de los hombres, la fáctica acción interior en el comportarse consigo mismo, las acciones que se exteriorizan. Lo que es Dios nunca lo conoceré; de él sólo llego a estar cierto por virtud de lo que yo mismo soy...

[1884] 5. *Politeísmo y Dios único.*—... Las sencillas representaciones del Dios uno, al cual yo me dirijo—se me revele o se me oculte—, son, a su vez, ingenuas cuando se las formula. La representación es siempre una representación determinada que considera la divinidad como omnipotente, como viviente y colérica, como justa y clemente, etc. Pero sin representación o sin pensamiento, la divinidad ni siquiera existe para nuestro no-saber. Si es verdad que el no-saber es la expresión de la relación existencial con la divinidad, no menos verdad es que la divinidad se manifiesta a la "existencia" en forma de representaciones y pensamientos evanescentes.

[1885] Pero, notoriamente, el pensamiento no puede detenerse ahí, en pensar al Dios único como el *absolutamente único*, que descansa en sí mismo y no tiene nada fuera de sí que no sea él mismo. Pues hay el mundo, existo yo mismo y soy libre en la posibilidad de desafío y abandono, de ascensión y caída; yo experimento la trascendencia no sólo en la ley del día, sino también en la tiniebla de la noche; lo múltiple se subleva contra lo "uno"; la multiplicidad del mundo de la realidad empírica, contra la unidad de la historia humana. Pero asimismo es imposible convertir lo múltiple como tal en el ser. *Lo múltiple queda incluido en la divinidad misma* para encontrar, partiendo de la antinomia, la elevación al verdadero ser...

[1886] 6. *La trascendencia del Dios único.*— El Dios único, que, pensado, lleva necesariamente a absurdos, trascendiendo los cuales debo barruntarle, es en la relación existencial la mano que se me tiende y responde cuando yo soy verdadera y auténticamente yo mismo. Es el Dios cercano, que me hace justicia cerca del lejano. La devoción inocente salta por encima de todo problematismo y todas las cifras, sin que ninguna de estas cosas la perturben: en ella hay confianza, y ya no más preguntas cuando yo asciendo, y cuando sigo la ley del día, cuando permanezco en el mundo y cuando acepto lo que la divinidad puede enviar todavía.

Este Dios puede enseñar a soportar la mortalidad por virtud de la conciencia de su ser. La inmortalidad puede en una trasmutación subsistir como conciencia del ser en la ascensión: el dolor de que en el mundo todo cuanto amo y yo mismo somos mortales sin remedio, este dolor es reconocido y asido sin engaño. Pero, si tengo fuerza para ello, es en vista de la eternidad del Dios único, que existe aun cuando se oculta en lo inaccesible.

Entonces la desesperación de la nulidad de la vida humana se anula en la ascensión. Que el ser de lo "uno" exista es suficiente. Lo que sea mi ser, que, como realidad empírica, parece irremediamente, es indiferente, siempre que yo permanezca en ascensión mientras viva. En el mundo no hay un consuelo real y verdadero que me haga parecer soportable e inteligible la fugacidad de todo y de mí mismo. Pero, en lugar del consuelo, hay la conciencia del ser en la certidumbre de lo "uno".

[1887] En la certidumbre de lo "uno" sabe el hombre que lo "uno" *quiere verdad*. Los terrores que se han extendido en el mundo por virtud de la angustia del hombre y su interpretación sacerdotal (las angustias del infierno), a causa de una posible ofensa a Dios, cesan cuando yo soy verdaderamente veraz. Dios no quiere ningún engaño. Todo lo que en este mundo aparece y se hace pasar por representante de Dios, está sujeto a la pregunta de cómo es realmente, cómo se originó y qué y cómo actúa. Yo no ofendo a Dios por el hecho de investigar implacablemente toda obra de Dios—llamemos por un momento así a todo lo que es mundo—. Aquel único Dios está, para mi conciencia ingenua, en el trasfondo, en una representación infantil, pues quien es hombre auténtico sigue siendo niño cuando yo hago problemático a Dios en el mundo, cuando le desafío y cuando en la oscuridad de la pasión de la noche aprehendo la cólera de Dios. Sigue siendo verdad que Dios, como lo "uno", no es reconocible en el mundo problemático y escindido; en él ofrece tantos aspectos reconocidos de mi verdad, que lo "uno" siempre parece perderse y naufragar.

[1888] El Dios único resulta desvaído, en tanto lo pienso. Como pensamiento, no es ni siquiera impositivo. Todo habla contra él. Sólo se le aprehende, como en una anticipación, saltando por encima de todos los eslabones intermedios. De aquí que la representación infantil sea la única adecuada: al menos puede ser tomada como realidad sensible con una objetividad engañosa. Pero el Dios único es el fundamento en el cual encuentro, después de toda duda, un reflejo para mi buena voluntad, para mi ser en el día, en mi soledad: Dios se me acerca y, sin embargo, nunca está allí.

Si Dios se me hace sensible como límite, entonces está por encima de toda relatividad y soporta la auténtica comunicación. Dios no parece exigir nada para sí mismo más que la verdadera "existencia" ascendiendo por sí misma en comunicación con otra "existencia"; no exige ni alabanza, ni culto, ni propaganda. En el mundo sólo me encuentra la "existencia". Dios no está en el mundo como él mismo.

[1889] La *oración* es la impertinencia e intromisión de irrumpir en el retiro de Dios a que el hombre puede atreverse en la suma soledad y apuro, la cual, como costumbre diaria y hábito consolidado, es una fijación problemática que la filosofía no admite. La seguridad cotidiana de que Dios está ahí, muy cerca, privaría a la relación con él de toda su profundidad, que, en cambio, tiene en la duda. Dios no estaría ya sobre el mundo, y la "existencia" conquistaría demasiado fácilmente la paz y la satisfacción. Pues el carácter oculto de Dios parece exigir que el hombre se atormenta en la duda y los peligros.

El auxilio de la divinidad no tiene para la "existencia" el carácter de que a mi llamada algo sería producido o impedido por ella. Se muestra en la cifra y, sin embargo, queda oculta.



Es mi propia acción la cifra en que el auxilio se muestra más inmediata y decisivamente. Pero la oración, como cercioración de la conciencia absoluta en su referencia trascendente, es presencia existencial incommunicable que no puede tomar ninguna forma objetiva por su irrepetibilidad "histórica" en cada caso, como ascensión a lo "uno"...

[1890] Lo "uno", el refugio más alto y último, puede convertirse en *peligro existencial* cuando no es aprehendido partiendo de la realidad con toda la tensión de la posible "existencia". Sólo existe verdaderamente sobre la base desde la cual se capta, a saber, la incondicionalidad de lo "uno" en la existencia empírica de la "existencia". Nunca se torna un sosiego duradero con el cual todo lo anterior quedase superado. Desde la unificación con mi trascendencia tengo que entrar de nuevo en la existencia empírica y vuelvo al desafío, a las posibilidades de la caída, de la noche y a lo múltiple; y este camino tiene que repetirse mientras estoy en la existencia temporal. Pues todo sosiego se transforma inmediatamente en la voluntad de dicha de la mera existencia empírica, que no quisiera dejarse perturbar (ibid., p.484-492).

**PARTE IV.—Evanescencia de la existencia empírica y de la «existencia» como cifra decisiva de la trascendencia (ser en el fracaso)**

*La cifra del ser en el fracaso*

[1891] ... Solamente la cercioración de esta trascendencia, que en el más oscuro punto de viraje pudo renunciar incluso al lenguaje de la trascendencia, se convierte en apoyo en la realidad empírica, proporcionando una *paz* que ya no es ilusoria. Sin embargo, esta certidumbre, vinculada al presente de la "existencia", no puede constituirse en el tiempo como una garantía objetiva, sino que siempre tiene que desvanecerse. Pero cuando existe, nada puede valer contra ella. Basta con que el ser sea. Ciertamente es que el saber de la divinidad se torna superstición; pero la verdad existe cuando la "existencia", fracasando, puede traducir el múltiple lenguaje de la trascendencia en la más sencilla certidumbre del ser.

[1892] Sólo para esta última y suprema paz es posible, sin ilusión engañosa, la visión del cumplimiento perfecto en el instante evanescente. La verdadera proximidad al mundo se produjo allí donde la cifra de la ruina fue leída. La franquía de la "existencia" abriéndose al mundo sólo estaba preparada por entero cuando la transparencia de todo también incluyó en sí su fracaso. La vista se hizo clara, vio e investigó ilimitadamente en la orientación intramundana lo que está ahí y lo que fue; era como si se alzase el velo de las cosas. Ahora, el amor a la existencia empírica puede realizar infatigablemente, y el mundo se torna inefablemente bello en su riqueza fundada en la trascendencia; pero en su temerosidad sigue siendo cuestión para la cual nunca hay en la existencia temporal la última respuesta que sirva para todos y para siempre, aun cuando el individuo puede resignarse clarividemente y encuentre su paz.

Lo que es fácil cuando se dice, nunca es por completo presente. En toda anticipación del mero pensamiento se torna falso. No abandonándose al goce de la perfección, sino por el camino del sufrimiento, a la vista del implacable rostro de la realidad empírica del mundo y en la incondicionalidad nacida del ser-sí-mismo en la comunicación, es como la posible "existencia" puede alcanzar lo que no se puede planear y en cuanto deseado se torna absurdo: *experimentar el ser en el fracaso* (ibid., p.621s).

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR  
Facultad de Humanidades  
y Arquitectura,

CURSO: ESTUDIO CIENTIFICO DEL HOMBRE

CATEDRATICO: DR. ANTONIO GALLO.

FENOMENOLOGIA - EXISTENCIAL

GABRIEL MARCEL : ( DOCTRINA Y ANTROPOLOGIA )

Análisis del hecho de conciencia:  
sensación, yo, objeto, existencia.

Guatemala, 1.981.

( Para uso exclusivo de clase.)

DOCTRINA.

Al misterio apela también la otra manifestación del existencialismo religioso: la católica. Se puede considerar representada esta corriente por la obra de GABRIEL MARCEL (nacido en 1887), dramaturgo, crítico literario y, además, autor de numerosos escritos filosóficos: *Diario metafísico* (1927); *Ser y tener* (1935); *Del rechazo a la invocación* (1939); *Homo viator* (1944). La actitud espiritualista (que hemos visto dominar incluso en la filosofía de Sartre) es la propia de Marcel, en el cual, con todo, no estando corregida por el planteamiento fenomenológico, se transforma en un verdadero intimismo. El tono íntimo de la filosofía de Marcel se transparenta ya en la preferencia que da al diario en la exposición de su pensamiento (*Diario metafísico* y primera parte de *Ser y tener*); y es, además, evidente en todos sus escritos, que adoptan, con excesiva complacencia, la forma de una confesión íntima de su autor. El tono existencialista del *Diario metafísico* consiste exclusivamente en el hecho de que, en él, Marcel se niega a considerar el problema del yo y el problema de Dios como pudiendo ser resueltos en el plano objetivo, esto es, por análisis o demostraciones racionales. Pero Marcel llega hasta el punto de ni siquiera considerarlos como problemas: el ser, tanto el ser del yo humano como el ser de Dios, no es problema, sino *misterio*. En *Ser y tener* define así la distinción entre problema y misterio: "Un misterio es un problema que usurpa sus propios datos, que los invade y por ello los supera como problema." Así, por ejemplo, la unión del alma y del cuerpo (constitutiva del yo) es un misterio porque se sitúa más allá del análisis y no puede ser reconstruida sintéticamente partiendo de elementos lógicamente anteriores: no sólo es *dada*, sino también *dante*, en el sentido de una continua presencia del yo a sí mismo. En otras palabras, para Marcel un problema es un conjunto de datos que se trata de unir y conciliar sintéticamente. Con una noción tan primitiva del problema no hemos de maravillarnos de que Marcel niegue que la existencia sea de alguna manera un problema. El problema domina la categoría del tener, propia de la consideración objetivante. En efecto, en ésta los términos considerados son objetivos y extraños al sujeto que los considera, y el ponerlos juntos y descubrir su lazo sintético es precisamente el problema. La exterioridad de los términos condiciona el tener, en cuanto supone la exterioridad de la cosa poseída y el dominio sobre ella. Pero la categoría del tener es, en realidad, la categoría de la servidumbre del hombre respecto al mundo, ya que el dominio sobre la cosa poseída tiende a invertirse totalmente y a convertirse en el de la cosa poseída sobre su poseedor. El hombre que vive en la categoría del tener es el hombre esquematizado en su función social o vital, ligado a la vacuidad del mundo y de sus problemas. Pero, más allá del tener y de los problemas que están relacionados con él, el ser se revela en el misterio de que se rodea: y la única postura posible frente al mismo es no ya la del análisis y de la problematización, sino la del amor y de la fidelidad, por los cuales el hombre se abre a su acción y se hace disponible para él. En el amor y en la fidelidad, en efecto, el misterio se presenta en la forma de un *Tú* al cual pertenece el yo y al cual no puede negarse, a menos de anularse a sí mismo (*Du refus à l'invocation*, 5.ª ed., 1940, p. 135). El reconocimiento del misterio es la condición del amor entre los hombres. "Los seres no pueden unirse más que en la verdad; pero ésta es inseparable del reconocimiento del gran misterio por el cual estamos rodeados y en el cual tenemos nuestro ser" (*Ib.*, p. 197). La fidelidad, el amor, empeñan al hombre en una realidad que no puede problematizarse y que por esto lo funda en su subjetividad. La filosofía debe conducir al hombre hasta el punto de hacerle posible "la irradiación fecundante de la revelación", pero no conduce al hombre mismo a que se adhiera a una religión determinada. No obstante, según Marcel, la verdadera postura metafísica es la del santo que vive en adoración de Dios. Si es así, no se ve qué sentido pueda tener la investigación filosófica, que incesantemente problematiza al hombre y su mundo, y la misma relación con Dios. El misterio, si es reconocido como tal, es lo opuesto al no saber socrático: no estimula ni ayuda a la investigación, sino que la detiene y la hace imposible, y encierra al hombre en el silencio y en una equívoca penumbra espiritual, donde todo ídolo puede ser tomado por Dios.

GABRIEL MARCEL :  
" Diario Metafisico "

28 de octubre de 1920. — ¿Qué pasa a ser desde este punto de vista el problema de la sensación tomado en su generalidad? Dejo a un lado la cuestión epistemológica, la de saber cómo puede interpretarse objetivamente la sensación. Lo que me interesa es examinar si la sensación puede considerarse a su vez como mensaje; me parece que la cuestión es de la misma índole que la del valor instrumental del cuerpo. Todo mensaje supone una sensación; la sensación no puede tratarse como mensaje como tampoco el cuerpo puede tratarse como simple instrumento.

En suma, carecería de sentido el poner desde el origen cierta cualidad transcrita en movimiento — transmitida — y luego transcrita de nuevo. Sentir no es comunicar — puesto que toda comunicación supone un modo del sentir. Pero entonces, si ese sentir inicial es realmente inmediato, ¿a qué se debe que todo suceda como si lo condicionaran mediaciones? y por otra parte ¿cómo no comparar la ceguera a la interrupción de una corriente, de un circuito? La sensación aparece como enlazada con el funcionamiento normal de un aparato.

Mientras el cuerpo sea un instrumento absoluto (o aparezca como tal) no puede menos que parecer interpuesto entre nosotros y los objetos, y, siendo así, estaremos persuadidos de que mediatiza nuestra aprehensión de éstos; pero en un sentido más profundo, el único metafísicamente válido, es contradictorio tratar el cuerpo de ese modo. Ver qué se desprende de ahí para la sensación.

LA  
SENSACION

Desde el punto de vista del mundo mecánico, que es al propio tiempo aquel en que se obra, el mundo con respecto al cual hace el cuerpo las veces de instrumento — es imposible que la sensación no aparezca como emitida y transmitida. Pero háce ya algún tiempo sé que esa interposición es de algún modo ilusoria. Por consiguiente, hay algún sentido en que la sensación difiere radicalmente de todo mensaje concebible: solamente que, desde ese punto de vista, la sensación deja de definirse en función de un objeto. Sentir no es recibir, sino

participar inmediatamente. Pero la vida personal implica la imposibilidad de disociar esta participación inmediata y esta apariencia invencible de mediación, de comunicación. De ahí lo metafísicamente ininteligible que hay en la sensación.

Habría que investigar si estas observaciones no proyectan una claridad nueva sobre la volición y la acción misma. Obrar — nos parece — es emitir cierta cantidad de fuerza, es, sobre todo, exteriorizar. Semejante definición se enlaza con la representación instrumentalista e implica las mismas contradicciones. Pero se enraíza en la naturaleza misma de la vida personal; de ahí lo inevitable que hay en ella. Ahondando esto, se volverá a encontrar la idea de voluntad como relajación, que en otro tiempo traté de poner en claro.

