

Dr. W. LUYPEN  
*Profesor de Duquesne University*

# FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL

*Con un prólogo de A. Dondeyne  
profesor de la Universidad de Lovaina*

EDICIONES CARLOS LOHLÉ  
BUENOS AIRES - MÉXICO

Título del original en neerlandés:

EXISTENTIËLE FENOMENOLOGIE

*Traducción castellana por*

Pedro Martín y de la Cámara

## Prólogo

Son muchos y bien informados los estudios escritos en lengua neerlandesa sobre fenomenología y filosofía existencial. Añadamos a esto que en ninguna parte como en Holanda se ha empleado el método fenomenológico con tanta capacidad y originalidad tan ingeniosa para renovar la psicología y la psiquiatría. Sin embargo, hasta ahora, no poseíamos un tratado filosófico general concebido y formulado en el espíritu de la nueva filosofía. El presente libro llena ampliamente este vacío. Y aunque no le cuadre al filósofo entregarse a la profecía, no dudo en predecir que el nuevo libro del Dr. Luvpen obtendrá gran éxito. La apertura del mundo intelectual de habla neerlandesa ante el pensamiento filosófico contemporáneo, el renombre del autor y la amplitud de su trabajo garantizan lo acertado de esta predicción.

El autor, en la Introducción, formula claramente y sin ambages la intención de su trabajo. No es éste un ensayo "sobre el existencialismo o la fenomenología" sino "un replanteo relativamente independiente de los problemas eternos que han preocupado siempre al hombre pensante". Sin embargo, este replanteo se desarrolla en el clima del pensamiento que es propio de existencialistas y fenomenólogos, pues el autor abraza la convicción de que en la actualidad no se ha propuesto otra manera de pensar que exprese el sentido último de la realidad integral de una manera mejor y más acorde con la vida.

Ciertamente, es probable que jamás se exprese de manera exhaustiva la realidad integral. Siempre tendremos que admitir, con Shakespeare, que "hay muchas más cosas en el cielo y en la tierra de las que sueña tu filosofía". Y con todo aun el dicho de un hombre que no quería ser tomado como filósofo es una afirmación filosófica. Nos enseña, mejor quizás que las definiciones de escuela, lo que la filosofía es, o por lo menos debería ser, para responder a su nombre. La filosofía no es una especulación en las nubes, ni una fuga de la realidad, ni una estructura conceptual extraña al mundo. El amante de la sabiduría es aquel que ama la verdad; aquel a quien consume la pasión de la verdad y veracidad; aquel que lucha por la verdad, para llegar a la sabiduría y por la veracidad que hace libre. En el lenguaje prefilosófico de la gente verdad y realidad son casi sinónimos. Consumirse por la pasión de la verdad significa, pues, que la realidad misma habla al hombre y, por así decirlo, lo invita a dar expresión a esta realidad, a mostrarla al mundo, a hacerla pública, a soltarla de ataduras para la liberación de la huma-

Única edición debidamente autorizada por el autor y protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. Todos los derechos reservados.  
© CARLOS LOHLÉ, SOC. ANÓN. IND. Y COM., Buenos Aires, 1987.

nidad, porque solamente la verdad hace al hombre libre. Por esa razón el hombre es *Logos*, es decir, capacidad para ser-interrogado y de interrogar, de compartir y de impartir, de recibir y de dar. La filosofía está al servicio del *Logos*. Lo que la filosofía se propone es revelar el hombre a sí mismo. Más allá y por encima de todas las apariencias externas y modos de pensar, la filosofía quiere *hacerle posible* al hombre *ver* el verdadero significado de sus tendencias y actos, el verdadero significado de su subjetividad como tensión viviente de situación y libertad, de cuidado del yo y preocupación por los demás, de gravitación terrenal y apertura para lo celestial, porque “no de sólo pan vive el hombre, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios”. Pero la filosofía pretende, por sobre todo, aguzar nuestro sentido de responsabilidad por la autenticidad de nuestra propia existencia humana, ya que ser hombre es al mismo tiempo un don y una tarea o, en palabras del autor, un “tener-que-ser-ligado-a-la-objetividad” y un ser fiel a los movimientos éticos de la conciencia.

Podemos, pues, decir que el pensamiento filosófico, para ser válido, debe ser fiel a la vida y nutrirse en el contacto estrecho con ella. La filosofía ha nacido del contacto con la realidad y debe llevar al hombre a un contacto con la realidad más genuino y auténtico. En su *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger señala acertadamente que bajo la influencia de la ciencia y de la tecnología modernas el hombre alienta con frecuencia la ilusión de que para él ya no hay distancias. Su mirada penetra cada vez con más profundidad en el pasado prehistórico del hombre y en los rincones más recónditos del universo. Y sin embargo, nunca el hombre se ha sentido tan solo y abandonado en la tierra como en nuestro tiempo, nunca tan remoto y extraño de lo que lo rodea: vive sin hogar. La tarea del pensamiento filosófico consiste precisamente en darnos un acercamiento más auténtico a la “realidad integral”. De donde podemos concluir que una filosofía fiel a la vida y en estrecho contacto con ésta es una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo.

En una obra precedente, *Existentie-ervaring en theologie* (La experiencia de la existencia y la teología), aparecida en 1952, el Dr. Luypen había llamado ya la atención sobre la necesidad de pensar con fidelidad a la vida. Este nuevo y más amplio libro, que ahora ofrece al público, ha nacido de la misma preocupación de llenar esa necesidad. Es el fruto de siete años de estudio asiduo y de perseverante firmeza en el propósito, por los cuales debemos estar agradecidos al autor.

*Instituto Superior de Filosofía*  
*Universidad de Lovaina*

ALBERT DONDEYNE

## Introducción

Quando el título de un libro menciona las palabras “fenomenología” o “existencialismo”, el lector puede esperar de sus páginas casi cualquier cosa. Por lo común esos libros contienen estudios *concernientes* a la fenomenología o al existencialismo. Son bastante numerosos. Las obras de James Collins, Kurt Reinhardt, Frederick Copleston, Emmanuel Mounier y Jean Wahl, para nombrar sólo unas cuantas, son excelentes introducciones a los distintos aspectos y sistemas de la filosofía que se conocen como existencialismo y fenomenología. No obstante, el lector atento llegaría con no poca frecuencia a la conclusión de que no parece haber trazas de unidad e interconexión en el pensamiento filosófico de existencialistas y fenomenólogos.

En la hora actual, sin embargo, ya no se puede formular dicho aserto sin poner de manifiesto una falta de comprensión de lo que son el existencialismo y la fenomenología. Es verdad que desde cierto punto de vista se puede sostener que Kierkegaard y Husserl, Heidegger y Sartre, Jaspers y Marcel, Merleau-Ponty y Ricœur, tienen cada uno su propio mundo de pensamiento. Pero esta afirmación pasa por alto el elemento más importante de su modo de pensar. El punto principal que hay que tener en cuenta es que las diferencias entre todos estos autores revelan tener poca importancia, tan pronto como se comprende que lo que hoy en día se llama “fenomenología existencial” es fundamentalmente un “movimiento”, un “clima” de pensamiento, cuyo carácter propio no se podría descubrir ni expresar de inmediato. No sin razón se conectaron en seguida con el existencialismo y la fenomenología los nombres de ciertos autores, en tanto que otros jamás fueron mencionados de ninguna manera. No sin razón se llamó “existencial” o “fenomenológico” a cierto enfoque —contrario a otros— de los problemas pertenecientes a las ciencias positivas. Todo esto indica una cierta *unidad* de “movimiento” o de “clima”, por más grandes que puedan ser las diferencias entre las tesis explícitas de existencialistas y fenomenólogos.

Algún historiador del pensamiento contemporáneo podría prestar un servicio muy valioso escribiendo un estudio sobre el existencialismo y la fenomenología, cuyo propósito principal fuese demostrar que estos filósofos tienen un común estilo de pensar, ya que hasta ahora se ha concedido muy poca atención a este punto. Sin embargo, un estudio de esa índole seguiría siendo un libro *concerniente* al existencialismo y a la fenomenología. Tenemos que recalcarlo para estar seguros de que el lector comprende la diferencia exis-

tente entre dicha obra y el estudio que en estas páginas presentamos a su consideración. No abrigamos la intención de escribir *sobre* el existencialismo o la fenomenología. No se puede filosofar en forma auténtica si nuestro pensamiento no consiste en un replanteo relativamente independiente de los problemas eternos que han preocupado siempre al hombre pensante. El propósito de este libro es la auténtica filosofía. Con todo, el replanteo que se presenta en esta obra se produce en el "clima" de pensamiento que es propio de existencialistas y fenomenólogos, puesto que estamos convencidos de que en la actualidad la fenomenología existencial, enriquecida por las más profundas intelecciones alcanzadas por la filosofía medieval, ofrece las perspectivas más promisorias para cualquier esfuerzo por expresar el significado último de la realidad integral. Por supuesto, no se puede justificar esta convicción en una Introducción. Empero, por otra parte, el mismo estudio que presentamos al lector en las páginas subsiguientes es esa justificación.

La independencia relativa, que es la obligación del pensamiento auténtico, entraña cierta reserva con respecto a los sistemas y tesis propuestos por los distintos existencialistas y fenomenólogos. No nos limitamos a seguir a ningún existencialista ni fenomenólogo. No obstante, nos hemos esforzado por situar nuestro estudio dentro del pensamiento contemporáneo, y para probarlo hemos agregado el aparato científico de extensas notas al pie de página. ¿Es preciso señalar que estas citas o referencias jamás se pueden considerar como argumentos?

Nos habría sido imposible replantear la fenomenología existencial en forma relativamente independiente si no hubiéramos podido sacar provecho de los frutos del pensamiento que ofrece la Escuela de Lovaina, cuyos principales representantes son Albert Dondeyne, Alphons de Waelhens y Herman Leo Van Breda. La actitud con que enfrentaron y asimilaron el pensamiento contemporáneo fue la razón inmediata por la cual la actual forma de pensar no perdió su valor, y su propio "clima" se convirtió en objeto de reflexión filosófica. Se echó luz sobre el "hecho primario" de la fenomenología existencial, de modo que resultó posible realizar un progreso relativamente independiente en el pensamiento. No vacilamos en reconocer explícita y agradecidamente que el contacto con la Escuela de Lovaina ha sido de importancia decisiva para nuestro pensamiento. Expresamos nuestra gratitud más profunda al profesor Dondeyne. Éste objetaría que alguien se llamase discípulo suyo. Sin embargo, si se acepta que un maestro recibe el nombre de maestro en virtud de la indiscutible grandeza de su manera de pensar que impulsa a otros a pensar con relativa independencia, debe admitirse que el profesor Dondeyne tiene muchos discípulos. Por esta razón nos agradó mucho vernos honrados por su Prólogo a este estudio. Queremos dedicarle aquí nuestro agradecimiento más sincero.

Nuestro cordial deseo es que esta obra resulte fructuosa para todos los que se esfuercen por pensar auténticamente. Su crítica puede ayudarnos a continuar nuestro propio avance por el camino del pensamiento genuino.

WILLIAM A. LUYPEN,  
*Doctor en filosofía*

## CAPÍTULO I

# El hombre, ser metafísico

Aunque el hombre se ha ocupado de la filosofía durante veinticinco siglos, hasta ahora los filósofos no han logrado ponerse de acuerdo ni siquiera con respecto a un reducido número de tesis.<sup>1</sup> Quizá podamos decir incluso que no hay una sola proposición filosófica que no sea negada por uno u otro pensador. Aun cuando quienes cultivan las ciencias positivas, admirados por la fertilidad siempre creciente del campo del saber que han elegido, se burlen o se compadezcan del pobre filósofo, cada siglo descubre por lo menos a un genio que propone una nueva filosofía. Al parecer el hombre es incapaz de dejar de filosofar. Simplemente no puede renunciar a la filosofía. Bastaría que esos detractores lo entendieran así, para darse cuenta de que reírse de la filosofía es en sí una filosofía, y mala.

Siempre que hace su aparición una nueva filosofía, los malos filósofos o los seudofilósofos ponen sus ojos en el nuevo sistema para comprobar si presenta o no, por fin, *la* filosofía. Por supuesto, sus ilusiones se desvanecen, es decir, siguen siendo malos filósofos o seudofilósofos. El filósofo está más en lo cierto, pues se da cuenta que nunca hubo ni habrá algo que sea *la* filosofía. Tiene clara conciencia del hecho de que, si existiera *la* filosofía, ya no habría ningún verdadero filósofo.

### 1. LA AUTENTICIDAD DE LA FILOSOFÍA

*Filosofar no es aprender un sistema de tesis.* Existen filosofías completas. La historia conoce a unos cuantos genios que tuvieron el don de saber exponer su pensamiento en grandiosas piezas maestras.<sup>2</sup> En consecuencia, ¿no sería lo más natural expresar estos grandes sistemas en complejos de tesis y limitarse a aprenderlos?

No obstante, tal empresa tan sólo podría tener éxito con seres humanos de mente sumamente estrecha e incapaces de darse cuenta

<sup>1</sup> Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Munich, 1957, p. 9.

<sup>2</sup> "Aber die schaffende Ursprünglichkeit, der wir die grossen philosophischen Gedanken schulden, liegt... bei Einzelnen, die in ihrer Unbefangenheit und Unabhängigkeit als wenige grosse Geister in den Jahrtausenden aufgetreten sind." Jaspers, *op. cit.*, p. 13.

de que estas tesis de los grandes filósofos se contradicen unas con otras. Esto solo debería bastar para rechazar la opinión de que la filosofía es "simplemente otra materia" que hay que aprender. Sencillamente sería imposible determinar qué filosofía habría que "aprender", pues ¿sobre qué base decidiríamos que un sistema es mejor que otro?

Sin embargo, esta dificultad no constituye más que una minúscula objeción contra la opinión de que la filosofía es una cuestión de tesis. Aunque algún sistema no contuviese ningún error, de poco le serviría al verdadero filósofo. Porque la verdad de estas tesis no es su verdad, o al menos no lo es todavía, y nunca podrá llegar a serlo si se limita simplemente a aprender estas tesis, con o sin las pruebas. Porque el auténtico o genuino filósofo es esencialmente original; es un asunto personal, un preguntarse y un responderse del mismo hombre.<sup>3</sup> La vida es la que suscita las cuestiones filosóficas.<sup>4</sup> El hombre tiene que encontrar una manera de dar asentimiento a su vida, pero existen innumerables situaciones en las que verdaderamente no lo logra. No obstante, mi vida es *mía* y no puedo dejarla simplemente a un lado, como si no *me* concerniera. El mantenimiento de una relación con el propio ser es característico del ser humano. El hombre *en sí* es lo que *él* es.<sup>5</sup>

Por consiguiente, no es mera coincidencia que el hombre esté llamado a filosofar de modo original y personal. Toda su vida sólo llega a ser auténticamente humana cuando vive él mismo. La filosofía es auténtica filosofía únicamente cuando *el propio* individuo filosofa, cuando *él mismo* se formula preguntas, cuando *él mismo* aventura la respuesta, cuando *él mismo* se pone a eliminar los obstáculos que impiden la intelección. Las preguntas y las respuestas de un sistema son impersonales, y los obstáculos que hay que remover para posibilitar una formulación integral son irrelevantes con respecto a cualquier sistema. Si la filosofía fuese simplemente una cuestión de sistemas y tesis, sería algo fastidioso, cuyo conocimiento no contribuiría a hacer al hombre más humano que la enumeración de los centros industriales de los Estados Unidos o de las cuencas mineras de Canadá.

Pese a ello, es bastante frecuente enseñar y estudiar la filosofía de esta manera. Por tanto, no debe sorprendernos que nos deje insatisfechos. Porque si las preguntas de los sistemas no son *mis* preguntas, entonces tampoco las respuestas serán *las mías*, de manera que nunca llegaré a ser *yo mismo* como filósofo. Todo esto

<sup>3</sup> "Das philosophische Denken muss jederzeit ursprünglich sein. Jeder Mensch muss es selber vollziehen." Jaspers, *op. cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> Jaspers, *op. cit.*, pp. 20-26.

<sup>5</sup> "Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit." Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, 6ª ed., 1949, pp. 52-53.

se reduce a lo que Heidegger llama "*Gerede*",<sup>6</sup> es decir, es simplemente "cháchara". El filósofo habla como "uno" está acostumbrado a hacerlo según determinada tradición; el objeto es en última instancia la propia cháchara, privada de la comprensión de la realidad. El lenguaje ya no es una apropiación original y una expresión personal de la realidad, sino meramente un continuo hablar y repetir de acuerdo con lo que "se" dice en una determinada tradición. El resultado final es un estado en el que el filósofo ya no sabe si realmente entiende algo o si es simplemente víctima de lo que siempre se ha dicho. Heidegger define esta situación con el término *Zweideutigkeit*, es decir, ambigüedad.<sup>7</sup>

*La filosofía como un asunto personal.* La filosofía sistematizada es lo que los franceses denominan *parole parlée* o pensamiento solidificado. Sin embargo, este pensamiento solidificado tiene su origen en la llamada *parole parlante*,<sup>8</sup> la expresión personal de la realidad. Si la filosofía es un asunto personal, entonces, como *parole parlante* no puede encontrar su punto de partida más que en la presencia personal ante la realidad del filósofo que soy. Generalmente esta presencia se denomina "experiencia". No obstante, es importante que este término se entienda en el más amplio sentido posible. Porque, sin formular aquí la cuestión de lo que es la esencia de la experiencia, debe quedar claro que hay muchas maneras de experimentar que nos colocan en una realidad determinada. Hay una diferencia en la experiencia de un trozo de roca, el H<sub>2</sub>O, una rosa, un desfiladero, un mentiroso, una junta de examinadores, un oficial de policía, un niño bueno y el ser como ser. Por esta razón calificamos de la manera más amplia posible como experiencia toda presencia de un sujeto ante la realidad. Es verdad que todavía no hemos señalado cuándo una experiencia puede denominarse filosófica pero, de todas maneras, lo cierto es que una filosofía que aspire a tener valor debe ser expresión de la *realidad*. Se deduce, en consecuencia, que la filosofía debe partir de una experiencia definida. Si el filósofo fuera a empezar por las tesis, nunca sabría lo que debería admitir como verdad. Él no *ve* realidad, pero ésta es sin duda, al menos al principio, sólo lo que *ve*.

La misma línea de pensamiento se aplica a la formación filosófica. Esta formación no puede consistir en que el aprendiz de filósofo se ejercite en ciertas tesis, aun cuando por otras fuentes resultara evidente que todas estas tesis son verdad. La cuestión del genuino entrenamiento filosófico únicamente puede plantearse en tanto la persona que tiene a su cargo la formación ayude al aprendiz a que *él personalmente* vea la realidad. Por supuesto, si se

<sup>6</sup> "Man versteht nicht mehr so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches." Heidegger, *op. cit.*, p. 168.

<sup>7</sup> *Sein und Zeit*, pp. 173-175.

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 14ª ed., 1953, p. 229.

tienen en cuenta las futuras actividades de ciertas personas, puede ser que para ellas resulte útil someterse a una simple instrucción en una cantidad de tesis, pero tal procedimiento carece de todo valor filosófico. Incluso una real formación, esto es, que no sea una especie de ejercicio de la mente con propósitos prácticos, corre el riesgo de falsear la actividad filosófica del aprendiz, porque la ayuda proporcionada para hacer que vea personalmente la realidad consiste y tiene que consistir *también* en impartir conocimientos de filosofía "previamente filosofada". ¿No ocurre a menudo que el programa se limita a eso? Lo que los profesores universitarios presentan como filosofía, habitualmente parece filosofía, pero con mucha frecuencia dista de serlo.<sup>9</sup>

*Una objeción y aclaración.* La idea precedente necesita ser completada y diferenciada para no dar pie al error. Aunque el filósofo aspire al pensamiento personal, sería iluso imaginar que se puede alcanzar este pensamiento con independencia de la tradición. Como filósofo, soy una persona, un *yo*, y mi pensamiento filosófico es auténtico únicamente si es *mi* pensamiento filosófico. Sin embargo, toda persona se inserta en una historia que no es personal, que ella misma no ha hecho. No podemos sustraernos a este *estar insertados* y, en consecuencia, jamás puedo empezar a pensar desde cero, por así decirlo, pues otros han pensado antes que yo y yo soy llevado por su pensamiento. Estoy en la corriente de pensamiento establecida por la tradición, aunque sólo sea porque hablo su idioma y por lo tanto estoy imbuido de los pensamientos expresados en ese idioma. Es imposible pensar sin lenguaje e imposible, asimismo, pensar sin tradición.

¿Se deduce, en consecuencia, que el filósofo debe abandonar toda pretensión de pensar personalmente? La respuesta es decididamente negativa. Aunque el filósofo sea llevado por la historia del pensamiento, está llamado a infundir nueva vida a esa historia. Cumple su tarea cuando realiza un profundo estudio de las obras de sus predecesores. Los filósofos del pasado tienen cosas importantes que decir. A su manera, han dado expresión a su *experiencia de la realidad* y la han sustentado en sus obras. Por medio de sus obras nos hablan y entran en contacto con nosotros. ¿Cuál es el propósito de este contacto? ¿Significa que se nos invita a adoptar su aparato conceptual y asimilar su sistema? Una invitación de esa índole equivaldría a dejarse seducir por la inautenticidad, por una filosofía que no es genuina. Sería una negación de nuestra vocación

<sup>9</sup> "Die Missdeutungen, von denen die Philosophie ständig umlagert bleibt, werden nun am meisten gefördert durch das, was unsereiner treibt, also durch die Philosophie-professoren. Deren gewöhnliches, und auch berechnete, und sogar nützliches Geschäft ist es eine gewisse bildungsmässige Kenntnis von der bisher aufgetretenen Philosophie zu vermitteln. Das sieht dann so aus, als sei dies selbst Philosophie, während es höchstensfalls nur Philosophiewissenschaft ist." Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga, 1953, p. 9.

de filósofos. El propósito y valor verdaderos de los filósofos del pasado son muy diferentes. Sus obras son el vehículo en el que han sentado su experiencia de la realidad a fin de hacernos sensibles al significado de esta realidad y permitirnos el acceso a la riqueza del ser por ellos percibida.

Filosofar significa siempre experiencia *personal* y expresión de la riqueza del ser. A causa de los otros que nos precedieron nos es posible ver *personalmente* algo ante lo cual, de no ser por ellos, quizá hubiésemos permanecido ciegos. Si no hubiera existido un Platón, nuestra concepción de la realidad y su significado más profundo hubiera sido mucho más trivial y material, o más bien, en la totalidad de cuanto es quizá no habríamos experimentado, visto y comprendido lo que ahora comprendemos cuando pensamos filosóficamente acerca de la realidad. Sin san Agustín, quizá no habríamos advertido el significado del desasosiego y de nuestro ser-en-el-mundo. Los filósofos del pasado nos hablan para hacernos capaces de una experiencia personal de la realidad, para hacernos sensibles a la riqueza contenida en la totalidad de cuanto es.<sup>10</sup>

Una vez aceptado este punto de vista, no hay razón para escandalizarse por la existencia de muchos sistemas contradictorios.<sup>11</sup> Lo que importa no es el sistema, sino la realidad. Y en todo sistema encuentra expresión algún aspecto de la realidad. A todo filósofo verdaderamente grande le llamó en especial la atención determinado aspecto de la realidad. Quizá elevó indebidamente a la categoría de realidad pura y simple determinado aspecto de la riqueza del ser; y es posible que proclamara como la única experiencia una experiencia determinada. Así, pues, el sistema resultante no es bueno, pero, con todo, no podemos prescindir de él.<sup>12</sup>

Por consiguiente, el hecho de estar inmerso en una historia que no es del propio cuño, no impide al verdadero filósofo pensar de manera autónoma, independiente y personal. Existe, sin embargo,

<sup>10</sup> Albert Dondeyne, "L'historicité dans la philosophie contemporaine", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 54 (1956), p. 6, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Lovaina-Paris, 1952.

<sup>11</sup> Dondeyne, "Dieu et le matérialisme contemporain", *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, editado por Jacques de Bivort de la Saudée, Paris, 1957, pp. 22-32.

<sup>12</sup> "Man sieht so eine grosse Reihe von Weltanschauungen, die man mit dem Namen Materialismus (alles ist Stoff und naturmechanisches Geschehen), Spiritualismus (alles ist Geist), Hylozoismus (das All ist eine seelisch lebendige Materie) und unter anderen Gesichtspunkten benannt hat. In allen Fällen wurde die Antwort auf die Frage, was eigentlich das Sein sei, gegeben durch Hinweis auf ein in der Welt vorkommendes Seiendes, das den besonderen Charakter haben sollte, aus ihm sei alles andere. Aber was ist denn richtig? Die Begründung im Kampfe der Schulen haben in Jahrtausenden nicht vermocht, einen dies r Standpunkte als den wahren zu erweisen. Für jeden zeigt sich etwas Wahres, nämlich eine Anschauung und eine Forschungsweise, die in der Welt etwas zu sehen lehrt. Aber jeder wird falsch, wenn er sich zum einzigen macht und alles, was ist, durch seine Grundauffassung erklären will." Jaspers, *op. cit.*, p. 28-29.

una condición: que se ocupe del pasado creadoramente, que le insufla una vida nueva.<sup>13</sup> Evidentemente, tiene que hacerlo *él mismo*. No se liga con ninguna escuela del pensamiento ni se entrega ciegamente a ninguna fórmula.<sup>14</sup> No acumula el conocimiento, sino que presta oídos a la realidad, no importa de dónde provenga su voz.<sup>15</sup> Cuando estudia las obras del pasado, parte de una actividad de confianza y de amor hacia aquellos que le hablan, porque se da cuenta que sólo le exigen que sea *él mismo* quien acepte o rechace sus intelecciones. Pues en última instancia sólo se reconoce como verdadero lo que puede llegar a ser convicción en el pensamiento independiente.<sup>16</sup>

*La filosofía como verdad-para-mí.* Precisamente a causa de que la filosofía sistematizada puede existir y continúa existiendo únicamente en afirmaciones y juicios formulados explícitamente, existe una evidente tentación de detenerse y no ir más allá de estos juicios. Sin embargo, así como la ética no consiste en que las leyes generales sean válidas “en algún lado”, sino en la propia vida, en cuanto está guiada por exigencias morales personalmente experimentadas y aceptadas, así también la filosofía no consiste en afirmaciones y tesis, sino en la expresión personal de la realidad basada en una presencia personal ante la realidad.<sup>17</sup> Lo mismo reza de los principios de la filosofía. A estos principios no los forman los juicios más generales sino más bien la propia experiencia en su dimensión más fundamental y decisiva. Estas experiencias fundamentales también son expuestas en juicios explícitos en las filosofías sistematizadas. Sin embargo, para tener verdadero valor, deben volver a recibir vida por la filosofía concebida como *parole parlante*, como expresión personal de la realidad.

“Volver a la realidad misma” fue la consigna de Husserl, el fundador de la fenomenología. Este principio es válido para todo pensamiento filosófico auténtico. Aunque estudie las filosofías sistematizadas, el filósofo debe intentar retornar a la realidad que toda

<sup>13</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 339.

<sup>14</sup> “El hecho de que se haya descubierto, con anterioridad, un cierto número de ‘verdades definidas’, no significa que nos falten tareas propias por cumplir. Resta todavía que hagamos nuestras estas verdades; aún debemos descubrirlas como verdades y ver su evidencia con nuestros propios ojos. Y si bien la actividad filosófica es empresa intersubjetiva, es también, y de manera muy especial, una aventura que cada uno ha de emprender por sus propios medios, toda filosofía tiene un momento de solipsismo. Hasta quienes adhieren a una escuela podrán sospechar, a lo más, la verdad de esta o aquella tesis, pero no crearla *a priori*. Una tradición no es un credo, y cada uno debe andar con los propios pies el camino de la intelección, del descubrimiento o redescubrimiento de la verdad.” G. Van Riet, “Geschiedenis van de wijsbegeerte en waarheid”, *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 19 (1957), p. 177.

<sup>15</sup> Cf. Jaspers, *op. cit.*, p. 115.

<sup>16</sup> Cf. Jaspers, *op. cit.*, pp. 143-145.

<sup>17</sup> Cf. J. Plat, “Geschiedenis van de filosofie en waarheid”, *Handelingen van het XXII<sup>e</sup> Vlaams Filologencongres*, Lovaina, 1957, pp. 68-74.

proposición trata de describir. Sólo en presencia de la realidad, en la experiencia, es posible llegar a lo incontrovertible y aceptarlo personalmente. Sólo de esta manera la verdad se convierte realmente en *mi* verdad, y se superan la “cháchara” y la ambigüedad.

*Verdad-para-mí y verdad intersubjetiva.* A veces se interpreta erróneamente la afirmación de que la verdad filosófica, para ser auténticamente filosófica, tiene que ser verdad-para-mí. Siguiendo a Kierkegaard, algunos aseveran que la verdad filosófica *no* es esencialmente verdad-para-todos, es decir, no es válida en general e intersubjetiva. Este punto de vista puede encontrarse, por ejemplo, en las obras de Jaspers. De esta manera la divergencia *de facto* de las opiniones se convierte en característica esencial de la filosofía.<sup>18</sup> Allí donde los filósofos se pongan de acuerdo, la filosofía dejará de ser filosofía.<sup>19</sup> La intersubjetividad será característica exclusiva de la verdad científica. El filósofo tendrá que limitarse a practicar una especie de monólogo que exprese su verdad estrictamente personal.

Este punto de vista, que fue defendido por algunos filósofos existencialistas, ahora resulta anticuado y ha sido abandonado, pues entraña una oculta contradicción.<sup>20</sup> En efecto, ¿cómo se puede tratar seriamente de mantener esa concepción filosófica de la verdad filosófica, a menos que se presuponga que dicha concepción, como verdad, es un principio válido para todos?<sup>21</sup> Sin esta presuposición, no tiene sentido afirmar que ninguna verdad filosófica es válida para todos. De este modo, la misma negación de la verdad-para-todos tiene que admitir lo que niega, y sin esta afirmación implícita la negación no puede tener ningún sentido concebible. La contradicción ni siquiera permanece oculta y meramente implícita en Jaspers, quien afirma primero que el hecho de que los filósofos *no* estén de acuerdo pertenece a la naturaleza misma de la filosofía y pretende después que el alcance y el punto culminante de penetración en la historia del pensamiento filosófico radica en los “momentos de coincidencia en fuente”.<sup>22</sup>

Por supuesto, Jaspers tendría razón si quisiese decir simplemente que la verdad filosófica difiere de la verdad revelada por las ciencias positivas. Sin embargo, esta diferencia no implica que, al

<sup>18</sup> “Das jede Gestalt der Philosophie, unterschieden von den Wissenschaften, der einmütigen Anerkennung aller entbehrt, das muss in der Natur ihrer Sache liegen.” Jaspers, *op. cit.*, p. 10.

<sup>19</sup> “Was aus zwingenden Gründen von jedermann anerkannt wird, das ist damit eine wissenschaftliche Erkenntnis geworden, ist nicht mehr Philosophie.” Jaspers, *op. cit.*, p. 9.

<sup>20</sup> Cf. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, 1948, pp. 295-302.

<sup>21</sup> “La volonté de parler est une même chose avec la volonté d’être compris.” Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, París, 12<sup>a</sup> ed., 1953, p. 74.

<sup>22</sup> “Aber Sinn und Gipfel historischen Eindringens sind die Augenblicke des Einverständnisses im Ursprung.” Jaspers, *op. cit.*, p. 138.



contrario de esta última, aquélla deje de ser intersubjetiva. Quizá sea cierto que emprender trabajos de investigación en relación con las ciencias positivas y verificar sus resultados resulta intersubjetivamente más fácil que efectuar el examen intersubjetivo de un problema filosófico, de manera que *de facto* hay un acuerdo mayor en el reino de las ciencias positivas que en el de la filosofía.<sup>23</sup> Sin embargo, *en principio* toda verdad es intersubjetiva porque la verdad es verdad.