Paso posible a la teoría del tú. Desde el punto de vista instrumentalista, las demás conciencias aparecen necesariamente como fuentes de informaciones. Se confunden — y no se confunden — con sus cuerpos. Mostrar aquí como él puede convertirse en tú; mediante una asociación real, sin la cual no podría realizarse el ambiente espiritual. ¿No podría comprender aun cosas? Ahí estaría el fundamento de la psicometría, y la posibilidad de esa asociación se apoyaría en la doble naturaleza de la sensación.

6 de noviembre de 1920. — Yo no soy solamente mi cuerpo, yo soy mi ambiente habitual; y lo prueba el desgarramiento, la división para conmigo mismo, que entraña para mí toda expatriación (hay ahí un tipo de experiencia que Proust tradujo de modo incomparable). ¿Soy yo mi cuerpo más esencialmente de lo que soy mi ambiente habitual? Si hay que responder negativamente esta pregunta, la muerte no puede ser más que una suprema expatriación y no un aniquilamiento. Este modo de plantear el problema puede parecer pueril a primera vista; pero sin razón, creo yo. Hay que tomar en su acepción más estricta expresiones como sentir afecto por (una ciudad, una casa, etc.); y la palabra desgarramiento: hay como adherencias que se rompen.

¿Es concretable todo esto? me doy perfecta cuenta que el valor de la cópula (en yo soy mi cuerpo) es incierto. No es lo que representa en el juicio de predicación. (Cfs. por otra parte mis notas del 23 de enero de 1919.)

8 de noviembre de 1920.— Hay una estrecha relación entre yo soy mi cuerpo y yo soy mi pasado, puesto que mi cuerpo registró todas mis experiencias anteriores. Es cierto que aquí se impondría una distinción.

El "yo"

9 de noviembre de 1920.— Cuando digo que soy mi cuerpo, esto significa que aquí no es aplicable ninguna relación de cosa a cosa (o aun de ser a ser): yo no soy el dueño o propietario o el contenido de mi cuerpo, etc. Siendo así, tan pronto trato mi cuerpo como cosa me destierro a mí mismo al infinito: justificación negativa del materialismo; en el límite se desemboca en la fórmula siguiente: "mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada". El idealismo tendrá el recurso de decir que yo soy por lo menos el acto que pone la realidad objetiva de mi cuerpo. ¿No es eso una artimaña de prestidigitador? me lo temo. Entre ese idealismo y el materialismo no hay más que una diferencia infinitamente pequeña hasta cierto punto; parece como si el materialismo fuese verdadero — y se deja a un lado ese privilegio del sentir que es la raíz de la afirmación yo soy mi cuerpo y que es la única que puede fundarlo. Yo no soy mi cuerpo sino en virtud de las razones misteriosas que hacen que este cuerpo sea por lo menos sentido, continuamente en algún grado, y que ese sentir condicione para mí todo sentir sea cual fuere. Por consiguiente, ¿soy yo ese sentir mismo? Éste parece enlazado con fluctuaciones reales que no me parece puedan afectar más que al poder de obrar del cuerpo, a su valor instrumental en un momento dado. Pero si es así, mi cuerpo sólo es sentido en tanto que es yo en acción; el sentir es función del obrar. Pero entonces yo soy mi cuerpo no significaría: ¿"yo soy cierto poder de obrar que se aprehende a sí mismo como instrumento, y, por otra parte, se capta en tanto que inhibido o al contrario favorecido en su ejercicio por las condiciones exteriores"? Interpretación "energética" del cuerpo. Nada más ambiguo, desgraciadamente. En efecto, ¿qué es ese poder de obrar? En esa noción o seudonoción, nada hay que dé cuenta de la unidad real implicada en el sentir (unidad tan pronto comprometida, tan pronto restaurada). Ahora bien, si nos decidimos a decir que yo soy un ser a quien "pertenece" esa potencia, todas las dificultades reaparecen.

Por consiguiente, creo que la fórmula sólo puede comportar un sentido negativo: no es verdad decir que yo no soy mi cuerpo, que éste sea exterior a cierta realidad central de mí mismo, puesto que no hay verdad posible de la relación que enlace esa seudorrealidad y mi cuerpo.

18 de noviembre de 1920.— No hay problema de las relaciones entre alma y cuerpo. Yo no puedo ponerme frente a mi cuerpo (como es necesario para pensar un objeto) y preguntarme qué es con respecto a mí. Mi cuerpo deja de ser mío al ser pensado.

En suma, yo me pregunto si cuando un cuerpo es en sí objeto, el cuerpo de alguien no pasa a ser mi propio cuerpo para mí que trato de pensarlo, y no deja automáticamente de ser pensado.

En el fondo, ¿qué es pensar a otro? es hacer afluir imágenes, recuerdos, alrededor de cierto centro concebido; pero puede no haber ahí más que un rudimiento de noticias, o bien, por el contrario, una evocación concreta que desborde toda información pero suscite un nuevo aflujo mnemónico o imaginativo: yo me vuelvo a colocar en cierta corriente, los recuerdos se levantan. Esto sólo es posible para seres a quienes yo haya conocido; cuanto más real haya sido esta experiencia, tanto menos posible es la disociación entre el cuerpo y el alma; lo que me fué dado no es lo uno ni lo otro (importancia de la

EL  
"OBJETO"

evocación de un gesto, de una inflexión de voz, etc.). Por el contrario, desde el momento en que ya no esté ante la experiencia indivisa de un *tú*, sino ante un conjunto de informaciones obtenidas, tiendo a pensar en dualista.

30 de noviembre de 1920. — Volví a leer ayer parte de mi diario de preguerra. Veo claramente el problema que me planteaba entonces; un objeto como tal — decía yo — es dado a un pensamiento que hace abstracción de lo individual que hay en ese pensamiento; el objeto como tal se define como independiente de los caracteres que hacen que yo sea tal y no tal otro. Por consiguiente, es esencial de la naturaleza misma del objeto el que no me tenga en cuenta; si pienso que me tiene en cuenta, en esta medida dejo de tratarlo como objeto. El *cogito* es la afirmación de sí mismo como poder universal de determinación intelectual. ¿Es Dios objeto en el sentido que acabo de indicar? en el fondo, el dilema que he rechazado es el siguiente: se suele admitir que si Dios no es objeto, es simplemente expresión conceptualizada de cierta manera de ser o sentir que es propiamente *mía*. Yo procuré demostrar que esa alternativa debe rechazarse: que la fe, aun sin ser un modo de aprehensión objetiva, no por eso se reduce a una simple disposición personal. Por consiguiente, la cuestión se reduce a la de saber cuál es la naturaleza del sujeto en el *yo creo*. Por otra parte, es preciso ver bien que el pensamiento impersonal, el único que funda los objetos, sólo puede constituirse a base de la conciencia *personal*. La cualidad inefable de la experiencia inmediata se reduce en el curso de la dialéctica mediante la cual se constituye el objeto. ¿Es posible aquí una dialéctica de ese tipo? Contestar afirmativamente esta pregunta es decir que son posibles juicios verdaderos sobre Dios (no debe olvidarse nunca que verdadero y falso son calificativos que se aplican esencialmente a una respuesta según que ésta tenga o no curso ante jueces a quienes se suponga perfectamente competentes). Contestar negativamente no equivale forzosamente a decir que Dios no es; lo único que se requiere entonces es buscar de qué manera puede ser afirmado aún en esa fase.

El objeto como tal — dije — no me tiene en cuenta, y ahí está la verdadera respuesta a la cuestión Berkeleyana: "¿en qué se convierte en *mí* ausencia?" Por consiguiente, la invocación se dirige a algo que en modo alguno se piensa como objeto. A lo que la invocación se dirige es al *tú*; y ahí aparece a la plena luz la oposición entre el *tú* y el objeto.

Desde el momento en que se trata a Dios como un Eso metafísico sobre el cual se formulan juicios de los cuales se pretende que concuerden entre sí, es el caos. Pero ¿es preciso que Dios sea Eso o no sea nada? Cuando yo escribía en otro tiempo "no hay verdad posible de Dios", quería decir en el fondo que Dios no puede pensarse como Eso. ¿Pero entonces no se nos vuelve a lanzar en la pura subjetividad? Puede concebirse por lo menos que esa conclusión no se impone al espíritu; subjetivo quiere decir contingente con respecto a cierto objeto previamente puesto; pero aquí se pretende pensar un orden que trascienda a la objetividad. Si Dios es esencialmente un *tú* para quien yo existo, para quien yo cuento y que quizá sólo es para mí mientras él lo quiera, resulta fácil concebir que pueda no ser para mi vecino<sup>1</sup>.

Siendo así, se ve por qué no es posible demostrar la existencia de Dios: no hay paso lógico que permita elevarse a Dios partiendo de lo que no es él. Si la prueba ontológica resiste, es porque desde el principio se instala en Dios, y en esta medida se suprime de algún modo como prueba.

En otro tiempo traté de ir mucho más lejos y desprender la existencia de una conexión entre el *yo pienso* y el *Dios es*; pero toda la terminología que yo empleaba entonces, tiene que modificarse.

1º de diciembre de 1920. — Idea de un recurso o de un testimonio absoluto.

No puedo pensar a Dios sin pensarlo como recurso absoluto, y por eso mismo pongo el acento en esa relación personal entre Dios y yo de la cual prescindí demasiado completamente Royce, por ejemplo, con su *All-Knowers*<sup>1</sup>. Se comprende perfectamente que la idea de Dios (por otra parte, el término idea es impropio) surja con tal fuerza en las circunstancias trágicas en que el individuo no puede aceptar su soledad, y que, en cambio, cierta vida social tienda a obliterarlo (esta idea, por otra parte, reaparece tan pronto como el grupo compacto a que pertenece el individuo, se aparece a sí mismo como amenazado).

Pero ¿cómo puede pronunciarse este recurso absoluto entre seres cada uno de los cuales puede decir legítimamente: "yo sólo te tengo a ti"? Aquí no hay que hacer intervenir la imparcialidad divina (más bien me atrevería a decir que Dios se me aparece como universalmente parcial). En efecto, juzgar imparcialmente es reconocer si tal predicado conviene a tal sujeto; es la forma práctica de la objetividad. Para el juez imparcial, yo soy un *héroe*, y, recíprocamente, él es un *él* para mí: pues bien, la plegaria implica precisamente la negativa a pensar a Dios como tal; y por ahí se ve cuán completa es mi dependencia con respecto a él; en cambio, ante un *él*, yo me pongo como relativamente independiente, como desprendido. El juicio divino no puede ser una subsunción; yo soy para Dios en tanto que soy único<sup>2</sup>.

¿En qué se convierte en estas condiciones la oposición tradicional entre el yo puro y el yo empírico? El yo pensante tal como yo lo concibo no se confunde con la idea de un orden inteligible en general; es un acto, es la afirmación central implícita en toda afirmación sea cual fuere. Pero es preciso comprender bien que hay que guardarse de establecer una diferencia de ser a ser entre ese yo puro y la individualidad definida en el tiempo y en el espacio que él aprehende como sí mismo; en ningún sentido puede considerárseme como contingente con respecto a mí mismo; y en el orden práctico no puede decirse tampoco que se me haya tratado injustamente, ni siquiera hacer una distinción entre mí y la parte que se me ha atribuido en la vida. Evidentemente no puedo dejar de comparar mi lote con el de los demás hombres, advertir que gozo de mejor salud que éste, que soy menos rico que aquél. Pero desde el punto de vista metafísico debo elevarme a una visión global de mí mismo, y no conviene hacer un balance procediendo a sumar algebraicamente los favores y desgracias de que he sido objeto. Del mismo modo que el aburrimiento, el hastío de sí mismo pueden envenenar la vida en apariencia más feliz — así también la fe puede iluminar el destino en apariencia más desdichado. Por otra parte, yo no quiero decir que, para quien lo ve todo, se establezca necesariamente un balance entre las suertes individuales — lo cual equivaldría a convertir a Dios en una ecuación; lo que insisto en hacer observar aquí, es que yo no puedo compararme con otro, y ahí está la razón de que yo no me halle en condiciones de apreciar realmente lo que soy o lo que valgo; una valuación nunca se efectúa sino sobre abstracciones.

Ahora bien, ¿es posible remontarse a la afirmación de Dios desde esta crítica de la idea de parte? en 1914, traté de establecer que desde el momento en que mi destino empírico deja de tratarse como un lote atribuido más o menos arbitrariamente a alguien — me veo conducido a reconocerme como querido por Dios. A primera vista, esto parece paradójico — puesto que es esta atribución lo que parecería implicar el acto de una voluntad superior; pero hay que ver que no sería ésa sino una voluntad legisladora, no creadora. La verdadera dificultad es otra: ¿no corremos el riesgo de caer en un naturalismo grosero para el cual este yo no distinto de su parte no sea sino un

objeto, una resultante del curso inevitable de las cosas? El cerro gastado por la erosión de las aguas se confunde también con su destino, ¿me pareceré, pues, a él? Hay que contestar que sólo puedo pensarlo con la condición de tratar la realidad entera como *ella*, como *tercera* con respecto a la comunidad que yo formo conmigo mismo. Pero en esta medida no puedo dejar de juzgar la realidad — y juzgarla con respecto a mí: aquí el recurso soy yo (cierta idea de lo que se me debe, de mis derechos, etc.). El naturalismo es posible, es la tentación perpetua para el espíritu; pero cuando pienso en naturalista me destruyo como individualidad.

Habría que mostrar también que la idea de un recurso absoluto es función de la fe; en el sentido de que ésta se opone rigurosamente a la crítica como tal.

EXTERIORIDAD

¿De qué manera puede contestar Dios a la oración? Como escribí yo esta mañana, no se plantea el caso para Dios. Nada más ajeno a la verdadera vida religiosa que las combinaciones, los problemas de *máximum* que Leibniz hace inventar y resolver a su Dios calculador.

En otro tiempo, yo había visto ya claramente que la "acción" de la plegaria no puede ser objetiva — es decir, verificable; sería contradictorio admitir que todo espíritu colocado en las condiciones que se llaman normales, pueda reconocer este efecto, y, no obstante, es preciso que pueda salvaguardarse la realidad de esta acción, de este efecto — si no se quiere que la vida religiosa se reduzca a un juego de apariencias subjetivas.

Se considerará en general sin demasiadas dificultades que la oración puede transformar el "estado de ánimo" de quien reza, mientras, por el contrario, se discutirá que pueda actuar sobre una realidad exterior: eso parece lógico a primera vista; pero yo creo que semejante posición es insostenible en último análisis. En primer lugar ¿qué significa aquí la palabra *exterior*? esta exterioridad se niega expresamente en la oración, que es la negación misma a reconocerla. ¿Se objetará que esa exterioridad es *real*? pero échase de ver cuán oscuro es el sentido de esas palabras; no cabe duda de que encubren el realismo más confuso. Yo quisiera sentar que si la oración puede ser eficaz para mí, debe poder serlo también para los demás — puesto que yo sólo puedo rezar por otro con la condición de que esté con él en la misma relación en que estoy conmigo mismo.

¿Se quiere decir que la oración pone en juego cierta fuerza, pero que ésta sólo puede ejercerse... en el lugar? Pero si verdaderamente es una fuerza real, ¿cómo puedo saber en qué límites se hará sentir su acción? ¿Se alegrará entonces que esa fuerza se confunde con el acto que la pone en juego (autosugestión)? Pero aun en este caso, es imposible determinar de antemano la esfera en que esa fuerza se manifestará: de hecho es claro que la autosugestión puede convertirse en poder exterior de sugestión. Parece que mis anteriores reflexiones sobre los fundamentos metafísicos de la telepatía pueden descartar la objeción realista que yo mencionaba hace un momento. En el fondo de la plegaria hay una voluntad de unión con mis hermanos — sin lo cual estaría desprovista de valor religioso.

2 de diciembre de 1920. — Sin embargo, subsiste la principal dificultad. Desde el momento en que yo interpreto el acaecimiento, parece que me mueva en lo arbitrario; nos es difícil no creer que haya una verdad de la cuestión de saber si mi plegaria fué escuchada o no. La verdad es que yo sostuve siempre que era preciso abstenerse de



tratar en este dominio la interpretación como contingente con respecto a hechos, a verdades enunciables. . .

Si me interrogo acerca de lo que es de hecho la actitud de Dios en presencia de mi oración, lo transformo en objeto — me coloco fuera de la invocación. Cuando me pregunto si mi oración fué escuchada de hecho, ya no pienso en una *oración* — sino en una simple gestión ante un poder cualquiera. Como dije en otro tiempo, cuando hablamos de Dios no hablamos de Dios. Admitir que pueda ser de otro modo, es volver a la idea burda de que son posibles las cuentas con Dios. En suma, nunca y en ningún caso puede tratarse la oración como medio sobre el cual nos interroguemos retrospectivamente, cuya eficacia pongamos en cuarentena. En este sentido, el pragmatismo es la negación misma de la religión. Esto entraña otras consecuencias harto importantes. Rezar es negarse implícitamente a tratar la situación actual como caso susceptible de presentarse de nuevo y de provocar que se pogan en juego los mismos medios si se mostraron eficaces. El pensamiento religioso sólo se ejerce en lo actual; para él, el momento presente no queda absorbido jamás en una ley de la cual sea mera ilustración; además, la oración es renovación, es como una negación activa de la experiencia. Hasta podría decirse que para un alma religiosa *no hay precedentes*. Para ella todo vuelve a ponerse perpetuamente en cuestión; nada está adquirido — y esto, por otra parte, no es sino un modo indirecto de definir la esperanza<sup>1</sup>.

Mas ¿cómo pueden salvaguardarse desde este punto de vista la unidad y la continuidad de la vida religiosa? y, sobre todo, ¿cómo puede hablarse aún de voluntad divina, de designios de Dios? La dificultad depende de que la voluntad divina no puede ser tratada por mí ni como *tal* voluntad determinada (que sería *ella* para mí) ni como orden abstracto. Es tuya y, en consecuencia, no puede experimentarse — yo sólo puedo someterme libremente a ella, adherirme a ella. "Hágase tu voluntad." Sin embargo, es notorio que si esta voluntad no puede aparecerseme como *determinada*, como no coincidiendo necesariamente con la mía, no es más que un sello puesto por mi fantasía, ya sea a mi antojo, ya sea al acontecimiento mismo. Por consiguiente, sería preciso que fuera posible una criteriología de la voluntad divina. Pero eso implicaría una contradicción; en efecto, sólo en lo abstracto hay criterio; dada cierta categoría, se pretende saber si en ella puede entrar tal caso; se parte de una noción abstracta, como la de justicia, y se pregunta si tal caso particular puede reducirse a esa noción general, si tal modo de querer puede calificarse de "justo". Semejante interpretación es la negación misma de Dios — más aún: de hecho está implícita en todo ateísmo teórico. Ahí está el sentido profundo de afirmaciones tales como "la voluntad de Dios es insondable". Confieso que en este momento me pregunto si no será insoluble el problema que acabo de plantear, puesto que no puedo esperar que yo reconozca a destiempo lo que Dios quería ni — lo que viene a ser lo mismo — afirmar globalmente que todo lo que pasa es querido por él. Por otra parte, aquí surge otro problema, el del quietismo: ¿cómo no sentiría yo la tentación de abandonarme pura y simplemente a la voluntad divina? Sin embargo, siento confusamente que cuando me abandono enteramente a Dios no es a él a quien me abandono.

Por consiguiente, todo esto sigue siendo terriblemente oscuro para mí. Lo que yo tiendo a creer es que la idea de la voluntad divina no debe considerarse como principio susceptible de determinar nuestra conducta. He aquí lo que quiero decir: no tiene sentido alguno preguntarme en presencia de una situación dada que me obligue a optar entre diversos caminos posibles: "¿cuál es el que Dios me recomienda?" Eso implicaría la criteriología previa a que me referí, que es esencial para una ética cualquiera que sea, pero que es ajena a la religión — porque ésta se refiere al ser, a la individualidad concreta y total. Tan ajena a la religión como pueda serlo al amor. La oración, o sea, en el fondo, el acto mediante el cual me afirmo como dependiente, es tan esencial para la religión como la autonomía pueda serlo para la moral. Idea de una objetividad moral más o menos calcada en la objetividad del conocer<sup>1</sup>.

Me parece que es posible distinguir lo que es "rezar para ser iluminado", y no cabe duda de que la claridad que la oración reclama, no se parece a la que se desprende de un interrogatorio ni siquiera de una serie de reflexiones. Pero la situación del corazón desde la cual se lanza la oración, es única para el sujeto, única para Dios: llama, pues, a la *inspiración*. Y aquí aparece en plena luz la oposición entre el orden ético y el orden religioso.

Lo que mejor ilustra lo que acabo de decir es la conversión. Podría hacerse observar también que toda situación puede considerarse como una prueba; en efecto, encierra una tentación y una puesta. No hay vida religiosa sino para almas que se conocen como amenazadas; rezar para que se me ilumine, es rezar para que se me coloque de modo que vea cómo puede salvarse la puesta espiritual.

POSIBILIDAD

3 de diciembre de 1920. — No creo que tenga razón Royce cuando pretende que en toda investigación de lo verdadero está implícita la idea de un pensamiento omnisciente y realmente existente; me parece que explicitó insuficientemente el sentido en que es verdadero decir que toda cuestión debidamente planteada supone una respuesta actualmente dada. El nervio de su argumentación consiste en la idea de mera (bare) posibilidad; según él, no es posible que la contestación a nuestras cuestiones sólo exista en estado de posible — puesto que lo posible supone lo actual. Pero lo que se quiere saber es si la noción misma de respuesta en tanto que respuesta no se refiere a una actitud dialéctica del espíritu; si así fuera, lo único que sería lícito afirmar sería que hay verdaderamente algo susceptible de convertirse en respuesta en ciertas condiciones determinadas, pero no en modo alguno que esa respuesta exista ya *como tal* para una oración omnicompreensiva. [A mayor abundamiento, creo que si un pensamiento omnicompreensivo es concebible es con la condición de que esté situado precisamente — me atrevería a decir — en un plano en que se suprime la dialéctica, en que deja de haber preguntas y respuestas — actuales o posibles. Y no se si por ahí no volvemos a la noción kantiana y postkantiana de entendimiento intuitivo.]

Esta tarde se me ocurrió una idea que quizá sea importante: ¿no podría decirse que un juicio de existencia, cualquiera que sea, implica el hecho, para el espíritu, de apartarse de la actitud dialéctica que hace posible una afirmación de objeto cualquiera? esto permitiría ver inmediatamente por qué la existencia no es un predicado, puesto que un predicado es siempre una respuesta, un elemento dialéctico. Se comprende también que la dialéctica se mueva en lo hipotético puro, más acá de lo existencial.

Hace ya mucho tiempo discerní que todo existente se me aparece como prolongando mi cuerpo en una dirección cualquiera — *mi* cuerpo en tanto que *mío*, es decir, no-objetivo; en este sentido, mi cuerpo es a la vez lo existente-tipo y más profundamente aun el indicador de los existentes. El mundo existe para mí, en el sentido más fuerte de la palabra existir, en la medida en que yo sostengo con él relaciones del tipo de las que sostengo con mi propio cuerpo — es decir, en tanto que yo estoy encarnado. Por otra parte, hice observar ya que esta encarnación es lo único que hace posible el punto de vista dialéctico. Una dialéctica que no descansara sobre el suelo de una experiencia no completamente mediatizable, ni siquiera sería dialéctica. Esto me lleva de nuevo a mis reflexiones de octubre último. La meditación no instrumental que yo traté de definir como siendo la condición de una objetividad cualquiera, sería en suma el secreto del juicio existencial.

4 de diciembre de 1920. — Si no me equivoco, no habría otra existencia que la sensible, puesto que la sensación es el modo según el cual puede dárseme la continuidad de cualquier cosa con mi cuerpo. Ahí estaría el fundamento metafísico del sensualismo, que es plenamente legítimo dentro de ciertos límites. Habría que mostrar, desde

luego, por qué yo no puedo dispensarme de pensar que el mundo de las existencias rebasa infinitamente lo que es actualmente sentido por mí o lo que sea susceptible de serlo. ¿No es la dialéctica la que introduce ese infinito en nuestro juicio existencial? [Dialéctica — infinito — relatividad.]

7 de diciembre de 1920. — Atisé confusamente que — en el plano en que hay almas — los acaecimientos se ordenan quizá para ellas en tanto que ellas son almas. Esto equivaldría a decir que un alma sólo sería posible en la medida en que fuera susceptible de manifestarse en los acaecimientos un orden que se definiera hasta cierto punto con respecto a ella; por otra parte, esa alma y ese orden no serían dos cosas, sino una sola. Así se explicaría la extraña conformidad entre lo que somos y lo que nos sucede.

9 de diciembre de 1920. — Me inclino a creer decididamente que sólo puede haber un cuerpo allí donde haya un *sentir* y que para que haya sentir es preciso que deje de presentar sentido riguroso la distinción entre el *aquí* y el *allí*: esa distinción sólo es válida en el plano de lo instrumental, y el cuerpo-instrumento supone un cuerpo metafísico (que sería el núcleo real de la noción sin duda mística del "cuerpo fluídico"). En el fondo, ¿no estoy en camino de descubrir el fundamento ontológico de la invocación? habrá que examinarlo muy detenidamente. [Puesto que al final de este camino puede que haya el fetichismo.]

Estos últimos tiempos me preocuparon mucho los fenómenos de visión a través de sólidos y ni siquiera logro plantear el problema en términos que me satisfagan. Estoy convencido de que la clave sigue siendo la idea de *sentido*.

He aquí lo que por ahora vislumbro, y confieso que es bastante vago. Tengo ante mí una carta cerrada; normalmente sólo puedo enterarme de su contenido con la condición de ejecutar ciertos movimientos; aquí, el sentido aparece claramente como función de una actividad instrumental determinada, y la idea misma de *libro cerrado* se refiere a estas gestiones posibles. En suma, el orden según el cual los objetos se disponen para nosotros, es relativo a la actividad del cuerpo-instrumento, pero desde el momento en que dejo de tratar como instrumento mi cuerpo, se transforma también este orden correlativo de los objetos.

Tomo como ejemplo al vidente que, a distancia, me describe lo que ocurre en mi departamento. En tanto que su visión está ordenada con respecto a su actividad instrumental, no difiere verdaderamente de la mía y está sometida a las mismas restricciones. Solamente que es necesario colocarse en un plano nuevo, comprender cómo es posible una *reagrupación* de lo real. Admitimos de ordinario que esa reagrupación implica un cambio objetivo: para ver lo que pasa en un sitio, pensamos que será preciso trasladarse a él, es decir, colocar al alcance nuestro instrumento, nuestro aparato registrador. Muchos ocultistas suponen aún que tenemos un segundo cuerpo que podemos delegar en lugar de nosotros, una especie de agente viajero que se traslada para nosotros y nos informa. Eso me parece absurdo, y no hay razón para pensar en esa hipótesis si se ha reconocido primero la relatividad del punto de vista instrumental.

Podría tomarse aquí de nuevo la definición de Mill y ver qué significa exactamente; decir que la materia es una posibilidad permanente de sensación, es seguramente admitir que es una posibilidad de acciones de nuestro cuerpo a los cuales responden normalmente determinadas sensaciones; la teoría fenomenista de la ciencia se apoya íntegramente en la idea de semejante conexión.

Pero es evidente que esa definición no puede satisfacernos. No admitiremos nunca que la existencia sólo pueda definirse como una posibilidad, y la visión parece efectivamente enlazada con el hecho de que hay un margen entre ambas — margen que la previsión racional

ignora y quiere ignorar. Por consiguiente, es necesario que sea posible otra reagrupación que no implique ningún cambio en la disposición de los "elementos". Para ver, el vidente no tiene necesidad de obrar; por el contrario: su visión es función de su pasividad, como una percepción normal es función de nuestra actividad. Pero, por otra parte, si no me equivoco, la estructura de un ser que actúa, implica necesariamente la posibilidad, por lo menos ideal, de semejante visión. ¿En qué condiciones puede realizarse? Lo que yo distingo claramente en este momento es que también el porvenir se le aparecerá tanto más claro a un ser cuanto menos prisionero sea éste de su propia actividad, de su propio valor instrumental<sup>1</sup>. En efecto, el mundo del tiempo no está menos dispuesto que el del espacio con respecto a nuestra actividad instrumental.

10 de diciembre de 1920. — En suma, la desactualización del vidente es una desencarnación parcial; pero abandonar su cuerpo significa dejar de *servirse de él*.

Bien lejos de mí la idea de disimularme cuán oscuro está todo esto. ¿Sigue el cuerpo condicionando la visión? en tal caso, sigue siendo instrumento; de lo contrario, la desencarnación es, pues, efectiva — lo cual es harro misterioso, quizá ininteligible.

Cabe la posibilidad que el problema se plantee más claramente para el tiempo. La simultaneidad sólo puede pensarse en función de una percepción posible; lo que ocurre en este momento en Pekín, es lo que yo percibiría allí si estuviera presente; en ese sentido, la idea de lo presente es función de una representación instrumentalista de sí mismo. Cuando digo que la visión no es una percepción, digo precisamente que nada así implica.

15 de diciembre de 1920. — Vuelvo a la noción de voluntad divina. No puedo pensar la voluntad divina como factor histórico, sino solamente en su relación con mi *task*. Me imagino que un Paderewski se preocupe por saber si Dios quiere que Polonia viva; sería absurdo que un periodista extranjero se planteara la cuestión, porque él es puramente crítico y Polonia no es para él "mi Polonia".

Así lo sentía yo ya muy fuertemente en otro tiempo, cuando decía que Dios sólo puede definirse para la individualidad real, no para el pensamiento en general. El crítico es solamente alguien que pretende ver claro; pero no tiene que defender una causa. Se encontrará aquí de nuevo, ahondada, la idea royciana del lealismo. Pero creo que la noción de lealismo universal, si tiene valor ético indiscutible, es ajena a la religión.

La cuestión es siempre la misma: ¿puedo reconocer si Dios ama la causa a la cual yo sirvo? si hay una experiencia de la adhesión divina, o bien será del orden del sentimiento — ¡cuán fugaz e incierta! — o bien será reflexiva y presupondrá una criteriología que me parece ilegítima en su mismo principio. Preguntarse "¿qué piensa Dios?" es interrogarse sobre la verdad concebida impersonalmente o bien convertir a Dios en *alguien* y no veo porque yo tenga que estar necesariamente de acuerdo con él. Esto demuestra sin duda que yo planteo mal el problema, que la cuestión es contradictoria, que la oración es de otra índole. Por otra parte podría mostrarse que es fundamentalmente absurdo "intentar ponerse en el lugar de Dios" y que, sin embargo, es precisamente eso lo que implica la cuestión: "¿qué piensa Dios?"

17 de diciembre de 1920. — Vuelvo al problema de las relaciones entre el tiempo y la acción. Me aparezco a mí mismo como contemporáneo de las cosas a que afecta mi acción. Esto parece paradójico a primera vista; ¿no es mi modo de inserción en el tiempo lo que condiciona mi acción? ¿no es el dato fundamental, no *mi fecha*? ¿sino lo que haya que entender por eso?

La idea de fecha me parece correlativa de la de acaecimiento. La fecha es un número de orden asignado a un acaecimiento en el seno de cierta serie. Yo tengo una fecha en cuanto me trato como acaeci-

miento. Pero un acaecimiento no es asimilable a un predicado, es en principio una circunstancia exterior que contribuye a modificar el contenido de una vida espiritual; sin embargo, es preciso además que esté representada por aquel cuyo desarrollo viene a influir; un sujeto no es un acaecimiento. Anticipándome a una argumentación que por ahora sólo presiento, siento la tentación de decir: "el acaecimiento como tal no puede darse a una *visión*".

30 de enero de 1921. — Estos últimos días sentí muy vivamente la necesidad de acotar la noción de lo que yo denominé el tú absoluto. En efecto, es preciso precaverse contra un error posible, que consistiría en la pretensión de encerrar a Dios, por decirlo así, en el círculo de sus relaciones conmigo. En realidad, pensar a Dios es pensar que no soy yo solo quien cuenta para él. Pero entonces la dificultad estriba en evitar el tratarse a sí mismo como elemento a quien Dios tiene en cuenta. En el fondo, es siempre el mismo problema.

11 de abril de 1921. — Volví a leer mis notas sobre la existencia; creo que hay ahí un *mundo* que explorar. He aquí los puntos esenciales:

1º Toda existencia se construye para mí sobre el tipo y en la prolongación de la de mi cuerpo.

2º Sin darme cuenta, involucro en la noción de objeto existente lo que en mi cuerpo mismo (en tanto que es mío) trasciende a la objetividad, aquello que no depende de ninguna dialéctica, pero que hace posible una dialéctica cualquiera que sea.

3º Por lo tanto, entre mí y todo lo que existe, hay una relación (la palabra es totalmente impropia) del mismo tipo que la que me une a mi cuerpo: lo que yo denominé mediación no instrumental viene a completar la mediación instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que mi cuerpo *está en simpatía con las cosas*.

4º De esta suerte queda fundada la posibilidad de cierto modo de *visión*.

Mostrar, en suma, que yo me adhiero realmente a todo lo que existe — al universo que es el mío y cuyo centro es mi cuerpo.

23 de mayo de 1921. — Volviendo a leer mis notas advierto que uno de los procedimientos de investigación que me son familiares, consiste en el fondo en razonar del siguiente modo: admitamos a título de hipótesis que tal fenómeno sea real; ¿en qué condiciones puede serlo? — y una vez determinadas por el análisis ¿no permitirán estas condiciones comprender lo que sigue siendo actualmente ininteligible en la experiencia normal misma?