Sartre aclara muy bien este punto cuando reflexiona sobre el origen de la angustia.<sup>24</sup> Estoy angustiado, dice Sartre, a causa de la responsabilidad que asumo a través de mi elección. Porque cuando elijo, no sólo elijo para mí sino para la humanidad entera. Supongamos que en mi carácter de trabajador decido ingresar en un sindicato cristiano y no en uno comunista. En este caso lo hago con la convicción de que el hombre debe resignarse y no tratar de establecer el reino del hombre en la tierra, como quieren los comunistas. Elijo, en consecuencia, porque estoy convencido de determinada verdad. Este estar-convencido quiere decir que personalmente yo he alcanzado la intelección de que es verdad, pero también que todos deben admitir esta verdad porque es verdad. Por esa razón Sartre puede decir: cuando yo decido, decido por la humanidad entera.<sup>25</sup> Por lo tanto, en principio no hay nada arbitrario en la verdad; en principio no reina el caos en la vida.

No obstante, *de facto*, la verdad no es reconocida por todos. Esto no debe incitar a profesar un pacifismo relativista, un "vivir y dejar vivir" que abandone a cada cual a su verdad o a su error sin intentar llegar a un mutuo entendimiento. Una sociedad efectivamente digna del hombre exige una común aceptación de la verdad. La intersubjetividad esencial de la verdad se revela como imposibilidad de traficar con ella. Aunque deba ser descubierta por el hombre, la verdad trasciende nuestra condición de seres humanos: somos *nosotros* quienes estamos sometidos a sus dictados. La verdad como verdad se desvirtúa cuando la tolerancia se interpreta como relativismo. En tal caso hasta resulta imposible hablar de verdad.<sup>26</sup>

La conciencia que el verdadero filósofo tiene del derecho absoluto al reconocimiento que entraña la verdad, lo hace hasta cierto punto intransigente. La verdad es la verdad y, en consecuencia,

<sup>23</sup> "La filosofía no es la ciencia. Lo que no significa que la filosofía, por manera contraria a las ciencias, no posea ninguna verdad adquirida; solamente que sus verdades no están sujetas a la verificación en cuanto hechos ni a controles precisos." G. Van Riet, "Geschiedenis van de wijsbegeerte en waarheid", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 19 (1957), p. 177.

<sup>24</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1954, pp. 25-30.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>26</sup> Cf. Albert Dondeyne, "L'idée de tolérance", *Les études philosophiques*, vol. XII (1957), *Actes du IX<sup>e</sup>. Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, pp. 398-399.

debe ser reconocida como tal. Quienquiera que por cualquier razón se interese en violentar la verdad descubrirá que los filósofos están en contra suya. En cierto sentido, los filósofos hablan como representantes del género humano y protegen una de las más preciosas facultades del hombre: la de llegar a ser verdaderamente humano. Cuando una sociedad se basa en mentiras, los filósofos caen como mártires<sup>27</sup> o desempeñan el papel de simples marionetas, dejando así de ser filósofos.<sup>28</sup>

*La filosofía y la utilidad.* Para quienes cultivan las ciencias positivas, la filosofía es un chiste.<sup>29</sup> En defensa propia, el filósofo quizá sienta la tentación de demostrar la utilidad de la filosofía. Sin embargo, ese esfuerzo será vano.<sup>30</sup> Aquellos que no comprenden cuál es el valor de la filosofía, no pueden atribuir al término "útil" otro significado que el de utilidad para las ciencias de que se ocupan. La física nuclear, la biología, la economía o la psicotecnia, por ejemplo, son útiles dentro del mundo del trabajo en que están integradas, pero *con respecto a ese mundo* la filosofía es completamente inútil.<sup>31</sup> Como lo expresó Josef Pieper en un espléndido discurso referente a la filosofía y al mundo del trabajo: la primera descripción de la filosofía es "un acto a través del cual vamos más allá del mundo del trabajo".<sup>32</sup> El acto filosófico deja bien atrás a la "utilidad", tal como se la entiende en el mundo del trabajo. La filosofía se caracteriza por una "inutilidad" que no puede abandonar so pena de no ser ya filosofía.<sup>33</sup> No obstante, precisamente porque nuestra sociedad moderna tiende cada vez más a convertirse en una organización tecnocrática del trabajo,<sup>34</sup> la filosofía no sólo es útil—aunque en un sentido totalmente distinto al de su acepción tecnocrática— sino incluso necesaria, al menos para muchos.

Esta aseveración no puede probarse fuera del campo del propio

<sup>27</sup> Cf. G. Verbeke, "Apologia philosophiae", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 19 (1957), pp. 580-583.

<sup>28</sup> Herman Leo Van Breda, "Les entretiens de Varsovie", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XIX (1957), pp. 713-721.

<sup>29</sup> "On ne pourra jamais dire à quel degré l'image de l'atelier d'usine et celle du laboratoire auront obsédé les philosophes. Et ici il y aurait à creuser profondément. Complexe d'infiriorité du philosophie en face du savant-mais du philosophie qui a trahi. Le philosophie fidèle, lui, ne cédera jamais." Marcel, *Du refus à l'invocation*, París, 11<sup>a</sup> ed., 1940, p. 86.

<sup>30</sup> "Die Philosophie soll sich also rechtfertigen. Das ist unmöglich. Sie kann sich nicht rechtfertigen aus einem anderen, für das sie infolge ihrer Brauchbarkeit Berechtigung habe. Sie kann sich nur wenden an die Kräfte, die in jedem Menschen in der Tat zum Philosophieren drängen." K. Jaspers, *op. cit.*, p. 16.

<sup>31</sup> Josef Pieper, *Was heisst Philosophieren?*, Munich, 1956, pp. 23-34.

<sup>32</sup> "Philosophieren ist ein Akt, in welchem die Arbeitswelt überschritten wird." Pieper, *op. cit.*, p. 12.

<sup>33</sup> Cf. Verbeke, art. citado en la nota 27, p. 598.

<sup>34</sup> Cf. Remy C. Kwant, *Het arbeidsbestel*, Utrecht, 1957, y *Philosophy of Labor*, Pittsburgo, 1960. [Traducción castellana: *La filosofía del trabajo*, Buenos Aires, 1967, EDICIONES CARLOS LOHÉ.]

pensar filosófico. La comprensión de la utilidad y necesidad de la filosofía presupone la presencia de la realidad llamada pensamiento filosófico, la presencia de la experiencia del genuino filosofar. Como esta realidad está ausente en quien se halla totalmente absorbido por una mentalidad tecnocrática, debe admitirse que, en el mejor de los casos, el no-filósofo sólo puede aceptar de buena fe lo que el filósofo diga con respecto al acto de filosofar. Además, como antes se explicó, subsiste la dificultad de que tal aceptación no es filosófica. En términos generales, por lo tanto, no se logra convencer al no-filósofo explicando cuál sea la utilidad de la filosofía. Los filósofos, por otra parte, no necesitan explicaciones porque el valor de la filosofía se revela claramente en el propio pensamiento filosófico.<sup>35</sup>

En este capítulo, nos proponemos hacer que el lector experimente el valor de la filosofía, planteando el problema filosófico *por excelencia*: el problema metafísico. Mediante la actividad del propio pensamiento filosófico, es posible lograr que el lector note "con fidelidad a la vida" lo que es la filosofía y cuán enorme es el valor del "inútil" pensamiento del filósofo. Abrigamos el convencimiento de que no se puede prescindir de la filosofía en el desenvolvimiento de nuestra sociedad moderna. El hombre moderno corre un peligro cada vez mayor de convertirse en víctima de una mentalidad tecnocrática. Cuanto más avanza y se extiende este proceso, tanto más difícil se hace que el hombre dé asentimiento a su existencia. Los problemas que surgen de esa situación son siempre de naturaleza filosófica.

De esta manera, es muy natural que empecemos por describir al hombre como trabajador, para mostrar cómo el hombre, en su trabajo, ha llamado en su ayuda a la tecnología. Esta ayuda, en sí misma, es un beneficio para la humanidad. Sin embargo, el hombre ha permitido que lo domine su propia creación. La tecnología se ha convertido en dictadora, y la sociedad en una tecnocracia. No obstante, como el trabajo es un modo del ser humano, y el moderno trabajador un tipo de hombre, quizá convenga destacar algunas características fundamentales esenciales del ser humano en general. De ese modo será más fácil definirlo como trabajador, tecnólogo y tecnócrata.

## 2. SER HOMBRE ES EXISTIR

Quienquiera se empeñe en penetrar en la historia del pensamiento se verá obligado a admitir que el esfuerzo tendiente a definir lo

<sup>35</sup> "Jede Philosophie definiert sich selbst durch ihre Verwirklichung. Was Philosophie sei, das muss man versuchen. Dann ist Philosophie in eins der Vollzug des lebendigen Gedankens und die Besinnung auf diesen Gedanken (die Reflexion) oder das Tun und das Darüberreden. Aus dem eigenen Versuch heraus erst kann man wahrnehmen, was in der Welt als Philosophie uns begegnet." Jaspers, *op. cit.*, p. 14.

que es el hombre equivale a buscar un equilibrio difícil de lograr. Tanto los sistemas materialistas como los exagerados sistemas espiritualistas testimonian claramente las dificultades que encuentra el pensamiento cuando quiere expresar qué es el hombre. Al mismo tiempo, estos sistemas son el resultado de cierta falta de equilibrio del pensamiento. Esto no quiere decir que sean inútiles, pues sencillamente no existe filosofía que no guarde relación con algo. Sin embargo, los momentos de equilibrio son relativamente raros en la historia de la filosofía.

Ese momento de equilibrio se alcanza en la filosofía contemporánea conocida como fenomenología existencial. Esta filosofía sabe cómo retener los valores observados por los materialistas y espiritualistas exagerados, sin caer en la unilateralidad de ninguno de sus sistemas.<sup>36</sup> En la utilización del término "existencia", que expresa una de las características esenciales más fundamentales del hombre, ha cristalizado, por decirlo así, este equilibrio de la visión con respecto al hombre.<sup>37</sup> Este punto quedará aclarado en esta sección.

### a. Existencia como ser-en-el-mundo

*Monismo materialista.* Todos los sistemas materialistas concuerdan en considerar al hombre como resultado de procesos y fuerzas, así como también las cosas son el resultado de procesos y fuerzas. En consecuencia, un materialista dirá que el ser del hombre es un ser en el mundo en el sentido de que, como todas las cosas, el hombre es una cosa en el medio de otras cosas del mundo, un fragmento de la naturaleza, un momento en la ilimitada evolución del cosmos.<sup>38</sup>

Esta idea no es tan disparatada como para desecharla por no venir de modo alguno al caso. Expresa una visión valiosa, explica una realidad que nunca puede perderse de vista, toma en serio el hecho irrefutable de que el hombre es lo que es tan sólo "en base a la materialidad".<sup>39</sup> Porque no hay conocimiento espiritual sin objetos perceptibles a los sentidos, sin cerebro, sin procesos psicológicos, sin imágenes sensoriales o sin palabras. No hay amor espiritual sin amor sensible. No hay conciencia personal sin una estructura biológica. No hay acto artístico sin expresión en la materia. Así es posible, por ejemplo, hablar como biólogos acerca del conocimiento, del amor o de la conciencia, y las afirmaciones del biólogo tienen que ver con la realidad.

<sup>36</sup> Este punto se puede encontrar desarrollado en forma más extensa prácticamente en cualquier estudio de filosofía existencial. Para una explicación más clara de la crítica que los filósofos de la existencia formulan a materialistas e idealistas, cf. Dondeyne, "Beschouwingen bij het atheïstisch existentialisme", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 13 (1951), pp. 1-41.

<sup>37</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, pp. 142-143.

<sup>38</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 142.

<sup>39</sup> Cf. Dondeyne, ensayo citado en la nota 11, p. 24.

El ejemplo muestra cómo es posible que un determinado modo de pensar sea materialista, aunque el pensador en cuestión no afirme, por manera alguna, explícitamente que el hombre es una cosa. Con mucha frecuencia el materialismo aparece disfrazado. Se manifiesta, las más de las veces, como cientismo o fisicalismo, como hiperevaluación de las ciencias físicas, que por definición se ocupan de cosas y utilizan categorías y esquemas exclusivamente aplicables a cosas. La estima por la ciencia se convierte en cientismo cuando afirma que no hay otras realidades que las descubiertas por las ciencias físicas. El cientismo es una teoría materialista, puesto que, con excepción de las cosas materiales de que se ocupan las ciencias físicas, nada hay que tenga ser para el partidario del cientismo.

Con respecto al hombre, el materialismo significa —según la expresión de le Senne— una “destotalización de la realidad”.<sup>40</sup> El materialismo intenta explicar al hombre, es decir, expresar lo que es el hombre, explicar la totalidad del hombre, pero no lo logra porque sólo indica un aspecto de la totalidad, aunque esencial. El materialismo es una clase de monismo en el cual, en la totalidad de la realidad, hay margen únicamente para un solo tipo de ser: el ser de la cosa material. En consecuencia, el hombre también es una cosa, y la vida humana una concatenación de procesos.

Si fuéramos a sostener simplemente que el hombre es también, en cierto modo, una cosa, y que su vida presenta también aspectos semejantes a procesos, nada habría de malo en la afirmación. El monismo materialista, sin embargo, entraña la “destotalización de la realidad” que es el hombre, el olvido de un aspecto esencial, porque la afirmación de que el hombre es una cosa no explica el hecho innegable de que el hombre existe por sí mismo y que las cosas existen por el hombre. El ser del hombre, al igual que el ser de las cosas, tienen sentido para el hombre, mientras que las cosas no tienen sentido ni para ellas ni entre sí. Si no hubiera nada más que cosas, nada tendría sentido. El materialismo olvida entonces el hecho de que únicamente con el hombre y a través suyo se puede plantear el problema de las cosas y los procesos. Por esta razón sola el ser del hombre no puede ser como el ser de una cosa.

En consecuencia, lo que simplemente omite el materialista es la subjetividad del hombre.<sup>41</sup> El ser del hombre al nivel adecuado de su ser-hombre es un ser consciente y un ser libre, en virtud de lo cual el hombre puede designarse a sí mismo. El hombre es un “yo”,

<sup>40</sup> Citada por Dondeyne, *ibid.*, pp. 24-25.

<sup>41</sup> “Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon 'psychisme', je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science. Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. II.

una persona. Cuando las ciencias hablan de los procesos fisiológicos involucrados en el conocimiento, no hablan del conocimiento mismo; cuando se refieren a las subestructuras biológicas de la conciencia, no hablan de la conciencia misma. Pero en cuanto sostienen que lo que dicen se refiere al conocimiento y a la conciencia en sí, transponen sus dominios y se convierten en filosofía: en la filosofía del materialismo.

En realidad el materialismo vive en virtud de una contradicción oculta,<sup>42</sup> porque para un materialista, como filósofo materialista, le es enteramente imposible explicar el propio ser mientras se aferra a la concepción de que sólo hay un tipo de ser: el ser de la cosa. La contradicción consiste en que, por una parte, el materialista admite que las mesas y las sillas, los estratos geológicos y los aguaceros, no son capaces de crear una filosofía, en tanto que, por la otra, como filósofo materialista, quiere explicar su propio ser por medio de las mismas categorías a través de las cuales expresa el ser de mesas y sillas, estratos geológicos y aguaceros.<sup>43</sup> En el materialismo no sólo encontramos el mundo material, sino también al filósofo materialista, que es un ser humano.<sup>44</sup> No todo es material, pues el hombre también es espíritu.

*Monismo espiritualista.* El hecho de que las cosas y los procesos tengan sentido para el hombre como sujeto consciente justifica que atribuyamos a la subjetividad cierta precedencia sobre las cosas.<sup>45</sup> Sin la subjetividad del hombre las cosas y el mundo no tendrían sentido. Cuando se afirman cosas, se afirman en su ser-para-el-hombre, y fuera de esta afirmación no hay ningún sentido. El monismo espiritualista exagera este punto, es decir, otorga explícitamente precedencia absoluta a la precedencia relativa de la subjetividad; este carácter absoluto equivale a reducir el ser de las cosas materiales al de la subjetividad, al del yo consciente. De este modo la “des-

<sup>42</sup> “Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. III.

<sup>43</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sense et non-sens*, p. 143.

<sup>44</sup> “No se puede refutar con conceptos *a priori* el materialismo que intenta reducir toda la realidad del ser al juego mutuo de partículas de materia en movimiento, juego cuya única explicación es causal. Tal materialismo no contiene una contradicción *in terminis* sino una contradicción práctica, es decir, en el materialismo encontramos, a más de un sistema del mundo material con sus leyes causales, la afirmación de este mundo y el recurso consciente a explicaciones causales. Este recurso es un acto de la conciencia que, si lo consideramos en su estructura esencial, trasciende el determinismo causal.” Albert Dondeyne, “Belang voor de metaphysica van een accurate bestaansbeschrijving van de mens als kennend wezen”, *Kenleer en Metaphysiek* (Verslag van de 12 de alg. verg. der Vereniging v. Thomistische Wijsb. en van de 3 de studiedagen v. h. Wijsgerig Gezelschap te Leuven), Nimega, 1947, p. 39.

<sup>45</sup> “Un au-delà de la pensée est impensable.” (Ed. I.e Roy.)

totalización de la realidad” se verifica en el monismo espiritualista exactamente en la dirección opuesta a la del materialismo. Mientras el materialismo niega simplemente el sentido de la subjetividad, el monismo espiritualista deja que la densidad de las cosas materiales se evapore en el aire tenue de los “contenidos de la conciencia”.<sup>46</sup> En el siguiente paso, al “otro yo” se lo concibe de igual modo como contenido de la conciencia. Por último, los espiritualistas quieren que admitamos que todo lo que llamamos realidad es sólo una función en un yo omnímodo o Espíritu absoluto.<sup>47</sup>

El monismo espiritualista toma en serio el elemento olvidado por el materialismo: la originalidad (*aus-sich-sein*) de la subjetividad. Como sujeto, el hombre no puede ser el resultado de procesos materiales; por lo tanto, el sujeto es original (*aus-sich*). Sin embargo, si esta originalidad se exagera, se llega fácilmente a adoptar un criterio que reconoce en esta originalidad su propio origen (*aus sich* pasa a ser *durch-sich*). La subjetividad se convierte en una especie de Ego divino ante el cual las cosas del mundo pierden su consistencia.<sup>48</sup> Esa subjetividad, sin embargo, que está encerrada en sí misma y es por completo auto-suficiente, no constituye una clase humana de subjetividad. De este modo el monismo espiritualista no conserva nada de la intuición fundamental e innegable del materialismo: que sea lo que sea el hombre sólo es “en base a la materialidad”.

*Ser-en-el-mundo del hombre.* En la primera sección de este capítulo observamos que el filósofo auténtico no se escandaliza porque existan sistemas contradictorios. La filosofía no se ocupa del sistema como tal sino de ver la realidad, y todo sistema contiene la expresión de una determinada visión de la realidad. No hay filosofía que sencillamente no se ocupe de algo. Este pensamiento nos guiará cuando tratemos de expresar a nuestro modo lo que es ser hombre. Rechazamos tanto el monismo materialista como el espiritualista, pero concedemos pleno valor a la realidad que estos sistemas han descubierto.

¿Qué es, entonces, el hombre? Ser hombre es fundamental y esencialmente existir.<sup>49</sup> Este término puede entenderse literalmente como “ex-sistere”. El hombre es un sujeto, indudablemente, pero es un sujeto existente, un sujeto que se coloca fuera de sí, en el mundo.<sup>50</sup> Como lo expresó Heidegger, ser hombre es *ser-en-el-mun-*

<sup>46</sup> “L'idéalisme transcendantal lui aussi 'réduit' le monde, puisque s'il le rend certain, c'est à titre de pensée ou conscience du monde et comme le simple corrélatif de notre connaissance de sorte qu'il devient immanent à la conscience et que l'aséité des choses est par là supprimée.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. X.

<sup>47</sup> Cf. Dondeyne, ensayo citado en la nota 11, pp. 26-27.

<sup>48</sup> Cf. Dondeyne, artículo citado en la nota 36, pp. 24-25.

<sup>49</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 143.

<sup>50</sup> “La première vérité est bien ‘Je pense’, mais à condition qu'on entende par là ‘je suis à moi’ en étant au monde.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 466.

*do*<sup>51</sup> o, lo que es equivalente, *Dasein*.<sup>52</sup> El prefijo alemán *Da* indica el carácter excéntrico de la subjetividad del hombre. El sujeto que es el hombre sencillamente no aparece sin estar implicado en el mundo, sólo se presenta en relación con el mundo. Esta afirmación no puede demostrarse en el sentido estricto del término, es decir, no puede deducirse con certeza de otra intelección, más fundamental. La verdad de la aseveración sólo se puede indicar<sup>53</sup> mostrando que no puede concebirse un modo real de ser hombre que no sea el modo de ser-en-el-mundo.<sup>54</sup>

No hay modo de ser-hombre que pueda describirse sin verse en la obligación de nombrar al mundo en la descripción. La expresión *ser-en-el-mundo* exige que pongamos énfasis en la importancia del sujeto, porque con respecto al ser del hombre, dicha expresión podría prestarse a equívocos. El monismo materialista podría apropiarse de ella para significar que el hombre es en el mundo como una estilográfica en una gaveta o un cigarro en una caja.<sup>55</sup> Ese punto de vista entrañaría un fracaso en cuanto al reconocimiento del hombre como sujeto. Por otra parte, sólo puede hablarse de un cigarro en una caja cuando un sujeto examina con la mirada la distancia del cigarro a los bordes de la caja, es decir, sólo cuando admitimos la existencia de un sujeto. En consecuencia, que el hombre existe quiere decir que el ser del hombre es un ser-consciente-en-el-mundo, un habitar en el mundo, un estar-en-casa-en-el-mundo.<sup>56</sup>

*Conciencia.* El mismo pensamiento también apareció gradualmente en las obras de Husserl. (En tanto Heidegger habla de *hombre*, Husserl prefiere hablar de *conciencia*. Por lo tanto, el énfasis es distinto. La filosofía de Heidegger tiene una orientación más antropológica, mientras que el pensamiento de Husserl da pie más directamente para plantear problemas epistemológicos.<sup>57</sup> No obstante, la conciencia es siempre y necesariamente conciencia de algo, es decir, de algo que no es conciencia en sí. La conciencia es esencialmente orientación hacia algo o intencionalidad. Si el “algo” que es la conciencia misma se proyecta fuera del pensamiento, también

<sup>51</sup> *Sein und Zeit*, p. 43.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>53</sup> “Le rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous, n'est rien qui puisse être rendu plus clair par une analyse: la philosophie ne peut que le replacer sous notre regard, l'offrir à notre constatation.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XIII.

<sup>54</sup> Cf. *Sein und Zeit*, pp. 56-57.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, p. 54.

<sup>56</sup> “Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ‘Ineinander’ Vorhandener, als ‘in’ ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ‘in’ stammt von innanwohnen, habitare, sich aufhalten; ‘an’ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo.” Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 54.

<sup>57</sup> Esto no quiere decir que escapen a Heidegger las cuestiones epistemológicas que entraña el ser-en-el-mundo. Cf. *ibid.*, pp. 59-63.

quedará fuera del pensamiento la conciencia misma, pues de otro modo la conciencia tendría que ser pensada como conciencia de nada, lo cual no es conciencia.<sup>58</sup>

Todo el énfasis tiene que recaer en "algo que no es conciencia en sí", porque el monismo espiritualista también emplea la expresión "la conciencia es conciencia de algo". Empero, su "algo" es nada más que conciencia en sí. A ésta se la concibe como una conciencia cerrada y por completo auto-suficiente, y aquello de lo cual se hace consciente se considera como un contenido de conciencia. Esa conciencia, sin embargo, no es real, no es una conciencia humana, pues la conciencia humana está siempre y necesariamente implicada en un mundo que es el mundo en sí y no un contenido de conciencia.<sup>59</sup> La conciencia no se encierra en sí misma, sino que es intencional; existe.<sup>60</sup>

¿Puede asegurarse lo mismo con respecto a la conciencia en cuanto conciencia de sí? La respuesta debe ser afirmativa. Soy consciente de mí mismo como, digamos, camarero, carcelero, ingeniero, maestro, neoyorquino, honrado, ladrón o lo que sea. ¿Pero qué son estos modos de ser-hombre sino modos de ser-en-el-mundo? Lo mismo reza de la conciencia de los modos de ser-hombre que se llaman corrientemente "actividades psíquicas". Por ejemplo, soy consciente de que oigo, veo, gusto, siento, de que estoy triste, contento o aburrido. Pero ver, oír, etcétera, no pueden concebirse de otra manera que viendo-algo u oyendo-algo, y la tristeza, la alegría o el aburrimiento no pueden comprenderse fuera de una determinada perspectiva que me presenta el mundo.

Quizá todavía no podamos terminar aquí nuestra explicación, porque alguien podría preguntarnos si el yo consciente existe necesariamente. Por el yo entendemos el sujeto "yo", el sujeto que es siempre idéntico a sí mismo y que expresamos al decir: "oigo", "veo", "estoy aburrido"; el sujeto que es fuente de acciones en base a las cuales recibo en última instancia el calificativo de carcelero, ingeniero, honrado o ladrón. Con respecto a este yo, sólo podemos asegurar que no se presenta de otra manera que como fuente u origen de acciones mediata o inmediatamente dirigidas al mundo. Nunca encontramos un yo aislado.<sup>61</sup> En cuanto el hombre dice "yo", se expresa a sí mismo como ser-en-el-mundo.<sup>62</sup> Teníamos la intención de poner de relieve este punto cuando precedentemente dijimos que el yo se afirma únicamente en relación, como "referido a".

<sup>58</sup> Cf. Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 26.

<sup>59</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 143.

<sup>60</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, pp. 143-144.

<sup>61</sup> "Si le sujet est en situation... c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 467.

<sup>62</sup> "Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als in-der-Welt-sein aus." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 321.

*Mi cuerpo.* La idea de existencia como expresión de la esencia de nuestro ser-hombre se impone asimismo mediante el análisis del significado del cuerpo. Este es el enfoque preferido por Gabriel Marcel y Merleau-Ponty. No obstante, permítasenos destacar antes que nada que aquí es preciso concebir el cuerpo realmente como el cuerpo humano. Mi cuerpo no es sólo uno de los muchos que pertenecen a la gran familia de los cuerpos.<sup>63</sup> Mi cuerpo es mío porque se funde con el sujeto que soy. Forma parte de lo que cae del lado del sujeto.<sup>64</sup> Mis manos no forman parte del mundo que puede asirse, así como tampoco mis pies del mundo que se puede caminar, mis ojos del mundo visible, mis orejas del mundo audible o mi piel con su sensibilidad del mundo duro, blando, anguloso, viscoso, cálido, frío, sabroso. (Mi cuerpo no es una cosa entre otras cosas; es mío, pero en un sentido muy diferente de aquel por el cual mis palos de golf o mis libros son míos.) Mi cuerpo, como mío, está interpenetrado de subjetividad, es un "cuerpo-sujeto" (Merleau-Ponty), no es algo que "tengo" (Marcel) x'

De esta manera tenemos que desechar la opinión de que mi cuerpo signifique lo que de los cuerpos dicen los libros de fisiología,<sup>65</sup> pues en estos libros no se plantea el problema del yo, en tanto que el cuerpo es humano precisamente a causa de la subjetividad. Una vez comprendido este punto, es fácil darse cuenta también de que mi cuerpo es la transición de mi a mi mundo, que mi cuerpo es el lugar donde me apropio de mi mundo,<sup>66</sup> que él me injerta en el reino de las cosas y me asegura un punto de vista firme o lábil en el mundo. Además, porque tengo manos con cinco dedos puedo asir el mundo de determinada manera, distinta de aquella en la que podría agarrarlo si tuviera sólo un dedo en cada mano; porque tengo pies puedo caminar de determinada manera, distinta de la que emplearía si tuviera alas o dedos palmeados; porque tengo orejas el mundo es para mí un mundo de sonidos; porque tengo ojos el mundo es para mí un campo de visión; se debe también al punto de vista que constituye mi cuerpo que diga que el monte McKinley es alto y la vereda baja; que Sirio está lejos y mi escritorio cerca,<sup>67</sup> o que el fuego es caliente y el hielo frío. (X) En consecuencia, mi cuerpo está situado del lado del sujeto que soy, pero al mismo tiempo me complica en el mundo de las cosas. Mi cuerpo me abre para el mundo, o mejor, me abre hacia el mundo,

<sup>63</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, 29ª ed., 1950, p. 278.

<sup>64</sup> "Le corps objectif n'est pas la vérité du corps phénoménal, c'est-à-dire la vérité du corps tel que nous le vivons, il n'en est qu'une image appauvrie, et le problème des relations de l'âme et du corps ne concerne pas le corps objectif qui n'a qu'une existence conceptuelle, mais le corps phénoménal." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 493.

<sup>65</sup> "En ce qui concerne le corps, et même le corps d'autrui, il nous faut apprendre à le distinguer du corps objectif tel que le décrivent les livres de physiologie." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 403.

<sup>66</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 180.

<sup>67</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 502.

y significa mi punto de vista en este mundo.<sup>68</sup> Mi cuerpo mantiene constantemente viva la escena visible, la anima y la nutre.<sup>69</sup> Cuando mi cuerpo se desintegra, mi mundo “se pulveriza”<sup>70</sup> del mismo modo, y la completa disolución de mi cuerpo implica un rompimiento con el mundo y al mismo tiempo la muerte: el fin de mi ser como ser-consciente-en-el-mundo, el fin de mi ser-hombre.<sup>71</sup>

Por consiguiente, mi cuerpo debe concebirse como intencionalidad, como existencia; es esencialmente la atribución de significado al mundo. Aunque mi cuerpo se halla del lado del sujeto, de todos modos está comprometido en el mundo. De ordinario “mi cuerpo sabe más del mundo que yo mismo.”<sup>72</sup> Esto cobra evidencia cuando se piensa en actos tales como caminar, nadar, esquiar, andar en bicicleta, escribir a máquina, lavar los platos, tocar el piano, etcétera. Cuando escribo a máquina, mis dedos, mi “sujeto-mano”, conoce mejor las teclas que el sujeto consciente que soy yo.<sup>73</sup> Mis ojos, mis orejas y mis pies conocen sus funciones en el mundo mucho mejor que yo mismo;<sup>74</sup> mis órganos sexuales conocen al otro sexo más que yo; mis labios conocen determinadas oraciones mejor que yo.

*Reflexión sobre las ciencias.* Por último, la idea de existencia, como expresión de la esencia del hombre, se impone en forma inevitable mediante la reflexión de los científicos sobre la naturaleza de la objetividad que sus ciencias revelan. Evidentemente, el ejercicio de esta reflexión no es la faena propia de estas ciencias; por ejemplo, reflexionar sobre la ciencia física y su valor objetivo no es estudiar la ciencia física. Dicha reflexión es una tarea filosófica, así como el rechazo de la filosofía es una filosofía, aunque mala. La reflexión en cuestión ha sido practicada, entre otros, por Heisenberg, von Weizsäcker y Buytendijk.<sup>75</sup> Puso de manifiesto que es posible no

<sup>68</sup> “Mon corps est aussi ce qui m’ouvre au monde et m’y met en situation.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 192.

<sup>69</sup> “Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l’organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l’anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 235.

<sup>70</sup> “Or, si le monde se pulvérise, ou se disloque, c’est parce que le corps propre a cessé d’être corps connaissant, d’élaborer tous les objets dans une prise unique.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 327.

<sup>71</sup> Cf. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, 3ª ed., 1953, p. 226.

<sup>72</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 276.

<sup>73</sup> Cf. Remy C. Kwant, “De geslotenheid van Merleau-Ponty’s wijsbegeerte”, *Tijdschrift v. Philosophie*, vol. XIX (1957) pp. 223-224.