26 de mayo de 1921. — En el fondo, mi posición en lo que respecta a la existencia, consiste en sostener que el *esse est percipi* berkeleyano sólo es verdadero con la condición de que por percepción se entienda, no una representación, sino una prolongación del acto mediante el cual mi cuerpo se aprehende como mío. Si por imposible pudiera concebirse una discontinuidad radical entre mi cuerpo y una parte cualquiera del mundo, yo no veo con qué derecho yo podría pretender aún que esa parte existe. ¿Se objetará que es arbitrario identificar existencia en general y existencia sensible? pero es esa una cuestión — realmente capital — de pura terminología. Decir de una idea que existe, me parece algo vacío de sentido. Y, no obstante, no puedo menos que creer que lo mental existe; pero quizá sea preciso hacer intervenir las nociones casi ocultas a que recurrí en otro tiempo; admitir que lo que es mental para mí, es sensible para otros. Necesidad de hacer la crítica de la noción de *sentido*.

Al fin y a la postre, ¿no sería concebible que una idea existiera como un perfume? ¿Se dirá que el perfume es material? eso es un sinsentido. Es preciso volver a toda la crítica cartesiana de las cualidades secundarias.

3 de junio de 1921. — Me parece hoy que toda mi argumentación de octubre último puede formularse del modo siguiente. Yo no puedo prestar atención a un objeto sino en la medida en que éste me afecta de algún modo; esta afección sentida es como el término medio sin el cual ni siquiera puede concebirse el ejercicio de la atención. Pero esa misma afección no puede ser objeto, de lo contrario nos meteríamos en un callejón sin salida. Échase de ver en seguida qué consecuencias resultan de ahí para el cuerpo mismo. Éste aparece ante todo como el objeto de interés actual por antonomasia, y aun como el objeto privilegiado que se interpone entre mí y todos los demás objetos. Pero si el cuerpo *es sólo objeto*, entre él y la atención es preciso restablecer esa modificación sentida sin la cual ni siquiera sería objeto. Pero ¿qué queremos decir cuando declaramos que el cuerpo debe sentirse? aquí es donde empiezan las dificultades. En efecto, lo que se pretende saber es si esa sensación supone que entre en acción un aparato. ¿Debe considerarse el cuerpo como un instrumento del cual estoy obligado a *servirme* para experimentar sensaciones, como estoy obligado a *servirme* de un aparato telefónico para "obtener una comunicación"? Evidentemente es absurdo; yo no puedo pensar que mi cuerpo sea un instrumento sino con la condición de sobrentender la existencia *lógicamente* primera de un cuerpo que no sea instrumento; por consiguiente, de todos modos nos vemos conducidos a pensar una sensación que no es un mensaje, un inmediato que toda mediación supone porque, si se me permite la expresión, es mediación absoluta [es decir, presencia del universo en todo lo que existe].

Creo que esto conduce a una rehabilitación parcial del substantialismo, solamente que lo particular de esta interpretación es que implica la interdicción de objetivar la cualidad fundamental. Yo no soy sino en tanto que esa cualidad no es objeto para mí. Paso posible a la teoría del amor.

Confieso que no puedo sobreponerme a cierto malestar en presencia de esta tesis: ¿no equivale ésta a atribuirme un predicado inespecificable, es decir, contradictorio? Creo que esa posibilidad es sólo aparente. En efecto, hay que tener en cuenta que la forma misma de la predicación es inaplicable aquí. En realidad, constituye cierto modo de darse a sí mismo sin poderse tratar absolutamente como objeto; por consiguiente, nada designable hay ahí.

Esto se esclarece pensando que la cuestión *¿qué soy yo?* no puede transformarse en la pregunta *¿qué es él?* sin que pierda su sentido; no sería así en el caso de que afectara a un predicado. En suma, es esencial de un ser que actúe y se aprehenda como tal el darse a sí mismo de cierto modo inmediato, y que, no obstante, mediatiza todo cuanto en su experiencia puede adoptar figura de objeto.

Digamos aún que tomando la palabra historia en su acepción más estricta, no es verdad decir que yo soy mi historia, que me reduzco al conjunto de determinaciones que pudiera *atribuirme* un historiador omnisciente. Esto equivale a decir que el punto de vista del historiador es excéntrico — me atrevería a decirlo — con respecto a lo real.

Toda esta doctrina oscura se aclara algo si se recuerda que *mi* cuerpo es mi presente y que yo no puedo identificarme con este presente sin negar de mí todo cuanto hace que yo sea yo. Pero no se trasciende a mi presente pensándome como sucesión de presentes, como historia. En una conferencia sobre música decía yo recientemente que hay un punto en que todo nuestro pasado se torna sentimiento — y es el punto en que la música surge. Es a la idea del pasado sentido a lo que hay que referirse para comprender lo que yo quiero decir. Tomado globalmente, ese pasado soy yo mismo; es mi historia convertida en sentimiento (interiorizada en sentimiento, lo cual sólo es posible más allá de todo pensamiento histórico). Hay ahí un dominio intermedio entre la duración del cuerpo y la eternidad, y quizá un punto de enlace posible para una teoría del profetismo.

Repasé mis notas sobre el ambiente espiritual: no hay razón alguna para admitir con el monadismo que esta cualidad-substancia que condiciona y centra a mi experiencia, esté esencialmente aislada; por el contrario, tal vez haya motivos para pensar que esté enlazada con otras cualidades-substancias, esté metida en un contexto personal al cual no permiten explicitarse las condiciones normales de la experiencia. Transposición posible de la comunión de los santos. La soledad espiritual de que hablan los monadistas es la que el sujeto cognoscente crea para sí mismo.

8 de diciembre de 1921. — Quisiera esforzarme en esclarecer definitivamente las ideas que desarrollé desde hace un año sobre el cuerpo y la sensación. En efecto, cada vez estoy más convencido de que ahí está la clave de todos los problemas. Confesar que el "problema de la sensación — o de las relaciones entre el alma y el cuerpo" es ininteligible, es abdicar pura y simplemente.

Se admite de ordinario:

a) o bien que la sensación es una especie de traducción, con la ayuda de un código personal, de algo que sólo es una vibración que se transmite de un punto a otro del espacio;

b) o bien que es verdaderamente un mensaje descifrado por nosotros y que para poder llegar hasta nosotros tuvo que viajar disfrazado.

En el primer caso no puede decirse que haya mensaje propiamente dicho; lo que se me da como perfume o como color no es perfume o color originariamente. Es distinto el caso de la segunda alternativa. A mayor abundamiento, muchos sabios o filósofos se resistirán a optar entre esas dos alternativas ante la imposibilidad de cualquier verificación. ¿Cómo podría yo "saltar fuera de lo que soy" para reconocer si antes de penetrar en mi universo era ya sensación el *ignotum quid* que se convierte en sensación en mí? Un idealista llegaría a negar que la cuestión tenga sentido; "este universo, por ser mental, no es asimilable — dirá él — a una región del espacio en que pueda entrar algo". Por consiguiente, sentirá la tentación de eliminar la cuestión: ¿puede lograrlo? Me temo que haya ahí un mero escamoteo lógico. Yo respiro un perfume y me cercioro de que emana del vergel vecino. Ciertamente, concedo que no tiene sentido decir que el vergel es exterior a mi conciencia; no lo es más que mi cuerpo mismo; pero ¿qué sacamos de ahí? Un físico me dirá que hubo transmisión de cierta onda, de ciertos efluvios; es posible una determinación física de eso. Algo ha viajado entre V. (el vergel) y mi cuerpo C. Puedo concebir perfectamente que un obstáculo cualquiera venga a interponerse entre V. y C. y haga imposible ese viaje. Se admitirá habitualmente (a) que en sí esto no es más que un acaccimiento físico (el hecho de que ciertas partículas emitidas por V. vengán a encontrar las terminaciones del nervio olfativo — o un hecho análogo) traducido por mí en forma de sensación. Pero algunos (b) presumirán que originariamente había en la transmisión algo análogo a lo que se presenta en mi conciencia, de suerte que nosotros estamos realmente en presencia de una especie de mensaje transcrito y luego vuelto a transcribir. Pero observemos que la hipótesis según la cual hubo originariamente una primera transcripción, no hace más inteligible el trabajo de retranscripción que en los dos casos (a y b) se admite que estoy obligado a efectuar. Y puede añadirse que es muy difícil de ver porque tendríamos que pensar que la transcripción y la retranscripción no corresponderían exactamente, dado que nada puede hacernos suponer que haya ahí dos aparatos que funcionen de modo a la vez análogo e inverso. Por consiguiente, dejemos b a un lado y emprendamos el examen de si es realmente posible la traducción implicada por a. ¿Qué pasa cuando traduzco? Digamos en dos palabras que sustituyo un grupo de datos objetivos por otro grupo de datos objetivos. En vez de objetos, podemos hablar aquí de *instrumentos*. Utilizo cierto instrumento *en vez de otro instrumento*. (esto se aplica igualmente a la

traducción de una lengua a otra, o a la transcripción a otro instrumento de una pieza compuesta para un instrumento dado). De una manera general, es preciso que algo que se me da o que yo me doy de cierto modo, sea puesto por mí en vez de algo que se me dió de otra manera. Pero échase de ver que nada así puede pasar en el caso que nos ocupa. En efecto, el acaecimiento físico tiene como carácter el no dárseme; pasa en un plano que yo denominaría infrasensorial; y, por otra parte, si por casualidad se me diera, sólo podría ser gracias a sensaciones para las cuales se plantearía de nuevo el problema. Si mi razonamiento es correcto, no tiene sentido tratar la sensación como traducción; propiamente hablando, es inmediata y en modo alguno puede considerársela como interpretación de algo que no sea ella. Está en la base de toda interpretación y de toda comunicación y, por consiguiente, no puede ser ella una interpretación o una comunicación. Pero es harto claro que yo no puedo hablar al mismo tiempo de sensación inmediata y de objeto. Desde el momento en que relaciono la sensación con el objeto, en que la trato como una especie de emanación del objeto, ya no hablo de la sensación propiamente dicha, y salgo de lo inmediato. Pero la acción no es posible sino en tanto que yo logre definir, identificar objetos, en tanto que, por consiguiente, yo tienda a tratar las sensaciones como mensajes sin preocuparme de lo radicalmente absurdo que haya en este modo de considerarlos. Por lo tanto, es inevitable que yo me vea llevado a considerar la sensación desde dos puntos de vista contradictorios e incompatibles. En un sentido es verdad decir que la sensación es inmediata, y en otro sentido me veo forzosamente llevado a considerarla como mensaje emitido, transmitido y susceptible de ser *interceptado*. Sin embargo, forzoso es convenir en que esta antinomia tiene algo desconcertante. Si las sensaciones visuales son inmediatas, ¿cómo es posible la ceguera? ¿Cómo todo sucede como si ciertos mensajes fueran interceptados si realmente no lo son? Si tengo los oídos obstruidos no oiré lo que se me dice: ¿cómo es posible eso? ¿acaso será porque prácticamente suceda todo como si fuera verdadera la interpretación que yo rechazo? y entonces ¿por qué decir que es falsa?

En primer lugar, hago observar que hechos como los que acabo de citar nada tienen de ininteligibles con la condición de que se los interprete de cierto modo. Hay en efecto algo que ya no se transmite, algo que es interceptado; todo estriba en saber si eso es la sensación. Se me dirá: "no importa, basta que cierto acaecimiento físico no se produzca para que tampoco se produzca la sensación; no necesitamos más para afirmar que ésta es función de aquél". Pero yo hago observar que ese modo de expresarse es de lo más vago. Del hecho de que esa sensación no pueda sentirse sino cuando el cuerpo está en condiciones de adoptar esa actitud, está dispuesto de ese modo, ¿puede inferirse que aquélla sea verdaderamente la traducción de un acaecimiento físico? seguramente que no. ¿No podría decirse que cierta actitud del cuerpo es necesaria para que tal recuerdo pueda evocarse, sin que por eso se pretenda en modo alguno que el recuerdo no sea sino traducción de una disposición molecular momentánea? Esas sensaciones inactualizadas consideradas en sí mismas, (o mejor dicho: *ese sentir puro*), no podrían relacionarse con el cuerpo en ningún sentido válido, ser tratadas como funciones del cuerpo. Volvemos a hallar aquí lo que dije sobre las ambigüedades que encubre la idea de *mi cuerpo*. Como decía antes, es preciso elegir entre el hecho de tratar al cuerpo como un objeto entre otros o como la condición misteriosa de la objetividad en general, de la posición de un mundo de objetos. En tanto que yo lo trato como un objeto, estoy obligado a negarle todo privilegio con respecto a los demás objetos: no es indicador sino con esta condición.

1º de febrero de 1922. — Me parece claro que no podemos admitir la pretensión formulada por el pesimista radical de sacar a la



luz una experiencia que no sea la suya; lo único que podemos concederle es que la resistencia que opone su adversario a sus negaciones tampoco sea nada positivo. ¿Nos dirá que ella no es en sí sino ignorancia, mentira semivoluntaria — ofuscación sistemática sobre la miseria universal? ¿Qué es eso sino oponer a la ilusión en que vive su adversario lo que él considera como el verdadero estado del universo: de suerte que éste a su vez se considera como susceptible de conocerse al término de una investigación efectuada imparcialmente? Por ahí llegamos al centro de la cuestión: se pretende saber si el valor exacto del mundo puede ser objeto de investigación; por otra parte, hago observar que esa idea de "valor exacto" se refiere a la de una jerarquía y, por decirlo así, de una graduación objetiva. Conocidas son las empresas pueriles de dosificación de los placeres y dolores a que se entregaron pensadores como Schopenhauer y Hartmann. En el fondo, el pesimismo sólo puede constituirse como filosofía de la decepción. En ese sentido, es una doctrina esencialmente polémica (tanto si el pesimismo se pone en guerra consigo mismo como si con X); yo me inclinaría a decir que es la filosofía del "¡pues bien! ¡no!" En la medida en que el pesimismo sistemático se confunde con el ateísmo radical, como por mi parte no vacilo en pensar (la doctrina según la cual no hay recurso posible para el alma), puede considerarse como la refutación de un ateísmo objetivo o empírico según el cual *hay* lo divino. Desde ese punto de vista se concibe una dialéctica ascendente en que ese pesimismo sistemático prepare inmediatamente el paso a un plano superior.

Hago observar que acabo de expresarme en términos que indudablemente no corresponden a mi pensamiento; en efecto, ¿no aparenté decir que en realidad *hay* un recurso (mas de esta suerte me expondría a que me dijeran: "muéstrelo", etc., y volveríamos a caer en el ateísmo radical)?

Habrà que volver sobre esta cuestión fundamental.

2 de febrero de 1922. — Cada vez que me vuelvo a hallar en presencia de esta imposibilidad de afirmar *la existencia* del recurso absoluto, me invade de nuevo el mismo malestar. No puedo menos que preguntarme si entonces no tengo que ver simplemente con una idea que está *más acá* de la existencia. En el fondo, la cuestión está siempre en saber cómo es posible llegar a concebir un *Tú* que no sea al propio tiempo un *Él*. Se siente una gran tentación de ver en ese *Tú* puro una especie de proyección ilusoria que no tiene, si se me

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR  
Facultad de Humanidades  
y Arquitectura.

Catedrático : DR. ANTONIO GALLO A.

DOCTRINA Y ANTOLOGIA

Karl Jaspers.

( Para uso exclusivo de clase.)

## 771. JASPERS: EL HORIZONTE TRASCENDENTE

KARL JASPERS :

"Doctrina"

Heidegger hace derivar de la fenomenología no sólo el método, sino también aquella exigencia ontológica y objetivista que acaba luego por prevalecer y dominar en su filosofía. En cambio, se vincula más estrechamente a Kierkegaard Carlos Jaspers, para quien el hombre existente individual es verdaderamente el único tema de la filosofía, que, desde este punto de vista, se convierte en la aclaración racional de la existencia singular.

de medicina y psicología. Numerosos ensayos atestiguan su actividad en este campo, en el que Jaspers ha producido dos obras muy notables: *Psicopatología general* (1913) y *Psicología de las intuiciones del mundo* (1919). El escrito fundamental de Jaspers es, hasta ahora, el que se intitula *Filosofía* (1932), que comprende tres volúmenes, titulados, respectivamente: *Orientación filosófica en el mundo*, *Aclaración de la existencia* y *Metafísica*. Sus otras obras son las siguientes: *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1931); *Max Weber* (1932); *Razón y existencia* (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes y la filosofía* (1937); *Filosofía de la existencia* (1938); *El espíritu viviente de la universidad* (1946); *Sobre la verdad* (1947); *La fe filosófica* (1948); *El origen y meta de la historia* (1950); *Introducción a la filosofía* (1950); *Razón y antirrazón en nuestro tiempo* (1950).

El fundamento del filosofar y, por tanto, de la misma existencia que en el filosofar se esclarece, es la búsqueda del ser. Esta búsqueda supone falta de lo que se busca, inquietud, insatisfacción y, por tanto, finitud. Lo que se busca está, irremediablemente, *más allá* de la búsqueda: es trascendente. En efecto, cuando parece que el ser buscado se ha alcanzado ya, nos damos cuenta inmediatamente de que hemos alcanzado solamente un ser determinado, este o aquel ser, y que el ser verdadero y propio está más allá de ellos, abarcándolos y comprendiéndolos en sí. Esto significa que cualquier determinación del ser cae dentro de un *horizonte* que comprende este ser, pero que no se identifica con él. Este horizonte es el *apeiron* de que hablaba Anaximandro; es un horizonte englobante, que se amplía y extiende a medida que se extiende nuestro conocimiento o nuestra investigación, pero que permanece siempre inalcanzable. Se nos aparece bajo dos perspectivas diversas: o como el *ser* mismo, es decir, como el todo en el cual y por el cual nosotros somos, o como *aquello que nosotros mismos somos* y en que se nos da toda forma determinada del ser. En una y otra forma, el horizonte englobante es la condición necesaria por la cual solamente un ser se convierte en tal para nosotros: en ninguna de ellas el horizonte trascendente se reduce al conjunto de las diversas posibilidades del ser. Por el contrario, es el todo, el fundamento más extenso, que comprende tanto el ser *en sí* como el ser *para nosotros* (*Vernunft und Existenz*, p. 29). Estos dos aspectos del horizonte trascendente ofrecen a la investigación filosófica dos caminos: el primero es el que parte directamente hacia el ser en sí, y fue seguido por Aristóteles y por la vieja metafísica; el segundo es el que no se puede dejar de recorrer después de Kant, y consiste en buscar aquel ser que es para *nosotros* o que nosotros mismos somos. En este camino, para descubrir lo que somos, deberíamos de algún modo ponernos fuera y por encima de nosotros mismos, de forma que pudiéramos contemplarnos en lo que somos. Pero, en esta pregunta contemplación, estamos y seguimos estando, con todo, comprendidos en lo que queríamos que estuviera puesto fuera de nosotros mismos para poderlo ver desde fuera. En primer lugar, yo me veo entonces como *realidad* existente (*Dasein*), y precisamente como una realidad existente que se enfrenta y debe sufrir otra: la del mundo. Pero, en segundo lugar, yo me veo como *conciencia general*. Y, en efecto, sólo lo que entra en la conciencia puede convertirse en objeto de experiencia o de pensamiento y ser para nosotros. Lo que no entre en la conciencia no puede ser de ningún modo alcanzado por nuestro saber, y es para nosotros como si no existiera. El hecho de que todo ser sea vinculado por nosotros a las condiciones de la conciencia, nos hace

"conciencia" tiene dos sentidos. En primer lugar, es la realidad viviente o conciencia singular y, como tal, está dentro del horizonte trascendente, es uno de los objetos de este horizonte. En segundo lugar, es conciencia en general, que es el verdadero horizonte comprensivo de la conciencia, porque es única y universal. No obstante, esta conciencia, en general, no existe más que en las conciencias singulares; en sí es una pura abstracción. El tercer modo del horizonte que nosotros mismos somos es el *espíritu*, como totalidad del pensar, del obrar, del sentir, totalidad que no es nunca un objeto encerrado en mi saber, sino que es siempre *idea*. A diferencia de la conciencia en general, que está fuera del tiempo, el espíritu actúa en el devenir de la historia: no se puede analizar como un fenómeno natural; ha de ser comprendido desde el interior: por esto es comprensión de sí mismo y elaboración racional. Realidad existente, conciencia en general, espíritu, son los tres modos del horizonte trascendente. Pero ninguno de ellos encierra verdaderamente la totalidad del ser: Son aquel horizonte englobante que nosotros mismos somos. Pero tal horizonte no es el ser, sino la manifestación del ser en nuestro horizonte (*Vernunft und Existenz*, p. 35). Este horizonte tiene dos límites. El primer límite es el *hecho*. Nosotros no creamos nada, lo encontramos todo ya dado. El ser, como hecho, es el *mundo*. El segundo límite es la *trascendencia*: lo que está más allá del horizonte que nosotros mismos somos y que queda siempre más allá. El intento de abarcar el ser a través de la realidad, la conciencia o el espíritu ha fallado, pues. El ser se presenta más allá de todos ellos como un horizonte ulterior. Sólo nos resta, pues, cambiar bruscamente la dirección de la investigación y concentrarla sobre el mismo punto de origen de todos los horizontes posibles, sobre la *existencia*. A diferencia de la realidad, de la conciencia y del espíritu, la existencia no puede nunca convertirse en un objeto para nosotros (*Phil.*, I, p. 15). Lo que la constituye verdaderamente es su relación con la trascendencia. Así como la conciencia es siempre conciencia de lo *otro*, esto es, del ser objetivo, del mismo modo la existencia es tal sólo en relación con la trascendencia, como fuerza en virtud de la cual yo soy propiamente lo que soy. Lo *otro* es, para la conciencia, el ser en el mundo; para la existencia es la trascendencia. Frente al espíritu, que es universalidad, inteligibilidad, totalidad fuera del tiempo, la existencia es singularidad, inteligibilidad, historicidad esencial. La comprensión que la existencia tiene de sí misma no es objetivante, como la de la conciencia; no es, por tanto, generalizadora o abstractiva. Es, más bien, la unidad del comprender y del ser de lo que es comprendido, de tal manera que es llamada por Jaspers "la fuente originaria que en su esclarecerse deviene ella misma" (*Vernunft und Existenz*, p. 38).

Este carácter de la existencia hace surgir el problema central de la filosofía de Jaspers. La existencia es siempre *mi* existencia, individuada, singular, inconfundible, y por ello se presenta a sí misma con aquel carácter de pura y absoluta excepcionalidad, en el cual han insistido Kierkegaard y Nietzsche. Incluye necesariamente la auto-comprensión, la autoaclaración de sí misma, porque es también el movimiento o el acto de auto-comprensión. Pero, puesto que este acto está siempre esencialmente vinculado a la singularidad y excepcionalidad de la existencia, ¿cómo puede convertirse de alguna manera en comunicable y reivindicar no sólo frente a los demás, sino frente a mí mismo, que lo efectúo, una validez propia? ¿Cómo puede este acto de auto-comprensión sustraerse de alguna manera al carácter privado y excepcional de la existencia de la cual forma parte integrante? Este problema se ha hecho cada vez más urgente

en la investigación de Jaspers, quien ha procurado darle una primera solución en *Razón y existencia* (1935) y le ha dedicado posteriormente su última y extensa obra *Sobre la verdad* (1947).

## 772. JASPERS: RAZÓN Y EXISTENCIA

Existencia y razón son, según Jaspers, los dos grandes polos de nuestro ser. Están, pues, presentes en todas las formas del horizonte trascendente. La razón está presente como *entendimiento* en la conciencia en general; está presente como vida o totalidad de ideas en el espíritu; está presente, en fin, como *razón esclarecedora* en la misma existencia. En ningún caso la razón existe por su cuenta: es uno de los polos y supone siempre el polo opuesto. En la existencia, la razón es la acción misma de la *existencia posible*. Una razón carente de existencia sería un proceso de pensamiento arbitrario y caería en la universalidad abstracta. Una existencia privada de razón caería en la violencia ciega y, por tanto, en aquella universalidad empírica que es típica de los impulsos sentimentales o vividos sin iluminación racional (*Vern. und Exis.*, p. 42). Existencia y razón deben, pues, compenetrarse para constituir la auténtica razón o la auténtica existencia; sólo a través de su penetración recíproca la existencia se abre a la verdad, esto es, a la *comunicación* con los demás. Pero la *verdad*, que es propia de la existencia, no es la que es propia de las formas particulares del horizonte trascendente: no consiste en la *verificación pragmática*, que vale en el dominio de la realidad empírica, ni en la *evidencia* necesitante, que vale en el dominio de la conciencia en general, ni en la *persuasión*, que vale en el dominio del espíritu. Estas tres formas de la verdad constituyen un orden gradual en el cual cada forma es superior a la precedente; pero ninguna de ellas, ni tampoco su totalidad, agota la exigencia de una comunicación absoluta y total. Esta no puede realizarse más que a través de un movimiento infinito en el cual la verdad se manifieste cada vez más. Y en este movimiento coinciden el ser *uno mismo*, en la propia unicidad y excepcionalidad, y el ser *verdadero*, esto es, revelándose a los demás y comunicando con ellos. "La existencia —dice Jaspers (*Ib.*, p. 62)— se hace manifiesta a sí misma, y con ello real, si *contra* existencia, *a través* de ella y *con ella*, se alcanza a sí misma." Este movimiento, que no termina nunca, porque nunca alcanza su cumplimiento, es la verdad propia de la existencia, que es la verdad de la fe. "Cuando no puedo confiar en ninguna acción verificadora de la realidad, en ninguna certeza demostrable y en ninguna totalidad comprensiva, entonces yo me encuentro en un sentido tan profundo de la verdad que, sin abandonar el todo que es mi mundo real, lo he superado para retornar a él después de la experiencia de la trascendencia, y me encuentro así en él y, a la vez, fuera de él" (*Ib.*, p. 64-65). Pero esta profundidad, que nace de la relación de la existencia con la trascendencia, no puede agotarse: ninguna forma de comunicación escapa, por esto, al fracaso y a la imposibilidad de la comunicación. Si la comunicación se cumpliera en el tiempo, se destruiría el fin propio del hombre, que deviene él mismo siempre y solamente en la comunicación. Por otra parte, lo incompleto de la comunicación y la gravedad de su fracaso revelan una profundidad que no puede ser colmada más que por la trascendencia. "Si Dios es eterno, es verdad para los hombres —dice Jaspers (*Ib.*, p. 66)— que el límite en el cual la trascendencia cumple y perfecciona la verdad y la comunicación es un límite impensable, porque el pensarlo no hace más que conducirlo a las formas ya conocidas de la verdad y de la comunicación, es decir, a las formas incompletas. Así pues, en aquel límite (que, sin embargo, actúa en la existencia humana), tanto para el pensamiento como para la comunicación, no queda más que el *silencio* (*Ib.*, p. 74).

Lo mismo que para Heidegger, también para Jaspers el rasgo sobresaliente y característico de la existencia es el ser siempre una existencia en el mundo; es decir, ligada a una situación fáctica que la delimita y caracteriza de una manera específica. La existencia es búsqueda del ser; y el primer modo de esta búsqueda es el de considerarse a sí mismo como una realidad objetiva (*Dasein*), como un elemento o cosa del mundo junto con los demás innumerables elementos o cosas. Desde este punto de vista, la investigación del ser es *orientación en el mundo*. Es una investigación que no tiene fin, que pasa de una cosa a otra, de un término a otros, hasta el infinito, pero que no encuentra ni puede encontrar más que cosas en el mundo (*Phil.*, I, páginas 28-29). Una investigación objetiva de esta clase es la propia de todas las ciencias naturales, las cuales, descubriendo leyes universalmente válidas, superan los confines del individuo empírico y se dirigen a un entendimiento *anónimo*, esto es, común a todos. La orientación en el mundo es una posición legítima; pero no puede ser considerada como absoluta, o sea, juzgada como conocimiento definitivo. No es ni puede valer como conocimiento *del mundo*. Lo único que alcanza es un ser determinado, este o aquel objeto *en el mundo*: el mundo mismo permanece como el horizonte trascendente o inalcanzable de esta clase de búsqueda. Ciertamente, yo puedo construirme la imagen total del mundo y tenerla como el mundo mismo. Pero, en verdad, esta imagen no será el mundo: será más bien un *cosmos*, un singular y particular punto de vista entre los muchos que hay *en el mundo*; y el mundo quedará como el horizonte trascendente de este cosmos mismo y del punto de vista que lo ha sugerido (*Phil.*, I, p. 68-71). Se perfila así el fracaso decisivo de la orientación del mundo. Lo que yo busco es el mundo como totalidad absoluta y omnicompreensiva; lo que alcanzo es un *cosmos* vinculado a un punto de vista particular que se inserta, como elemento particular, al lado de los otros, en la totalidad del mundo. Pero este fracaso señala, al mismo tiempo, la *ruptura* del mundo como unidad y totalidad. El mundo se *rompe* en la multiplicidad de las perspectivas, cada una de las cuales tiene la pretensión de valer absolutamente, pero es meramente relativo a su punto de vista.

De este callejón no es posible salir si no es desvinculándose de la consideración objetivante, para la cual yo mismo soy una realidad objetiva en el mundo, y poniéndose en el plano de la consideración existencial, para la cual yo no soy nunca *objeto* para mí mismo. En este plano, la imagen que yo me formo del mundo no es casual o accidental, no puedo cambiarla arbitrariamente: yo *soy* mi misma intuición del mundo. En este sentido, mi intuición del mundo no es ya un posible objeto de investigación en medio de los demás: es mi misma situación en el mundo, en cuanto es origen de mi vida o considerada desde el exterior; es idéntica conmigo mismo. Esta identidad es el punto central de la filosofía de Jaspers.

A primera vista, esta filosofía es una filosofía de la libertad. El hombre *es* lo que *escoge* ser: su elección es constitutiva de su ser y él no es sino en cuanto escoge. La elección de sí mismo es la libertad originaria aquella libertad sin la cual yo no soy yo mismo (*Phil.*, II, p. 180). Jaspers habla del *riesgo* inherente a la elección de sí mismo, de la decisión existencial que no sale del yo como de una fuente escondida, sino que constituye al mismo yo; y descubre en la voluntad la claridad de la elección originaria (*Phil.*, II, p. 152). Pero (éste es el punto decisivo) el yo que escoge *es* su misma situación en el mundo, situación históricamente determinada, objetiva, particular; y su elección autoconstitutiva no es más que el autoconstituirse de esta situación. Lo cual significa: la elección, radicando en una situación determinada, no puede escoger sino lo que *ya ha sido* escogido y constituido en una situación. "Yo —dice Jaspers (*Phil.*, II, página 182)— no puedo rehacerme radicalmente y escoger entre ser yo mismo y no ser yo mismo, como si la libertad estuviera delante de mí como un *instrumento*. Pero en cuanto escojo, soy; si no soy, no escojo." Lo cual quiere decir que delante de la elección no se ofrecen nunca alternativas diversas (*Phil.*, III, p. 114), que ella no es nunca un comparar, un entresacar, un escoger, sino que siempre es únicamente el reconocimiento y la aceptación de aquella *única* posibilidad que está implícita en la situación de hecho que constituye mi yo. "Yo estoy en una situación histórica si me iden-

tífico con una realidad y con su objetivo inmenso... Yo solamente puedo pertenecer a un único pueblo, puedo tener solamente estos padres y no otros, puedo amar solamente una única mujer; pero yo puedo, en todo caso, hacer traición." Admitir que podemos pertenecer a otro pueblo, si aquel al que pertenecemos de hecho nos aparece como extraño; que podemos desconocer a nuestros propios padres porque no tenemos culpa de lo que ellos son; que podemos amar a otra mujer y que, en general, podemos recurrir a aquellas posibilidades siempre nuevas en las que la vida es rica, significa, según Jaspers, traicionarnos a nosotros mismos. El único modo de ser uno mismo, la única elección auténtica es la que acepta incondicionalmente la situación de hecho a la que uno pertenece. "Mi yo es idéntico al *lugar de la realidad* en que me encuentro" (*Phil.*, I, p. 245). Y, puesto que la elección es originariamente comunicativa y la elección de sí es siempre, al mismo tiempo, elección de los otros, tampoco la elección de los otros es un escoger, sino que es únicamente la originaria decisión de una comunicación incondicional con aquellos con los que me encuentro como conmigo mismo (*Phil.*, II, p. 183).

La identidad del yo y de la situación, el hecho intrascendible de que el yo se encuentra atado e identificado con un determinado "lugar" de la realidad, aparece a Jaspers como la *culpa* originaria e inevitable, que es el fundamento de toda culpa particular. El reconocimiento y la aceptación de la situación elimina de la realidad las culpas evitables, la traición para consigo mismo; pero llega a reconocer en su verdadera naturaleza la culpa original e inevitable (*Phil.*, II, p. 249). La culpa inevitable es la limitación necesaria del yo en la situación; la culpa evitable es el desconocimiento, la inexistente o débil aceptación de la situación misma y, por consiguiente, la renuncia a ser uno mismo. En el fondo, esta renuncia no tiene consecuencias decisivas, porque la identidad entre el yo y la situación actúa aun cuando no sea reconocida y aceptada: nos hallamos, más aún, que somos; y así deja inalterada la necesidad y la culpa de esta situación. La elección no ofrece al hombre más que la alternativa del reconocimiento y de la aceptación apasionada de la situación originaria, de manera que es posible "llegar a ser lo que se es" (*Phil.*, I, p. 270). Lo que Nietzsche llamaba el *amor fati*, lo que Heidegger llama la *repetición*, es también para Jaspers la única actitud, la única elección posible del hombre. ¿Y la libertad? La libertad coincide con la necesidad de la situación.