<sup>74</sup> “Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c’est mon corps, non pas le corps momenté qui est l’instrument de mes choix personnelles et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de ‘fonctions’ anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 294.

<sup>75</sup> Cf. F. J. J. Buytendijk, “Vernieuwing in de Wetenschap”, *Annalen van het Thijmgenootschap*, vol. 42 (1954), pp. 230-249.

comprender la objetividad de las ciencias en un sentido objetivista,<sup>76</sup> es decir, que la objetividad puede no concebirse como el significado que el mundo poseería en sí mismo, independientemente del hombre-como-propósito-del-mundo. Las consideraciones epistemológicas demuestran que la objetividad de las ciencias debe concebirse como un reino de objetividad perfectamente determinado, ideado por el hombre y constituido por el interés fundamental de las ciencias en cuestión. (La objetividad de las ciencias, la realidad que revelan, no es independiente del hombre, sino tan sólo una respuesta verdadera a una *definida* pregunta científica del sujeto que es el hombre, y cumple una función en relación con el interés fundamental que es específico para una ciencia dada.) En otras palabras, el mundo objetivo, o mejor aún, los mundos objetivos de las ciencias, están inseparablemente ligados a los problemas plantados por el sujeto.<sup>77</sup>

En consecuencia, el sujeto está atado a muchos mundos, y esto es lo que quieren decir los filósofos cuando llaman al hombre “existencia”.<sup>78</sup> Cuando las ciencias observan que no son capaces de formular asertos acerca de la *naturaleza en sí misma* de manera objetiva —en realidad quieren decir de manera objetivista— porque el hombre y sus intereses fundamentales están siempre involucrados en ella, admiten implícitamente que el hombre debe concebirse como existencia, como ser-consciente-en-el-mundo.<sup>79</sup>

*Un error.* Deben tenerse en cuenta todas estas consideraciones precedentes cuando se emplean los términos “existencia” o “existencial”. Sin embargo, *de facto* sólo se hace raras veces, con el resultado de que una terminología tan técnica como la de la fenomenología se utiliza en algunos casos como una especie de jergonza mediante la cual se intenta proporcionar a la tontería más grande la ocasión de ser admitida como verdad. Muchos problemas antiguos son retomados o rechazados como seudoproblemas por la filosofía de la existencia, y esto lleva a algunos a la conclusión de que como “existencialista” se puede decir cualquier cosa con tal que sea “personal”. Se insufla a muchos términos viejos un nuevo significado que otros no alcanzan a percibir, y sobre la base de esta falta de percepción se atribuyen por sí el derecho de rechazar el pensamiento existencial.

<sup>76</sup> “Physical science always presupposes man and, as Bohr expresses it, we have to become aware of it that we are not merely spectators but always players in the spectacle of life.” Werner Heisenberg, “Das Weltbild der heutigen Physik”, *Die Künste im technischen Zeitalter*, Munich, 1954, p. 52. Citado por Buytendijk, *op. cit.*, p. 240.

<sup>77</sup> Cf. Buytendijk, *op. cit.*, p. 240.

<sup>78</sup> “Ce concept (es decir, el ‘concept-limite d’objectivité absolue’) revenait en somme à celui de ‘monde désert’ ou de ‘monde sans les hommes’, c’est-à-dire une contradiction, puisque c’est par la réalité humaine qu’il y a un monde.” Sartre, *L’être et le néant*, p. 369.

<sup>79</sup> H. C. van de Hulst y C. A. van Peursen, *Phaenomenologie en Natuurwetenschap*, Utrecht, 1953.

Aquí nos ocuparemos brevemente de uno de estos errores, porque su respuesta encuadra dentro del tema que estamos tratando. Poner el acento sobre la existencia, así se dice, equivale a olvidarse de la idea de esencia, que es indispensable en la genuina filosofía.<sup>80</sup> La respuesta es extremadamente simple: el énfasis que se da a la existencia implica precisamente poner de relieve la importancia atribuida a la idea clásica de esencia, pues cuando el filósofo de la existencia llama existencia al hombre, quiere expresar el punto de vista de que ser-consciente-en-el-mundo constituye la esencia del hombre.<sup>81</sup> Este ser-consciente es aquello por lo cual el hombre es hombre y no una cosa, un espíritu puro o un Ser divino. En consecuencia, debemos decir que las cosas, los espíritus puros y Dios no *existen*, es decir, que son *esencialmente* distintos al hombre.<sup>82</sup> Ser-consciente-en-el-mundo constituye lo que el hombre es esencialmente. El hombre no entra en el mundo porque ocurra que hay un mundo y dependa de su voluntad entrar o retirarse de él. El hombre sólo tiene una manera posible de retirarse del mundo: con la muerte. Pero con la muerte deja de ser *hombre*, pues no es *hombre* la subjetividad inmortal ni la masa físico-química a la que tras la muerte se separa del mundo de los hombres. El hombre dispone de la posibilidad de retirarse de este o de aquel mundo, pero al hacerlo entra inevitablemente en un mundo nuevo. El retiro efectivo del mundo sólo puede realizarse mediante el abandono del ser-hombre.

En consecuencia, la existencia no es una propiedad que el hombre tiene o no tiene, que se atribuye o se deba de atribuir. El hombre no es primero hombre y después entra o rehusa entrar en relación con el mundo.<sup>83</sup> Existir es lo que se llama un *existenciario*, es decir, una característica *esencial* de ser hombre.<sup>84</sup> El hombre es subjetividad-en-el-mundo corporizada.<sup>85</sup>

En la actualidad los filósofos en general reconocen que esta afirmación es cierta. Los catastróficos acontecimientos históricos de las pasadas décadas han contribuido muchísimo a que no se siga menospreciando este aspecto del ser hombre. No obstante, la con-

<sup>80</sup> Aquí se puede hacer referencia a textos explícitos de los propios filósofos de la existencia. Repiten constantemente que no hay nada que sea naturaleza humana. Sin embargo, en esta expresión hay que entender "naturaleza" como "parte de la naturaleza", es decir, como cosa.

<sup>81</sup> "In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 54.

<sup>82</sup> Cf. Dondeyne, "Beschouwingen bij het atheïstisch existentialisme", *Tijdschrift v. Philosophie*, vol. 13 (1951), pp. 6-10.

<sup>83</sup> "Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine 'Eigenschaft', die es zuweilen hat, zuweilen auch nicht, ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch 'ist' nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur 'Welt', die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie 'zunächst' ein gleichsam in-sein-freies-Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine 'Beziehung' zur Welt aufzunehmen." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 57.

<sup>84</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, pp. 42 y 54.

<sup>85</sup> "Nous ne sommes pas esprit et corps, conscience en face du monde, mais esprit incarné, être-au-monde." Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, n. 148.

secuencia principal de la idea de existencia está todavía lejos de contar con la aceptación general. Esta consecuencia se relaciona con el estado ontológico, el modo de ser propio de las cosas del mundo y del propio mundo.

## b. El significado del mundo

Si realmente se toma en serio la idea de existencia, como expresión de un aspecto esencial del hombre, no hay margen posible para el error en cuanto al modo de ser del mundo. Si el hombre está ligado al mundo, el mundo está ligado al hombre en forma similar, de manera tal que ya no es posible hablar de un mundo-sin-el-hombre. En otras palabras, el mundo es radicalmente humano. El concepto de existencia nos obliga constantemente no sólo a decir algo del polo *objeto* cuando queremos afirmar algo del polo *sujeto*, sino también, a la inversa, a nombrar el polo *sujeto* cuando queremos hablar del polo *objeto*.

*El mundo cultural.* A primera vista esta afirmación puede parecer extraña. Permítasenos que intentemos aclararla gradualmente en profundidad y alcance. Empecemos con unos cuantos ejemplos muy simples. Al entrar en el vestíbulo de una majestuosa mansión, veo un revólver de juguete, una gorra y un guante roto. Forman parte de un mundo, del mundo de un niño, del cual no entenderé nada a menos que incluya al niño en mi entendimiento. Esta parte del mundo revela inmediatamente la presencia del hombre y sin este hombrecito no puede entenderse de verdad. Del mismo modo, un cenicero usado, un laboratorio sucio, un jardín bien cuidado o una ciudad bombardeada no pueden entenderse sin la presencia del hombre.)

Así deberíamos hablar de un mundo del granjero, de un mundo del viajante de comercio, de un mundo del periodista, del político, del ermitaño, etcétera. El elemento esencial de todos estos mundos es ser-mundos-para-el-hombre; sin el hombre, o mejor dicho, sin una determinada forma de ser hombre, nada puede entenderse de ninguno de estos mundos. Lo que estos mundos *son* no puede expresarse sin referirse al hombre.)

Aunque estos ejemplos son fáciles de entender, no ilustran suficientemente el sentido de la humanidad del mundo. Alguien podría formular la observación de que todos estos ejemplos se limitan a describir mundos culturales y, evidentemente, esos mundos no pueden entenderse sin la influencia del hombre, precisamente porque la influencia del hombre convierte al mundo en mundo cultural. ¿Pero qué pasa con el mundo de los árboles, los animales, las plantas, los mares, las montañas, los continentes y mis congéneres humanos? Precisamente aquí es donde se presentan dificultades, porque estamos acostumbrados a considerar al hombre y al mundo sepa-

rados uno del otro. Incluso aquellos que aceptan la idea de existencia como expresión del carácter “ex-céntrico” de la subjetividad, a menudo pierden lo que han ganado con respecto al monismo espiritualista, concibiendo al mundo como un mundo que aún sin el hombre es lo que es, como una *Natur an sich*, un *monde-en-soi*, un mundo en sí, una aglomeración de crudas realidades. Y como un mundo concebido como realidad aislada del hombre aísla a su vez al hombre como sujeto de su mundo, el sujeto queda encerrado nuevamente en sí mismo. La consecuencia es que si se afirma que el hombre conoce cosas y el mundo, el conocimiento tiene que concebirse como un proceso que tiene lugar “desde adentro”. Así se enfrenta uno con la tarea imposible de explicar cómo un sujeto que está encerrado en sí mismo puede establecer fuera de él contacto con un mundo real por medio de un proceso que se produce “desde adentro”. De tal manera, la realidad de un mundo exterior tiene que probarse desde un mundo interior. Este problema se conoce tradicionalmente como problema del conocimiento.<sup>86</sup>

*El mundo natural.* En este capítulo nos gustaría evitar en cuanto sea posible la consideración de todos los problemas epistemológicos y gnoseológicos, que serán tratados *ex professo* en el capítulo siguiente. Sin embargo, no es enteramente posible evitarlos por completo. Los encontramos aquí, por ejemplo, cuando planteamos el problema que concierne al modo de ser propio del mundo.

El problema es poner de manifiesto que el mundo en el que está involucrado el hombre como sujeto, es radicalmente humano, de manera que es imposible hablar de un mundo-sin-el-hombre. Esto resulta evidente en lo que atañe a los mundos culturales. ¿Pero cuál es la situación en lo que respecta al mundo natural o, para decirlo con más sencillez, al mundo que el hombre meramente percibe? ¿No existe este mundo en sí, separado del hombre?

La definición del hombre como existencia nos obliga a concebir como mundo *real* al mundo en el que está involucrado el hombre como sujeto. Esta afirmación puede parecer trivial, y de verdad que lo sería si no fuese por el monismo espiritualista, que hace que la *realidad* del mundo se evapore en el “aire tenue” de los contenidos de conciencia. Es este punto el que precisamente queremos negar, porque de no ser así nada quedaría de la realidad del mundo. Como sujeto, el hombre está inmerso en cosas que no son contenidos de

<sup>86</sup> “Je eindeutiger man nun festhält, dass das Erkennen zunächst und eigentlich ‘drinnen’ ist, . . . um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen. Denn nunmehr erst kann ein Problem entstehen, die Frage nämlich: wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren ‘Sphäre’ hinaus in eine ‘andere und aussere’, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muss der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne dass es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht?” Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 60.

conciencia, sino la macidez y la densidad, sólidas e inmovibles. de la realidad.<sup>87</sup> No tiene sentido objetar que esa afirmación elimina simplemente todo el problema del conocimiento.<sup>88</sup> Resulta obvio que no se trata de oponerse a que se pruebe un mundo exterior real a partir de la conciencia de un mundo interior. Sin embargo, esa prueba se vuelve superflua tan pronto como se concibe al sujeto como existente, como inmerso en el mundo.<sup>89</sup> No tiene sentido preguntar si hay un mundo real, pues el mundo es precisamente aquello sin cuya realidad el hombre no es existencia y, por lo tanto, no es hombre. Si hay un problema de conocimiento, los términos en los que se exprese este problema tendrán que ser suministrados por el conocimiento, como realmente ocurre, y no por un sistema filosófico del conocimiento.<sup>90</sup> Pero el conocimiento tal cual se presenta aparece como un modo de existir perteneciente a un sujeto, como un modo de ser-en-el-mundo-real.<sup>91</sup>

(El mundo real en el cual el hombre existe como un sujeto no es un mundo-sin-el-hombre ni una realidad cruda, un mundo en sí.<sup>92</sup> La idea de existencia, como expresión de la esencia del hombre, hace que la construcción mental “un mundo-sin-el-hombre” sea una contradicción. Como existencia, el hombre está ligado al mundo, de manera que a la inversa también el mundo está ligado al hombre. Nunca me es posible preguntar si hay un mundo-sin-el-hombre o qué clase de mundo es éste, pues un mundo-sin-el-hombre presupone que el hombre retira del mundo la pregunta-dirigida-al-mundo que él mismo es o que puede formular una pregunta fuera de esta pregunta. Sencillamente no se puede pensar un mundo-sin-el-hombre pues ello presupone que es posible pensar un mundo sin la presencia pensante de un sujeto existente.)

(Un mundo sin el hombre sería un mundo del cual el hombre no tiene conciencia, al que no conoce, del que nada ha oído: un mundo, en consecuencia, que no se afirma de manera alguna. Dicho mundo es simplemente nada-para-el-hombre. Un mundo que no se afirma no puede ser afirmado; el hombre no puede ser consciente

<sup>87</sup> “La vérité n’ ‘habite’ pas seulement l’ ‘home intérieur’, ou plutôt il n’y a pas d’homme intérieur, l’homme est au monde, c’est dans le monde qu’il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je retrouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. V.

<sup>88</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 61.

<sup>89</sup> “Je dirais pour mon compte que Heidegger a montré d’une façon probablement définitive qu’il est absurde d’isoler le sujet existant et de se demander à partir de lui si le monde existe ou non. Car en fait ce sujet existant n’est tel que dans sa relation au monde.” G. Marcel, *L’homme problématique*, Paris, 1955, pp. 141-142.

<sup>90</sup> “Welche Instanz entscheidet denn darüber, ob und in welchem Sinne ein Erkenntnisproblem bestehen soll, was anderes als das Phänomen des Erkennens selbst und die Seinsart des Erkennenden?” Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 61.

<sup>91</sup> “Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins.” Heidegger, *ibid.*

<sup>92</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 370.



de un mundo del que no tiene conciencia; no se puede hablar de un mundo del que no se habla. La construcción mental "un mundo-sin-el-hombre" es una contradicción. Todo lo que se diga de ese mundo no es más que combinar palabras sin sentido, al igual que cuando se pretende hablar de círculos cuadrados o de triángulos pentagonales. Evidentemente, en tales casos no hay verdadero lenguaje, no se expresa la realidad.

*Una objeción.* Quizá se pueda formular la siguiente objeción: un mundo sin el hombre no puede afirmarse, como lo demuestra la línea de pensamiento precedente, pero *hay tal mundo sin el hombre.*

Para comprender el significado del término "existencia" es absolutamente necesario darse cuenta de que dicha declaración no tiene sentido. Por supuesto, desde un punto de vista puramente verbal esa declaración puede formularse, pero carece de sentido, no expresa realidad alguna. Cuando el hombre emplea la palabra "hay", afirma el ser de lo que quiere afirmar. No obstante, no hace esta afirmación fuera de su propia presencia como sujeto existente; en otras palabras, el hombre afirma siempre el ser-para-el-hombre y nunca ninguna otra cosa. De esta manera la palabra "hay" no tiene ningún otro significado que haber-para-el-hombre.<sup>93</sup> En consecuencia, debo decir que sin el hombre no hay mundo.<sup>94</sup> Como "haber" no puede tener ningún otro significado que haber-para-el-hombre, entonces, lo que estoy diciendo equivale a esto: sin el hombre no hay mundo para el hombre. ¿Cómo podría decir otra cosa?

Como subjetividad existente, el hombre es la afirmación del mundo real.<sup>95</sup> Sin embargo, la realidad del mundo no debe concebirse subjetivista ni objetivista.<sup>96</sup> Concebido subjetivista, el mundo quedaría librado a la arbitrariedad del sujeto y, en consecuencia, dejaría de ser objetivamente real.<sup>97</sup> Por otra parte, si el mundo se entiende con un sentido objetivista, el sujeto quedaría aniquilado como afirmación existente del mundo y de esa manera dejaría de ser un sujeto real.<sup>98</sup> Una cosa del mundo no es una reali-

<sup>93</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. III.

<sup>94</sup> "Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt 'da.'" Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 365.

<sup>95</sup> Sin embargo, esta afirmación no es tarea exclusiva del ego-cuerpo, como cree Merleau-Ponty. Toda afirmación del ego-cuerpo, condicionada por espacio-tiempo, contiene una afirmación del sujeto que trasciende todo espacio-tiempo. Esta afirmación es el clásico *intelligere*, que Merleau-Ponty pasa por alto por entero; este descuido lo lleva a reintroducir el "en-sí" (*en-soi*) en sus explicaciones. Cf. más adelante, p. y sigs.

<sup>96</sup> "La plus importante acquisition de la phénoménologie est sans doute d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde ou de la rationalité." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV.

<sup>97</sup> "Die Bedeutsamkeitsbezüge, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind daher kein Netzwerk von Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 366.

<sup>98</sup> Cf. Marcel, *L'homme problématique*, Paris, 1955, pp. 50-51.

dad cruda sino un ser que se revela-por-sí, un fenómeno,<sup>99</sup> un significado-para-el-sujeto. Y el mundo es un sistema de significados cercanos y distantes. Todo ser es esencialmente "sentido";<sup>100</sup> fuera del "sentido" no puede afirmarse realidad alguna, y sin afirmación de la realidad las palabras carecen de significado. Como solían decir los filósofos escolásticos: el ser y la verdad son intercambiables.

En oposición al aserto de que no hay mundo sin el hombre a menudo se formula la objeción de que los descubrimientos de las ciencias empíricas demuestran lo contrario. Los geólogos, los geofísicos y los astrofísicos han establecido que el mundo es mucho más viejo que el hombre y que el mundo fue temporalmente anterior al hombre, es decir, sin el hombre. Según la teoría del venerable Laplace, nuestra tierra resultó de una primitiva nebulosa, y las condiciones físicas de esta nebulosa eran tales que no había posibilidad de vida —a *fortiori*, de vida humana. La aparición de la subjetividad en la infinita evolución del cosmos es de fecha relativamente reciente. ¿Qué sentido tiene entonces declarar que no hay mundo sin el hombre?<sup>101</sup>

Por supuesto, no hay un solo fenomenólogo a quien se le pase por la cabeza arrojar dudas sobre los resultados de las ciencias empíricas. Todos aceptan que la tierra es mucho más vieja que Adán, y nadie quiere poner dificultades contra la primitiva nebulosa de Laplace. (Digamos de paso que en la actualidad los científicos empíricos contemporáneos levantan ante esa teoría serias objeciones.) Debe admitirse, naturalmente, que ciertas ciencias empíricas hablen de un mundo anterior al primer hombre. Sin embargo, ¿quiere esto decir que, por ejemplo, los geólogos hablan de un mundo-sin-geólogos? Este es el punto en discusión, y una respuesta afirmativa a esa pregunta no tiene sentido. ¿Cuál sería el significado de la primitiva nebulosa, de las fórmulas y de los cálculos de Laplace, sin la presencia-en-el-mundo de la subjetividad de Laplace o de quienes recogieron sus enseñanzas?<sup>102</sup>

La misma conclusión se impone por sí misma inevitablemente: el mundo es radicalmente humano y la verdad sobre este mundo es de igual manera radicalmente humana.<sup>103</sup> Sin la subjetividad del

<sup>99</sup> "Der griechische Ausdruck *phainómenon*, auf den der Terminus 'Phänomen' zurückgeht, leitet sich von dem Verbum *phainesthai* her, das bedeutet: sich zeigen; *phainómenon* besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 28.

<sup>100</sup> "Le monde phénoménologique, c'est, nos pas de l'être pur, mais le sens que tranparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'enclenchement des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV.

<sup>101</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 494-495.

<sup>102</sup> "La nébuleuse de Laplace n'est pas derrière nous, à notre origine, elle est devant nous, dans le monde culturel." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 494.

<sup>103</sup> "Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être

hombre no tiene sentido la afirmación de la realidad, y sin ninguna afirmación de la realidad todas las palabras y fórmulas son cáscaras vacías, casi tan inútiles como los círculos cuadrados. El mundo no es la suma total de realidades crudas, que son lo que son-sin-el-hombre, con una manera de ser aislada, "absolutamente objetiva". Los científicos empíricos más clarividentes se dan cuenta de esta verdad cuando dicen que no hay nada que sea "objetividad absoluta", es decir, realidad concebida objetivístamente.

Nos hacemos cargo de que la fenomenología existencial replantea un número muy grande de problemas epistemológicos. No los podemos tratar aquí. No obstante, una vez que se entiende que el mundo y la verdad sobre el mundo son radicalmente humanos, existe la posibilidad de comprender que hay muchísimos mundos humanos y muchísimas verdades humanas sobre el mundo. El hombre es esencialmente intencionalidad, orientación hacia el mundo, pero el sentido del mundo se diferencia según sea el punto de vista o actitud (*Einstellung* de Husserl) que el hombre adopte en el mundo.

*Puntos de vista humanos y el mundo.* Aquí tenemos que limitamos a dar unos pocos ejemplos de puntos de vista humanos. La sensibilidad nos proporciona el primer ejemplo. La subjetividad, como "significado del mundo", se incorpora en sentidos *definidos*. Estos sentidos implican una actitud definida del sujeto que soy yo, y al mismo tiempo, si se me permite la expresión, delimitan un mundo-para-mí. Mi campo de visión sólo puede concebirse en relación con mis ojos, y un mundo de sonidos únicamente con referencia a mis oídos. No hay sonidos en mi campo de visión ni nada visible en mi mundo del sonido.

Como segundo ejemplo podemos mencionar los puntos de vista a los que están ligados muchos mundos culturales. Los mundos del granjero, del profesor, del revolucionario, del viajante de comercio, del ermitaño, del político o del artista son fundamentalmente muy distintos, porque los modos en que estos seres humanos se encuentran en el mundo difieren fundamentalmente uno del otro.

Podemos proporcionar unos cuantos ejemplos muy concretos, omitiendo por ahora el significado que tienen como puntos de vista el amor y la historia,<sup>104</sup> así como también los intereses fundamentalmente diversos de las distintas ciencias.<sup>105</sup> ¿Qué es el agua para mí?

préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. XV.

<sup>104</sup> Cf. más adelante, pp. ... y sigs., ...

<sup>105</sup> "Es gibt kein Weltbild, sondern nur eine Systematik der Wissenschaften. Weltbilder sind immer partikuläre Erkenntniswelten, die fälschlich zum Welstein überhaupt verabsolutiert wurden. Aus verschiedenen grundsätzlichen Forschungsideen erwachsen je besondere Perspektiven. Jedes Weltbild ist ein Ausschnitt aus der Welt; die Welt wird nicht zum Bilde. Das 'wissenschaftliche Weltbild' im Unterschied vom mythischen war selber jederzeit ein neues mythisches Weltbild mit wissenschaftlichen

Es lo que uso de manera regular para lavar y beber. Supongamos, no obstante, que me encante bañarme en el mar. En tal caso el agua se presentaría como algo muy diferente para mí. Me referiría a ella hablando de "olas refrescantes". Si fuese bombero, el agua sería nuevamente otra cosa: un extinguidor. Nunca podría afirmar este significado si no supiese qué es el fuego y qué quiere decir extinguir un incendio. Para un pescador el agua no es una ola refrescante ni un extinguidor, pues se enfrenta al agua con una intención muy distinta, de manera que dicho elemento tiene para él un significado completamente diferente. Quienquiera que durante el invierno tenga la desgracia de caerse en el hielo y de ser arrastrado hacia abajo de la superficie congelada, verá el aspecto más temible que el agua puede mostrar. Empero, nadie se hiela de muerte en "las olas refrescantes". Por último, para terminar con otro ejemplo cualquiera, hay un punto de vista único —el del químico— desde el cual el agua es H<sub>2</sub>O. Quien pregunte qué es el agua a través del análisis, recibirá la respuesta: H<sub>2</sub>O. Fuera del punto de vista del químico el agua no es, por supuesto, H<sub>2</sub>O, así como tampoco es una "ola refrescante" para el que no se baña en el mar o para el que se niega a colocarse en el "mundo-del-significado" constituido por el hecho de ser un bañista.

*Muchos mundos reales.* Este ejemplo nos muestra *muchos* mundos, mundos que son *reales*, porque vivimos en ellos, al menos desde determinado punto de vista. No hay un mundo único en sí mismo. La torre de una iglesia no es una cosa en sí. Tiene cierto significado para el párroco o el sacerdote, pero ese significado no es el mismo que el que le da el arquitecto. Para el sacristán que desde ella tiene que tocar diariamente las campanas, la torre tiene otro significado que para los monaguillos que suben a hurtadillas a jugar. Alguien obsesionado por sus instintos sexuales no capta el significado que tiene la torre para un enamorado del arte, y el significado que tiene para el artista difiere una vez más del que le da un aviador que siempre debe cuidarse para no chocar con ella. Esos ejemplos pueden multiplicarse hasta el infinito. A guisa de ejemplo final, la desnudez humana no tiene tan sólo el significado estimulante sexual. Constantemente significa algo distinto, según dominen la situación intenciones sexuales, artísticas, médicas, atléticas o higiénicas.

Mediante estos ejemplos es fácil comprender cuán pronto puede el hombre llegar a considerar un determinado mundo particular como *el mundo*. Dicha actitud implica interpretar un determinado modo de ser-en-el-mundo como el único, como ser-en-el-mundo sin ningún calificativo. Priva al hombre de la riqueza de posibilidades contenida en su propio ser y reduce su mundo a las estrechas dimensiones del campo de su interés.

Mitteln und dürtigem, mythischen Gehalt." Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 75.

¿Constituye esta opinión una especie de psicologismo? Cuando se plantea esta objeción, hay que prestar atención a lo que se entiende por el término “psicologismo”. En general, se emplea para indicar la tendencia a reducir todos los problemas filosóficos —es decir, todos los problemas lógicos, éticos, estéticos y metafísicos— a problemas psicológicos.<sup>106</sup> Cuando existe una tendencia psicológica en el pensamiento filosófico, el significado de la realidad se reduce a la psique y se explica por su medio, la estructura de la conciencia del pensador o la génesis de su pensamiento. Quienes nos acusan de profesar una especie de psicologismo quieren decir que proyectamos significados que pertenecen a la conciencia fuera de la conciencia y hacia las cosas mismas, a las que atribuimos estos significados. Sostienen que el significado especial que tiene el agua para el pescador, el bañista o el sediento, sólo yace en la conciencia y no puede atribuirse a la propia agua.

Es muy sencillo replicar a esta objeción, pues la dificultad presupone dos postulados que no son defendibles. El primero afirma que la psique o conciencia es una interioridad cerrada en sí misma y que nosotros proyectamos injustificadamente los significados que viven en ella hacia afuera, a las “cosas”. El segundo supone que las “cosas en sí” son realidades crudas, sobre las cuales el químico, por ejemplo, estaría facultado para hablar. Sin embargo, no hay conciencia encerrada en sí misma con significados que le pertenezcan. Ser consciente es un modo de existencia, de ser-en-el-mundo. En segundo lugar, no hay una cosa que sea una realidad bruta. Hay sujetos existentes y muchos mundos humanos. Por último, si “las olas refrescantes” merecen la calificación de significado psicológico del agua porque evidentemente no cabe la definición con independencia de la existencia humana, lo mismo puede decirse de H<sub>2</sub>O. El significado de “H<sub>2</sub>O” está ligado al “significado del mundo” que constituye el ser químico y al empleo de las técnicas de análisis pertinentes. Si al hablar del agua no se toma en consideración el punto de vista específico del químico, la fórmula H<sub>2</sub>O no entraña ni expresa nada inteligible. La “unidad en que el sujeto y el mundo están recíprocamente implicados”<sup>107</sup> es la dimensión original en la que el hombre se sitúa, piensa y habla. Cuando se pone fuera de esta dimensión, no se sitúa en ninguna parte ni habla de nada.

### c. El hecho primario de la filosofía existencial

*Toda filosofía tiene una intuición original.* Al hablar de la unidad en que el sujeto y el mundo están recíprocamente implicados, sintetizábamos lo que muchos llaman, imitando a Dondeyne, “el hecho

<sup>106</sup> Cf. Lalande, *Vocabulaire, technique et critique de la philosophie*, París, 1947, pp. 836-838.

<sup>107</sup> Remy C. Kwant, “Menselijke existentie en geschiedenis volgens het wijsgerig denken van Maurice Merleau-Ponty”, *Algemeen Ned. Tijdschrift v. Wijsbegeerte en Psychologie*, vol. 46 (1953-54), p. 234.

primario de la fenomenología existencial”.<sup>108</sup> La frase está tomada de Maine de Biran. No obstante, algunos definen la misma realidad con la expresión “punto central de referencia”, utilizada por Marcel.<sup>109</sup> ¿Qué se quiere decir con estos términos?

Dondeyne aclara la cuestión demostrando que en cualquiera de las grandes filosofías actúa una intuición original, un faro que todo lo ilumina y que permite al filósofo arrojar luz sobre la complejidad de la realidad. Esto es verdad, por ejemplo, en las filosofías de la escolástica, de Descartes, Kant, Hegel, Bergson y otros. No hay filosofía que se detenga ante la complejidad y la pluralidad de lo que se da inmediatamente y que se satisfaga con una enumeración desordenada. Una filosofía no es un “cuento narrado por un idiota”. Un filósofo se esfuerza en reducir la pluralidad a una especie de unidad, trata de descubrir estructuras, quiere comprender (Brunschvicg). Mientras intenta hacer esto, no sabe *de antemano* cómo se efectuará la unidad ni cómo se descubrirán las estructuras. La luz mediante la cual piensa no se determina primero y se pone después en funcionamiento. Quizá pueda decirse que toda filosofía nueva empieza con la vaga sospecha de que determinado enfoque rendirá frutos, antes de que el filósofo se dé perfecta cuenta de lo que está haciendo, del principio que lo guía, de la luz que sigue o la intuición fundamental que emplea. Por lo común la evidente inutilidad de una determinada manera de pensar utilizada en el pasado da origen y sirve de guía a un nuevo modo de pensar, pero provisionalmente no resulta nada claro en qué consiste este nuevo modo. Así, por ejemplo, puede ocurrir que un psicólogo llegue a la conclusión de que una explicación fisiológica, pongamos por caso, de la pubertad, es insuficiente, y trate por tanto de avanzar por nuevos senderos. Lo que le interesa por encima de todo es la explicación de la pubertad y no la reflexión en torno a la luz bajo la cual considera esa época de la vida. Sólo mucho después se convierte dicha luz en tema de investigación, y a menudo no es quien primero hizo uso de ella el que la investiga. Así pudiera ocurrir que las filosofías de Husserl y Heidegger fuesen mucho mejor entendidas por otros filósofos que por ellos mismos.

Es evidente que una filosofía será fructífera en la medida en que su hecho primario sea capaz de dotar de transparencia a la multiplicidad y complejidad de la realidad, reduciéndolas a una unidad. Por ejemplo, a nada lleva la idea de un “elefante grande”, pero la idea “materia” ofrece por lo menos alguna explicación.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Dondeyne, *Foi chrétienne et Pensée contemporaine*, Lovaina - París., 1952, pp. 18-24.