Jaspers habla de "existencia posible" y, a lo largo de toda su filosofía, se sirve incesantemente de la categoría de la *posibilidad*. Pero en su filosofía, como en la de Heidegger, posibilidad significa, en el fondo, imposibilidad. Yo no puedo ser sino lo que soy; no puedo llegar a ser más que lo que soy; no puedo querer sino lo que soy, y lo que soy es la situación en que me encuentro y sobre la cual no puedo nada. Jaspers dice que las expresiones "yo escojo", "yo quiero" significan, en realidad, *yo debo* (*Ich muss*, en el sentido de la necesidad de hecho, *Phil.*, II, p. 186). La posibilidad de ser, de obrar, de querer, de escoger, es, en realidad, la *imposibilidad* de obrar, querer y escoger de manera distinta de como uno es, es decir, oponiéndose a las condiciones implícitas en la situación que nos constituye. El predominio romántico de la presencialidad, de la necesidad, del hecho, domina de punta a punta toda la doctrina de Jaspers, para quien la misma historia se convierte en unidad de libertad y necesidad, en el sentido de ser una necesidad que se hace consciente y que es aceptada como tal (*Phil.*, II, p. 177 ss.). Se podría suponer que al menos la traición, el desconocimiento de sí, la renuncia ciega o culpable a la propia realización fueran un acto de libertad; y tales serían, *si fueran posibles*. Pero, en realidad, para Jaspers, no son posibles. El hombre no puede sustraerse a sí mismo, porque no puede sustraerse a su propia situación: es esta situación. El desconocerla o el serle infiel no significa abandonarla o prescindir de ella: significa solamente sufrirla sin darse cuenta de ella, vivirla sin tener de ella conciencia o claridad racional. De manera que la única diferencia que la filosofía, como aclaración racional, introduce en la existencia del hombre, consiste en hacerle ver claramente y en persuadirle a aceptar de buen grado aquella necesidad, que, aun sin la filosofía, continuaría actuando en su ser más oculto. Jaspers, como Heidegger, ha sido infiel al mensaje más significativo de Kierkegaard: la posibilidad existencial se ha transformado, en sus manos, en una imposibilidad radical; y la libertad que prometía se ha trocado en necesidad.

## 774. JASPERS: LA TRASCENDENCIA Y EL FRACASO

Arraigada en la necesidad de la situación de hecho, lanzada a la búsqueda del ser, que se puede siempre aprisionar en la forma de este o aquel ser, pero que siempre se escapa en la forma de la totalidad comprensiva y del horizonte intrascendible, la existencia aparece a Jaspers como una radical imposibilidad de existencia. En el tercer volumen de su filosofía, *La metafísica*, esta imposibilidad radical se convierte en el tema dominante de su especulación. La existencia es investigación del ser; pero el ser no es una *posibilidad* de la existencia. Aquellos aspectos o aquellas partes del ser que la existencia alcanza o encierra en sí no son va el ser, que permanece como el horizonte del ser, como trascendencia, no puede tener en la investigación humana otra manifestación o distintivo que precisamente la imposibilidad de alcanzarlo. No estando nunca comprendido dentro de sus límites, el ser no se revela a la existencia sino como una radical y absoluta imposibilidad de ser: por tanto (puesto que toda imposibilidad es necesidad), como necesidad absoluta y radical.

Hay un modo en que la trascendencia puede ser verdaderamente experimentada como presente en la existencia humana: la *cifra*, el símbolo. Una cosa, una persona, una doctrina, una poesía, pueden valer como símbolos o cifras de la trascendencia; pero, puesto que no valen como tales si yo no los interpreto, y puesto que no puedo interpretarlos si no es partiendo de lo que yo mismo soy, toda cifra o símbolo interpretado por la existencia es una confirmación de que la existencia no puede ser sino lo que es (*Phil.*, III, p. 206). Pero, sobre todo, la trascendencia se revela en las que Jaspers llama *situaciones-límite*, esto es, en situaciones inmutables, definitivas, incomprensibles, en las cuales el hombre se encuentra como frente a un muro, contra el cual no puede hacer más que chocar sin esperanza. Frente a tales situaciones, toda rebelión es insensata: no se puede hacer más que abrir los ojos frente a ellas. La necesidad que en ellas se manifiesta y que es incomprensible, en cuanto no es reducible a motivos o elementos que caen en nuestro saber, muestra precisamente que en ellas se experimenta, aunque sea en la forma negativa del choque, la necesidad misma del ser. Encontrarse en una situación límite significa "no poder no": no poder no sufrir, no poder no morir, no poder no pecar. La situación límite revela por ello, de la manera más clara, la imposibilidad constitutiva de la existencia. El estar siempre en una situación determinada, el no poder vivir sin lucha y dolor, el deber tomar sobre sí la culpa, el estar destinado a la muerte, son situaciones-límite, en las cuales, indudablemente, la trascendencia está presente bajo la forma de la imposibilidad en que el hombre se encuentra de superarlas. La señal más cierta de la trascendencia es el *fracaso* que el hombre sufre en el intento de superarlas o de comprenderlas de alguna manera: en este fracaso, la trascendencia hace sentir su presencia. Es la cifra suprema, la que mejor simboliza y describe la necesidad del ser. Ciertamente, en el naufragio total de todas sus posibilidades, el hombre no puede encontrar más que resignación y silencio; pero resignación y silencio constituyen una *paz* que no es ya ilusoria porque se funda en la certeza del ser que se ha revelado en su necesidad. "Basta que el ser exista —dice Jaspers (*Phil.*, III, p. 236)—. Ciertamente, nuestro saber de la divinidad se convierte entonces en superstición; pero la verdad está donde la existencia; en su naufragio, puede traducir el lenguaje equívoco de la trascendencia en la más simple certeza con respecto al ser. Es ésta la certeza de que el ser *existe* y de que *es así*" (*Ib.*, III, página 134). Es la certeza de una necesidad incomprensible, frente a la cual no se puede hacer otra cosa que inclinar silenciosamente la cabeza y resignarse.

No ha ayudado a Jaspers el haber sustraído la filosofía de la existencia a la exigencia objetivista-contemplativa, a la que permanecía aún ligada en la doctrina de Heidegger. Ha quedado, a pesar de ello, ligada a la exigencia romántica de una justificación *post factum* de la realidad, de una comprensión de la realidad que la justifique tal como es, pero no la problematice. Jaspers ha detenido la problematización existencial en los umbrales de la realidad de hecho. La identidad afirmada por él entre el yo, la situación y la elección existencial reduce la existencia a esta simple



OBRAS PRINCIPALES: *Allgemeine Psychopathologie* (1913); *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicología de las concepciones del mundo*) (1919); *Die Idee der Universität* (1923); *Die geistige Situation der Zeit* (*La situación espiritual del tiempo*) (1931); *Philosophie* 3 vols. (1932); *Vernunft und Existenz* (*Razón y existencia*) (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes und die Philosophie* (1937); *Existenzphilosophie* (1938); *Die philosophische Glaube* (*La fe filosófica*) (1948); *Von der Wahrheit* (*De la verdad*) (1948); *Philosophie und Wissenschaft* (*Fe y Ciencia*) (1948); *Einführung in die Philosophie* (*Introducción a la Filosofía*) (1950); *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart* (*La tarea de la filosofía en la actualidad*) (1954); *Die grossen Philosophen* (*Los grandes filósofos*) (1957); *A Note on Existenzphilosophie und Existentialism*, en *This is my Philosophy*. Edit. por BURNER, p.198 (1960).

EDICIÓN CITADA: *Philosophie*. Trad.: *Filosofía* 2 vols., por J. VELA (Rev. de Occidente, Madrid 1958-1959).

BIBLIOGR. GEN.: M. DUFRENNE et P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Préface de Karl Jaspers) (Paris 1947) p.325-393; J. DE TONQUÉDEC, *L'existence d'après Karl Jaspers* (Paris 1945) p.V-VIII 96-138; R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre* (Abb. de S. Wandrille 1948); X. TILLIETTE, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique* (Paris 1959); J. MUGA, *El Dios de Jaspers* (Madrid 1966) (bibl. p.184-187); F. J. CID, *Karl Jaspers. Síntesis y crítica de una filosofía de la existencia: Ciencia y Fe* 21 (1950) 87-100; A. DE WAHLENS, *La filosofía de Martin Heidegger* (trad. española) (Madrid 1945, 1952) 303-309; A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid 1945) p.260-277.

## Philosophie

### Filosofía

#### INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

#### *El filosofar parte de nuestra situación*

#### ANTOLOGÍA.

[1854] Cuando me planteo preguntas como éstas: ¿qué es el ser?, ¿por qué hay algo?, ¿por qué no hay nada?, ¿quién soy yo?, ¿qué quiero propiamente?, no estoy nunca en el comienzo con tales preguntas, sino que las planteo desde una situación en que me encuentro procedente de un pasado.

Al despertar a la conciencia de mí mismo, me veo en un mundo en el que me oriento; había aprehendido cosas y las había olvidado de nuevo; todo era evidente, sin cuestión y puramente presente. Pero ahora, con gran sorpresa mía, pregunto qué es lo que verdaderamente existe, pues todo es perecedero; no estaba al principio y no estoy al fin, pero entre principio y fin pregunto por este principio y este fin.

[1855] A estas preguntas quisiera dar una respuesta que me preste donde asirme, pues en la conciencia de mi situación, que ni comprendo por completo ni puedo penetrar en su origen, me encuentro oprimido por una angustia indeterminada. No puedo verla más que en el movimiento en el cual juntamente con ella me deslizo, en constante transformación, desde una oscuridad en la que yo no existía, en una oscuridad en la cual no existiré. Me preocupo de cosas y dudo de si en ellas hay algo. Dejo que siga su curso el deslizamiento, y me estremezo al pensar que algo queda perdido para siempre si yo no lo aprehendo ahora, y, sin embargo, no sé lo que es. Yo busco el ser, lo único que no desaparece.

[1856] Parece que yo debiera poder dar a mi pregunta una respuesta que me diga con *validez general* lo que existe y me explique por qué yo me encuentro en mi situación y lo que en ella importa para el todo y para mí mismo. Lo que entonces se ofrece como respuesta es como si el ser fuera para mí un objeto sobre el cual yo podría ser informado como sobre la organización del cosmos. Pero semejante teoría no sería más que algo que, con todos los demás objetos, aparece para mí en mi situación, cuyo deslizamiento prosigue sin pausa. Si quisiera atenerme a algo que pretendiera ser el ser cognoscible como objetividad, sólo podría hacerlo olvidándome de mí mismo.

Yo me habría convertido en un objeto entre objetos. Mi situación no sería ya el camino cuyos peligros al principio se me actualizan sólo en forma de angustia, sin plena conciencia de ellos, sino algo que se puede deducir, en lo que me puedo conducir propiamente, porque conozco el principio y el fin.

[1857] Sin embargo, este olvido de mí mismo en este ilusorio evadirme de la situación no se puede realizar por completo. Pudiera dejarme ir un momento, prendido en la vinculación a lo objetivo conocido, que, aun sin mí, existe y acontece. Pero si entonces lo objetivo se me hace problemático, me encuentro en una conciencia de perdición, siempre de nuevo ante mí mismo en la situación inicial en la cual yo me transformo juntamente con ella. Permanezco como antes, entre el comienzo y el fin, en la angustia del no ser, si no me arriesgo a ser mí mismo aprehendiendo y decidiendo. Enton-

ces, al despertarme, hago la doble experiencia: en mi situación, lo otro existe como lo extraño que es dado y acontece sin mí, tan real y resistente como yo mismo soy real y libre en mi elegir y aprehender.

En lugar de conocer lo que es el ser, por lo cual todo es, se limita en esta experiencia mi conocimiento objetivo a lo existente que se me presenta en mi situación. Las cosas en el mundo en que me oriento han de ser conocidas y, en la medida que lo consiga, dominadas. La orientación en el mundo se me manifiesta como la aclaración de la situación que progresa sin fin en la dirección del ser como ser-objeto.

[1858] Pero si pienso agotar conmigo mismo el saber del mundo como saber del ser en general, por la comprensión de toda la situación, entonces no llego al fondo, pues el ser-situación no es el comienzo del ser, sino sólo el comienzo de la orientación en el mundo y del filosofar. La situación viene de lo anterior y tiene profundidad histórica; nunca está terminada, sino que alberga en sí el futuro como posibilidad e inevitabilidad. Es la única manera en que se presenta la realidad para mí, en la forma de mi existencia en ella. Pensando desde ella vuelvo a ella. Aquí está para mí, en cada cosa, la inmediatez, como presencia, y la única certidumbre.

Si pienso en mi situación como tal y directamente, entonces no hago más que esbozar esquemas; en tanto que real, siempre es diferente y más. No es nunca *algo exclusivamente inmediato*. Por el hecho de haber llegado a ser, comporta en sí realidad pasada y libres decisiones. Como presente me deja respirar en las posibilidades de lo futuro. *Nunca es sólo general*—aunque se pueda esbozar la estructura general de la situación como cuadrícula de un análisis de la existencia empírica<sup>1</sup>—, sino que es esencialmente como la realización, procurada históricamente en cada caso, de la manifestación del ser.

<sup>1</sup> En la filosofía de Jaspers, el término *Dasein* (literalmente, ser o estar-ahí) tiene otra significación que en Heidegger. Para este último, sólo el hombre tiene *Dasein*, y la esencia de ese *Dasein* es la *Existenz* (existencia), o, dicho de otro modo, la existencia es el modo de ser del *Dasein*; puede ser auténtica e inauténtica. Pero en Jaspers *Dasein* es el ser- o estar-ahí, tanto de las cosas y de los sucesos naturales como del hombre y sus productos y creaciones; en suma, de todo lo que existe empíricamente, lo que vulgarmente se llama realidad. Así nos dice que "la naturaleza es el *Dasein* sometido a leyes", y nos habla de la realidad del *Dasein* inorgánico. También nos dice: "Todo *Dasein* particular, y no sólo el hombre, es finito", y define la "orientación en el mundo"—las ciencias—como "el conocimiento de los objetos que están en el *Dasein*". El hombre es *Dasein*, pero sólo posible *Existenz*, de suerte que, para J., ésta viene a ser lo que H. llama *existencia auténtica*. Para J., la inauténtica ya no es *Existenz*. Por estas razones traducimos *Dasein*, según los casos, por *existencia empírica*—casi siempre—, o *lo que existe empíricamente*, o el *existir*, o tan sólo *lo que está ahí*, salvo cuando el sentido es tan claro que no se necesita añadir ningún adjetivo o adverbio. Y traduzco

[1859] Penetrar la situación y tener ante los ojos su origen y su posible futuro es cosa que yo pudiera hacer respecto a un ser al fin de todos los días como un mundo cerrado cuyo comienzo y fin se hubieran hecho abarcables para la mirada. Tal como me encuentro, busco, sin embargo, el ser, por esta razón: porque yo mismo hago algo en lo que acontece. Desde la situación dirijo la mirada a diferentes y a pasadas situaciones. Sin embargo, siempre la mirada acaba en la oscuridad indefinible.

En mi situación, yo no me puedo concebir satisfactoriamente partiendo de supuestos cognoscibles y de la realidad histórica cognoscible ni del mundo. Pero tampoco puedo concebir el mundo partiendo de mi situación. El filosofar, que parte de la aclaración de la situación, sigue estando en movimiento incesante como acontecer cósmico y como decisión por virtud de la libertad. Por preciso que sea en el detalle, el filosofar queda, por lo tanto, lo mismo que la situación, *incompleto como todo*. Si tomo la aclaración de la situación como punto de partida para el filosofar, renuncio a explicaciones objetivas, que quisieran deducir de principios todo lo que existe como un ser unitario. Todos los sistemas objetivos de pensar no tienen más que una función especial en cada caso.

Perplejo en la situación al despertarme a la conciencia de mí mismo, planteo la pregunta por el ser. Al encontrarme en la situación como posibilidad indeterminada, tengo que buscar el ser para encontrarme verdaderamente. Sin embargo, al fracasar en esta busca, que quisiera encontrar el ser en absoluto, comienzo a filosofar. Este es el *filosofar partiendo de la "existencia" posible*, y éste, el método y camino hacia la trascendencia (trad. de F. VELA, I p.XXIX-XXXII).

## LIBRO II.—Aclaración de la «existencia»

### CAPÍTULO I.—Existencia empírica en el mundo y «existencia»

[1860] Si llamo mundo a la suma de todo aquello que me puede ser accesible por la orientación del conocimiento como materia cognoscible para todo el mundo de una manera impositiva, se nos plantea la cuestión de si todo el ser se

*Existenz* (existencia, en el sentido de estas filosofías existenciales) por «existencia», siempre entre comillas. (N. del T.)

1859 DE TONQUÉDEC, o.c., p.8; DUFRENNE-RICOEUR, o.c., p.182.  
1860-1865 DUFRENNE-RICOEUR, o.c., p.109-132; DE TONQUÉDEC, o.c., p.10-12.  
1860 DE TONQUÉDEC, o.c., p.13-14; JOLIVET, o.c., p.233-246; DUFRENNE-RICOEUR, o.c., p.237 nl.2; JOLIVET, o.c., p.233.

agota con el ser del mundo, y si el pensamiento cognoscente se acaba al mismo tiempo que la orientación en el mundo. Lo que en la manera mística de expresarse se llama alma y Dios, y en el lenguaje filosófico «existencia» y trascendencia, no es mundo. Estas realidades no existen en el mismo sentido que las cosas en el mundo, es decir, como objetos cognoscibles, pero pudieran existir de otra manera. Aunque no sabidas, no por eso serían nada, y, aunque no conocidas, serían, sin embargo, pensadas.

[1861] Aquí surge la cuestión sobre la cual la filosofía ha de tomar una decisión fundamental: *¿qué hay frente al ser del mundo considerado en su conjunto?*

Eso que hay es el ser, que—en la manifestación de la existencia empírica—*no es*, sino que *puede y debe ser*, y, por lo tanto, decide temporalmente si es eterno.

Ese ser soy yo mismo como *existencia*. Yo soy «existencia» en la medida en que no me convierto en objeto para mí mismo. En la «existencia» me sé independiente, sin que pueda contemplar lo que llamo «mí mismo». Vivo desde su posibilidad, pero sólo en su realización soy «mí mismo». Si quiero captarla, se me desvanece, puesto que no es un sujeto psicológico.

En su posibilidad me siento más profundamente arraigado que allí donde, haciéndome objetivo para mí mismo, me concibo como un conjunto de aptitudes naturales y carácter. La "existencia" es algo que, como existencia empírica, se manifiesta en la oposición polar de subjetividad y objetividad, pero no es manifestación de algo que sea dado en alguna parte como objeto o que fuera inferido especulativamente como yaciendo en el fondo, como sustrato. No se manifiesta más que a sí misma y a otras "existencias".

[1862] Así, pues, mi existencia empírica no es "existencia", sino que *el hombre es*, en la *existencia empírica*, posible "existencia". Aquella, la empírica, está ahí o no está; pero la "existencia", por el hecho de ser posible, avanza hacia su ser o, por el contrario, se aleja de él, hacia la nada, por virtud de la elección y de la decisión. Mi existencia empírica tiene, respecto a otras, una diferencia de amplitud, un ser en el mundo más angosto o más ancho; pero la "existencia" se diferencia esencialmente de otra "existencia" por razón de su libertad. La existencia empírica como ser vive y muere; la "existencia" no conoce la muerte, pero está, respecto a su propio ser, bien en ascensión, bien en caída y descenso. La existencia empírica está ahí empíricamente; pero la "existencia" sólo existe como libertad. La existencia empírica es absolutamente temporal; la "existencia" es, en el tiempo, más que tiempo. Mi existencia empírica es finita en cuanto que no es todo lo que existe empíricamente; y, sin embargo, está para sí encerrada en sí misma; tampoco la "existencia" es por sí sola ni tampoco todo, pues sólo es cuando está referida a otra "existencia" y a la trascendencia, respecto a la cual, como lo otro en absoluto, se hace consciente de que no existe solamente por sí misma.

[1863] Pero mientras que la existencia empírica puede ser considerada infinita, en el sentido de algo finito, relativamente cerrado, que gira sobre sí indefinidamente, la infinitud de la "existencia", carente de esa obliteración, es una posibilidad siempre abierta. Para la existencia empírica, la acción que emana de la posible "existencia" es dudosa, cuestionable, puesto que su preocupación por su duración temporal tiene que volverse contra lo incondicionado, cuyos caminos son sospechosos para ella, ya que pueden conducirla a la ruina y la aniquilación. La preocupación por la existencia empírica pudiera someter la acción existencial a las condiciones de su propia perduración; mas, para la posible "existencia", ya la aprehensión y goce incondicionado de la existencia empírica son una caída, a causa de que, por su parte, ella somete su realidad empírica a condiciones en las cuales se aprehende a sí misma como incondicionada. Pero la mera voluntad incondicionada de la existencia empírica, cuando ve claramente su existencia empírica como realidad del fracaso total, tiene que desesperarse.

La realización de la existencia empírica es *ser en el mundo*. En cambio, la posible "existencia" está en el mundo como en el campo en el cual se manifiesta...

[1864] La "existencia" *no pretende validez general*. Es ser incondicionado, no transmisible. Lo que es no puede serlo también otro. En las objetivaciones, que se expresan como si tuvieran validez general; sean aserciones sobre el ser o exigencias y valoraciones, hay para el que las pronuncia incondicionalidad y requerimiento a otras posibles "existencias", pero no un saber fundamentado para todo el que existe empíricamente. Por el contrario, la objetivación, y, por lo tanto, la generalización de la "existencia", es equívoca, nunca es la misma, sino que, o bien es manifestación de la "existencia", y entonces *única*, irrepetible, juntamente con su fundamento como su

aspecto en el medio general, o bien se hace unívocamente validera para todos en general, y entonces cesa de ser, en su identidad consigo misma, expresión de la "existencia".

[1865] Donde la "existencia" se expresa en la forma de lo general como apareciéndose en el mundo, lo general, desligado, deja de ser lo que era en su raíz, es decir, lo que era en la "existencia" fáctica emanada del presente "histórico". Nosotros, como entes de inteligencia, estamos impulsados con nuestra "conciencia en general" incesantemente hacia lo general; incluso lo que hacemos y decimos sólo está justificado cuando puede llegar a ser general; sólo con ello ingresamos en el mundo y somos para el mundo. Pero, penetrando y rebasando todo esto, somos todavía nosotros mismos para otro que también lo es y en relación con la trascendencia, y somos propiamente allí donde lo general queda rebajado a la condición de simple medio. La posible "existencia" se transmite en el mundo en una forma general que puede desligarse de ella, pero la "existencia" ni es general ni tiene validez general (ibid., p.391-410).

SECCIÓN III.—"Existencia" como incondicionalidad  
en la situación, la conciencia y la acción

CAPÍTULO VII.—Situaciones límites

[1866] ... Por el hecho de que la existencia empírica es un ser en situación, yo no puedo nunca salir de una situación *sin entrar inmediatamente en otra*. Todos los conceptos de situación significan que yo me creo ocasiones de cambiar las situaciones, pero sin poder suprimir en general el estar en situación. Mi acción se me presenta en sus consecuencias, a su vez, *como una situación creada por mí*, que entonces ya es dada.

[1867] 2. *Situación y situación límite*.—Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites. Estas situaciones *no cambian*, salvo solamente en su modo de manifestarse; referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son *opacas a la mirada*; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni deducirlas parte de otra cosa. Ellas se dan con la existencia empírica misma.

*Límite* expresa lo siguiente: hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica. La situación límite no es ya situación para la "conciencia en general", porque la conciencia, en tanto que conoce y actúa en vista de fines, no la considera más que objetivamente o bien la elude, ignora y olvida; permanece dentro de los límites y es incapaz de acercarse a su origen ni siquiera preguntando. Pues la existencia empírica, como conciencia, no concibe la diferencia; o bien no es afectada por las situaciones límites, o bien, como existencia empírica, al no esclarecerlas, se abate para no ser más que oscura cavilación en la impotencia y el desamparo. La situación límite pertenece a la "existencia" como las situaciones a la conciencia siempre inmanente.

[1868] 3. *Situación límite y "existencia"*.—En tanto que existencia empírica, no podemos hacer más que eludir situaciones límites cerrando los ojos ante ellas. Queremos conservar nuestra existencia empírica en el mundo dilatándola; nos referimos a ella sin preguntar, dominándola y gozándola, o bien sufriendola y sucumbiendo en ella, pero no queda al fin nada más que resignarnos. Ante las situaciones límites no reaccionamos, por lo tanto, inteligentemente, mediante planes y cálculos para superarlas, sino por una actividad completamente distinta, *llegando a ser la posible "existencia" que hay en nosotros*: llegamos a ser nosotros mismos, entrando en las situaciones límites con los ojos bien abiertos. Estas sólo son cognoscibles externamente para el saber; como realidades sólo pueden ser sentidas por la "existencia". Experimentar las situaciones límites y "existir" son una misma cosa. En el desamparo de la existencia empírica hay el impulso ascendente del ser en mí. Mientras que, para la existencia empírica, la pregunta por el ser en las situaciones límites es extraña, en ellas puede percatarse el ser-sí mismo del ser por virtud de un *salto*; la conciencia, que, de otro modo, no hace más que saber de las situaciones límites, se da a sí misma una plenitud única, "histórica", insustituible. El límite entra en su auténtica función, que es señalar ya a la trascendencia, no dejando aún de ser inmanente.

[1869] 4. *Grados del salto de la "existencia" que se desarrolla en las situaciones límites*.—Aunque estoy en el mundo, puedo oponerme a todo. Disgustado, descontento de participar en su tráfigo, tengo la posibilidad de poder estar en el mundo, no obstante, fuera del mundo, cuando yo, no ciertamente como ser empírico, sino en consideración intelectual, me coloco en el punto arquimédico desde el cual veo y conozco lo que es. En una independencia sorprendente, aunque vacía, *me opongo yo mismo también a mi propia existencia empírica como a una existencia empírica ajena*. Yo estoy, como yo mismo, fuera de mi vida empírica y entro desde ella en el mundo para orientarme en mis situaciones, no ya como simple viviente para mis fines particulares, sino como yo mismo para mi saber de todo y de la totalidad, que, como saber, se basta y satisface.

[1870] De esta suerte conquisto mi propio ser en la *soledad* absoluta, donde, a pesar del problematismo de lo que ocurre y se presenta en el mundo, en el hundimiento de todo e incluso de mi propia existencia empírica, estoy fuera del mundo, aun ante mí, como si yo fuese una isla segura en el océano, desde la cual mirase sin finalidad al mundo como a una atmósfera fluctuante que se pierde en lo ilimitado. Nada me concierne auténticamente, pero contemplo todas las cosas en la conciencia de mi *saber*, que es el *punto de apoyo seguro*. En esta conclusión de mi mismidad soy yo la *universalidad de la voluntad de conocer*. Seguro de mi ser en este saber, contemplo imperturbable lo positivo que conozco como válido. La soledad sustancial del que conoce universalmente fuera de toda situación es como la *pura mirada* que lo mira todo, pero no se mira a sí, y a la cual ninguna mirada encuentra. Contento íntimamente en la soledad de su mismidad, es como un ser que se desvanece reduciéndose a un punto sin más contenido que la impavidez de su mirada. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*.

[1871] Pero esta soledad no es definitiva, sino que encierra otra posibilidad: ser la mirada de un *ser empírico* que en esta soledad se trasciende y se sobrepasa en un primer salto. No es realmente exterior al punto, sino que sólo busca el camino hacia él, y, por el contrario, pensando en terminar ese camino, prepara el nuevo ingreso en el mundo. Pues después de este primer salto fuera del mundo sigo siendo, sin embargo, existencia empírica que está en situaciones, en tanto que es posible "existencia" a la cual le importa aquello que es realmente. El ser-sí-mismo solitario se convierte en saber que la existencia empírica me deja verdaderamente abierto y en franquía para las situaciones límites: pura y simple visión sólo puede serlo en momentos transitorios. Como posible "existencia", que en esta soledad puntiforme del estar-fuera-del-mundo se alberga como en un germen, hace la existencia empírica el *segundo* salto hacia la aclaración. En él se esclarecen, mediante el filosofar, las *situaciones límites* como *posibilidades* que la afectan en la esencia misma de su ser y que en el saber imperturbable dejaba a un lado como extrañas. El mundo no es para mí solamente objeto del saber, que yo puedo dejar que subsista indiferentemente para mí, sino que en él está mi propio ser, en el cual me siento estremecido. La intrepidez en la superación del ciego desamparo de la existencia empírica se convierte en origen del temor por aquello que importa en la existencia empírica y que en las situaciones límites queda puesto en cuestión.

[1872] Después del intento del saber, exento de situación, convierto de nuevo *mi situación* en objeto para experimentar que hay situaciones de las cuales *no puedo salir* de hecho y que *no me llegan a ser totalmente transparentes*. Sólo cuando las situaciones me son absolutamente transparentes puedo salir de ellas mediante el conocimiento. Pero donde, sabiendo de ellas, no las domino, únicamente puedo aprehenderlas existencialmente. Ahora el ser del mundo, que yo, conociendo, puedo abandonar como una dimensión meramente específica del ser, se me separa de la "existencia", de la cual no puedo desprenderme considerándola, sino que yo sólo puedo ser o no ser. Así como, en la orientación intramundana, el mundo no se cierra—lo "histórico", de lo cual yo procedo, no se hace totalidad, ni es posible pensar un reino de las "existencias" imaginativa y constructivamente, ni la multiplicidad de lo verdadero es conocida como pluralidad, sino que el ser-sí-mismo sólo puede hacerse sensible con la verdad—, así también el ser-en-situaciones no es abarcable con la mirada. El salto desde la soledad del ser-sí-mismo cognoscente a la conciencia de su posible "existencia", en lugar de tender a conocimiento válido, tiende a la aclaración de las situaciones que no son transparentes.

[1873] Pero la aclaración intelectual de las situaciones límites no es, como *consideración esclarecedora*, todavía *realización existencial*. Cuando explicamos las situaciones límites, no lo hacemos como "existencia"—la cual sólo es ella misma en su realidad "histórica" y no reflexiona en una impasibilidad

distanciadora—, sino como posible “existencia”, sólo en disposición para el salto, pero no en el salto. A la consideración le falta la situación finita y real, que es como el cuerpo físico en que se manifiesta y encarna la “existencia”. Esa consideración mantiene en suspenso la realidad del sujeto contemplador y sólo es posibilidad. Tiene carácter de importancia para la “existencia” sin ser ya “existencia”, porque ya es más que tan sólo actualización objetiva de las situaciones. Pues lo que yo sé prepara lo que puedo ser, y yo sólo sé cuándo llego a conquistar la “existencia” puntiforme, pero entonces no soy todavía lo que ya sé como filósofo.

[1874] Cuando las situaciones límites son concebidas también objetivamente como situaciones que existen para los hombres, se convierten, sin embargo, en verdaderas situaciones límites solamente por virtud de una *peculiar operación transformadora en la propia existencia empírica*, mediante la cual la “existencia” se cerciora de ellas y queda impresa en su manifestación. Frente a la realización en una situación finita, que es particular, transparente y caso de algo general, la realización en las situaciones límites afecta a la totalidad de la existencia de un modo inconcebible e insustituible. Yo no estoy ya en situaciones especiales finitamente interesado como un ser vivo individual, sino que aprehendo las situaciones límites de la existencia empírica, interesado finitamente como “existencia”. Este es el tercero y auténtico salto, en el cual la posible “existencia” se hace real.

[1875] Todas las formas de este salto conducen, en las situaciones límites, desde la existencia empírica a la “existencia”, a la que estaba *encerrada germinalmente*, a lo que *esclarece a sí mismo como posibilidad*, a lo real. Después del salto, mi vida es, para mí, distinta de mi ser, en cuanto que solamente existe empíricamente. Yo digo “yo mismo” en un sentido nuevo. El salto a la “existencia” no es semejante al desarrollo y crecimiento de una vida, que da los correspondientes pasos, cada uno en su sazón, de un modo reflejo, según leyes investigables. En la acción constante interior, por la cual, partiendo de un “antes”, entro en un “después”, de tal manera que al comienzo me sé ya cómo he sido; desde la posibilidad de sermí-mismo, como la cual yo no me he creado, entro, mediante el salto, en la realidad en la cual yo me hago consciente de la mía como engendrado para mí mismo por mí.

[1876] Los tres saltos van de la realidad empírica del mundo, en vista del problematismo de todo, a la *sustancial soledad del cognoscente universal*; de la consideración de las cosas, en vista de mi forzosa participación en el mundo del fracaso, a la *aclaración de la posible “existencia”*; de la existencia empírica como posible existencia, a la *“existencia” real en las situaciones límites*. El primero conduce al filosofar en imágenes del mundo; el segundo, al filosofar como aclaración de la “existencia”; el tercero, a la vida filosófica de la “existencia”...