<sup>109</sup> *Du refus à l'invocation*, p. 18.

<sup>110</sup> “Ainsi, si quelqu'un venait nous dire que le monde n'est finalement qu'un immense éléphant, dont la multiplicité des existants qui composent le monde ne sont que des aspects ou des manifestations, nous le prendrions pour un insensé et non sans raison.” Dondeyne, “Dieu et le matérialisme contemporain”, *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, ed. por Jacques de Bivort de la Saudée, p. 23, nota 1.

*La existencia como hecho primario de la fenomenología existencial.* Tras estas explicaciones es fácilmente comprensible que en cierto momento haya habido existencialistas y fenomenólogos, aunque en ese entonces prácticamente nadie fuese capaz de definir el existencialismo ni la fenomenología. Si se examina lo que se supone que son el existencialismo o la fenomenología, se obtiene la impresión de que estos términos tienen tantos significados como pensadores hay que se autocalifiquen de fenomenólogos o existencialistas. Por otra parte, esta impresión se afianza aún más si se considera lo que llamaban o siguen llamando "fenomenológico" o "existencial", especialistas en ciencias positivas como la psicología, la psiquiatría y la sociología.<sup>111</sup> Por último, está la *diferencia* entre existencialismo y fenomenología: Kierkegaard es el fundador del existencialismo y Husserl de la fenomenología, pero difícilmente podríamos llamar fenomenólogo a Kierkegaard y existencialista a Husserl.

Todo esto no debe causar sorpresa. La vida entera del hombre es algo que sigue su curso en la penumbra. El hombre, como existencia consciente, sabe lo que hace cuando vive, pero al mismo tiempo también *no* lo sabe. No se escapa de sí pero, por otra parte, tampoco es completamente transparente para sí. El acto mismo de filosofar es un modo de vida y, en consecuencia, no es por eso mismo del todo transparente. Un nuevo modo de filosofar es un nuevo modo de vida y por lo tanto de no-transparencia. Además, el pensamiento se esfuerza en expresar en primer lugar la realidad y no el modo en que esta realidad se expresa. La propia manera en que se expresa la realidad es la última en recibir atención reflexiva. De esta forma se puede entender que una filosofía exista primero como una especie de movimiento y estilo de pensamiento y sólo después llegue a adquirir plena conciencia de sí misma.<sup>112</sup> Al principio se encuentran por todas partes únicamente síntomas del estilo, en tanto que todavía no se puede determinar con claridad el propio hecho primario mediante el cual este estilo es lo que en realidad es.

En la actualidad estas dificultades han sido superadas. El propio acto primario del nuevo movimiento, del nuevo estilo del pensamiento, fue objeto de reflexión y expresado después de que el existencialismo de Kierkegaard y la fenomenología de Husserl se fundieran, si podemos decirlo así, en la obra de Heidegger. En la actualidad uno se da cuenta de que el nuevo estilo del pensamiento utiliza como su hecho primario, su intuición fundamental, su momento omnímodo de inteligibilidad, la idea de existencia o, lo que

<sup>111</sup> Véase, por ej., H. C. Rümke, *Psychiatrie*, Amsterdam, 1954, vol. I, pp. 63-71.

<sup>112</sup> "La phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière où comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenu à une entière conscience philosophique." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. II.

puede considerarse como sinónimo,<sup>113</sup> la idea de intencionalidad.<sup>114</sup> Permítasenos una vez más destacar con énfasis que este hecho primario no fue elegido de antemano. Se impuso en el propio pensamiento sobre la realidad y hubo que aceptarlo por pura lealtad hacia la realidad.<sup>115</sup> Precisamente por esta razón comenzamos nuestro estudio desarrollando los temas de la existencia y la intencionalidad en discusión con el monismo materialista y el espiritualista, guiados por los puntos fuertes de estos sistemas y evitando sus debilidades. Únicamente después de desarrollar estos temas consideramos el problema del hecho primario propio del nuevo estilo de pensamiento denominado fenomenología existencial.

*Expresión del hecho primario.* Se han buscado palabras que expresen tan inequívocamente como sea posible el momento fundamental de inteligibilidad propio de la fenomenología existencial. El propósito principal de esta búsqueda fue encontrar expresión para el hecho de que es imposible pensar sujeto y mundo separados el uno del otro.<sup>116</sup> Quizá sea "encuentro" una de las palabras más apropiadas, pues un encuentro como encuentro es totalmente inconcebible a menos que sus dos términos se conciban en relación mutua. Un encuentro no es un encuentro si el sujeto no halla "algo". Si no encuentra algo, no halla "nada", de manera que no hay encuentro. De la misma manera, el "algo" que se encuentra no sería el término de un encuentro sin sujeto que encontrase. En consecuencia, ambos términos se entrañan mutuamente. Por otra parte, debe admitirse que el uso de esta palabra con el propósito de expresar el recíproco enlace del sujeto y el mundo involucra una importante desventaja. Esta desventaja radica en el hecho de que en el habla cotidiana esa palabra sólo se usa para designar el encuentro de un sujeto con otro sujeto.<sup>117</sup> No obstante, como vocablo técnico de la filosofía no es pasible de malas interpretaciones. Por lo demás, ya se usa mucho en este sentido técnico.

La palabra "diálogo" es también adecuada. La existencia es un diálogo en el que ambos participantes ponen su parte. Si se descarta a uno u otro de ellos, el diálogo mismo se evapora. La unidad del sujeto y del mundo es una unidad dialéctica, la unidad de un diálogo. Este diálogo es la mismísima fuente de la que se originan todos

<sup>113</sup> Le terme 'ex-sister' devient ainsi synonyme d'être-au-monde et n'est, au fond, qu'un autre nom pour exprimer ce que Husserl entendait par l'intentionnalité de la conscience, là où il définissait la conscience intentionnelle comme 'welterfahrendes Leben.' Dondeyne, *Foi chrétienne et Pensée contemporaine*, p. 18.

<sup>114</sup> "On entend par 'existentialisme' une manière de philosopher dominée par l'idée d'existence." Dondeyne, *ibid.*, p. 18.

<sup>115</sup> Cf. Dondeyne, obra citada en la nota 110, p. 23.

<sup>116</sup> "On sait qu'il n'y a point, d'une part, un pour-soi et, d'autre part, un monde, comme deux tous fermés dont il faudrait ensuite chercher comment ils communiquent." Sartre, *L'être et le néant*, p. 368.

<sup>117</sup> Cf. Remy C. Kwant, "De harmonische uitgroei van een Wijsbegeerte", *Studia Catholica*, vol 30 (1955), p. 207, nota 9.

los asertos filosóficos. El diálogo que es la existencia no puede disolverse en elementos más simples sin reducir el todo a la nada.<sup>118</sup> La expresión de este diálogo que es la existencia se llama dialéctica.<sup>119</sup>

También se usan otras palabras para expresar el hecho primario de la fenomenología existencial. Gabriel Marcel prefiere emplear el término “participación”<sup>120</sup> en el doble sentido de tener parte y tomar parte en el mundo. Merleau-Ponty habla de “presencia”.<sup>121</sup> Esta palabra es asimismo muy clara, pues una presencia es inconcebible sin “algo” ante lo que esté presente un sujeto y, a la inversa, una zona de presencia carece de sentido sin un sujeto.

*Una exageración.* Cabe preguntarse si estas consideraciones arrojan o no suficiente luz sobre el hecho primario de la fenomenología existencial. Estamos convencidos de que la respuesta debe ser negativa. Por supuesto, no puede haber duda de que toda filosofía, no importa cuál sea, siempre y necesariamente guarda relación con el hombre como existencia, como intencionalidad, entendiéndose por ello la unidad del enlace recíproco entre la subjetividad y el mundo. Incluso en el amor y en la oración el hombre es la subjetividad-en-el-mundo-corporizada. Si no es esa subjetividad entonces no es hombre, ni siquiera amante o rezador. El *ser* del hombre es un ser-consciente-en-el-mundo. Por consiguiente, el hombre en tanto hombre nunca la puede dejar de lado o negarla justificadamente.

Por otro lado, sería ir demasiado lejos decir que el ser del hombre, en tanto ser necesaria y esencialmente en el mundo, puede definirse en forma restrictiva como ser exclusivamente en el mundo, es decir, sin que haya *nada más* en el hombre que la relación de subjetividad con el mundo y las modalidades de esta relación, y que sea el hombre lo que sea deba esto concebirse en términos de esa modalidad si se quiere hablar de realidad. Para poner un ejemplo, si esta suposición fuese verdad, el amor y el odio no podrían seguir siendo realidades. Aunque es muy cierto que el hombre que ama o que odia está en relación con el mundo, de todas maneras no puede decirse que amor y odio sean *nada más* que modos según los cuales un sujeto se relaciona con un objeto del mundo. Sería pura incongruencia que mediante un punto de vista dogmático adoptado *a priori* el filósofo fuese a excluir para sí la posibilidad de reconocer como realidad lo que todos llaman realidad. Por supuesto, tiene el

<sup>118</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 467 y 491.

<sup>119</sup> Cf. Remy C. Kwant, *ibid.*, pp. 216-219.

<sup>120</sup> “Mais alors cette participation qui est ma présence au monde, je ne puis l'affirmer, ou la retrouver, la restaurer, qu'en résistant à la tentation de la nier, c'est-à-dire de me poser comme entité séparée.” Marcel, *Du refus à l'invocation*, pp. 34-35.

<sup>121</sup> “(L'analyse du temps) éclaire les précédentes analyses parce qu'elle fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la présence.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 492.

derecho de investigar críticamente qué es objetivamente defendible y qué es preciso rechazar en cualquier aserto o creencia que se presente a su consideración. Pero no tiene el derecho de decidir por anticipado el resultado de su crítica mediante un punto de vista adoptado *a priori*. De manera que, sólo cuando se lo acepta en un acto de fidelidad hacia la realidad, el hecho primario de la filosofía no es una forma de dogmatismo.

Hay formas de pensamiento fenomenológico-existencial en las que el hecho primario es la existencia o la intencionalidad, concebidas exclusivamente como la unidad del enlace recíproco entre sujeto y mundo. Ésa es indudablemente la forma del existencialismo ateo, cuyos principales representantes son Sartre y Merleau-Ponty. Cuando Merleau-Ponty dice que el hombre como sujeto es *nada más* que la proyección de su mundo,<sup>122</sup> nada más que una posibilidad de quedar envuelto en situaciones mundanas,<sup>123</sup> arbitrariamente encierra al hombre en una dimensión muy limitada y estrecha de la existencia y arbitrariamente también cierra y limita el horizonte de la existencia a las cosas del mundo. Evidentemente, ese punto de vista adoptado *a priori* otorga de inmediato un carácter ateo a la filosofía.

Porque, ¿cuál podría ser el sentido de decir que el hombre es orientación hacia Dios cuando se ha decretado primero que el ser-hombre se agota en el ser-en-el-mundo y que el horizonte de la existencia es exclusivamente mundano? La afirmación de Dios se reduciría a la afirmación de una forma mundana absolutizada, deificada, o a la afirmación de una Trascendencia degradada, “encerrada en el mundo”. Esa afirmación de Dios nunca puede ser lo que se supone que es: la afirmación del Transcendente. Con toda intencionalidad nos expresamos aquí con la debida precaución. Porque en esta cuestión también es verdad que el filósofo tiene el derecho y el deber de investigar críticamente qué es defendible en una creencia, sea ésta la que fuere. Tiene el deber de analizar críticamente qué merece retenerse de una afirmación generalmente admitida como es que hay un Dios. En cambio, no tiene derecho, con anterioridad a la crítica, a decidir el resultado de su investigación mediante un punto de vista dogmático adoptado *a priori*.

*Resumen.* Para nosotros el hecho primario de la fenomenología existencial es la existencia o intencionalidad, concebidas como *abertura* del sujeto hacia todo lo que no sea el propio sujeto. Por lo menos las cosas materiales, el mundo, pertenecen a aquello que no

<sup>122</sup> “Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que project du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 491.

<sup>123</sup> “Si le sujet est en situation, si même il n'est rien d'autre qu'une possibilité de situations, c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps en entrant par ce corps dans le monde.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 467.

es el sujeto mismo. La unidad del enlace recíproco del sujeto y el mundo es un momento esencial de la existencia. Sin embargo, nada nos concede el derecho de limitar la abertura del sujeto a la abertura hacia el mundo. Pueden conservarse términos tales como encuentro, diálogo, participación y presencia, pues son lo bastante adaptables para ser utilizados en un sentido más alto si así lo hace necesario el subsiguiente pensamiento filosófico.

d. La existencia como ser "activamente"-en-el-mundo. El trabajo

*Significado de "activamente"*. Al dar expresión a la existencia humana hemos puesto énfasis en el ser-en-el-mundo hasta tal punto que puede haberse originado la impresión de que la existencia es enteramente estática y está desprovista de todo dinamismo. Es el momento de rectificar esa impresión errónea. Existir no significa tan sólo ser-en-el-mundo sino también ser-"activamente"-en-el-mundo.<sup>124</sup> La palabra "activamente" se emplea aquí de manera muy especial para expresar una especie de dinamismo cuyo carácter no se puede indicar con facilidad, a pesar de su inconfundible presencia.<sup>125</sup> El significado de este término guarda semejanza con el que tiene el dicho del habla cotidiana: "está de nuevo (activo) en eso".<sup>126</sup>

Esta frase se utiliza para expresar la idea de que la persona en cuestión está haciendo algo. Por consiguiente, al decir que la existencia del hombre es ser-"activamente"-en-el-mundo, queremos indicar que el hombre no está por completo *inmovilizado* en su mundo.

*Auto-proyecto*. Cuando el hombre reflexiona sobre su existencia, es indudablemente cierto que "ya" se encuentra envuelto en un determinado cuerpo y en un determinado mundo. Jamás es una indeterminación pura. Se encuentra como latinoamericano, hebreo, inteligente, lisiado, obrero, rico, gordo, etcétera. Todo esto constituye lo que "ya" es o, para decirlo de diferente modo, su pasado. A veces se emplea el término "determinación" para describir este estado, porque se trata aquí de ese particular que se significa por la palabra "determinación", sea ésta del género que sea. Con todo, los términos más corrientes son *situación* y *facticidad*.

Quede bien claro que la facticidad de la existencia significa una especie de inmovilización, como claramente se manifiesta con determinaciones tales como lisiado y gordo. La facticidad entraña la eliminación de ciertas potencialidades. Por ejemplo, una persona con

<sup>124</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 496-520.

<sup>125</sup> La naturaleza propia del dinamismo perteneciente a la existencia humana será considerada en el Capítulo IV.

<sup>126</sup> Cf. Dondeyne, "Beschouwingen bij het atheïstisch existencialisme", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 13 (1951), p. 17, nota 14.

un cociente de inteligencia 80 no puede llegar a ser ministro de Salud, Educación y Asistencia Social. Pero, por otra parte, es innegable también que no hay facticidad sin potencialidades. Si se es un abogado, un estúpido o un enfermo, y estas determinaciones no incluyen ninguna posibilidad, entonces no se es *realmente* un abogado, *realmente* un estúpido, *realmente* un enfermo. Quien está enfermo siempre tiene por lo menos la posibilidad de aceptar o de maldecir su enfermedad, de considerarla como una penitencia o de tiranizar a quienes lo rodean. De esta manera toda determinación que está "ya" presente en una existencia humana implica también algo que "todavía no" está allí; todo pasado entraña un futuro. La existencia es unidad oposicional, unidad de oposición entre lo que es *de facto* y lo que puede ser. Como tal, la existencia del hombre se llama *proyecto* o *plan*.<sup>127</sup>

Es muy importante comprender que tanto la facticidad como la posibilidad se relacionan con el sujeto que es el hombre. Mi facticidad es *mía* y *mías* son mis posibilidades. El hombre no es gordo *de facto* de la misma manera en que es gordo un elefante muerto. Las potencialidades de un hombre gordo no son las que tiene un elefante muerto al que "algo le puede ocurrir".<sup>128</sup> Esta idea puede expresarse sucintamente diciendo que el proyecto que es el hombre es un *auto-proyecto*.

*Auto-realización*. El hombre es también la ejecución del auto-proyecto que él es. Esta ejecución no es algo accidental,<sup>129</sup> pues todo ser "hace" algo. Una cosa que no trabaja y un hombre, al nivel apropiado de su ser-hombre, que no "actúa", no son realmente cosa ni hombre. Ser un ser es ser activo. En lo que atañe al hombre, este ser activo significa que el sujeto que trasciende su facticidad, o sea, lo que "ya" es su existencia, se esfuerza por alcanzar uno de los modos en que puede ser, uno de los modos que pertenecen a lo que "todavía no" es, y *él mismo* se ocupa de la realización de este modo. Lo que aquí se quiere significar exactamente con *él mismo* es un problema que seguirá ocupando nuestra atención por largo tiempo. Por el momento nos limitamos a observar que el hombre por *sí mismo* actúa porque y en cuanto su acción no es el "efecto" de una influencia determinante de su facticidad. La acción del hombre, en el pleno sentido de la palabra, es la creación de un nuevo significado. Entraña, además, que sabe lo que está haciendo. La "luz" que es su subjetividad es al mismo tiempo una visión original de la propia situación. Para el hombre actuar por sí mismo es actuar racionalmente. Con esto se relaciona de inmediato la idea de responsabilidad, porque la acción del hombre no es un proceso, sino una "respuesta" al ser preguntado que parte de la propia

<sup>127</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 145.

<sup>128</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 143.

<sup>129</sup> "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz". Heidegger, *ibid.*, p. 42.

situación, donde el hombre tiene, además, una “palabra” para fijar el sentido objetivo de esta situación. Las cosas no tienen “palabras”, no dan una “respuesta” y no son “responsables” (Buytendijk).

Hay que tener cuidado de no perder de vista el hecho de que por el momento nos ocupamos con exclusividad del hombre al nivel de su ser-hombre, del hombre que actúa por *sí mismo* o *personalmente*. No queremos dar a entender que siempre y necesariamente el hombre se encuentra en este nivel. Lo contrario es la verdad. Con mucha frecuencia quien actúa casi no es el hombre por *sí mismo* o *personalmente*. El sujeto de las acciones humanas no siempre es el propio uno, el *yo* en persona, sino más bien un “ellos” impersonal.<sup>130</sup> El *yo* puede dejarse llevar, pensar lo que “ellos” piensan y hacer lo que “ellos” hacen. Ese “ellos” impersonal puede privar al hombre de ser-*él-mismo*.<sup>131</sup> Odia la originalidad y siente pasión por “como todo el mundo sabe o hace”<sup>132</sup> y por “ser uno en la multitud”.<sup>133</sup> Un hombre así nos hace pensar en un autómeta. Sus potencialidades son cada vez menos las suyas, y su realización se convierte cada vez más en un proceso. El “ellos” impersonal da cuenta de todo, pues en verdad no hay alguien alguno que deba rendir cuentas.<sup>134</sup>

Al contrario de Heidegger, no queremos menospreciar el valor positivo del “ellos” impersonal, de la manera de actuar casi impersonal, casi automática, casi proceso. Sencillamente le sería imposible al hombre vivir si de alguna manera no pudiese descansar en esta forma de actuar, si tuviese que existir, en forma exclusiva, personalmente en el sentido casi fatigoso que Heidegger parece considerar único sentido aceptable. Sin embargo, el “ellos” impersonal puede significar la muerte del *yo* con todas sus desastrosas consecuencias. Resulta imperativo darse clara cuenta de esta distinción entre “ellos” y “yo”, pues tendremos que utilizarla en páginas subsiguientes.

*El trabajo como un modo de ser-“activamente”-en-el-mundo.* La acción del hombre significa su auto-realización y la humanización de su mundo. Ambas cosas van de la mano, pues el hombre es esencialmente la unidad del enlace recíproco entre sujeto y mundo. El trabajo es un modo de ser-“activamente”-en-el-mundo. No todas las acciones son trabajo en el sentido restringido del término.<sup>135</sup> Caminar, hacer la corte, escalar una montaña, dar una fiesta, gozar

<sup>130</sup> “Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.” Heidegger, *ibid.*, p. 129.

<sup>131</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 126.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>134</sup> “Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht.” Heidegger, *ibid.*, p. 127.

<sup>135</sup> Jean Laroix no lo admite: “Le travail... est liberté en acte, c'est-à-dire effort pour actualiser des valeurs dans et par des mouvements, information nerveuse selon une norme, émission de l'esprit, pour reprendre la belle formule de Proudhon, dans la nature et par la médiation de l'organisme.” *Personne et amour*, París, 1955, p. 91.

de la Belleza, amar, rezar, etcétera, son acciones humanas pero no trabajo. Por otra parte, hacemos una distinción significativa entre horas de trabajo y horas libres. El tiempo libre es precisamente el tiempo en que no trabajamos.<sup>136</sup>

¿Qué es el trabajo? No podemos quedarnos conformes con la inadecuada definición según la cual el trabajo es el modo de ser “activamente” en el mundo, por el cual el hombre transforma la naturaleza tal cual se da, a fin de obtener de ella lo que necesita para el consumo de su ser físico. El hombre no trabaja únicamente para vivir, para permanecer vivo comiendo y bebiendo. Para hablar en términos estrictos, ni siquiera del comer y del beber podemos decir que son acciones que realizamos *exclusivamente para vivir*. Lo que el hombre quiere es vivir, y comer y beber son en sí modos de vida.<sup>137</sup> El hombre no come ni bebe de la misma manera que se suministra más gasolina a un motor. Hay una gran diferencia entre las comidas y la ingestión de píldoras. Al identificar el beber y el comer con el llenar un tanque de nafta, se pasa por alto lo que estas acciones tienen de específicamente humano.<sup>138</sup>

Algo similar reza para el trabajo. El hombre quiere vivir y por esta razón también quiere trabajar. Trabajar es para el hombre una forma de realizarse, de hacerse hombre.<sup>139</sup> No queremos decir con esto que el hombre *no* trabaje para subvenir sus necesidades físicas, porque evidentemente el hombre *también* trabaja con ese propósito. Quizá sea incluso por esta razón que un modo determinado de ser “activamente” en el mundo se llame trabajo y no otra cosa.<sup>140</sup> Por otro lado, es innegable que la auto-realización, el hacerse-hombre que se logra con el trabajo, poco o nada significaría si el hombre sólo se propusiese satisfacer sus necesidades físicas. Mediante este trabajo el hombre se realiza, pero sólo como trabajador, de manera muy parecida a aquella en que lo hace, comiendo y bebiendo, aunque sólo sea como comedor y bebedor. En verdad, su trabajo siempre entraña una cierta liberación del vínculo y de la presión física de la naturaleza. A través del trabajo la naturaleza pierde algo de su inhospitalidad y amenaza. El carácter casi instintivo con que el hombre primitivo buscaba comida se interrumpe en cierto modo por la racionalidad con la cual se vuelca el hombre hacia la tierra en este trabajo.<sup>141</sup>

No obstante, este modo de hacerse hombre tiene muy poco sen-

<sup>136</sup> Cf. F. Tellegen, *Zelfwording en zelfverlies in de arbeid*, Delft, 1958, p. 6.

<sup>137</sup> “Nous respirons pour respirer, mangeons et buvons pour manger et pour boire, nous nous abritons pour nous abriter, nous étudions pour satisfaire à notre curiosité, nous nous promenons pour nous promener. Tout cela n'est pas pour vivre. Tout cela est vivre.” E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, París, sin fecha, p. 67.

<sup>138</sup> Cf. Levinas, *ibid.*, p. 68.

<sup>139</sup> Cf. Tellegen, *op. cit.*, p. 9.

<sup>140</sup> Cf. Tellegen, *op. cit.*, p. 3.

<sup>141</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, p. 87.

tido con respecto a lo que nos gustaría llamar “ser hombre integralmente”. El trabajo se humaniza, en el sentido de resultar significativo, para el ser integralmente humano, sólo desde el momento en que el hombre se esfuerza por arrancar un excedente de la naturaleza. “El trabajo es esencialmente productivo. El proceso del trabajo consume las fuerzas vitales del propio cuerpo para transformar la naturaleza a efectos de restaurar estas fuerzas vitales y construir un sistema de fuerzas disponibles para propósitos más ambiciosos. Lo esencial es que el hombre, en virtud de su espíritu, arranque un excedente de la naturaleza.”<sup>142</sup> De esta manera la cultura y la civilización en su sentido más amplio se convierten en posibilidades reales para el hombre. Es innegablemente cierto que la cultura y la civilización del mundo occidental han sido posibles porque el hombre occidental se puso a trabajar.

Sin embargo, la exigencia de que el trabajo sea realmente productivo sólo comienza a cumplirse en cierta medida cuando el hombre empieza a dividir el trabajo. Cada uno asume una tarea *especial* para poder ejecutarla en forma más provechosa. Cumple esta tarea para sí y para otros; permite que otros se beneficien con su trabajo y, a su vez, se beneficia con el trabajo de los otros. De esta manera el trabajo asume el carácter de un servicio. En la perspectiva de una economía nacional se habla del trabajo y de los servicios como de factores económicos.<sup>143</sup> El trabajo se hace más productivo porque hay un excedente mayor, y precisamente por esta razón el trabajo se hace más humano, más significativo para el ser hombre integralmente, para la cultura y la civilización.

En cuanto el trabajo en su sentido más restringido posibilita el logro de un modo más integral de ser humano por medio de actividades culturales más elevadas, el significado de las palabras “trabajo” o “tarea” se amplía y se aplica a estas mismas actividades culturales más elevadas, a saber, cuando se realizan al servicio de otros y se retribuyen con bienes o con dinero a fin de proporcionar al trabajador de marras los medios imprescindibles para satisfacer sus propias necesidades físicas, y con un determinado excedente para actividades que se encuentran fuera de los dominios del trabajo que tiene asignado. De esta manera, contrariamente a lo que se acostumbraba en el pasado, ahora puede decirse que quienes se dedican a la ciencia y al arte realizan un trabajo.<sup>144</sup>

A pesar de ello, subsiste una diferencia entre trabajo o tarea y ocupación. “El trabajo, en sentido restringido, es tan sólo aquella ocupación que produce bienes o servicios y contribuye de ese modo a mantener la vida de la sociedad, en tanto que cualquier acción en la que el hombre pone en actividad sus fuerzas espirituales o

<sup>142</sup> P. de Bruin, “De structuur van het economisch arbeidsbegrip”, *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 4 (1942), p. 128.

<sup>143</sup> Cf. de Bruin, *ibid.*, pp. 130-131.

<sup>144</sup> Cf. Remy C. Kwant, *Het Arbeidsbestel*, Utrecht, 1957, pp. 29-47; *Filosofía del trabajo*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1967, pp. 43-79.

corporales, es una ocupación. Naturalmente, el trabajo de uno puede ser directa o indirectamente la ocupación de otro. En este aspecto los límites son muy inciertos, pues hay muchas actividades que son al mismo tiempo trabajo y ocupación y, por otra parte, hay actividades que presentan muchas características de trabajo pero pocas de ocupación, y viceversa. A menudo una actividad pasa de una categoría a otra según sea quien la realice. El agricultor que cosecha vegetales para venderlos en plaza efectúa un trabajo sin lugar a dudas; en cambio, difícilmente pueda decirse que trabajan el obrero de una fábrica que planta su terrenito en los ratos libres y se afana y se divierte al mismo tiempo, por lo menos hoy en día, cuando estrictamente no necesita sus vegetales para el uso doméstico, o el agricultor retirado y ahora en buena posición económica, cuyo pasatiempo favorito es cosechar melones de enorme tamaño.”<sup>145</sup>

Como hemos visto antes, uno de los aspectos de la acción del hombre, en virtud del cual esta acción puede llamarse humana, consiste en su racionalidad. Fue Descartes quien tuvo la visión de anticipar lo que sería capaz de hacer el hombre en caso de permitir que la racionalidad que se manifiesta en las ciencias físicas guiase su trabajo. Descartes previó que el hombre podría convertirse en dueño y señor de la naturaleza sustituyendo la luz precientífica de la razón bajo la cual se había efectuado el trabajo hasta entonces, por la racionalidad de las ciencias naturales.<sup>146</sup> Su sueño se ha hecho realidad con la tecnología moderna: el trabajo se ha convertido en trabajo técnico.

*El trabajo y ser-hombre-integralmente.* La exaltación del trabajo como *el* modo que tiene el hombre para auto-realizarse y humanizarse, como *la* condición para el mejoramiento de las relaciones humanas y la paz verdadera, data de los comienzos de la tecnocracia. Surgió una civilización del trabajo,<sup>147</sup> así como una filosofía cuyo hecho primario puede decirse que es el trabajo. Los socialistas franceses Saint-Simon y Proudhon pusieron los cimientos de la filosofía del trabajo de Marx.<sup>148</sup> Se supuso que el hombre, para ser genuinamente humano, debía ser trabajador.

Este desarrollo no debe causar sorpresa alguna. Como hemos visto, el trabajo sólo puede llamarse humano, en el sentido de tener importancia para ser-hombre-integralmente, desde el momento en que el hombre con su esfuerzo arranca un excedente del trabajo que hace posibles, desde todo punto de vista, las actividades culturales. Resulta evidente que sólo con la introducción de la tecnología quedó plenamente satisfecha esta condición. Además, mediante el trabajo,

<sup>145</sup> De Bruin, *op. cit.*, p. 131.

<sup>146</sup> Cf. Remy C. Kwant, “Arbeid en Leven”, *Arbeid*, Verslag van de 22ste alg. verg. v. d. Ver. v. Thomistische Wijsbegeerte, Utrecht, 1958, pp. 39-44.

<sup>147</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>148</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, pp. 98-104.



el hombre entra en relación no sólo con la naturaleza sino también con sus congéneres. Dondequiera que el hombre comience en realidad a trabajar, siempre tiene que hacer cada vez más con sus congéneres humanos.<sup>149</sup> Saint-Simon y Proudhon tuvieron el mérito de haber captado este sentido del trabajo cuando, despreciando a políticos, abogados, contemplativos y filósofos, definieron el trabajo como formativo de la sociedad.<sup>150</sup> Desde la introducción de la tecnología este carácter del trabajo se ha puesto de manifiesto para todos. El trabajo significa la humanización del hombre en el sentido intersubjetivo.

Una filosofía no falla por lo que explica de la realidad, sino por lo que elimina de ella, por su "destotalización de la realidad" (Le Senne). También aquí es donde debemos buscar el fracaso del marxismo, que, sin restricción alguna, define al hombre como trabajador. No es el énfasis en la humanización del hombre a través del trabajo ni la acentuación del valor formativo del trabajo para la sociedad lo que constituye el error del marxismo, sino la eliminación del *ser-humano* de esta "humanización" y de esta forma de sociedad. El trabajo es *humano* por su valor para ser hombre *integralmente*. Si el hombre *integral* se define como trabajador, ¿cómo se puede seguir llamando inhumano al trabajo? La definición que el marxismo da del hombre elimina precisamente lo que hace humano al trabajo del hombre. La tesis de que el trabajo significa, sin restricciones, volverse humano, únicamente es válida suponiendo que ser hombre es idéntico a ser trabajador. Sin embargo, esta suposición es falsa, pues el trabajo en sí puede ser inhumano. El trabajo es inhumano cuando al humanizar la naturaleza el hombre se reduce a mera naturaleza.<sup>151</sup> Esto ocurre cuando el trabajo deja de tener significado en cuanto a ser-integralmente-humano. No obstante, tan pronto como se comprende que el trabajo es humano por su significado para ser-hombre-integralmente, no se puede seguir definiendo al hombre como trabajador ni proclamando que el trabajo es, sin restricciones, la humanización del hombre.

Lo mismo debe decirse con respecto al valor formativo del trabajo para la sociedad. Por supuesto, es verdad que el trabajo pone a muchísimos seres humanos en contacto con otros muchísimos seres humanos y que el hombre se hace hombre en un sentido intersubjetivo, ¿pero es *necesariamente* humana esta red de relaciones? ¿Es esta definición necesariamente la definición de la hermandad y la paz?<sup>152</sup> No hay duda que ser verdaderamente hom-

<sup>149</sup> "Le travail n'est pas seulement rapport de l'homme à la nature, mais relation de l'homme à l'humanité... une société ne s'édifie qu'autour d'une œuvre réelle et à quelque degré commune." Lacroix, *op. cit.*, p. 83.

<sup>150</sup> "La paix pour et par la production, c'est-à-dire pour et par le travail, telle est donc l'idée centrale du saint-simonisme." Lacroix, *op. cit.*, p. 100.

<sup>151</sup> "Le travail est bon en tant qu'il est une humanisation de la nature, mais il comporte aussi un risque perpétuel de naturalisation de l'homme." Lacroix, *op. cit.*, p. 105.

<sup>152</sup> "Dans notre monde de plus en plus collectivisé, le mot avec perd

bre es ser hermano de sus congéneres, pero así como ser trabajador no es lo mismo que ser verdaderamente hombre, la intersubjetividad de ser trabajador puede no definirse como hermandad y paz.

Todo esto permanece bastante abstracto. Tenemos que observar la sociedad que nos rodea para comprender el sentido concreto de la dictadura de la tecnología, tal cual reina en el marxismo y en la concepción estadounidense de la vida.<sup>153</sup> La comprensión de este sentido indujo a Gabriel Marcel a condenar con vehemencia la tecnocracia.

### 3. TECNOCRACIA Y FILOSOFÍA

Nadie puede sentar a la tecnología en el banquillo de los acusados sin caer en el ridículo. Es más que evidente que la mayoría de los monumentos de la genuina grandeza humana, no importa de qué naturaleza sean, son inconcebibles sin la tecnología. Sería absurdo esperar algún beneficio del cierre de fábricas y laboratorios.<sup>154</sup> El hombre no adquirió poder real alguno sobre la naturaleza hasta que empezó a guiar su trabajo por las ciencias físicas y utilizó los medios que estas ciencias hicieron posibles, es decir, no adquirió poder real alguno sobre la naturaleza hasta que empleó la tecnología.<sup>155</sup> Abolir la tecnología equivaldría a la anarquía, la barbarie, el hambre, la enfermedad y la muerte: en pocas palabras, a la pérdida de todo lo que el hombre ha ganado en humanidad a lo largo de una lucha despiadada con la naturaleza.<sup>156</sup>

La racionalidad que el hombre utiliza en su trabajo técnico es un genuino bien humano, una de las posibilidades y expresiones más elocuentes del genio humano. El poder que el hombre adquirió sobre el cosmos por medio de su tecnología extraña una confirmación de su superioridad sobre las meras cosas. La tecnología es un bien que nunca se podrá apreciar bastante.<sup>157</sup>

#### a. Tecnocracia

*Absolutismo de la tecnología.* El hombre tiene la obligación de advertir hacia dónde va cuando el espíritu de la tecnocracia empieza a predominar hasta tal punto que la tecnocracia se convierte en lo absoluto. No debe causar sorpresa el hecho de que este

son sens et une communauté réelle apparaît de moins en moins concevable." R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel*, vol. I, Lovaina-París, 1953, p. 66.

<sup>153</sup> Cf. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, París, 1951, p. 198.

<sup>154</sup> Cf. Marcel, *ibid.*, pp. 63-64.

<sup>155</sup> "Enfin, et c'est peut-être le point capital, nous nous rendons de mieux en mieux compte que toute puissance au sens humain du terme implique la mise en œuvre d'une technique." Marcel, *Être et avoir*, p. 272.

<sup>156</sup> Cf. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, p. 50.

<sup>157</sup> Cf. Marcel *op. cit.*, p. 64.

espíritu predomine tanto, pues ninguna forma de racionalidad se ha mostrado tan convincentemente fructífera en relación con sus propósitos como la racionalidad que halla su propia expresión en las ciencias físicas. Además, esta fructificación se confirma por el poder real que el hombre ha adquirido sobre la naturaleza. ¿Qué puede tentar más al hombre que rendirse a una racionalidad sustentada en tan prometedoras perspectivas y qué es más natural que sobrevalorar el brillante futuro que traerá aparejado esta rendición? ¿No cabe esperar que las ciencias físicas resuelvan todos los problemas y que la tecnología satisfaga todas las necesidades?

El hombre lo ha creído, pero estaba equivocado. Las ciencias físicas son buenas y la tecnología es un beneficio para la humanidad, pero el absolutismo del espíritu tecnológico ha dado origen a lo que en nuestros días se denomina a menudo *tecnocracia*. Ya en 1933 Marcel<sup>158</sup> pronunciaba su terrible acusación contra esta tecnocracia. Prácticamente todos los filósofos que todavía tenían cierta conciencia del verdadero destino que aguardaba al hombre, se adhirieron a la acusación de Marcel.

En cualquier sociedad tecnocrática el espíritu de la tecnología se ha hecho absoluto. ¿En qué consiste este espíritu y qué es este absolutismo?

*Cientismo*. En tanto el espíritu de la tecnología pertenece al orden del conocimiento, está determinado por la racionalidad de las ciencias naturales. Si esta racionalidad se propone como norma absoluta, degenera en cientismo.<sup>159</sup> Las ciencias físicas rindieron grandes frutos en cuanto el hombre decidió retar a la naturaleza en forma muy definida: a saber, por medio de categorías matemáticas, es decir, en términos de cantidad. La manera en que las ciencias físicas retan a la naturaleza entraña un determinado enfoque del mundo; en respuesta a una pregunta el mundo muestra un aspecto objetivo definido: el de cantidad, que se revela en tanto es calculable, mensurable. Previamente se señaló que a cada punto de vista de la conciencia intencional corresponde un determinado aspecto del mundo. El presente caso de las ciencias físicas muestra con toda claridad la corrección de este aserto.

Fácil es comprender a dónde debe llevar la concepción absoluta del punto de vista de las ciencias físicas, que en su forma no-absoluta es perfectamente legítimo. Sencillamente se niega la *realidad* de todo lo que en el mundo no se puede calcular o medir, que no puede convertirse en "problema" de las ciencias físicas.<sup>160</sup> Lo que no se puede medir o calcular carece de sentido y simplemente no

<sup>158</sup> "Positions et approches concrètes du mystère ontologique", *Le monde cassé*, París, 1933, pp. 255-301. Nueva edición con una excelente introducción de Marcel de Corte, Lovaina-París, 1949. En esta edición se ha indicado la paginación original.

<sup>159</sup> Cf. Marcel, *Homo Viator*, París, 1944, p. 195.

<sup>160</sup> Cf. Marcel, obra citada en la nota 158, pp. 258-272.

es en cuanto atañe al físico. Volviendo a un ejemplo ya citado, para alguien imbuido del enfoque absolutista del cientismo, el agua es exclusivamente H<sub>2</sub>O y todos los demás sentidos del agua quedan relegados a los dominios del romanticismo, la mistificación y las pretensiones vanas. Para el tecnócrata el mundo es *energía* (Heidegger).

Es evidente que este punto de vista niega la humanidad del mundo, su sentido original y afectivo. Pero cuando salgo a pasear y quiero descansar un rato en contacto con la naturaleza, el mundo no es energía disponible. Cuando un día de calor voy a la playa, no necesito preguntar al químico qué son las "olas refrescantes"; de cualquiera manera, no podría decírmelo.

*Consecuencias afectivas*. Sin embargo, el espíritu de la tecnología no pertenece únicamente al orden del conocimiento. También presenta un carácter afectivo y está determinado por el deseo de dominar, de "tener". Digamos una vez más que, por supuesto, no se trata de minimizar el valor positivo implícito en la realización de este deseo. No obstante, ¿qué ocurre cuando este deseo se hace absoluto? Las crecientes posibilidades de dominar la naturaleza ahogan la capacidad de maravillarse ante el mundo.<sup>161</sup> A medida que la tecnología progresa, el hombre va encontrándose cada vez más a sí mismo y a sus propias creaciones y se olvida que el mundo "ya" estaba allí antes de que él lo transformara en energía. A medida que se "va posesionando" cada vez más del mundo por medio de su tecnología, va siendo cada vez menos capaz de sentir gratitud. La gratitud presupone la recepción de un regalo,<sup>162</sup> pero el mundo ya no es más un regalo. El hombre lo conquista y eso origina orgullo.

El tecnólogo no sólo se ocupa de la naturaleza sino que también entra en contacto con seres humanos. En tanto se ha rendido al cientismo, los hombres no son sujetos para él. Ser sujeto no es reducible a una categoría de cantidad. Para el científico los seres humanos son cuerpos, o mejor dicho, "fuerzas" corporales, y "funciones" en sistemas de herramientas y máquinas.<sup>163</sup> Como tales son mensurables y pasibles de cálculos. De la misma manera se destruye la relación afectiva del tecnócrata con el hombre. La tecnocracia no reconoce ningún "vecino",<sup>164</sup> el tecnócrata explota al hombre incluso cuando le paga un salario "justo".

Permítasenos repetir otra vez: no estamos hablando aquí de la

<sup>161</sup> Cf. Marcel, *Homo Viator*, p. 157.

<sup>162</sup> "Rendre grâce, cela suppose un don reçu." (Troisfontaines.)

<sup>163</sup> "Le monde du problématique est en même temps celui du désir et de la crainte, qui ne se laissent point séparer l'un de l'autre; c'est aussi sans doute le monde fonctionnalisé ou fonctionnalisable que j'ai défini au début de cette méditation, c'est enfin celui où regnent les techniques quelles qu'elles soient." Marcel, obra citada en la nota 158, p. 28.

<sup>164</sup> "Mais comment ne pas voir que la technocratie consiste justement avant tout à faire abstraction du prochain et, en fin de compte, à le nier?" Marcel, *Les hommes contre l'humain*, p. 200.

tecnología sino de la mentalidad tecnocrática. Hasta ahora la realidad de esta mentalidad ha sido descrita casi siempre desde el punto de vista de la existencia del tecnócrata. En consecuencia, nos vemos precisados a agregar unas pocas palabras sobre esta misma realidad desde el punto de vista de la existencia de aquellos que se han convertido en víctimas de la tecnocracia.

*Las víctimas de la tecnocracia.* Comencemos observando que la mayoría de las víctimas no se dan cuenta de su estado, al menos mediante un volver sobre la propia existencia, intelectual, reflexivo. De cualquier manera esa reflexión les resultaría imposible. La vida en una sociedad tecnocrática, como cualquier clase de vida, no es transparente para sí sino más bien penumbra. El hombre comprende lo que es y lo que hace, pero al mismo tiempo *no* lo comprende. Sólo las mentes de más penetración son capaces de describir su propio tiempo, y siempre que esa época ya haya asumido características muy llamativas.

Con todo, la realidad de la vida no se revela a sí misma únicamente por la reflexión intelectual explícita. También cuenta el valor revelador de lo que Heidegger llama *Befindlichkeit*, es decir, el “ánimo” de existencia,<sup>165</sup> aunque ahora tengamos que hacer caso omiso de la interpretación exclusivamente negativa que le ha dado.

Como hemos visto antes, el ser-en-el-mundo que define al hombre no puede concebirse de la misma manera que un cigarro en una caja. Tal concepción entrañaría el desconocimiento de la subjetividad de la existencia humana. El hombre se encuentra a *sí mismo* en el mundo. Ser-hombre es ser-consciente-en-el-mundo, es “*Welte-fahrendes Leben*” (Husserl), o sea, una cierta afirmación del mundo, aunque no en un juicio. Con todo, este encontrarse uno mismo no es de naturaleza puramente cognoscitiva, sino que tiene también un sentido afectivo. El empleo del término “afectivo” no debe inducirnos aquí a pensar en la definición de los afectos según la clásica psicología de la conciencia, en la cual los afectos se conciben como una especie de comentario “dentro” de la conciencia motivado por un acontecimiento producido “fuera” de ella. El significado afectivo de la atribución de subjetividad en el mundo co-define el ser del hombre como ser-consciente-en-el-mundo. Expresamos este significado cuando decimos que el mundo es nuestra morada, en la que anhelamos tener una patria mejor.

La manera en que nos hemos expresado aquí indica que el “ánimo” de existencia incluye un momento positivo y otro negativo. Por un lado, es ciertamente un asentimiento al mundo —aunque no en forma de juicio de valor—, pero este asentimiento no es global ni definitivo; por el otro, también es en alguna medida el rechazo del mundo. Ambos momentos definen lo que el hombre es *esencialmente* como existencia. Encontrarse a sí mismo como tonalidad afectiva del

existir, como “ánimo” de existencia,<sup>166</sup> es igual inmediatamente a encontrar que uno está bien y a encontrar que uno no está bien. Revela lo que valen y no valen el mundo y ser-en-el-mundo.

Las víctimas de la tecnocracia se dan cuenta de su estado tan sólo al nivel del “ánimo” de existencia. En nuestra sociedad tecnocrática, el encontrar que uno no está bien ha dominado por completo al encontrar que uno está bien. Según la expresión de Marcel, nuestra sociedad se caracteriza por una “tristeza chocante”. El hombre no se siente cómodo en una sociedad tecnocrática porque en ella se mutila al ser integralmente humano, al ser auténticamente una persona. El mundo construido por la tecnología y en el que el hombre tiene que vivir es por completo un mundo del cálculo matemático; está vacío y suena a hueco.<sup>167</sup> En el mundo de la tecnología ya no hay prácticamente ninguna diferencia entre el día y la noche, ni queda ninguna estación del año. El ritmo de la vida se convierte cada vez más en el ritmo de una máquina.<sup>168</sup> Dentro de él el hombre es una “función” y su semejante “otra función”; estar-juntos pasa a ser una “función coordinada” calculada por el psicotécnico. La tecnocracia ha privado al hombre de su *ipseidad* o “autidad”. En ninguna parte más que aquí se lo reduce al anonimato.

En la práctica, sin embargo, no es posible que el hombre se comporte como un anónimo a un nivel de existencia y como una persona a un nivel distinto. Lo demuestra el hecho de que las masas que viven en una sociedad tecnocrática no saben qué hacer de su tiempo libre. Estas masas han perdido su ipseidad, su autonomía integral hasta tal punto que son esclavos gustosos de cualquier clase de propaganda política o comercial. Goebbels, el ministro de Propaganda bajo el régimen de Hitler, lo comprendió con toda claridad, y otros lo comprendieron tan bien como él.<sup>169</sup> En tanto el hombre se beneficia con la tecnocracia, ha perdido asimismo su ipseidad, pues ha colocado el punto focal de su existencia y puesto la base de su equilibrio humano en los aparatos de televisión y en los automóviles.<sup>170</sup> El hombre se pierde en medio de los productos de su propia técnica. Desde el punto de vista de la religión, las víctimas de la tecnocracia pertenecen a la categoría de los que “apostatan sin ruido”. La pérdida de la personalidad está muy extendida.

“¡Tristeza chocante!” No es extraño que la desesperación tiende a muchos, en cuanto desaparece su ceguera.<sup>171</sup> Se enfrentan con el nihilismo, aunque la nihilista sea la tecnocracia y no la tecnología.<sup>172</sup> La expresión de Marcel pinta con claridad el cuadro de la

<sup>166</sup> Cf. C. A. van Peursen, *Riskante filosofie*, Amsterdam, 1955, pp. 23-26.

<sup>167</sup> Cf. Marcel, obra citada en la nota 158, p. 49.

<sup>168</sup> Cf. Marcel, *Homo Viator*, pp. 112-113.

<sup>169</sup> Cf. Marcel, obra citada en la nota 164, p. 43.

<sup>170</sup> Cf. Marcel, *ibid.*, pp. 46-47.

<sup>171</sup> Cf. Marcel, *ibid.*, p. 72.

<sup>172</sup> “C'est un fait à la fois mystérieux et profondément significatif que.

<sup>165</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 139-140.

situación que enmaraña al hombre moderno. La tecnocracia significa la negación de la personalidad humana integral. Para caracterizar al nihilismo de nuestro tiempo Heidegger lo llama, en un diálogo con Ernst Jünger, *Seinsvergessenheit* ("el olvidarse del ser").<sup>173</sup> La tecnología es un bien, pero el hombre no ha logrado dominar su propio dominio.<sup>174</sup> Dominar este dominio no es una mera cuestión tecnológica. Pertenece, al menos en parte, a la filosofía.<sup>175</sup>

## b. La pregunta metafísica

*La insuficiencia de la tecnocracia.* ¿Cómo es posible que corresponda a la filosofía hacer del hombre el dueño de su dominio si es cierto que en una mentalidad tecnocrática no tiene cabida el esfuerzo filosófico? ¿No debe una sociedad tecnocrática, en virtud de su organización interna, tratar de eliminar todo lo que rehuse servirla? No hay duda que este "todo" incluye a la filosofía, pues el filósofo no contribuye en nada a la "utilidad" que persigue la tecnología y adora la tecnocracia.<sup>176</sup>

Si el propósito interno de una mentalidad tecnocrática fuese a realizarse plenamente, la filosofía estaría condenada a muerte. Sin embargo, como se demostró con el "ánimo" de existencia arriba mencionado, es un hecho que nuestra sociedad presa-de-la-tecnología se ha hecho insostenible para ella misma. Aunque la protesta en contra suya sigue siendo de ordinario de naturaleza meramente afectiva, basta para impedir que el sistema se encierre en sí mismo. La grieta que se produce en el sistema deja suficiente lugar para un auténtico problema filosófico, y este problema puede ser el punto de partida del genuino filosofar.

Camus da fe de esta posibilidad con las siguientes palabras: "Suele suceder que las decoraciones se derrumben. Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la comida, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Sólo que un día se alza el 'por qué' y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. 'Comienza': esto es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena

dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre, le nihilisme tend à prendre un caractère technocratique et que la technocratie est inévitablement nihiliste." Marcel, *ibid.*, p. 197.

<sup>173</sup> Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Francfort-del-Meno, 1956, p. 41.

<sup>174</sup> "Livré à la technique, ai-je-dit: il faut entendre par là, de plus en plus incapable de la maîtriser ou encore de maîtriser sa propre maîtrise." Marcel, obra citada en la nota 158, p. 282.

<sup>175</sup> Cf. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, p. 99.

<sup>176</sup> Cf. G. Verbeke, "Apología philosophiae", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 19 (1957), p. 598.

o el despertar definitivo."<sup>177</sup> Heidegger expresa un pensamiento similar: "Siempre al borde de la auto-destrucción, esta Europa se encuentra ahora entre las pinzas gigantescas que constituyen Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico tanto Rusia como Estados Unidos son lo mismo: los caracteriza el mismo furor desconsolado por una tecnología desenfadada y por la organización sin fin de los hombres, reducidos al anonimato. Cuando el más remoto rincón de la tierra ha sido conquistado y explotado económicamente; cuando cualquier acontecimiento resulta accesible en cualquier parte, siempre que sea y tan rápido como se quiera; cuando Ud. 'puede estar allí' al mismo tiempo para hacer la tentativa de asesinar a un rey en Francia y escuchar un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo se reduce a la velocidad, a lo inmediato, a la simultaneidad; cuando el tiempo como historia ha desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando un boxeador se ha constituido en el héroe máximo de una nación; cuando los millones que se vuelcan en mítines monstruosos son un triunfo, aun entonces las preguntas ¿a dónde?, ¿por qué? y ¿después qué? se ciernen como espectros sobre todas estas quimeras."<sup>178</sup>

× *El misterio del ser.* Mientras el hombre siga siendo un poco humano, mientras sea capaz de aburrirse, no podrá impedir que surja este "por qué". Y cuando éste se plantea, todo comienza, todo empieza a ser, es decir, deja de ser algo natural para empezar a ser misterioso. Ser, vale decir: que algo es, se convierte en un misterio. ¿Por qué el ser y no la nada? Pues, en efecto, la nada es mucho más simple (Leibniz).

Dentro de este preguntar *todo* comienza a ser misterioso. En cuanto el hombre inquiere el "por qué" del ser, *ipso facto* incluye en su interrogación todo lo que es, fue y será. Con esto no queremos decir, si se nos permite la expresión, que el hombre pase revista a lo largo de la formación de seres, pues con respecto a la cuestión del ser no importa qué clase de ser sea un ser cualquiera.<sup>179</sup> Un ser no es un ser porque sea un árbol, un montón de nubes, un niño o un perro. Si alguien fuera a afirmar que un ser es un ser *porque* es un árbol, ya no podría seguir afirmando que un niño es un ser, porque un niño no es un árbol. El problema del ser deja fuera de consideración la naturaleza particular de todos los seres particulares y aspira a preguntar únicamente sobre su ser seres.<sup>180</sup> Esto entraña que el mismo que pregunta, así como aquello de que se pregunta, están contenidos en la interrogación, pues el que pregunta no es

<sup>177</sup> *Le mythe de Sisyphe*, París, 1942, p. 27. Citado por Verbeke, *op. cit.*, p. 579.

<sup>178</sup> *Einführung in die Metaphysik*, pp. 28-29.

<sup>179</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 2.

<sup>180</sup> "Bei der Frage halten wir uns jedes besondere und einzelne Seiende als gerade dieses und jenes völlig fern." Heidegger, *ibid.*, p. 3.

nada sino ser.<sup>181</sup> De esta manera se excluye la posibilidad de que ese preguntar sea un preguntar “desinteresado”, ya que la respuesta tiene “interés” para el que pregunta, pues es decisiva para el ser que él es. Esa pregunta está destinada a escapar de la comprensión del tecnócrata. En su mundo el ser nunca se da como ser. El ser aparece ante él únicamente como materia prima, como energía, etcétera, y él mismo se manifiesta ante sí tan sólo como el que la calcula y la domina. Esto es lo que tiene “interés” para él.<sup>182</sup> Pero la pregunta que interroga por el ser no apunta a un ser particular como ese.

† *La metafísica.* Los párrafos precedentes se refieren a lo que de manera tradicional se llama “la pregunta metafísica”. La ciencia que efectúa esas preguntas en forma crítica y sistemática se denomina “metafísica”, nombre derivado del lugar que le fue asignado en la clasificación de las obras de Aristóteles hecha por Andrónico de Rodas, que la colocó detrás de los libros de la física.

Ya hemos indicado cómo deben describirse los problemas metafísicos y la metafísica misma. No obstante, puede resultar oportuno volver sobre este punto más explícitamente, porque en lo que atañe al empleo de la palabra “metafísica” existe mucha confusión terminológica, cuando no muchas malas interpretaciones. A veces “metafísica” se usa como sinónimo de “filosofía”.<sup>183</sup> En esa forma se puede hablar de una metafísica de la sociedad, los valores, la poesía, el conocimiento, la naturaleza, el hombre, etcétera. En general, este punto de vista se reduce a lo siguiente: junto al conocimiento que dan las distintas ciencias positivas, hay lugar para el conocimiento de estructuras más generales, para el conocimiento filosófico. Para poner un ejemplo, el físico interroga a la naturaleza desde un determinado enfoque: busca leyes naturales que sean empíricamente verificables. Sin embargo, presupone un cierto conocimiento de las cosas de la naturaleza como tales, que no convierte en objeto de su investigación. La temática de este conocimiento compete a la filosofía de la naturaleza. Pero la filosofía de la naturaleza también se llama en nuestros días metafísica de la naturaleza. De este modo nos vemos frente a la curiosa situación de que la ciencia que en la clasificación de Andrónico de Rodas se llamaba “física” en la actualidad se conoce también como metafísica (o

<sup>181</sup> “Indem (das Fragen) dem Seienden im Ganzen gegenübertritt, sich ihm aber doch nicht entwindet, schlägt das was in dieser Frage gefragt wird, auf das Fragen selbst zurück.” Heidegger, *ibid.*, p. 4.

<sup>182</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 7.

<sup>183</sup> “Le domaine de la métaphysique, si on le distingue de celui de la théodicée (qui, en fait, en constitue la partie principale) est donc celui des absolus relatifs dont nous parlions plus haut et que nous avons pu, en discutant l’hypothèse positiviste, ramener à trois: *la pensée, l’être et la valeur*, qui font l’objet respectivement de trois traités, appelés psychologie, ontologie et axiologie.” R. Jolivet, *L’homme métaphysique*, París, 1958, p. 74.

metafísica especial),<sup>184</sup> aunque la metafísica recibiera su nombre precisamente por su ubicación detrás de la física filosófica.

No queremos hacer nuestra esta extraña terminología y reservamos la palabra “metafísica” para la ciencia que considera al ser como ser. La cuestión del ser como ser se inició con Parménides, alcanzó su culminación con Aristóteles<sup>185</sup> y santo Tomás de Aquino<sup>186</sup> y fue reconsiderada en su sentido original por Heidegger.<sup>187</sup>

*El ser como ser.* La cuestión relativa al significado del ser *como ser* se ocupa del ser en la medida en que concuerda con cualquier clase de ser. De esta manera el problema metafísico es una pregunta con una intención muy especial, una pregunta en la que el sujeto asume un punto de vista muy definido. Como consecuencia, la realidad se estructura de una manera muy especial. Cuando yo considero un reloj *como un reloj*, mi consideración se extiende al reloj no como hecho de oro o de plata, no como grande o pequeño, sino como concordante con cualquier otro reloj. No importa que el reloj esté hecho de oro o de plata, que sea grande o pequeño, pues estas determinaciones no atañen al reloj *como reloj*, es decir, como concordante con cualquier otra clase de reloj. Por consiguiente, en principio todo reloj cae en la órbita de mi consideración. O lo que *de facto* equivale a lo mismo, por medio del punto de vista del sujeto sapiente e interrogante que soy yo, una *región entera* de la realidad, todo un “paisaje” es llevado, por decirlo así, a primer plano del área general en la que está presente mi existencia, y otros significados quedan relegados a segundo término. Dentro de esta región elegida de la realidad, las realidades individuales están de acuerdo. Al preguntar por el significado de un reloj *como un reloj*, pregunto por el reloj como perteneciente a determinado “paisaje”, a cierta región de la realidad.

Si en vez de preguntar por el reloj como reloj, pregunto por él como *producto cultural*, mi campo de presencia experimenta un cambio de estructura. Ya no pregunto por el reloj *como reloj*, sino por el reloj como concordante con cualquier otro producto cultural. La región de la realidad elegida por el punto de vista especial de mi pregunta contiene asimismo ceniceros, bicicletas, relojes despertadores, pelucas, etcétera. Es accidental que un producto cultural

<sup>184</sup> Cf. Louis de Raeymaeker, *The Philosophy of Being*, St. Louis, 1954, p. 4.

<sup>185</sup> “Hay una ciencia que investiga el ser como ser y los atributos que le pertenecen en virtud de su propia naturaleza.” *Metaph.*, lib. III, cap. 1.

<sup>186</sup> “Dicit autem (Philosophus) ‘secundum quod est ens’, quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, vel aliquid huiusmodi.” Santo Tomás, *In Metaph.*, IV, lect. 1 (Cathala, 530).

<sup>187</sup> “Durch dieses Fragen wird das Seiende im Ganzen allererst *als ein solches* und in der Richtung auf seinen möglichen Grund eröffnet und in Fragen offengehalten.” Heidegger, *op. cit.*, p. 3.

sea un reloj, pues un cenicero es también un producto cultural y sin embargo no es un reloj. Las determinaciones especiales de los distintos productos culturales pasan al segundo plano en mi campo de presencia, en cuanto formulo una pregunta sobre un producto cultural como tal.

En la vida cotidiana el hombre no presta atención explícitamente a todo esto, pero lo presupone cuando sube a un tranvía, enciende un cigarrillo, compra un libro, utiliza un cenicero, encuentra un reloj, toma un baño, contrae matrimonio, bebe un vaso de agua, etcétera.

Partiendo de esto, fácil es comprender el significado de la pregunta por el ser como ser o la intención del problema metafísico. Parménides fue el primero que vio este problema. Entendía que desde un determinado punto de vista todas las realidades están fundamentalmente de acuerdo. Si cada realidad se considera *como ser*, como negación de la nada, todas las realidades concuerdan básicamente entre sí. Lo menos que podemos decir de toda realidad es que "es", pues de lo contrario no sería nada. "Ser es, y no-ser no es", repite constantemente Parménides, y "no hay posibilidad de soslayar este pensamiento". Parménides llegó al extremo de sostener que no puede haber distinción alguna entre los seres y que el ser no puede llegar a ser. Esto es así porque si dos seres son distintos, son distintos ya sea en el ser y mediante el ser, o bien mediante otra cosa, es decir, en el no-ser y mediante el no-ser, o la nada. Pero los seres concuerdan, es decir, no son distintos, precisamente en el *ser* y mediante el *ser*, y si difieren en el no-ser y mediante el no-ser o la nada, no son distintos, pues la nada no da origen a ninguna diferencia: lo que en nada difiere de otra cosa no difiere de ninguna manera. Del mismo modo Parménides piensa que no puede admitirse que los seres lleguen a ser. Esto es así porque si llegaran a ser, tendrían que llegar a ser o de ser o de no-ser, ya de algo o ya de nada. Pero no es posible que algo llegue a ser de algo, pues ya sería algo; por otra parte, algo no puede llegar a ser de la nada, pues la nada en nada contribuye a algo.<sup>188</sup>

No se pueden soslayar estas dificultades diciendo que un reloj difiere de un cenicero porque un reloj es un reloj y un cenicero es un cenicero, y que las gallinas ponen huevos mientras que las tempestades de truenos llenan el aire de ozono. Esas "soluciones" no son aceptables, porque equivalen a abandonar el punto de vista metafísico, que no se ocupa de relojes, ceniceros, gallinas, huevos, tempestades de truenos ni ozono.<sup>189</sup> La metafísica se ocupa del ser *como ser*, de la diferencia *como diferencia*, del llegar a ser *como llegar a ser*. Dos seres no pueden diferir *en cuanto* uno es un cenicero

<sup>188</sup> Cf. F. J. Thonnard, *A Short History of Philosophy*, Nueva York, 1955, Nos. 14-15.

<sup>189</sup> "Im Sinne ihrer unbeschränkten Reichweite gilt jedes Seiende gleich viel. Irgend ein Elefant in irgend einem Urwald in Indien ist ebenso gut seiend wie irgend ein chemischer Verbrennungsvorgang auf dem Planeten Mars und beliebig anderes." Heidegger, *ibid.*, p. 3.

y el otro un reloj, porque una bicicleta y una peluca difieren también, aunque no sean un reloj ni un cenicero.

Tuvo que pasar más de un siglo antes de que Aristóteles pudiera hallar una respuesta satisfactoria a las dificultades de Parménides. La importancia de Parménides en la historia del pensamiento reside en el hecho de que descubrió la posibilidad del punto de vista metafísico. Dentro de esta intención metafísica tiene que afirmarse la concordancia fundamental de todos los seres. En las preguntas metafísicas se interroga sobre el significado del ser como ser, como concordante con no importa qué ser, como opuesto a la nada. Por eso no carece de importancia que la pregunta "¿por qué el ser?" se complemente con "¿y por qué no la nada?"

*La universalidad de la pregunta metafísica:* Como ya se dijo, todo punto de vista, al plantear interrogantes, trae a primer plano en mi campo de presencia un "área de significado" definida, un "paisaje" de realidad determinado. Por consiguiente, cuando formulamos preguntas con una intención metafísica, tenemos que ver cuáles son las dimensiones y los límites de nuestro campo de presencia.

La respuesta es que el campo de presencia perteneciente al problema metafísico no puede ser un "paisaje" definido.<sup>190</sup> Un "paisaje" definido está "definido" porque está limitado por otros "paisajes". Pero con respecto a las preguntas que se formulan con una intención metafísica, un paisaje limitado no entraña ninguna limitación real, porque también de este paisaje se debe afirmar que es ser o que es no-ser. Si es ser, no es un límite del paisaje interrogado por la pregunta metafísica, pues pertenece a este paisaje. Si es no-ser, tampoco es un límite, porque la nada no es un verdadero límite.