[1877] 6. *Sistemática de las situaciones límites*.—La primera situación límite surge cuando yo, como ser empírico, estoy siempre en una *determinada situación* y, como tal, no soy, en general, el conjunto de todas las posibilidades. Estoy en este tiempo histórico, en esta posición social, soy hombre o mujer, joven o viejo; soy llevado por la ocasión y las oportunidades. La situación límite de estar vinculado a la situación única en la angostura de lo que me es dado se agudiza por el contraste



con la idea del hombre en general y de los atributos o perfecciones que le caracterizan. La angostura deja, sin embargo, margen para que en toda situación subsista aún la posibilidad a modo de fuero indeterminado. En esta situación límite existe la inquietud de que aún tengo que decidir por mí mismo, pero también poseo la libertad de aceptar lo dado, porque yo me lo apropio como si lo hubiera querido.

Mientras que la primera situación límite crea la consistencia de los aspectos "históricos" que comporta todo el ser empírico de la "existencia", las *situaciones límites particulares* afectan, en tanto que generales, a todos en su "historicidad", específica en cada caso: la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa.

[1878] De estas situaciones límites resulta, en tercer lugar, una perspectiva en la existencia empírica, en la cual ésta, *como conjunto*, es puesta en cuestión y pensada como posible o, tal vez, posible de otro modo. La existencia empírica en general es concebida entonces como límite y experimenta este ser en la situación límite, la cual patentiza el *problematismo del ser del mundo y de mi ser en él*. Lo general, cualquiera que sea, se refunde en una conciencia de la "existencia", que ve toda existencia empírica del mundo como lo hecho, lo que se hace y lo futuro, en una "historicidad" absoluta. En esta situación límite, la conciencia de ser se profundiza, partiendo de la "existencia histórica" del individuo, hasta convertirse en la conciencia de que es el ser en general quien se manifiesta "históricamente".

Así, pues, el camino por el que se actualizan para nosotros las situaciones límites se eleva desde lo "histórico" definido y finito de la "existencia" sobre las situaciones límites particulares a lo "histórico" indeterminado y absoluto, tal como se deja sentir en la situación límite universal de toda existencia empírica... (ibid., p.65-74).

### LIBRO III.—*Metafísica*

#### 3. *Referencia existencial a la trascendencia*

##### *El reino de la pluralidad y el "uno"*

[1879] 4. *La trascensión a lo uno*.—Si volvemos la vista a las formas de unidad que nos son accesibles, nos damos cuenta de que en todas ellas había una posible referencia a la trascendencia. La aprehensión metafísica de lo "uno" tiene a su vez la raíz en el "uno" existencial. La referencia a la trascendencia tiene su ámbito empírico en lo "uno" del mundo y de la historia. Las formas lógicas de lo "uno" son medios de expresión que poseen su sentido racional aun sin la trascendencia.

Lo "uno" no es el único mundo, ni la única verdad para todos, ni la unidad de lo que enlaza a todos los hombres, ni el espíritu único en que todos nos comprendemos. La validez e importancia de lo "uno" en la lógica y la orientación intramundana y después el trascender en estas unidades, si tiene sentido metafísico es partiendo de lo "uno" de la "existencia".

[1880] La cuestión es ésta: ¿Por qué la divinidad, como lo "uno", tiene tal atractivo mágico, y por qué tiene lo "uno" una evidencia como si no pudiera ser de otra manera? ¿Por qué parecería algo así como un menoscabo y una pérdida que la trascendencia, en tanto que divinidad, no fuera lo "uno"? Porque yo en lo "uno" de la trascendencia encuentro mi propio ser-mí-mismo, y porque el ser-sí-mismo sólo se desvanece ante la única trascendencia, y sólo en este caso verdaderamente.

Si para mí, como posible "existencia" en la existencia empírica, se me patentiza lo "uno" con el que, haciéndome idéntico, vengo a mí mismo, entonces, partiendo de su manifestación, encuentro lo "uno" impensable del único Dios. Mientras todas las unidades manifiestan su relatividad, lo "uno" existencial es, en su incondicionalidad, el origen desde el cual se ve a Dios como el fundamento de la historicidad de toda "existencia". En la medida en que yo aprehendo incondicionadamente lo "uno" en la vida, puedo creer en el único Dios. La condición para trascender a la única divinidad es que yo, como "existencia", trascienda a lo "uno" en la realidad "histórica" de mi vida. Y, viceversa, que yo, después de este último salto, viva con la certidumbre de que el Dios único es el origen de que yo también acepte incondicionadamente lo "uno" en mi mundo. Para mí sólo hay tanta trascendencia como exista lo "uno" en la continuidad de mi existencia empírica.

[1881] Así, pues, el único Dios es, en cada caso, por virtud de lo "uno" existencial, *mi* Dios. Sólo como "uno" excluyente está próximo. Yo no le tengo en comunidad con todos los hombres. La *proximidad* de lo "uno" es el aspecto de mi trascender, pero aun la presencia más segura no es objetivamente más que una posibilidad, algo que se me aproxima, la única manera en que para mí lo "uno" puede ser lo "uno". Esta proximidad no anula lo que desde el mundo me llega en creencias ajenas y otros dioses para otros. Pero si miro a ese mundo, entonces lo "uno" está para mí en la lejanía, absolutamente inaccesible. Cuando en lo "uno" se le manifiesta a la "existencia" la divinidad única, entonces, o bien ésta entra en la proximidad incomunicable, intransferible, de la historicidad de este momento, o entra en la inasequibilidad más abstracta de la lejanía. Nunca se identifica conmigo. Aun en la mayor cercanía se mantiene a absoluta distancia. Y, sin embargo, su proximidad es como una presencia. En cambio, la lejanía está más allá de la tarea que ha de vencerse al principio de la existencia empírica del mundo, que ha de penetrarse trascendiendo, en su infinitud, su escisión, su multiplicidad e imposibilidad de dominarlo. Sólo sobrepujando los aspectos de las fuerzas, cuyas formas se combaten en la existencia empírica mundana como trascendencias, se podría encontrar el Dios único.

[1882] Así como el impulso hacia la totalidad en la existencia empírica tropieza con lo otro, el impulso a la unidad en la trascendencia tropieza con la divinidad, que no muestra a todos el mismo semblante. Si yo, cobrando mi fuerza en la visión de lo "uno", actúo contra otros, entonces incurro en la petulancia de tener mi Dios por el único. La "existencia" vez no puede perder de vista por el Dios de la proximidad el Dios de la lejanía. Esa "existencia" quiere ver también, aun en la lucha, la vinculación del otro a Dios. Dios es el Dios mío tanto como el de mi enemigo. La tolerancia es positiva en la limitada voluntad de comunicación y cuando falla en la conciencia de destino de la lucha de que tiene que surgir la decisión.

[1883] Lejana o próxima, la divinidad única es *desconocida* en absoluto. Es como *límite* y es absoluta sólo como lo *uno*. Si las *múltiples formas*, la diversidad de escrito cifrado, se tienen por la divinidad, entonces se cae en la arbitrariedad: los múltiples dioses dan, en algún modo, razón a todo, cualquiera que esto pueda ser. Mi capricho pasa de lo uno a lo otro, pero lo "uno", cambiado en la calderilla de lo múltiple, ya no

es incondicionado. Frente a la multiplicidad de la trascendencia, yo sé siempre que yo mismo soy el que la produzco. Pero lo "uno", en cuanto límite, es el ser que en ningún modo soy yo mismo, sino con el cual yo me relaciono, en tanto que me comporto conmigo como auténtico mí-mismo. Si ese ser no fuera distinto de mí, yo no me relacionaría con la trascendencia, sino sólo conmigo, sin por eso ser yo mismo. Únicamente por virtud de mi ser, como por virtud de la realidad de lo "uno" de la "existencia", que de mí depende, puedo yo abrirme a lo "uno" que no soy yo mismo...

Lo que es cierto es lo que experimento y hago: la comunidad fáctica de los hombres, la fáctica acción interior en el comportarse consigo mismo, las acciones que se exteriorizan. Lo que es Dios nunca lo conoceré; de él sólo llego a estar cierto por virtud de lo que yo mismo soy...

[1884] 5. *Politeísmo y Dios único*.—... Las sencillas representaciones del Dios uno, al cual yo me dirijo—se me revele o se me oculte—, son, a su vez, ingenuas cuando se las formula. La representación es siempre una representación determinada que considera la divinidad como omnipotente, como viviente y colérica, como justa y clemente, etc. Pero sin representación o sin pensamiento, la divinidad ni siquiera existe para nuestro no-saber. Si es verdad que el no-saber es la expresión de la relación existencial con la divinidad, no menos verdad es que la divinidad se manifiesta a la "existencia" en forma de representaciones y pensamientos evanescentes.

[1885] Pero, notoriamente, el pensamiento no puede detenerse ahí, en pensar al Dios único como el *absolutamente único*, que descansa en sí mismo y no tiene nada fuera de sí que no sea él mismo. Pues hay el mundo, existo yo mismo y soy libre en la posibilidad de desafío y abandono, de ascensión y caída; yo experimento la trascendencia no sólo en la ley del día, sino también en la tiniebla de la noche; lo múltiple se subleva contra lo "uno"; la multiplicidad del mundo de la realidad empírica, contra la unidad de la historia humana. Pero asimismo es imposible convertir lo múltiple como tal en el ser. *Lo múltiple queda incluido en la divinidad misma* para encontrar, partiendo de la antinomia, la elevación al verdadero ser...

[1886] 6. *La trascendencia del Dios único*.—El Dios único, que, pensado, lleva necesariamente a absurdos, trascendiendo los cuales debo barruntarle, es en la relación existencial la mano que se me tiende y responde cuando yo soy verdadera y auténticamente yo mismo. Es el Dios cercano, que me hace justicia cerca del lejano. La devoción inocente salta por encima de todo problematismo y todas las cifras, sin que ninguna de estas cosas la perturben: en ella hay confianza, y ya no más preguntas cuando yo asciendo, y cuando sigo la ley del día, cuando permanezco en el mundo y cuando acepto lo que la divinidad puede enviar todavía.

Este Dios puede enseñar a soportar la mortalidad por virtud de la conciencia de su ser. La inmortalidad puede en una trasmutación subsistir como conciencia del ser en la ascensión: el dolor de que en el mundo todo cuanto amo y yo mismo somos mortales sin remedio, este dolor es reconocido y asido sin engaño. Pero, si tengo fuerza para ello, es en vista de la eternidad del Dios único, que existe aun cuando se oculta en lo inaccesible.

Entonces la desesperación de la nulidad de la vida humana se anula en la ascensión. Que el ser de lo "uno" exista es suficiente. Lo que sea mi ser, que, como realidad empírica, parece irremediablemente, es indiferente, siempre que yo permanezca en ascensión mientras viva. En el mundo no hay un consuelo real y verdadero que me haga parecer soportable e inteligible la fugacidad de todo y de mí mismo. Pero, en lugar del consuelo, hay la conciencia del ser en la certidumbre de lo "uno".

[1887] En la certidumbre de lo "uno" sabe el hombre que lo "uno" *quiere verdad*. Los terrores que se han extendido en el mundo por virtud de la angustia del hombre y su interpretación sacerdotal (las angustias del infierno), a causa de una posible ofensa a Dios, cesan cuando yo soy verdaderamente veraz. Dios no quiere ningún engaño. Todo lo que en este mundo aparece y se hace pasar por representante de Dios, está sujeto a la pregunta de cómo es realmente, cómo se originó y qué y cómo actúa. Yo no ofendo a Dios por el hecho de investigar implacablemente toda obra de Dios—llamemos por un momento así a todo lo que es mundo—. Aquel único Dios está, para mi conciencia ingenua, en el trasfondo, en una representación infantil, pues quien es hombre auténtico sigue siendo niño cuando yo hago problemático a Dios en el mundo, cuando le desafío y cuando en la oscuridad de la pasión de la noche aprehendo la cólera de Dios. Sigue siendo verdad que Dios, como lo "uno", no es reconocible en el mundo problemático y escindido; en él ofrece tantos aspectos reconocidos de mi verdad, que lo "uno" siempre parece perderse y naufragar.

[1888] El Dios único resulta desvaído, en tanto lo pienso. Como pensamiento, no es ni siquiera impositivo. Todo habla contra él. Sólo se le aprehende, como en una anticipación, saltando por encima de todos los eslabones intermedios. De aquí que la representación infantil sea la única adecuada; al menos puede ser tomada como realidad sensible con una objetividad engañosa. Pero el Dios único es el fundamento en el cual encuentro, después de toda duda, un reflejo para mi buena voluntad, para mi ser en el día, en mi soledad; Dios se me acerca y, sin embargo, nunca está allí.

Si Dios se me hace sensible como límite, entonces está por encima de toda relatividad y soporta la auténtica comunicación. Dios no parece exigir nada para sí mismo más que la verdadera "existencia" ascendiendo por sí misma en comunicación con otra "existencia"; no exige ni alabanza, ni culto, ni propaganda. En el mundo sólo me encuentra la "existencia". Dios no está en el mundo como él mismo.

[1889] La *oración* es la impertinencia e intromisión de irrumpir en el retiro de Dios a que el hombre puede atreverse en la suma soledad y apuro, la cual, como costumbre diaria y hábito consolidado, es una fijación problemática que la filosofía no admite. La seguridad cotidiana de que Dios está ahí, muy cerca, privaría a la relación con él de toda su profundidad, que, en cambio, tiene en la duda. Dios no estaría ya sobre el mundo, y la "existencia" conquistaría demasiado fácilmente la paz y la satisfacción. Pues el carácter oculto de Dios parece exigir que el hombre se atormente en la duda y los peligros.

El auxilio de la divinidad no tiene para la "existencia" el carácter de que a mi llamada algo sería producido o impedido por ella. Se muestra en la cifra y, sin embargo, queda oculta.

Es mi propia acción la cifra en que el auxilio se muestra más inmediata y decisivamente. Pero la oración, como cercioración de la conciencia absoluta en su referencia trascendente, es presencia existencial incommunicable que no puede tomar ninguna forma objetiva por su irrepetibilidad "histórica" en cada caso, como ascensión a lo "uno"...

[1890] Lo "uno", el refugio más alto y último, puede convertirse en *peligro existencial* cuando no es aprehendido partiendo de la realidad con toda la tensión de la posible "existencia". Sólo existe verdaderamente sobre la base desde la cual se capta, a saber, la incondicionalidad de lo "uno" en la existencia empírica de la "existencia". Nunca se torna un sosiego duradero con el cual todo lo anterior quedase superado. Desde la unificación con mi trascendencia tengo que entrar de nuevo en la existencia empírica y vuelvo al desafío, a las posibilidades de la caída, de la noche y a lo múltiple; y este camino tiene que repetirse mientras estoy en la existencia temporal. Pues todo sosiego se transforma inmediatamente en la voluntad de dicha de la mera existencia empírica, que no quisiera dejarse perturbar (ibid., p.484-492).

**PARTE IV.—Evanescencia de la existencia empírica y de la «existencia» como cifra decisiva de la trascendencia (ser en el fracaso)**

*La cifra del ser en el fracaso*

[1891] ... Solamente la cercioración de esta trascendencia, que en el más oscuro punto de viraje pudo renunciar incluso al lenguaje de la trascendencia, se convierte en apoyo en la realidad empírica, proporcionando una *paz* que ya no es ilusoria. Sin embargo, esta certidumbre, vinculada al presente de la "existencia", no puede constituirse en el tiempo como una garantía objetiva, sino que siempre tiene que desvanecerse. Pero cuando existe, nada puede valer contra ella. Basta con que el ser sea. Ciertamente es que el saber de la divinidad se torna superstición; pero la verdad existe cuando la "existencia", fracasando, puede traducir el múltiple lenguaje de la trascendencia en la más sencilla certidumbre del ser.

[1892] Sólo para esta última y suprema paz es posible, sin ilusión engañosa, la visión del cumplimiento perfecto en el instante evanescente. La verdadera proximidad al mundo se produjo allí donde la cifra de la ruina fue leída. La franquía de la "existencia" abriéndose al mundo sólo estaba preparada por entero cuando la transparencia de todo también incluyó en sí su fracaso. La vista se hizo clara, vio e investigó ilimitadamente en la orientación intramundana lo que está ahí y lo que fue; era como si se alzase el velo de las cosas. Ahora, el amor a la existencia empírica puede realizar infatigablemente, y el mundo se torna inefablemente bello en su riqueza fundada en la trascendencia; pero en su temerosidad sigue siendo cuestión para la cual nunca hay en la existencia temporal la última respuesta que sirva para todos y para siempre, aun cuando el individuo puede resignarse clarivamente y encuentre su paz.

Lo que es fácil cuando se dice, nunca es por completo presente. En toda anticipación del mero pensamiento se torna falso. No abandonándose al goce de la perfección, sino por el camino del sufrimiento, a la vista del implacable rostro de la realidad empírica del mundo y en la incondicionalidad nacida del ser-sí-mismo en la comunicación, es como la posible "existencia" puede alcanzar lo que no se puede planear y en cuanto deseado se torna absurdo: *experimentar el ser en el fracaso* (ibid., p.621s).