El campo de presencia del sujeto que plantea el problema metafísico no tiene límites y, por consiguiente, es el universo. Con este término "universo" no queremos referirnos a la suma total de la tierra, las cosas, las plantas, los animales, los hombres, las estrellas, los planetas y los soles, sino a la universalidad de todos los seres como seres. Pertenecen a este universo los seres como seres, y no como planetas, hombres o plantas. Si un ser perteneciera a este universo como planeta, entonces las estrellas, los hombres, los animales, etcétera, no pertenecerían al mismo; no serían seres, pues no son planetas. Al preguntar por el ser como ser, el hombre existe en este universo que, además, lo contiene. Cada paisaje particular que se suprima de la realidad mediante cada intención particular que inspire nuestro preguntar, es una especie de "límite" (*Um-greifendes*) de realidades particulares mutuamente concordantes (Jaspers).<sup>191</sup> El universo es el "límite" que abarca a todos los seres

<sup>190</sup> "Wenn wir denkend ausblickend uns in die Richtung dieser Frage aufmachen, dann verzichten wir zunächst auf jeden Aufenthalt in irgendeinem der geläufigen Gebiete des Seienden." Heidegger, *op. cit.*, p. 10.

<sup>191</sup> Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, p. 28-37.

en cuanto concordantes con cualquier clase de ser; sólo está limitado por la nada y, en consecuencia, no tiene límite.<sup>192</sup>

“¿Por qué el ser y no la nada?” Al igual que para el poeta, así también para el filósofo todo se hace misterioso a la luz de esta pregunta: todo pierde su evidencia.<sup>193</sup> En lo cotidiano de la tecnocracia el hombre se pierde a sí mismo en cura (*Besorgen*) por un mundo pequeño, particular (Heidegger).<sup>194</sup> No se da cuenta de las dimensiones metafísicas de su existencia, por lo que restringe el universo a los límites de su mundo ambiente (*Umwelt*) inmediato y desdeña la pregunta metafísica porque “no puede hacer nada con ella”. Sin embargo, esto no agota la cuestión, pues si el hombre “no puede hacer nada con la metafísica”, la metafísica “hace algo con el hombre”.<sup>195</sup> El que no puede hacer nada con la metafísica sigue teniendo metafísica, sigue concibiendo el ser como ser y el universo. Para el tecnócrata el universo es el sistema de lo que puede medirse y calcularse, y fuera de este sistema no hay nada.

“¿Por qué el ser y no la nada?” Es esta la pregunta más fundamental que el hombre puede formular. ¿Pero exactamente qué quiere saber el hombre cuando plantea esta pregunta? ¿Tiene sentido formularla? ¿No es posible que el hombre sencillamente se detenga ante los seres que son y simplemente los acepte como “seres que están ahí”?

La respuesta es que esa actitud es imposible. Al preguntar por el ser como ser, por el “por qué” del ser, el hombre pregunta por el fundamento, por la causa del ser.<sup>196</sup> Debe plantear este interrogante porque los seres se revelan a sí mismos como seres aunque no tengan su fundamento.

*La multiplicidad y el ser.* El encuentro con seres me proporciona la certeza inmediata de que hay muchos seres. Una planta no es una piedra, y un perro no es un cenicero. Pero tanto una planta como una piedra, tanto un perro como un cenicero, son seres. Sin embargo, ser muchos significa ser diferentes. Si esta planta no difiere de esta piedra, no se puede hablar de dos seres. Si Tomás, Ricardo, María y Enrique no son diferentes, no constituyen una pluralidad.

<sup>192</sup> “Der Bereich dieser Frage hat seine Grenze nur am schlechthin nicht und nie Seienden, am Nichts. Alles was nicht Nichts ist, fällt in die Frage.” Heidegger, *op. cit.*, p. 2.

<sup>193</sup> “Im Dichten des Dichters und im Denken des Denkers wird immer soviel Weltraum ausgespart, dass darin ein jeglich Ding, ein Baum, ein Berg, ein Haus, ein Vogelruf die Gleichgültigkeit und Gewöhnlichkeit ganz verliert.” Heidegger, *op. cit.*, p. 20.

<sup>194</sup> *Sein und Zeit*, p. 189.

<sup>195</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 9-10.

<sup>196</sup> “Zur Fragestellung gehört: 1. die bestimmte Angabe dessen, was in die Frage gestellt wird, *befragt* wird; 2. die Angabe dessen, woraufhin das Befragte befragt wird, wonach gefragt ist. Denn es wird in aller Eindeutigkeit angegeben, wwas das Befragte ist, nämlich das Seiende. Eindeutigkeit engegeben, was das Begrates ist, nämlich das Seiende. Heidegger, *op. cit.*, p. 17.

Pero el hecho de que dos seres difieran implica que un ser tiene algo que el otro no tiene. Por consiguiente, que Tomás difiera de María quiere decir que el ser que Tomás es incluye también el no-ser, pues Tomás no es el ser que María es.

Este pensamiento constituyó una dificultad grande, insuperable para Parménides, el primer metafísico verdadero de la antigua Grecia. ¿Cómo es posible que el ser-Tomás incluya el no-ser María? ¿Quiere decir esto que el ser incluye también al no-ser? No, porque tal aserto repugna a la razón. Para Parménides es evidente que al ser no se lo puede “pensar” de otro modo que como ser puro. “El ser es, el no-ser no es.” Es imposible “pensar” el ser como incluyendo al no-ser. Parménides queda tan fascinado por esta evidencia de su “pensamiento” que se atreve a extraer conclusiones que contradice el encuentro con los seres. Como existe en el universo, el sujeto que plantea cuestiones metafísicas encuentra muchos seres que advienen al ser o que cambian. De nada vale negar esta evidencia.

¿Cómo es posible entonces que Parménides niegue con tanta obstinación lo que es evidente? La explicación es que se deja guiar por la evidencia de su “pensamiento”. Su “pensamiento” no le permite ninguna otra conclusión. De esta manera surge la cuestión de cómo reconciliar la evidencia del “pensamiento” de Parménides y las evidencias que surgen en el encuentro con seres. Sócrates y Platón no lograron plasmar esta reconciliación y tuvo que pasar más de un siglo antes de que Aristóteles consiguiera mostrar la luz. Tenemos que admirar a Parménides por ser metafísico y no renunciar a serlo. Mantiene el punto de vista metafísico, a pesar que eso lo lleva a aceptar consecuencias imposibles.

Las exigencias del “pensamiento” son inexorables. Parménides está en lo cierto: no me es posible “pensar” el ser de otro modo que como ser puro, como plenitud de ser. Mi “pensamiento” no me permite admitir que el ser incluya de alguna manera el no-ser. Sin embargo, es igualmente inexorable la evidencia que se manifiesta en el encuentro con los seres del universo: hay muchos seres y esos seres llegan a ser o cambian. De esto deriva una conclusión que Parménides pasó por alto. No puedo “pensar” el ser de otro modo que como “ser” puro, plenitud de “ser”, uno e inmutable. En consecuencia, los seres del universo no *son* “ser”, pues ninguno de los seres es la plenitud del “ser”, y todos son mutables y diferentes el uno del otro.

Sin embargo, ahora las dificultades se presentan en serio. ¿Tendremos que decir entonces que los seres del universo no son? ¿No son reales los árboles, los animales, los libros, los cigarrillos, las estrellas, el sol y la luna? Por supuesto, tal suposición es disparatada. Estos seres son; sin embargo, no son “el ser”. ¿Qué quiere decir esto? Que los seres no son “*el ser*” significa que no son la plenitud de “*el ser*”. ¿Qué significa entonces que estos seres son? Sólo hay una respuesta posible: participan del “ser”, tienen tanto que ver con él que no son no-ser. “El ser” —que yo puedo “pensar” única-

mente como plenitud de “el ser”— se realiza tan sólo “parcialmente” en los seres que encuentro en el universo. Estos seres participan del “ser”, es decir, tienen nada más que algo de lo que tengo que “pensar” como plenitud. El empleo del término “participar” es aquí muy significativo: los seres participan, toman sólo una parte, realizan algo de lo que únicamente puede “pensarse” como plenitud, en forma que cada ser es sólo “este” ser y no “aquel” ser. De esta manera estos seres son realidad, pero no la plenitud de la realidad. De esta manera ciertos seres pueden tener algo que otros no tienen y, en consecuencia, difieren de ellos, pueden ser muchos. En esta forma los seres pueden llegar a ser lo que aún no son, pues realizan sólo en parte lo que únicamente se puede “pensar” como plenitud. Los seres del universo *son*, pero sólo parcialmente; meramente tienen “ser”.

¿Por qué no la nada? He aquí, pues, que la pregunta metafísica “¿por qué el ser y no la nada?” asume ahora todo su significado. En verdad, nada es muchísimo más simple que ser. Para comprender el por qué, hay que entender que el ser, en tanto “tiene ‘ser’”, es contingente. ¿De dónde tiene su “ser”? No se da a sí mismo su “ser”, pues de lo contrario se hubiese precedido a sí mismo, hubiese sido anterior a sí mismo. Por otra parte, sólo la nada precede al ser, y la nada en nada puede contribuir al “ser” de un ser. Además, la pregunta “¿de dónde tiene el ser su ‘ser’?” no puede desecharse aseverando que lo tiene a través de su propia esencia, como se desecha la pregunta “¿por qué lo extenso tiene partes fuera de las partes?” señalando que tener-partes-fuera-de-las-partes es precisamente la esencia misma de la extensión. El ser no es a través de su propia esencia; su esencia no es “ser”, pues de lo contrario sería puro “ser” y, en consecuencia, contrariamente a lo que hemos visto, sería siempre ser. Por consiguiente, el ser, en tanto “tiene ‘ser’”, no es *ens a se*, es decir, no tiene el fundamento de su “ser” en sí mismo. Esto lo expresamos diciendo que es contingente.

La admiración por el ser y la pregunta de cómo es que hay algo y no más bien nada, proviene de la vaga noción de que ningún ser particular del universo tiene dentro de sí el fundamento de su ser, de que ningún ser particular se auto-explica como ser. Incumbe al metafísico hacer explícito lo que esta noción lleva implícito. La admiración por el ser se convierte en la ocasión de plantear la cuestión fundamental, tan fundamental que todo ser pierde su evidencia.<sup>197</sup> La comprensión explícita de la contingencia de los seres y del universo hace tambalear al ser como tal.<sup>198</sup> Muchas ciencias

<sup>197</sup> “Mit unserer Frage stellen wir uns so in das Seiende, dass es seine Selbstverständlichkeit als das Seiende einbüsst.” Heidegger, *op. cit.*, p. 22.

<sup>198</sup> “Das Seiende ist jetzt nicht mehr das nun einmal Vorhandene, es kommt ins Schwanken und dies ganz abgesehen davon, ob wir das Seiende in aller Gewissheit erkennen oder nicht, abgesehen davon, ob wir es im vollen Umkreis erfassen oder nicht. Fortan schwankt das Seiende als solches, sofern wir es in die Frage stellen.” Heidegger, *op. cit.*, p. 22.

específicas han adquirido sólidos conocimientos con respecto a “áreas de significado” particulares, regiones particulares de la realidad, “paisajes” nitidamente definidos; las ciencias físicas y la tecnología que ellas han hecho posible, han otorgado al hombre poder sobre el mundo; no obstante, todo tiembla desde sus mismos cimientos en cuanto el hombre se atreve a preguntar por qué hay algo y no más bien la nada. Aquí pierden su significado las respuestas de las ciencias específicas, que ni siquiera pueden plantearse la pregunta que hay que contestar porque no moran en el universo. El poder del tecnólogo repentinamente se hace muy dudoso. A causa de la pregunta metafísica todo queda suspendido en el aire,<sup>199</sup> incluso el metafísico que la plantea, pues también él es un ser contingente.<sup>200</sup>

*El fundamento del ser.* El ser participante, que no tiene el fundamento de su “ser” en sí mismo y sin embargo *es*, debe encontrar este fundamento en algo distinto de sí, debe *estar-bajo-la-influencia-de-alguna-otra-cosa*, debe ser-causado.<sup>201</sup> El ser contingente *es*, pero de tal manera que podría también no-ser. El ser *sí mismo* se presta a ser cuestionado, de modo que nunca puede verse libre de ser cuestionado. El “ser” del ente es también un ser-capaz-de-no-ser. Esta posibilidad no es algo que el hombre le agregue en su pensamiento, sino que el ser *sí mismo* se revela a sí mismo como tal ante el metafísico que interroga.<sup>202</sup> Por consiguiente, de igual manera el ser-causado no es algo que el hombre agregue en su pensamiento, sino que el “ser” del ser *sí mismo* se revela a sí mismo como un ser-causado, como un estar-bajo-la-influencia de alguna otra cosa. Esta “influencia”, es decir, la causa del ser, es lo que el metafísico busca cuando trata de comprender que algo no es más bien nada.

Sin embargo, la búsqueda de la causa o fundamento del ser como ser se aparta con facilidad de la buena huella. Podría pensarse que esta búsqueda es similar a la emprendida por medio de las preguntas “¿por qué hay pulgones en la viña?” o “¿de dónde proviene el moho de mis libros?”<sup>203</sup> Por supuesto, cuando se formulan

<sup>199</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

<sup>200</sup> “Indem das Seiende innerhalb der weitesten und härtesten Ausschlagsmöglichkeit des ‘Entweder Seiendes-oder Nichts’ ins Schwanken gerät, verliert das Fragen selbst jeden festen Boden. Auch unser fragendes Dasein kommt in die Schweben und wird gleichwohl in diesem Schweben von sich selbst gehalten.” Heidegger, *op. cit.*, p. 22.

<sup>201</sup> “Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei...” Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 15. “Quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio.” *Summa theol.*, I, q. 44, a. 1, ad. 1.

<sup>202</sup> “Dennoch vermag das Seiende nicht das Frag-würdige von sich abzuwälzen, das als das, was es ist und wie es ist, auch *nicht sein* könnte. Diese Möglichkeit erfahren wir keineswegs als etwas, was nur wir erst hinzudenken, sondern das Seiende selbst bekundet diese Möglichkeit, bekundet sich als das Seiende in ihr. Unser Fragen eröffnet nur den Bereich, damit das Seiende in solcher Fragwürdigkeit aufbrechen kann.” Heidegger, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>203</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 21.



estas preguntas, se busca una causa. Pero el punto de vista de la pregunta co-determina la *especie de influencia causal* que se supone contestará la pregunta. La influencia causal que se invoca es una influencia valedera dentro de una determinada región de la realidad, dentro de un “paisaje” determinado, pero no fuera de él. Si pregunto “¿qué hace que los cuerpos celestes se muevan?” o “¿por qué no puede seguir viviendo indefinidamente alguien privado de todo afecto?”, mis preguntas delimitan otras regiones de la realidad dentro de las cuales son valederos otros tipos de influencia causal. Sin embargo, el metafísico no puede invocar a ninguno de estos tipos de influencia, aplicables tan sólo a “paisajes” determinados, porque como metafísico no mora en un “paisaje” determinado sino en el universo mismo.

El que busque la causa del ser como ser dentro de un “área de significado” determinada, dentro de un “paisaje” determinado, jamás encontrará algo que realmente explique al ser como ser. Se halla por completo en la mala huella, pues ni siquiera comprende qué es exactamente lo que hay que explicar. Lo que busca el metafísico es la causa que saca al ser de la nada y le impide que vuelva a caer en la nada, pues de por sí el ser es nada y, aunque es, puede también no-ser.<sup>204</sup> El biólogo puede explicar por qué hay pulgones en la viña, pero al hacerlo solamente explica la presencia de los pulgones como una victoria sobre las sustancias venenosas con las que se ha rociado la viña y no como una victoria sobre el no-ser. La causa del ser como ser tiene que explicar la conquista del ser como un triunfo sobre el no-ser.<sup>205</sup> El físico no debe intentar una explicación del ser como ser porque, *en tanto físico*, ni siquiera conoce lo que se supone que tendría que explicar. Cuando rechaza la explicación del metafísico, niega necesariamente algo más de lo que éste afirma.

Ahora habrá quedado claro por qué dijimos antes que nada es muchísimo más simple que ser. En efecto, ¿cuál será la causa del ser como ser? Ciertamente que no un ser del universo, pues cualquiera fuera el ser que quisiéramos indicar en calidad de causa del ser como ser, siempre sería un ser participante, un ser contingente y, en consecuencia, un ser-causado. El ser, no obstante, no es la causa-del-ser, porque es ser-causado. Precisamente en los aspectos en que se indicaría que es la causa del ser —a saber, como ente— no es causa sino causado, porque es ente participante y con-

<sup>204</sup> “Das Warum gewinnt . . . eine ganz andere Macht und Eindringlichkeit des Fragens. Warum ist das Seiende der Möglichkeit des Nichtseins entrissen? Warum fällt es nicht ohne weiteres und ständig dahin zurück?” Heidegger, *op. cit.*, p. 21.

<sup>205</sup> “Ingleichen wandelt sich jetzt auch das Suchen nach dem Warum. Es zielt nicht einfach auf die Beistellung eines auch vorhandenen Erklärungsgrundes für das Vorhandene, sondern jetzt wird nach einem Grund gesucht, der die Herrschaft des Seienden als eine Ueberwindung des Nichts begründen soll.” Heidegger, *op. cit.*, p. 22.

tingente.<sup>206</sup> En virtud de las preguntas metafísicas, todo queda suspendido en el aire. La nada parece mucho más simple en cuanto se comprende que el universo, concebido como la universalidad de todos los seres, no tiene en sí mismo el fundamento de su “ser”. Sin embargo, no hay la nada. Hay seres, el universo es. El ser es ser-causado, ser-bajo-la-influencia-de-alguna-otra-cosa; en consecuencia, queda excluido que esta “realidad influyente” no sea, pues de lo contrario nada sería. Pero algo es.

“Ser” *Trascendente*. No hay escapatoria: el ser-causado es; por lo tanto, también su causa es. Esta causa no se encuentra en el universo; por lo tanto, es una realidad que trasciende este universo. Esta causa no es algo que “tenga” su “ser”, no es un ser participante; por lo tanto, es *esse a se*, Ser por su propia esencia, puro “Ser”. La causa del ser es “Ser” Trascendente.

¿Sé aún lo que estoy diciendo cuando afirmo “Ser” Trascendente? Quizás sepa mejor lo que *no* puedo decir de “Ser”: no es como un ser del universo. No obstante, “Ser” es, pues no hay la nada, aunque la nada sea mucho más simple. Por seguro que si el astrofísico, el geólogo, el biólogo o cualquier otro representante de las ciencias especializadas rechazan el “Ser” Trascendente, negarán necesariamente algo más de lo que yo afirmo como metafísico; ni siquiera pueden comprender exactamente qué estoy buscando, porque no moran en el universo.

La afirmación del “Ser” Trascendente arroja de inmediato nueva luz sobre los seres del universo. Estos seres se revelaron a sí mismos como seres participantes, como realización sólo “parcial” de lo que únicamente puede *pensarse* como plenitud del “ser”. Sin embargo, ahora resulta claro que participar significa más que eso, ya que el ser participante toma parte de la plenitud del “Ser” real, puesto que recibe de este “Ser” lo que es. Por consiguiente, el “Ser” “imparte” a otros su “ser”, los hace participar del “ser”.

Una vez comprendido esto, el pensar metafísico entra en su segunda fase. En la primera, pregunto por el ser como ente, es decir, como concordante con cualquier otra cosa. Mediante mi punto de vista metafísico penetro en el universo, mientras en principio los límites de mi campo de presencia son empujados hasta el infinito. Pero mi pensar en la universalidad del ser me lleva más allá y por encima del universo hacia la afirmación del puro “Ser”. Comprendo al ser como ente sólo cuando lo veo en su dependencia del puro “Ser”. En su segunda fase, la metafísica piensa el ser a la luz de la afirmación del “Ser” Trascendente. Pero, ¿no fuimos demasiado lejos?

<sup>206</sup> “Diese Warum-frage sucht für das Seiende nicht Ursachen, die von der gleichen Art und aus der gleichen Ebene sind wie es selbst. Diese Warum-frage bewegt sich nicht in irgendeiner Fläche und Oberfläche, sondern dringt in die ‘zugrunde’ liegenden Bereiche und zwar bis ins Letzte, an die Grenze: sie ist aller Oberfläche und Seichtigkeit abgekehrt, der Tiefe zustrebend; als die weiteste ist sie zugleich unter den tiefen Fragen die tiefste.” Heidegger, *op. cit.*, pp. 2-3.

#### 4. EL HOMBRE, SER METAFÍSICO

Nuestra incertidumbre, que proviene de preguntarnos si no hemos ido demasiado lejos, es comprensible cuando se toma en consideración que la prueba del "Ser" Trascendente es la prueba que la tradición aristotélico-tomista reconoce como argumento válido para demostrar que hay un Dios. Todo el que usa el término "Dios" quiere definir con él a un Ser infinitamente perfecto, la causa primera de todo lo que es, y él-mismo incausado.<sup>207</sup> Sin embargo, algunos mantienen que no hay tal Ser, que es meramente el producto de nuestro pensamiento, la proyección de una "conciencia desdichada", una hipótesis científica superflua, etcétera. Pese a ello, están de acuerdo con quienes afirman que hay un Dios con respecto a lo que debe entenderse por el término "Dios", si hay un Dios. Si Dios es, Él debe ser un Ser infinitamente perfecto, la causa primera de todo lo que es, y él mismo incausado. Por lo que respecta a la definición *nominal*, no hay diferencia de opinión.

*La validez de la prueba de Dios.* En la sección precedente expusimos la idea de que lo que se expresa mediante esta definición nominal es realidad, de que hay un Dios. ¿Cuál es entonces el significado de la incertidumbre manifestada en las últimas líneas?

Esta incertidumbre no se refiere a la validez de la prueba. La mayoría de las objeciones formuladas contra el hilo del pensamiento seguido por ella, derivan de la incapacidad de pensar en forma verdaderamente metafísica. Quienes objetan dicha prueba piensan en datos y demostraciones tal como se conocen en las ciencias empíricas, y por lo tanto consideran que Dios es una hipótesis científica superflua o "indemostrable". Este término debería interpretarse aquí como "indemostrable según las formas de prueba de las ciencias empíricas". Sin embargo, la intención es de ordinario ir más allá y afirmar que no son posibles otras clases de prueba.<sup>208</sup> En otras palabras, el aserto impone implícitamente toda una teoría del conocimiento con su correspondiente opinión sobre la realidad.

Un aserto de tal naturaleza no hace ninguna mella en el metafísico, que sabe que ningún científico empírico puede demostrar que hay un Dios y que las llamadas pruebas propuestas por físicos, biólogos, etcétera, sólo pueden falsear la idea de Dios.<sup>209</sup> Sabe también que aquellos que rechazan a Dios recurriendo a las ciencias

<sup>207</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I, q. 2, a. 3.

<sup>208</sup> "On voit donc qu'il y a deux façons radicalement distinctes de dénier l'existence à Dieu... : l'une revenant à traiter Dieu comme un objet empirique et à dire: 'Cet objet ne se rencontre pas dans l'expérience', l'autre se traduisant par l'affirmation que Dieu n epeut pas être traité comme un objet empirique et que par conséquent l'existence ne peut lui convenir." Marcel, *Journal métaphysique*, p. 33.

<sup>209</sup> Cf. R. Jolivet, *Le Dieu des philosophes et des savants*, París, 1956, pp. 75-78.

empíricas, niegan necesariamente algo más de lo que él afirma como metafísico. Es imposible defender el teísmo o refutar al teísmo por medio de las ciencias empíricas. Como físico o como biólogo, ni el físico ni el biólogo saben siquiera lo que está sobre el tapete cuando se discute la experiencia del ente como ente o la afirmación del "Ser" Trascendente.

En consecuencia, presuponemos que el hilo del pensamiento es verdaderamente metafísico. Este hilo puede ser retomado por cualquiera que adopte la actitud que caracteriza a la experiencia metafísica y al pensamiento metafísico. ¿Cabe esperar que Dios sea *afirmado*, que todos los que hacen suya la actitud del pensamiento metafísico lleguen a convencerse de que hay un Dios? La respuesta es definitivamente negativa. No admitir esto sería tan ingenuo como acusar al oponente de mala fe o mala voluntad.<sup>210</sup> La cuestión es mucho más compleja y por esta razón nos preguntábamos en la sección anterior si no habíamos ido demasiado lejos. Por otra parte, también sería ir demasiado lejos rechazar la prueba como si fuera una vieja estampilla sin valor, retirada de la circulación. Naturalmente, en la historia del pensamiento se han planteado constantemente nuevas dificultades contra la prueba, y estas dificultades no siempre fueron refutadas de una manera correcta —la lucha contra Kant puede servir de ejemplo— porque las refutaciones trataban de probar demasiado. No obstante, aún hay filósofos que consideran válida la prueba, y a decir verdad no siempre son los menos inteligentes.<sup>211</sup>

A pesar de todo, hay muchos entre quienes aceptan la prueba que no están enteramente conformes con ella. Consideran que para que fuese plenamente satisfactoria, la prueba tendría que decir mucho más de lo que dice. Para ellos, Dios es mucho más que "Ser" Trascendente, identificado como tal por una prueba metafísica. Su Dios es "el Tú Absoluto" (Marcel), y únicamente al rezar se comprende lo que significa. ¿Quizá un ejemplo que presenta cierta analogía con la dificultad que estamos considerando, pueda servir para aclarar lo que éstos quieren destacar. Supongamos que yo tenga que expresar la realidad que encierran las simples palabras "mi madre" y que para hacerlo señale tan sólo unos cuantos procesos fisiológicos en los que baso mi concepto. Merezo que me critiquen por señalar únicamente lo que es menos importante y no expresar la realidad plena que yo mismo tengo en la mente cuando hablo de "mi madre". Algunos presentan prácticamente la misma objeción contra la expresión "Ser" Trascendente". La prueba sólo concluye en lo que Pascal llamó "el Dios de los filósofos y los sabios". Las palabras "Ser" Trascendente" no indican ni siquiera aproximadamente la realidad que Dios es para el que reza. Por otra parte, para el hombre que puede rezar de verdad resulta superflua toda la prueba del "Ser" Trascendente".

<sup>210</sup> Cf. Marcel, *Du refus à l'invocation*, pp. 228-229.

<sup>211</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, p. 229.

De esta manera nos vemos frente a la situación paradójica de que quienes necesitan la prueba parecen incapaces de aceptarla y no pueden ser convencidos por ella, mientras quienes la aceptan no parecen necesitarla, puesto que afirman mucho más de lo que la prueba es capaz de expresar.<sup>212</sup> La incertidumbre mencionada en las palabras finales de la sección anterior tienen, en consecuencia, un reverso: ¿no nos quedamos demasiado cortos?

Pese a todo, esta situación no es tan paradójica como parece a primera vista. En realidad, es cierto que hemos dicho demasiado poco y demasiado. Dijimos extremadamente demasiado para el hombre no-religioso y extremadamente demasiado poco para el ser humano religioso.

*Orientación hacia Dios y la prueba de Dios.* Sería erróneo pensar que la fuerza de la prueba metafísica de Dios reside en su propia estructura racionalmente metafísica y conceptual. La verdad es precisamente lo contrario. El significado de la construcción racional que esta prueba constituye, deriva del reconocimiento de la más profunda dimensión propia de la existencia humana: la orientación del hombre hacia lo Trascendente, lo Infinito, lo Absoluto.<sup>213</sup> Esta orientación se llama "religiosidad".<sup>214</sup>

Al hablar del hecho primario de la fenomenología existencial, hicimos notar que el filósofo no tiene el derecho, por adoptar *a priori* un punto de vista dogmático, de cerrarse a sí mismo la posibilidad de concebir no importa qué realidad como realidad. Para expresarnos en forma más concreta, no tiene el derecho de concebir la existencia exclusivamente como subjetividad abierta tan-sólo-para-el-mundo. La existencia de intencionalidad significa que el sujeto está abierto para todo lo que no sea sujeto. Todo-lo-que-no-sea-sujeto incluye ciertamente al mundo, pero no excluye que este estar abierto tenga que concebirse con mucha mayor amplitud, y que el hombre, como ser intencional, deba concebirse también como destino-al-otro y como orientación-hacia-Dios.

Ahora avanzamos un paso más y observamos que el hombre jamás reconocerá la validez de la prueba de Dios, si no ha reconocido previamente la propia existencia en su dimensión religiosa, es decir, como estar dirigido a Dios. La prueba de que hay Dios es sólo la expresión culta de ese estar dirigido. La prueba presupone la religiosidad de uno. No produce esta disposición sino que, por el contrario, es producto de ella.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> "On aboutit donc à ce paradoxe que la preuve n'est efficace d'une façon générale que là ou à la rigueur on pouvait se passer d'elle; et au contraire, elle apparaît presque certainement comme un jeu verbal ou une pétition de principe à celui auquel elle est précisément destinée et qu'il s'agit de convaincre." Marcel, *op. cit.*, p. 231.

<sup>213</sup> Cf. Jolivet, *op. cit.* pp. 110-114.

<sup>214</sup> Cf. Marcel, *Journal métaphysique*, p. 98.

<sup>215</sup> "L'erreur ici serait de penser que ce qui fait la valeur des preuves de Dieu, c'est leur appareil conceptuel et logique, alors que c'est plutôt

Al exponer la prueba de Dios presupusimos algo que no encuentra expresión en fórmulas racionales, pero que sin embargo es esencial:<sup>216</sup> que el hombre ya está anclado en Dios.<sup>217</sup> La prueba expresa al nivel metafísico-racional lo que el hombre religioso ya sabe por "intuición ciega".<sup>218</sup> Un ejemplo en cierto modo análogo a esta situación puede contribuir a aclarar este punto. Supongamos que me desafían a probar que mi madre me ama. Al principio me siento inclinado a dudar de la posibilidad de dicha prueba. Si me insisten, empezaré a describir ciertos signos que son para mí "pruebas" de amor. ¿Cómo pueden ser estos signos "pruebas" para mí? Para un psiquiatra chapado a la antigua estas mismas pruebas significarán que mi madre es sádica y que yo soy víctima de un complejo de Edipo que no ha sido extirpado a tiempo. Todo lo que puedo hacer es encogerme de hombros. No me interesa lo que diga ese psiquiatra chapado a la antigua, pues lo sé incapaz de ver lo que yo veo, a menos de que ame a mi madre tanto como yo la amo. Para ver algo, el hombre necesita algo más que ojos: requiere una actitud y un punto de vista adecuados. No todas las realidades son accesibles sin restricciones para todos,<sup>219</sup> no todas las realidades pueden ser identificadas por todos, porque esta identificación no siempre se asemeja a la forma en que se clasifican los insectos.

En lo que a la prueba de Dios respecta, estas consideraciones significan que la afirmación metafísicamente racional del "Ser" Trascendente va precedida, primero, por la experiencia de la existencia del hombre como estar dirigido hacia lo Trascendente, lo Infinito, lo Absoluto, y, segundo, por la aceptación de esta orientación mediante un proyecto o plan de vida adaptado a esta experiencia. Si en la vida del hombre no hay lugar para experiencias que lo eleven sobre las cuestiones mundanas, si el proyecto que él es no va más allá del mundo y de su propio ser como ser realizado en este mundo,

l'exigence d'absolu et l'élan spirituel qui les soutient... En réalité, la vérité de Dieu est vécue avant d'être connue: les preuves ne l'engendrent pas; c'est elle qui engendre les preuves, qui ne sont pour elle que des moyens de s'exprimer et de se justifier réflexivement. Ici, plus qu'ailleurs, la spontanéité rationnelle est le principe moteur de toute réflexion. Comme en toute croyance, les preuves de Dieu redoublent l'affirmation. Mais de là vient que, séparées par abstraction de l'expérience vécue qu'elles impliquent, elles paraissent froides et ternes, inadéquates infiniment à l'ampleur de leur dessein et qu'elles prennent facilement l'allure d'un jeu conceptuel." R. Jolivet, *op. cit.*, p. 111.

<sup>216</sup> "N'y-a-t-il pas lieu de présumer bien plutôt qu'ils mettaient dans leur argument quelque chose d'essentiel qui n'arrivait pas à passer complètement dans les formules et qu'il s'agirait pour nous d'explicitier?" Marcel, *Du refus à l'invocation*, pp. 229-230.

<sup>217</sup> "J'apercevais enfin la possibilité d'une réflexion sur l'idée même de preuve de l'existence de Dieu, à propos des preuves thomistes. C'est un fait qu'elles ne sont pas universellement convaincantes. Comment expliquer cette inefficacité partielle? Elles supposent qu'on s'est préalablement établi en Dieu, et consistent au fond à ramener au niveau de la pensée discursive un acte tout différent." Marcel, *Être et avoir*, p. 141.

<sup>218</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, pp. 175-176.

<sup>219</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, pp. 307-308.

entonces ni hablar se puede de que alguna vez llegue a ser capaz de aceptar la prueba de Dios.<sup>220</sup> Aquí podemos remitirnos a lo que dijimos antes con respecto al carácter tecnocrático de la vida contemporánea. En la medida en que el hombre caiga víctima de la mentalidad que impera en toda sociedad tecnocrática, se irá cegando para Dios.<sup>221</sup> La afirmación de Dios presupone lo que Marcel llama "recolección",<sup>222</sup> es decir, ser sensible a la dimensión más profunda de la existencia humana y volver a esa dimensión. Cuanto más absorbido está el hombre por la "vida moderna", tanto más se ciega para Dios.<sup>223</sup>

Por consiguiente, podemos decir en resumen que la metafísica en su segunda fase, como afirmación y consideración del "Ser" Trascendente, presupone lo metafísico en el hombre, es decir, una vida verdaderamente metafísica. Para vivir metafísicamente, el hombre no necesita de la metafísica,<sup>224</sup> pero sin vida metafísica no se puede hablar de metafísica. Aquí es necesario, sin embargo, que la expresión "lo metafísico en el hombre" se entienda en todo su significado. No es suficiente tomar estas palabras, como lo hace Merleau-Ponty,<sup>225</sup> en el sentido de que el hombre es más que *nóyisis*, más que una partícula de la naturaleza. En efecto, que el hombre sea más que una pequeña parte de la naturaleza, es algo requerido incluso para apreciar en su verdadero valor el más simple acto intelectual de conocimiento. Empero, que el hombre es metafísico, quiere decir que hay en el hombre una dimensión a través de la cual trasciende el ser finito y relativo,<sup>226</sup> y se dirige a lo Infinito, a lo Absoluto, al "Ser" Trascendente. La metafísica vive de esta orientación.

¿Un círculo vicioso? Podría objetarse que esta opinión contiene un círculo vicioso, pues la afirmación de "Ser" Trascendente presupone el reconocimiento del hombre como orientación hacia el "Ser" Trascendente. Y cabría agregar: ¿Con qué derecho se asevera que la orientación hacia lo Infinito y lo Absoluto es la dimensión más profunda de la existencia humana? ¿Configura este aserto una elección irracional, una decisión que no puede justificarse, críticamente, reflexionando?

<sup>220</sup> "Le 'problème de l'être' ne sera donc qu'une traduction en un langage inadéquat d'un mystère qui ne peut être donné qu'à un être capable de recueillement, à un être dont la caractéristique centrale consiste peut-être à ne pas coïncider purement et simplement avec sa vie." Marcel, *op. cit.*, p. 171.

<sup>221</sup> Cf. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, pp. 136-138.

<sup>222</sup> *Être et avoir*, p. 171.

<sup>223</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, p. 311.

<sup>224</sup> Cf. Jclivet, *L'homme métaphysique*, París, 1958, p. 16.

<sup>225</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, pp. 186-187.

<sup>226</sup> "Im Griechischen heisst 'über etwas weg', 'hinüber': *metá*. Das philosophische Fragen nach dem Seienden als solchem ist *metá ta physiká*; es fragt über das Seiende hinaus, ist Metaphysik." Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 13.

Como señalamos con anterioridad, el filósofo no tiene el derecho, por adoptar *a priori* un punto de vista dogmático, de cerrarse a sí mismo la posibilidad de reconocer como realidad cualquier clase de realidad. Empero, agregamos también que tiene la obligación de investigar críticamente qué es lo que hay de defendible o de indefendible en todo aserto. Por consiguiente, el filósofo tiene que investigar qué es lo defendible en la afirmación de que la esencia más profunda del hombre está en su orientación hacia el Infinito. En consecuencia, no hay que tratar de recurrir a una decisión irracional o a una elección que no puede justificarse. No nos podemos eximir de la obligación de presentar una justificación racional también en este punto.

Esta justificación consistirá en reflexionar sobre el significado de la libertad humana, concebida como proyecto y como trascendencia, y el destino de la libertad. De esto nos ocuparemos en el capítulo cuarto de este libro. Sin embargo, la expresión "justificación racional" carece de sentido si no se indica con claridad lo que hay que entender por el término "racional". En el capítulo segundo averiguaremos cuál sea el significado de esta palabra. Comprender el destino de la libertad humana requiere haber comprendido antes el significado de la intersubjetividad. Este será el tema del capítulo tercero.

Arribamos así a la conclusión de que el pensar metafísico en el "Ser" se relaciona con el pensar en el hombre, de que la metafísica presupone una antropología. Esta conclusión es cierta no sólo porque ya antes de la prueba de la realidad del "Ser" Trascendente surgen dificultades contra la aceptación de esta realidad. Igualmente importantes son las dificultades que se presentan después de la prueba. Permítasenos aclarar este punto.

*Dios y la libertad del hombre.* Si el "Ser" Trascendente es la causa suprema de todos los seres, ¿cuál es entonces la naturaleza de este Ser Supremo? La primera observación que hay que hacer es que el "Ser" Trascendente debe ser tal que los seres que dependan de él puedan concebirse al menos como posibilidades. De lo contrario, la metafísica se derrumba en su totalidad, ya que está construida sobre la realidad de estos seres. Pero nos encontramos ante el hecho de que uno de los seres del universo —el hombre— es un ser libre. ¿Cómo es posible que el hombre caiga bajo la influencia causal del "Ser" Trascendente? ¿Es ésta una influencia contingente? No, pues de lo contrario el "Ser" Trascendente no sería la Causa Suprema de todos los seres. ¿No es libre el hombre? Sí, lo es, pues de otro modo dejaría de ser hombre.

Es este sólo un ejemplo de las muchas dificultades que se presentan después de la prueba de Dios. Para no pocos filósofos estas dificultades se convirtieron en una razón para rechazar la existencia de un "Ser" Trascendente. Si hay un Dios, el hombre no puede

ser libre y por lo tanto no puede ser hombre. Ésta es, por ejemplo, la opinión de Sartre<sup>227</sup> y Merleau-Ponty<sup>228</sup>.

La dificultad es muy grave. Demuestra claramente que el filósofo no ha terminado cuando admite que Dios es la Causa Suprema de todos los seres. En cuanto la influencia causal de Dios se concibe como la causalidad que una cosa ejerce con respecto a otra cosa, no queda, en verdad, lugar para la libertad humana. Por consiguiente, el filósofo tendrá que buscar una categoría de causalidad en la que la influencia causal pueda aparearse con la libertad. Ciertamente, esta categoría no se encontrará en el orden de las *cosas*. Únicamente se encuentra en los dominios de la intersubjetividad: el amor *hace* que el otro *sea libre*.<sup>229</sup> De esta manera, ni siquiera después de la prueba de Dios puede prescindirse de la antropología.

Una vez comprendido el valor *relativo* de la prueba metafísica de Dios, ya no hay razón alguna para minimizar o negar el *valor* de esta prueba, como lo hace Marcel.<sup>230</sup> La prueba no demuestra que Dios es realmente un Dios-para-nosotros, en el sentido de un "Tú absoluto", ni que somos "de Dios" en el pleno sentido religioso del término. Pero, ¿significa esto que Dios *no* es el "Ser" Trascendente, o que el ser-causado del hombre por Dios *no* es un modo de "ser-de-Dios"? La verdad es lo contrario. En presencia de la prueba, ya no es posible negar que Dios es la causa del hombre ni que el hombre es "de Dios". De esta manera, el hombre tiene que reconocer su dependencia radical.<sup>231</sup> Mi incapacidad de expresar la realidad que es "mi madre" señalando los procesos fisiológicos en los que se basó mi concepción, no significa que estos procesos no pertenezcan a la realidad integral que es "mi madre". Hasta puede ocurrir que sólo la fisiología pueda determinar quién es realmente "mi madre". De manera similar, puede ocurrir asimismo que sólo por medio de la metafísica pueda el hombre determinar quién es realmente "su Dios" y qué dioses son dioses falsos.<sup>232</sup>

<sup>227</sup> Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, pássim.

<sup>228</sup> "Le P. de Lubac discute un athéisme qui entend supprimer, dit-il, 'jusqu'au problème qui avait fait naître Dieu dans la conscience'. Ce problème est si peu ignoré du philosophe qu'au contraire il le radicalise, il le met au-dessus des solutions qui l'étouffent." Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 62.

<sup>229</sup> Cf. más adelante, pp. 215 y sigs.

<sup>230</sup> "Il se pourrait, dirai-je pour renouer le fil de mon argumentation, que le Dieu dont Nietzsche a annoncé véridiquement la mort fût le dieu de la tradition aristotélico-thomista, le dieu premier moteur." Marcel, *L'homme problématique*, p. 63.

<sup>231</sup> "(La créature) ne se sent plus garantie par rien qui soit en elle-même ou vienne d'elle-même, ni par rien qui ait le caractère d'un objet; toute garantie et toute justification se placent dans la liberté absolue de Dieu. Dans l'adoration, l'homme s'accepte quant à son existence injustifiable par elle-même, ou par ce qu'il pourrait faire pour la justifier. Il s'accepte tel qu'il est, créature." A. Brunner, *La personne incarnée*, París, 1947, p. 230.

<sup>232</sup> Cf. M. Sciacca, *Le problème de Dieu et de la Religion dans la philosophie contemporaine*, París, 1950, pp. 203-204.

## CAPÍTULO II

# Fenomenología del conocimiento

Sin tenerlo explícitamente en la conciencia, en las páginas precedentes hemos empleado una noción que hasta ahora no se justificó: hablábamos a cada paso de conocimiento humano como si ya supiéramos qué es. Ese procedimiento tal vez parezca injustificable, puesto que si me pregunto qué es conocer, tengo que admitir que me es imposible contestar esta pregunta con facilidad. No obstante, este *no-conocer qué es realmente conocimiento* no me causó la menor dificultad. Es inevitable que nos preguntemos por qué.

No hay que buscar muy lejos la respuesta. Sencillamente, es imposible suponer que *realmente* no conozco qué es conocer. Es cierto, no puedo expresar en palabras este conocimiento, pero lo tengo. Por ejemplo, soy capaz de distinguir entre mi conocimiento de una persona y mi amor por ese mismo individuo, entre mi visión de un poco de regaliz y mi aversión por él. En consecuencia, conozco que el conocimiento es algo distinto del amor o la aversión, pues en caso contrario no podría diferenciarlos. Sin embargo, tan pronto como tengo que exponer este conocimiento en palabras y expresarlo, empiezo a balbucear y produzco la impresión de que no lo conozco. Como hacia observar san Agustín, parece que hay dos formas de *conocimiento*. En relación con sus especulaciones sobre el tiempo, dice que conoce lo que es el tiempo, pero que tan pronto como alguien le pide que exprese ese conocimiento, es como si no lo conociera.<sup>1</sup>

### 1. ENUNCIACIÓN EXPLÍCITA

*Conciencia prerreflexiva*. ¿Qué es *realmente* conocer lo que es conocimiento sin poder expresar este conocimiento? Este conocer es el estar-presente en el ser-humano-cognoscente que soy yo. Conozco árboles, casas, hombres, pero en este conocimiento es como si yo omitiese primero mi propio conocimiento. Cuando un psicólogo trata de conocer a un semejante que va a verlo, este semejante es el tema de su conocimiento. Dirá, por ejemplo, que este hombre es un introvertido, emocional e inteligente. De esta manera expresa el término encontrado por su conocer. Sin embargo, omite su propio acto de

<sup>1</sup> *Confesiones*, libro 11, cap.1 4.

conocer, que queda sin expresión y no se convierte en tema de su conocimiento. A pesar de ello, *conoce* qué es conocer, puesto que está presente en el conocedor que no es otro que él mismo.

Lo mismo puede decirse con respecto a un sinnúmero de otras situaciones. Cuando cuento el número de cigarrillos que hay en mi paquete, expreso el término encontrado por mi contar diciendo que hay doce. Sin embargo, omito mi propio acto de contar, no lo expreso, no se ha convertido en tema de mi ocupación. A pesar de ello, conozco qué es contar, pues estoy presente en mi propio acto de contar.

Si alguien me pregunta qué estoy haciendo, contesto de inmediato que estoy contando.<sup>2</sup> En ese preciso momento los cigarrillos ya no son más el tema de mi acto de conocer. Este tema es ahora mi contar. Estoy presente en mi propio acto de contar, pero tan pronto como alguien me pregunta qué estoy haciendo, me *coloco* explícitamente en la presencia de este contar, dándole expresión.

Ahora se revela con claridad la diferencia entre las dos formas de “conocer” antes mencionadas. Hay una conciencia implícita, no-temática, que consiste en la simple presencia en mi existencia. Esta conciencia puede llamarse “conciencia-cuenta”, “conciencia-goce”, “conciencia-amor”, etcétera, sin ser conciencia *de* contar, *de* gozar, *de* amar, etcétera. Originalmente, por lo tanto, la conciencia no es conciencia *de* contar o conciencia *de* gozar, sino conciencia-cuenta o conciencia-goce.<sup>3</sup> Originalmente no hay conciencia *del* yo, sino que con la conciencia-*de*-algo está fusionada la conciencia-yo.<sup>4</sup>

Por consiguiente, aquí se trata de conciencia con respecto a algo sin la explicitéz indicada por la preposición “de”.<sup>5</sup> Esta conciencia implícita, no-temática con respecto a algo, puede, sin embargo, convertirse en temática y explícita mediante mi explícito retorno a esta conciencia. Mediante mi conciencia yo *estoy* originalmente presente en mí mismo, pero mediante la reflexión me *coloco* en mi presencia, de modo que lo que omití primero —mi amor, mi goce, mi conocimiento— se convierte en el tema de mi conciencia.

En este punto es necesario evitar una idea equivocada. Precedentemente mencionamos varios modos de existir, tales como el amor el goce y el conocimiento, de los que tenemos conciencia. Sería un error pensar que estos modos de existir se alinean a lo largo de la conciencia o que esa conciencia se encuentra fuera de estos modos de existir. La verdad es lo contrario. Amar, gozar, percibir, etcétera, no son lo que son sin la presencia de la conciencia. La percepción de una masa es, asimismo, inmediatamente, conciencia-percepción.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Cf. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 19-20.

<sup>3</sup> “Toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même”. Sartre, *ibid.*, p. 19.

<sup>4</sup> “C'est la conscience non-thétique de compter qui est la condition même de mon activité additive.” Sartre, *ibid.*, p. 20.

<sup>5</sup> Sartre, *ibid.*

<sup>6</sup> Cf. Sartre, *ibid.*

Lo mismo reza de todos los modos de existencia consciente.<sup>7</sup> Por consiguiente, la conciencia implícita, no-temática, no se agrega como algo nuevo a la existencia, sino que internamente hace de la existencia lo que es.

Los dos modos de ser consciente antes mencionados se presentan en la moderna literatura filosófica con los nombres de “conciencia prerreflexiva” y “conciencia reflexiva”.<sup>8</sup> La conciencia se llama reflexiva cuando del *estar-en-presencia* paso a *colocarme-en-presencia*. Este paso implica la tematización de lo que no era temático, la enunciación explícita de lo que era implícito.

De esta manera parece que no queda excluida la posibilidad de justificar nuestro procedimiento de hacer uso tácito de cierto “conocimiento de lo que es conocer”. Hay una conciencia-conocimiento prerreflexiva que, no obstante, siendo prerreflexiva, no es aún conciencia del conocimiento. En este caso, todavía no podíamos *expresar* qué es conocimiento, así como tampoco podíamos *expresar* qué es amor, pues tales expresiones presuponen que el conocimiento o el amor son temas, y no lo son.

*Importancia de la conciencia prerreflexiva.* Difícilmente se puede estimar en demasía la importancia de la conciencia prerreflexiva. Debe resultar claro que el pensamiento filosófico comienza con ella y que aun al principio no es otra cosa que la expresión de lo que ahora podemos llamar, de la manera más general, “vida”. La vida, es decir, ser-en-el-mundo a sabiendas, activamente, de modo afectivo, con emoción, etcétera, es un consciente-ser-en-el-mundo. La vida, siendo consciente, no se me escapa; no obstante, aún tengo que “captarla” si quiero filosofar, pues la conciencia de mi ser-en-el-mundo todavía es tan sólo una “experiencia vivida”, la vida es aún lo *irréfléchi* (Merleau-Ponty), el trato irreflexivo con cosas y hombres. Con todo, la conciencia reflexiva se alimenta constantemente de este *irréfléchi*: es su tematización. A menos que lo *irréfléchi* lo nutra, el pensamiento filosófico queda suspendido en el vacío.<sup>9</sup>

Puede ocurrir así que la filosofía no se oponga jamás a lo *irréfléchi*. La filosofía es un anhelo de captar la vida para darle expresión. Pero este anhelo de captación y de expresión únicamente tienen valor si el filósofo expresa aquello en que está presente, sólo son válidos si su expresión reflexiva está sustentada por su “experiencia vivida”.<sup>10</sup>

*El conocimiento como enunciación explícita.* Preguntamos qué es conocimiento. Es posible responder a esta pregunta porque estoy presente en el cognoscente que soy yo mismo. Hay en mí una

<sup>7</sup> “Toute existence consciente existe comme conscience d'exister.” Sartre, *ibid.*

<sup>8</sup> Cf. Sartre, *ibid.*, pp. 16-23.

<sup>9</sup> Cf. “La condition de toute réflexivité est un cogito préreflexif”. Sartre, *ibid.*, pp. 116-117.

<sup>10</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. II-V.

conciencia-conocimiento que no es conciencia *del* conocimiento. La respuesta a la pregunta consistirá en hacer de esta conciencia-conocimiento una explícita conciencia *del* conocimiento. De esta manera la respuesta nunca se puede explicar de modo racional ni demostrar, en el sentido estricto de la palabra, de la misma forma en que yo, por ejemplo, deduzco, explico racionalmente y demuestro las propiedades de un círculo o de una esfera fundándome en la esencia de estas figuras.<sup>11</sup> En la enunciación explícita no hay que *demostrar* nada. Todo lo que puedo hacer es *indicar*. Sólo puedo tratar de “captar” aquello en lo que estoy presente y darle expresión.

Quizá parezca que el resultado del método de enunciación explícita se presupone en el punto de partida. El proceso del pensamiento da la impresión de ser un procedimiento circular.<sup>12</sup> Esta impresión es correcta. Sin embargo, el filósofo no tiene que presentar excusas por ello; tal vez no pueda evitar ese proceso del pensamiento, y de hecho ni siquiera puede tratar de evitarlo. El círculo de su pensar no es un círculo vicioso, pues el procedimiento de su pensamiento no es el de un silogismo.<sup>13</sup> El llamado procedimiento circular de enunciación explícita es la expresión de lo que el propio hombre es en su estructura esencial: un ente que en su ser-en-el-mundo siempre aspira a su propio “ser”,<sup>14</sup> un ente cuyo “ser” es conciencia del ser.<sup>15</sup> El filósofo tiene que partir de esta conciencia, que es él mismo. No hay otro punto de partida, pues fuera de la conciencia de su existencia no hay nada más que *ocultación* con respecto tanto al polo sujeto como al polo objeto.

La historia del pensamiento muestra a las claras con cuánta facilidad el filósofo olvida, en su enunciación explícita, algún momento esencial de lo *irréfléchi*. Sin embargo, ni siquiera este aserto se puede *demostrar*. Si me parece que la enunciación explícita de alguien omite un momento esencial, todo lo que puedo hacer es tratar de indicarle lo que ha omitido mediante descripciones muy precisas. A veces puede pasar mucho tiempo antes de que este método dé algún resultado. Puede ocurrir que toda una generación de pensadores esté completamente ciega ante determinado fenómeno. Es posible que no sean capaces de verlo a causa de prejuicios conscientes o subconscientes de toda clase, en virtud de que sus mentes se han fundido, por decirlo así, con un determinado sistema de opiniones.<sup>16</sup> Como estas convicciones y pareceres implican una men-

<sup>11</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 315.

<sup>12</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 152.

<sup>13</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, pp. 152 y 315.

<sup>14</sup> “Der ‘Zirkel’ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.” Heidegger, *ibid.*, p. 153.

<sup>15</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 14.

<sup>16</sup> “Or, il se peut qu’une période tout entière soit par suite de certains partis pris inconscients, de certaines vues systématiques, imperméable à certains phénomènes. Ce sera plus tard seulement, quand la première

talidad definida que codetermina el significado del campo de presencia del pensador, los fenómenos que presuponen una actitud mental distinta sencillamente escapan a la observación.

De esta manera pudo ocurrir que muchos cristianos que observaban al pie de la letra ciertos *preceptos* claramente formulados, se considerasen a sí mismos buenos cristianos. En consecuencia, no fueron capaces de ver cuáles eran sus deberes en el ámbito de la justicia social y del amor social al prójimo, ya que hasta hace relativamente poco tiempo no se formularon preceptos precisos sobre estas cuestiones. Para llegar a ser capaces de darse cuenta de cuáles eran estas obligaciones, tuvieron que perder a jirones su convencimiento de que eran buenos cristianos y cambiar su mentalidad legalista.

Si un descubrimiento se adelanta a su tiempo, porque la actitud mental común de los filósofos no está preparada aún para ver cierto fenómeno, el genio solitario no tiene otra alternativa que guardar silencio acerca de su descubrimiento y ponerse primero a trabajar para remoldear la mentalidad de sus contemporáneos.<sup>17</sup>

Por consiguiente, ciertas intuiciones requieren un largo tiempo de preparación. Nacen en la historia y puede ocurrir que en la historia vuelvan a desaparecer. El desarrollo histórico de las intuiciones está claramente ejemplificado por la historia de la definición del conocimiento. Antes de iniciar la consideración temática del conocimiento, será preciso remontarnos a los orígenes de esta historia, ya que las modernas opiniones sobre el conocimiento están relacionadas con ella y no pueden dejar de estarlo. Las enunciaciones explícitas del conocimiento formuladas por Descartes sirvieron de base tanto al empirismo inglés como al racionalismo de Spinoza, Kant y Hegel. La fenomenología existencial, que reacciona contra ambas tendencias, vuelve por lo tanto a Descartes para corregir su error fundamental.<sup>18</sup>

## 2. DESCARTES

*Su punto de partida.* Descartes (1596-1650) vivió en una época en la que el pensamiento escolástico estaba sumido en un triste estado de inautenticidad. Era demasiado filósofo para aceptar pasivamente este estado de cosas.<sup>19</sup> Por esa razón se negó a comprometer su pensamiento en una tendencia del pensar que no podía ofrecerle certeza

attitude aura changé pour faire place à une nouvelle, que ceux-ci pourront s’imposer comme objectifs.” A. Brunner, *La personne incarnée*, Paris, 1947, p. 184.

<sup>17</sup> Brunner, *op. cit.*, pp. 180-184.

<sup>18</sup> Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, (*Husserliana*, Band I), La Haya, 1950.

<sup>19</sup> René Descartes, *Discourse on Method*, Parte I (ed. Dover de las obras filosóficas de Descartes, vol. I, pp. 83 y sigs.).

alguna; se impuso entonces la tarea de buscar un punto de partida indubitable.

Sin embargo, la búsqueda de un punto de partida emprendida por Descartes, mostró de inmediato una orientación muy definida. Lo habían impresionado no sólo el caos del pensamiento filosófico sino incluso en mayor medida el éxito creciente de las ciencias físicas. Hasta entonces el hombre jamás había podido apoderarse de la naturaleza y dominarla. Pero en la proporción en que las ciencias positivas lograron separarse de la filosofía y seguir su propio rumbo, su éxito aumentó firmemente. De esta manera, la búsqueda que Descartes emprendió para dar una base sólida a la filosofía, equivalió a presuponer, en su crítica del conocimiento, la solidez de los conocimientos adquiridos por las ciencias físicas. Tras ilustrar en su crítica los firmes fundamentos de esta convicción, concluyó que únicamente el tipo de conocimiento procedente de las ciencias físicas puede tener la pretensión de ser objetivo.<sup>20</sup>

El trayecto que sigue Descartes en su crítica es el de la duda metódica. Todo aquello de lo que se puede dudar “se pone entre paréntesis” provisionalmente, es decir, no se emite juicio a su respecto. Así, por ejemplo, duda de la realidad del mundo, pues en sus sueños descubre mundos que luego resultan irreales, y no dispone de criterio alguno para determinar con certeza que ahora no está soñando. Descartes cree que hay que dudar hasta del propio cuerpo, porque ¡cuántas veces sueña que tiene otro, más hermoso y más fuerte! En consecuencia, pone a su cuerpo “entre paréntesis”, ya que su realidad es dudosa. Por razones de método, también hay que dudar de la existencia de Dios, pues ¿qué es lo realmente evidente con respecto a dicha existencia?

Sin embargo, hay algo cierto para Descartes. Le resulta imposible dudar de la realidad de su propia duda, de su propio pensamiento. Aun cuando haya que dudar de la realidad de todas las cosas de este mundo, sin excluir el propio cuerpo, de todas maneras es cierto que dudo y, por consiguiente, que soy, puesto que si no fuera, no podría dudar.<sup>21</sup> No está expuesto a la duda que yo, que pienso, sea algo. ¿Por qué no es dudoso este *Cogito, ergo sum?* Sencillamente, porque lo comprendo en forma clara y distinta.<sup>22</sup>

Este principio se convirtió en la regla fundamental de toda la filosofía de Descartes. Había buscado una intelección que, por ser indudable, pudiera servir de punto de partida para su pensamiento

<sup>20</sup> Cf. A. de Waelhens, *Moderne Wijsbegeerte*, Lovaina, 1946, pp. 105-109.

<sup>21</sup> *Discourse on Method*, Parte IV ((pp. 101 y sig.).

<sup>22</sup> “Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci: *je pense, donc je suis*, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont tous vraies; mais qu’il y a seulement quelque difficulté à bien marquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.” *Discours de la méthode*, parte IV (ed. cit., p. 33).

filosófico. La encontró en su *Cogito, ergo sum*. Esta intelección es indudable para Descartes, porque la comprende de manera clara y distinta. En consecuencia, cualquier otra verdad tendrá que concebirse mediante ideas igualmente claras y distintas para no estar sujeta a la duda. Lo que no se puede entender con claridad y distinción, simplemente no es verdad.<sup>23</sup>

¿Cuál es el reino por excelencia de las ideas claras y distintas? Descartes no encuentra dificultad en responder a esta pregunta. Este reino coincide con los dominios de las matemáticas. Por consiguiente, todo conocimiento debe adoptar el método matemático.

*Su enunciación explícita del conocimiento.* En este momento no nos interesa si Descartes, con su duda metódica, encontró o no una base firme para el pensamiento filosófico. Nuestro interés se concentra en la manera en que casualmente hace explícito el conocimiento, pues las demandas intrínsecas del propio método de Descartes afectan en forma profunda esta enunciación explícita. Para esclarecer este punto, formularemos unas cuantas preguntas y trataremos de contestarlas según la línea del pensamiento de Descartes.

Estoy seguro de que soy porque pienso. Es inevitable que surja la pregunta: ¿qué soy? De acuerdo con el pensamiento de Descartes, no puedo responder: soy un ser corpóreo, ni soy un ser-en-el-mundo, ni soy una orientación-hacia-Dios, pues tanto el cuerpo como el mundo y Dios se han puesto “entre paréntesis”. Todo lo que no sea el propio pensar está “entre paréntesis”, de modo que la respuesta a esa pregunta es: estoy pensando.

Pero, ¿qué es lo que pienso? Tengo que pensar algo, pues en caso contrario pienso la nada, y pensar la nada equivale a no pensar. Una vez más, la contestación no puede ser: pienso en mi cuerpo, en mi mundo, en Dios, a menos que con estas palabras me refiera a mis imágenes-pensamientos, porque todo lo que no sea el propio pensar se pone entre paréntesis. En consecuencia, pienso mi propio pensamiento, mi propio conocimiento: tengo conciencia de mi propia conciencia.

En esta forma, el método de Descartes se revela pletórico de consecuencias con respecto a la enunciación explícita del conocimiento. El conocimiento es un proceso inmanente por entero, un proceso que, para ser lo que es, no necesita de nada que no sea conocimiento.

De inmediato surge el problema del origen del conocimiento. Limitémonos aquí al conocimiento del mundo. Si el conocimiento no es nada más que conocimiento del propio conocimiento, es decir, no conocimiento del mundo sino de imágenes-pensamientos, de ideas tableaux, jamás será posible decir que el contenido del conocimiento deriva de la experiencia del mundo, aun cuando la existencia de

<sup>23</sup> De esta manera Descartes sienta las bases del moderno racionalismo, que sólo acepta como real y verdadero lo que se puede concebir en conceptos claros y distintos. Nada más es real para el racionalista.



este mundo —que se puso entre paréntesis— fuera demostrada. La conciencia no puede manifestar ninguna sensibilidad hacia la realidad, pues dicha sensibilidad estaría en abierta contradicción con la inmanencia de la conciencia. La inmanencia de la conciencia afirma su auto-suficiencia: la conciencia se encierra y se envuelve en sí misma; es lo que es por sí y en consecuencia no necesita de nada más para ser lo que es. Por lo tanto, no puede haber en la conciencia pasividad como aspecto esencial de la misma, pues cualquier clase de pasividad excluiría la auto-suficiencia de la conciencia.

Entonces, como las ideas no se pueden referir a la experiencia del mundo, Descartes tiene una sola solución posible: que estas ideas sean innatas. Un Creador bondadoso ha concedido al hombre, desde su nacimiento, ideas claras y distintas.

Una vez que se llega a este punto, surge un sinnúmero de dificultades y ninguna solución es posible. En cuanto la conciencia —cognoscente, pensante— se desprende del mundo y se encierra en sí misma, en cuanto se dice que el conocimiento es sólo conocimiento de ideas, ya no hay posibilidad alguna de afirmar la realidad, la existencia real del mundo, o para decirlo de manera distinta, de afirmar que nuestro conocimiento del mundo es objetivo. Ambas expresiones equivalen a lo mismo porque, como debe quedar claro, el conocimiento puede llamarse *objetivo* cuando representa lo que *realmente es*. En el sistema cartesiano ya no es posible afirmar esta realidad, pues cualquiera afirmación de no importa qué cosa permanece encerrada en sí misma, sólo se afirma a sí. Todo intento de demostrar que una realidad corresponde a determinados conceptos, está destinado al fracaso, pues lo que se llama prueba es siempre, por lo menos, un proceso del pensamiento que presupone la objetividad del pensar, la realidad de lo que se piensa.

No obstante, Descartes creía que existía una manera de sortear esta dificultad, pues había encontrado un criterio de verdad y certeza en las ideas claras y distintas. Pero con respecto al mundo material, había una y nada más que una idea clara y distinta para Descartes: la idea de cantidad o extensión de las cosas materiales. En consecuencia, con relación al mundo material, aceptaba únicamente lo que se podía expresar en términos de cantidad.

Sin embargo, esta línea de pensamiento no remueve la dificultad. ¿Quién garantizará que en la realidad algo corresponda a estos conceptos de cantidad? ¿Corresponde algo real a todo concepto de cantidad? Descartes apela aquí a la veracidad de Dios. El buen Creador ha dotado al hombre, desde su nacimiento, con ideas claras y distintas. Estas ideas son el criterio de la verdad. El hombre está convencido de que sus ideas claras y distintas expresan la realidad, la objetividad, lo que realmente es. Si esta convicción es equivocada, Dios engañaría al hombre, pues el mismo Dios ha impuesto estas ideas al hombre, de manera que éste está obligado a considerar que es objetivo todo aquello de que se forma idea mediante conceptos de cantidad claros y distintos. Sin embargo, como Dios no puede

engañar al hombre, el mundo es real en la medida en que el hombre tiene a su respecto conceptos claros y distintos.<sup>24</sup>

Todo esto es un perfecto círculo vicioso.<sup>25</sup> Primero se pone “entre paréntesis” todo aquello de lo que quepa una mínima duda, Dios inclusive. Después se proclama que los conceptos claros y distintos son el criterio de la verdad y la certeza. Por último, se establece el valor real de estas ideas apelando a la veracidad de Dios, aunque Dios haya sido puesto “entre paréntesis”.<sup>26</sup>

*Resultados del enfoque de Descartes.* ¿Cuáles fueron los resultados obtenidos por Descartes? Antes que nada, el conocimiento —la conciencia— quedó divorciado del mundo, pues el conocimiento se enunció de manera explícita como conocimiento del propio conocimiento. Después Descartes volvió a introducir en forma totalmente subrepticia una especie de experiencia del mundo, pero sólo en un sentido muy limitado. La experiencia del mundo se redujo a la experiencia de las ciencias físicas, aunque las ideas del hombre no derivan de esta experiencia, sino que meramente surgen con *ocasión* de ella. En cuanto atañe a Descartes, sólo la experiencia del mundo que da por resultado ideas de cantidad claras y distintas, es fidedigna y genuina. Esta experiencia es precisamente del tipo al que *se limita* el punto de vista de las *ciencias físicas*.

La verdadera intención de Descartes se revela aquí de manera *inequívoca*. Su duda metódica —que al parecer debía constituir un punto de partida para el pensamiento filosófico— no es nada más que una forma tortuosa de demostrar la solidez de las ciencias físicas. Sólo con grandes sacrificios consigue su propósito. La experiencia del mundo cotidiana y común, la familiaridad y el contacto diarios con el mundo,<sup>27</sup> tienen que ser reemplazados por la expresión científica, y este conocimiento científico es el único tipo de conocimiento que se puede considerar fidedigno.

El hecho de que sólo la experiencia del mundo propia de las ciencias físicas se considere como fidedigna y como conocimiento verdadero de este mundo, pone bien en evidencia que Descartes tenía una opinión definida y presupuesta —pero no señalada explí-

<sup>24</sup> “Car, premièrement, cela même que j’ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clariment et très distinctement son toutes vraies, n’est assuré qu’à cause que Dieu est ou existe, et qu’il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D’où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies.” *Discours de la méthode*, parte IV (ed. cit. p. 38).

<sup>25</sup> Cf. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. IV, pp. 105 y sigs.

<sup>26</sup> Descartes no dio por sentado que hubiese Dios ni derivó de la fe su certeza de Dios. Trató de formular una prueba, pero en su tentativa tuvo que recurrir a la objetividad del principio de causalidad que utilizó. Por consiguiente, el círculo persiste.

<sup>27</sup> Cf. H. J. De Vleeschauwer, *René Descartes, levensweg en wereldbeschouwing*, Amberes, 1937, pp. 153-162.

citamente— de lo que puede llamarse conocimiento digno de confianza, pues dice que es tal el conocimiento conseguido por medio de las ciencias físicas. ¿En qué consiste la verdad de este conocimiento, lo que lo hace fidedigno? En el hecho de que constituye un espejo que refleja exactamente un mundo que es por sí mismo, es decir, independientemente del sujeto. John Locke, que después desarrolló en detalle la filosofía cartesiana, lo afirmó con mucho énfasis.

*Locke.* Para Locke (1632-1704), sólo son objetivas las cualidades primarias de las cosas. Entendía por cualidades primarias aquellas que los escolásticos acostumbraban llamar “sensibles comunes”, o sea las que se pueden percibir por medio de más de un sentido, como la extensión, la forma y el movimiento. Tienen que distinguirse de las cualidades secundarias o “sensibles particulares”, que son el objeto diferenciado de un sentido especial, como el color del ojo o el sonido del oído. Para Locke, las cualidades secundarias no son objetivas sino meramente subjetivas. Sólo se puede decir que son objetivas en cuanto un mundo real emite estímulos que influyen en los sentidos. En consecuencia, tanto para Descartes como también para Locke, la experiencia ordinaria de todos los días, en la que el hombre cree espontáneamente, carece de valor. Sólo es objetiva la experiencia de la extensión, de la forma, del movimiento, es decir, la experiencia de las ciencias físicas. Sin embargo, contrariamente a Descartes, Locke rechazaba las ideas innatas. Para él, todo conocimiento se origina en la experiencia.

¿Por qué razón consideraba Locke a las cualidades primarias como subjetivas y a las secundarias como subjetivas? No hay que buscar lejos la respuesta. Locke tenía una opinión forjada de antemano con respecto a la naturaleza del conocimiento, y esta idea lo induce a desdeñar las cualidades secundarias. Estas cualidades son objetivas únicamente en cuanto un estímulo eterno las pone de manifiesto, pero deben ser consideradas como subjetivas porque no reflejan con exactitud la realidad. Por lo tanto, Locke presupone que el conocimiento es un espejo de la realidad exterior al hombre, al igual que Descartes, que supuso que el conocimiento es conocimiento de *idées tableaux*. Sólo es valioso el conocimiento obtenido mediante las ciencias físicas, porque únicamente la experiencia de estas ciencias trae como resultado un fiel reflejo del mundo.

### 3. EMPIRISMO E IDEALISMO

La influencia del *Cogito* cartesiano y del desarrollo detallado que de él hizo Locke, pueden encontrarse en una u otra forma prácticamente en todos los sistemas filosóficos posteriores a Descartes. Después de éste, todos los filósofos tuvieron que convertir el problema del conocimiento en el tema central de su pensamiento. Constantemente se aceptó el carácter cerrado del *Cogito*, la immanencia

pura de la conciencia, como punto de partida indiscutible. El conocimiento se consideró siempre como conocimiento de ideas. Se supuso siempre que el conocimiento verdadero era el reflejo fiel, puramente pasivo, de una realidad “exterior” cuyo ser no dependía de ninguna manera del cognoscente. De este modo el problema epistemológico, crucial desde Descartes, se ocupó de la realidad de aquello cuyas imágenes cognoscitivas inmanentes estaban dentro del cognoscente.

Este punto de partida común hizo que fuesen posibles diferentes tendencias, según los distintos aspectos del cartesianismo en los que se ponía el acento. La conciencia y el mundo se colocaron lado a lado, como dos realidades separadas, pero de acuerdo con el énfasis puesto sobre una u otra por los filósofos postcartesianos, se puede distinguir entre las tendencias idealistas y las empiristas.

*Idealismo.* La tendencia idealista pone el acento en la conciencia, su prioridad, espontaneidad y actividad. Para Descartes la conciencia todavía estaba conectada con el mundo, por más que no se pudiera justificar la manera en la que esta conexión se establecía. El idealismo se impuso la tarea de romper esta conexión y de eliminar por entero al mundo como fuente de conocimiento. Considera que la percepción del mundo por la conciencia, con su consiguiente oscuridad y confusión, es una forma imperfecta de conocimiento, que se debe suprimir para reemplazarla con la claridad de la idea auto-suficiente. En la percepción, la conciencia está en estado de enajenamiento de sí misma o, lo que es lo mismo, en el mundo de la materia las ideas claras y distintas están en estado de enajenamiento. La conciencia tiene la obligación de volver a sí misma, de salir de su enajenamiento de sí en la materia. Tras este retorno, la conciencia es suficiente por sí, pura en su identidad consigo misma, capaz de reflexión perfecta (Hegel).

*Empirismo.* En tanto el idealismo aisló la conciencia del mundo, al que explicó como actividad pura con respecto a un contenido cognoscente, el empirismo hizo casi exactamente lo contrario. El idealismo quedó encandilado por un determinado aspecto de la conciencia —su espontaneidad—, y lo exageró. De modo similar, el empirismo contiene una intuición fundamental del pensamiento filosófico, que no es la espontaneidad, sino la “sensibilidad”, la pasividad de la conciencia, puesto que es indiscutible que las realidades se imponen a sí mismas sobre la conciencia perceptora y que ésta encuentra realidad. Por esta razón los empiristas nunca quisieron saber nada con las ideas innatas; por el contrario, sostuvieron que todo conocimiento tiene su origen en la experiencia de la realidad.

Sin embargo, tanto la realidad del mundo como la experiencia de esta realidad, se explicaron de manera muy especial. Para el empirista, la realidad es un “mundo-en-sí”, una realidad cruda, un mundo inhumano, en el sentido de que el hombre y su conciencia

perceptora quedan fuera de él. El empirista pasa totalmente por alto la espontaneidad, la presencia activa de la conciencia. Cree que es posible hablar de un mundo sin el hombre.<sup>28</sup> Por consiguiente, la conciencia tiene que concebirse como pasividad pura, como *tabula rasa*, como hoja de papel en la que no hay escrito nada, como una placa fotográfica o un espejo donde se estampa un mundo que es plenitud-en-sí-mismo.<sup>29</sup> El empirismo afirma primero un mundo que no es el término del encuentro, que es el conocimiento, y asegura después que la conciencia experimenta la influencia de la realidad de manera completamente pasiva. El mundo es la *totalidad de la realidad*,<sup>30</sup> puramente un espectáculo para la conciencia, que con “mirada escudriñadora” (Merleau-Ponty) observa este mundo sin perspectiva, sin estar en una situación determinada, sin estar ella misma inmersa en este mundo.

A la inversa del idealismo, para el cual toda realidad se disolvía en el aire cada vez más, el empirismo puso de relieve la *realidad* del mundo. No obstante, no construyó un puente entre la conciencia y el mundo. Como fieles discípulos de Descartes, los empiristas aseveraron unánimemente que el objeto propio e inmediato de la conciencia perceptora está constituido por las mismas impresiones de la percepción. Difícilmente podía ser de otro modo. En el empirismo, el conocimiento está separado y aislado de la objetividad, pero al mismo tiempo se lo considera objetivo. Por consiguiente, el conocimiento debe estar en armonía con la realidad que está aislada del cognoscente. Sin embargo, esta armonía exige que de alguna manera el sujeto cognoscente *posea* realidad. ¿Cómo es posible poseer esa realidad que está separada del cognoscente?<sup>31</sup> No hay duda que la realidad, en cuanto a su entidad, de acuerdo a su naturaleza física, no está en el cognoscente. La respuesta es que hay en el cognoscente una imagen reflejada,<sup>32</sup> una *especie intencional* que la realidad física estampa en el sujeto que conoce, y que esta imagen, como imitación o doble de la “realidad-en-sí”, cons-

<sup>28</sup> Cf. pp. 40-46.

<sup>29</sup> Los fenomenólogos generalmente denominan *realismo* a este empirismo. “Le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante.” Sartre, *L'être et le néant*, p. 277.

<sup>30</sup> Cf. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 218.

<sup>31</sup> “C'est d'abord le sensible, le perçu lui-même, qu'on installe dans les fonctions de chose extra-mentale, et le problème est donc de comprendre comment un double ou une imitation du réel est suscité dans le corps, puis dans la pensée.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 205.

<sup>32</sup> “Puisqu'un tableau nous fait penser à ce qu'il représente, on supposera, en se fondant sur le cas privilégié des appareils visuels, que les sens reçoivent des hoses réelles de ‘petits tableaux’ qui excitent l'âme à les percevoir. Les ‘simulacres’ épicuriens ou les ‘espèces intentionnelles’, ‘toutes ces petites images voltigeantes par l'air’ qui apportent dans le corps l'aspect sensible des choses, ne font que transporter en termes d'explication causale et d'opérations réelles la présence idéale de la chose au sujet percevant qui, nous l'avons vu, est une évidence pour la conscience naïve.” Merleau-Ponty, *ibid.*

tituye el objeto propio e inmediato del conocimiento.<sup>33</sup> Por consiguiente, jamás conozco una silla, una casa o una planta, sino tan sólo una impresión-silla, una impresión-casa, una impresión-planta. El empirismo acepta dogmáticamente, sin ningún fundamento, que hay, por un lado, un mundo, y por el otro, una conciencia cartesiana, que es pasiva pero que al mismo tiempo está envuelta en sí misma. De esta manera no hay un puente entre la conciencia y el mundo.

*Empirismo y experiencia.* Mientras tanto, es muy problemático que haya alguna de estas impresiones perceptivas. Cuando Descartes se preguntó hasta qué punto podía considerarse objetivo su conocimiento del mundo, contestó que hay tan sólo una idea clara y distinta del mundo material, que es la extensión. La extensión era el dominio de las ciencias físicas; por lo tanto, la respuesta de Descartes atribuyó una posición de privilegio a la experiencia de las ciencias físicas. Lo mismo Locke, para quien únicamente eran objetivas las cualidades primarias de las cosas.

En defensa de estas impresiones de percepción proclamadas, los psicólogos empiristas se dejaron llevar por su admiración hacia los resultados de las ciencias físicas y trataron todos los contenidos de conciencia con el mismo método que el físico emplea para la materia, es decir, el análisis de la materia hasta sus últimos elementos. Se supone que el psicólogo haga lo mismo con respecto a los contenidos de la conciencia.<sup>34</sup> Por consiguiente, una “impresión-casa”, una “impresión-planta”, etcétera, se tienen que analizar y resolver en sus elementos.<sup>35</sup> Estos elementos se buscan en la sensación elemental, causada por estímulos físicos de fuerza mensurable, que supuestamente ejercen una influencia causal determinante unilateral y física sobre la sensibilidad.<sup>36</sup> Se cree que la interconexión acumulativa de muchas sensaciones elementales, causadas por estímulos físicos, se produce mediante un mecanismo de asociación. De esta manera se supone que se construye una “impresión-casa” o una “impresión-planta”.<sup>37</sup>

Hacemos referencia aquí a esta teoría porque con la aparición de la fenomenología se abre una perspectiva radicalmente nueva en cuanto al problema de los estímulos físicos como causa de sensación y a la cuestión del valor que hay que atribuir a la asociación como principio de composición de sensaciones elementales.

Examinemos en seguida lo que queda de la experiencia cotidiana

<sup>33</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 205-206.

<sup>34</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 72.

<sup>35</sup> Sólo mencionamos aquí los fenómenos del conocimiento, puesto que en este punto no nos interesan otros “contenidos de la conciencia” como, por ejemplo, los fenómenos del apetito.

<sup>36</sup> La subjetividad u objetividad de estas impresiones no pertenece a la explicación psicológica de la percepción.

<sup>37</sup> Cf. J. van Dael, *Geschiedenis der empirische psychologie*, Zeist, 1929, pp. 12-20.

común tras el enfoque de los empiristas. La respuesta no admite vacilación: el empirismo no sólo destruye la experiencia de las ciencias físicas. Se ha ido tan lejos en este aspecto que hasta la gente en general, que no filosofa, ha alcanzado lenta pero firmemente el convencimiento de que el mundo del físico y del químico es *en verdad el único real y objetivo*. Por consiguiente, el conocimiento suministrado por las ciencias físicas es el verdadero conocimiento: lo demás es poesía, romanticismo o subjetivismo.

Si esta posición es correcta, surge entonces la pregunta: ¿De qué mundo habla el físico? Si este mundo no es el mundo que nos es familiar y en el que moramos, la ciencia física es un simple juego de ideas. ¿Cómo podría yo descubrir de qué habla el físico si ese mundo no fuera el de las uvas deliciosas y los paisajes imponentes? ¿Qué sentido tiene hablar del mundo si no es el mundo donde las chicas son tan lindas y los muchachos tan varoniles y generosos, si no es el mundo donde es distinto que un individuo se muera o sea asesinado, donde existe diferencia entre el rojo de una manzana y el rojo de los labios y de la sangre? Estos significados no se dan en la ciencia física, pero junto con los físicos vivimos en un mundo donde estos significados se producen y son tomados en consideración, de manera que hasta el físico puede ser un hombre casado, con una buena esposa y hermosos hijos, aun cuando no pueda expresar estos significados en categorías de cantidad. Este mundo es el mundo real en el que el hombre mora.<sup>38</sup>

También resulta claro que el conocimiento de las ciencias físicas no es la única forma de conocer, cuando se repara en el hecho de que si no fuera así nadie podría reflexionar sobre el conocimiento de las ciencias físicas. El físico no podría hacerlo, porque para él sólo cuenta la experiencia científica, y el mismo conocimiento de las ciencias físicas excede el ámbito de esta experiencia; de modo similar, tampoco podría hacerlo quien no sea físico, al no pensar en la forma de las ciencias físicas. No obstante, nadie duda de que dicha reflexión es posible, porque *de facto* se practica.

Por lo tanto, es importante revisar de raíz el concepto de *experiencia*. La experiencia tiene que ser explicitada tal cual es, *íntegramente*.<sup>39</sup> Es cuestión de “devolver a la experiencia su importancia ontológica”.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Cf. A. de Waelhens, “Signification de la phénoménologie”, *Diogenes*, 1954, n° 5, pp. 59-60.

<sup>39</sup> “(La phénoménologie) s’efforce de concevoir la philosophie comme l’explicitation de l’expérience humaine intégrale”, A. de Waelhens, *ibid.*, p. 60.

<sup>40</sup> Cf. Marcel, *Être et Avoir*, p. 149.

#### 4. CRÍTICA DE LA FENOMENOLOGÍA A LOS PREJUICIOS TRADICIONALES REFERENTES A LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

*La fenomenología no desprecia a la ciencia.* Como consecuencia de las reflexiones precedentes acerca del idealismo y en especial en torno al empirismo, quizá se sienta la inclinación de concluir que el fenomenólogo no tiene confianza en la ciencia y prefiere una especie misteriosa de irracionalismo. Más específicamente se sostiene a veces que el fenomenólogo considera a las ciencias positivas y en particular las ciencias físicas como carentes de valor. Sin embargo, ambas opiniones son erróneas.

Como casi todos saben, a Husserl, el padre de la fenomenología, le impresionó, lo mismo que a Descartes, el éxito de las ciencias mientras constataba, consternado, el caos que prevalecía en el mundo filosófico. Husserl tenía gran confianza en las ciencias y deseaba elevar a la filosofía al nivel de “*ciencia rigurosa*”. Ciertamente, al propiciar la “vuelta a la realidad misma” no quiere significar que en su opinión las ciencias no se refieran a la realidad. La propuesta se dirige a la filosofía, que se ha apartado de la realidad.<sup>41</sup> Este aserto es valioso, en primer lugar, para los representantes del idealismo y del empirismo, pero lo es también para aquellos científicos que, quizá sin decirlo, piensan que sólo es posible el modo de conocimiento utilizado en una determinada ciencia y que no hay realidad fuera de la descubierta por la ciencia en cuestión.

Tal opinión es en sí una especie de filosofía, al menos implícitamente. Recibe el nombre de *cientismo*. Se trata de un punto de vista que se refiere a la realidad y al conocimiento en general. Resulta evidente que un especialista en las ciencias positivas sobrepasa los dominios de su ciencia y su propia capacidad cuando se pone a hablar del conocimiento en general. Ningún químico puede hablar de su propia ciencia sin salirse del reino de la química, sin dejar de hablar como químico. Al reflexionar sobre el conocimiento que presentan las ciencias físicas, el físico se convierte *ipso facto* en filósofo. Esto es lo que también le ocurrió a Husserl.

En la práctica, cuando los especialistas en las ciencias físicas reflexionan acerca de su propio conocimiento físico, se adhieren generalmente al empirismo.<sup>42</sup> Creen que *allí*, ante sus ojos, se despliega el mundo de los objetos y de los hechos, y que *aquí*, la conciencia registradora hace las veces de espejo listo para reproducir estos objetos y estos hechos tan exactamente como es posible. Pre-

<sup>41</sup> Cf. de Waelhens, “De la phénoménologie à l’existentialisme”, *Le choix, le monde, l’existence. (Cahiers du Collège Philosophique)*, Grenoble-Paris, sin fecha, p. 42.

<sup>42</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 66-69.

suponen que hay una realidad cruda que mediante la influencia unilateral y determinante de sus estímulos se impone sobre una conciencia pasiva. Por medio de las construcciones especiales de las ciencias físicas, intentan reconstruir<sup>43</sup> el *sentido* de la realidad, que es accesible de inmediato a la experiencia cotidiana, y piensan que el mundo, sin restricciones, es el mundo del físico, y que la verdad, sin reservas, es la verdad de las ciencias físicas. Creen que sólo se puede conocer al mundo puro y simple de la manera de las ciencias físicas.

El fenomenólogo se rebela contra dicha opinión, que de ordinario se presenta sólo implícitamente. No desconfía de las ciencias, pero sí lo hace de la filosofía que demasiado a menudo ellas encubren. Esta filosofía es puramente empirista. En esta forma surge de nuevo la pregunta que se formuló al final de la sección precedente: ¿cómo sabe el físico de qué mundo está hablando? Si este mundo no es el mundo en que vivimos, el mundo de las cosas con las que trabajamos y que nos son familiares, entonces la física es un juego de palabras, pues no hay ningún otro mundo real fuera del "mundo en que vivimos".<sup>44</sup> Sin embargo, este mundo revela más significados que los que se dan en las ciencias físicas. De esta manera una teoría del conocimiento exige una vuelta, una vuelta reflexiva al conocimiento *como se produce de facto*, una vuelta al conocimiento de las *manzanas deliciosas y apetitosas* y de los *panoramas imponentes*, una vuelta al mundo en que vivimos y que nos resulta familiar. Si el geógrafo no habla de los paisajes en los que pasamos nuestras vacaciones, si el químico no habla del agua que bebemos cuando tenemos sed, entonces no hablan de nada.<sup>45</sup> Porque este es el mundo en que vivimos, y no hay otro mundo para el hombre.<sup>46</sup>

En consecuencia, el fenomenólogo no desconfía de las ciencias, pero está convencido de que todo juicio científico sobre la realidad vuelve en última instancia a la experiencia familiar e integral de la realidad, y que de no ser así dicho juicio sencillamente queda suspendido en el aire. Si se quiere formular una teoría del conocimiento, hay que expresar esta comunicación familiar con el mundo,

<sup>43</sup> "Nous l'avons vu: on ne peut pas reconstituer ainsi, en combinant des significations idéales (stimuli, récepteurs, circuits associatifs) la structure de l'expérience perceptive." Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 235.

<sup>44</sup> "Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'un forêt, une prairie ou une rivière." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. III.

<sup>45</sup> "La science classique est une perception qui oublie ses origines et se croit achevée." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 69.

<sup>46</sup> "Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. III.

pues esta comunicación es el conocimiento tal como se produce *de facto*. Ahora debe resultar claro lo que, *inter alia*, quiere decir el fenomenólogo cuando afirma que la fenomenología es un método para establecer un fundamento o una causa. Como antes se indicó, ningún *juicio* referente a la realidad puede ser original, es decir, el primero absoluto. Antes que nada está la comunicación familiar, la experiencia sobre la que no se reflexiona. Hay que descubrir esta experiencia original. Únicamente al hacerlo, el juicio tendrá una causa, y sólo entonces aparecerá con claridad el valor que tiene cualquier aserto.<sup>47</sup>

*La fenomenología y la naturaleza del conocimiento.* El conocimiento sigue siendo el objeto de nuestra averiguación. Queremos descubrir su verdadera naturaleza. Sin embargo, para lograr este propósito es necesario poner "entre paréntesis", es decir, dejar a un lado, toda clase de teorías sobre el conocimiento. Se dejan provisionalmente a un lado no sólo las teorías idealista y empirista,<sup>48</sup> sino también todos los supuestos implícitos referentes al conocimiento, que son corrientes entre los especialistas en las ciencias positivas.<sup>49</sup>

Supongamos, a guisa de ejemplo, que nos ocupamos del conocimiento de esta mesa. Todo lo que se pueda decir con respecto al conocimiento presupone el conocimiento tal como se da, como, por ejemplo, la familiaridad con esta mesa. En cuanto esta comunicación familiar es *conocimiento*, se la llama *percepción*. Naturalmente, hay algo más que simple percepción en esta familiaridad; también puede haber actividad a su respecto, una relación efectiva y una tendencia a ella. No obstante, éstas no nos interesan por el momento, ya que sólo estamos interesados en la naturaleza de la percepción.

¿Cómo puedo alguna vez descubrir cuál es esta naturaleza? ¿Dónde me *sitúo* cuando trato de describir la percepción? ¿Tengo que dejar la percepción detrás, ponerme, por así decirlo, por encima de ella, juzgarla desde fuera?<sup>50</sup> ¿O tengo que ponerme precisamente *en* la percepción y darle expresión? Y en tal caso, ¿cómo se puede hacer?

<sup>47</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 69.

<sup>48</sup> "Theorien, das sagt hier theoretische Vormeinungen jeder Art, halten wir uns in diesen Untersuchungen streng vom Leibe." Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, La Haya, 1950 —citado aquí en adelante como *Ideen*, I—, p. 62.

<sup>49</sup> "Aber ich übe eine im eigentlichen Sinn 'phänomenologische' Epoche, das ist: die mir beständig als seiend vorgegebene Welt nehme ich nicht so hin, so wie ich es im gesamten natürlich-praktischen Leben tue, direkter aber auch so wie ich es in den positiven Wissenschaften tue: als eine im voraus seiende Welt und in letzter Hinsicht nicht als einen universalen Seinsboden für eine in Erfahrung und Denken fortschreitende Erkenntnis." Husserl, *ibid.*, p. 67.

<sup>50</sup> Esto entrañaría un proceso al infinito porque, a fin de descubrir cuál es el valor de este juicio-desde-afuera, tendría que colocarme otra vez fuera del mismo, y así hasta el infinito.

La respuesta es que tengo que ponerme *en* la percepción, como ocurre *de facto*, y darle expresión. Es posible hacerlo porque la percepción-de-la-mesa no se me oculta: tengo conciencia de ella. La percepción, tal como se produce *de facto*, es conciencia perceptiva del mundo, pero al mismo tiempo es también inmediatamente conciencia-percepción.<sup>51</sup> La percepción de una mesa pertenece a lo que hemos llamado antes “*irréfléchi*”, de lo cual poseo una “experiencia vivida”.<sup>52</sup> La reflexión sobre la percepción equivale a *ponerme en* presencia de la percepción en la que *estoy* presente, a “captarla” y darle expresión.

### a. Intencionalidad

Lo primero que hay que dejar sentado es que la conciencia perceptiva es un ser-conjuntamente-con-la-realidad de la mesa que se da ante mí, que encuentro como realidad. La vuelta a la recepción o la reflexión en torno a ella, tal como se produce, muestra de inmediato dos cosas: en primer lugar, el *ser-fuera-de-sí-con-la-realidad*, la existencia de la conciencia perceptiva, y, en segundo término, la *realidad* de la mesa ante la que está presente la conciencia.

*La conciencia jamás se cierra en sí misma.* De esta manera sencillamente se niegan varios supuestos del idealismo y del empirismo. La conciencia perceptiva *jamás* está cerrada, envuelta en sí misma. Por el contrario, es abertura, es siempre un modo de existir, un modo de ponerse fuera de uno mismo y con la realidad que no es la propia conciencia. En la percepción la conciencia no se encuentra en un estado de enajenación que haya que superar. El sentido descubierto por la conciencia perceptiva no se aparta de la idea clara y distinta a la que se supone que vuelve la conciencia. El sentido que *se propone* la conciencia perceptiva es una facticidad irreductible e invencible que hace imposible para siempre la reflexión perfecta. Por consiguiente, la conciencia perceptiva nunca está por completo consigo misma, envuelta en sí. Es direccionalidad hacia lo que no es la propia conciencia, o sea que es intencional.

Sin embargo, esta intencionalidad puede interpretarse erróneamente. La intencionalidad también aparece en la filosofía de Franz Brentano, de quien la adoptó Husserl, y en el escolasticismo, que influyó a su vez en aquél. En ninguna de esas dos corrientes filosóficas tiene la intencionalidad el significado que le asigna Husserl y, tras él, la fenomenología. Contrariamente a la opinión de Brentano, la intencionalidad no es algo que *pertenece* a la conciencia y

<sup>51</sup> “La réflexion est possible parce que la conscience —telle est sa nature— est à la fois visée et conscience de la visée. Ce n’est donc pas sortir de l’analyse intentionnelle... que de la considérer elle-même, et réflexivement, dans sa structure.” De Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, París, 1953, pp. 30-31, nota 2.

<sup>52</sup> Cf. pp. 33-40.

distinto de ella. Para Brentano, la conciencia es *primero* conciencia y sólo *después* orientación-hacia. Para la escolástica la conciencia está *primero* separada de la realidad y *después* entra en contacto con ella por medio de especies intencionales, una forma sustitutiva de la realidad cruda.<sup>53</sup> Con respecto al modo de ser de dichas formas o especies, el escolasticismo sostiene que poseen un ser sin entidad, que sólo tienen un ser intencional, es decir, que todo su ser consiste en referirse-a-la-realidad.<sup>54</sup> Por el contrario, Husserl rompe con la idea de una conciencia cerrada y entiende que *es* conciencia la orientación-hacia, la abertura-para.<sup>55</sup>

Es imposible *demostrar* que esta opinión es correcta. Sólo se puede indicar que es verdad. La conciencia perceptiva es siempre un ser-con-la-realidad que no es la propia conciencia, un estar-abierto-para y dirigido-hacia la realidad. El perfecto ser-con-sí de la conciencia es una ilusión.

*La conciencia es comunicación con la realidad.* En segundo lugar, se dijo que la conciencia es comunicación con la realidad. Este aserto va implícito en el primero. Si la intencionalidad excluye la inmanencia pura de la conciencia, si se dice que la conciencia no es jamás conciencia de la conciencia misma sino que lo es siempre de aquello que no es la propia conciencia, ya no es posible plantear la cuestión de si la conciencia perceptiva capta o no la realidad, es decir, si lo que percibo *es realmente*.<sup>56</sup>

Esta cuestión es significativa sólo si se afirma que únicamente se perciben imágenes cognoscitivas inmanentes. Sólo en este caso se ve el filósofo frente a la tarea de determinar qué imágenes son objetivas. En otras palabras, la verdad y la objetividad tienen que alcanzarse, por así decirlo, por caminos tortuosos. El filósofo tiene que tratar de determinar hasta qué punto la *realidad* guarda correspondencia con sus imágenes cognoscitivas, es decir, tiene que probar que es real el mundo percibido, del que el cognoscente no tiene más que imágenes cognoscitivas. Sin embargo, dichas cuestiones no se pueden resolver en la situación enfrentada por estos filósofos. Algunas imágenes corresponderán a la realidad, otras quizá no, pero esto no importa diferencia alguna en cuanto concierne a las imá-

<sup>53</sup> J. Peters, *Metaphysica*, Utrecht, 1957, pp. 256-267.

<sup>54</sup> J. H. E. Hoogveld - F. Sassen, *Inleiding tot de Wijsbegeerte*, vol. I, Utrecht, 1944, p. 22.

<sup>55</sup> “Wohl zu beachten ist dabei, dass hier nicht die Rede ist von einer Beziehung zwischen irgendeinem psychologischen Vorkommnis —genannt Erlebnis— un einem anderen realen Dasein —genannt Gegenstand— oder von einer psychophysischen und sonstwie realen Verknüpfung, die in objektiver Wirklichkeit zwischen dem einen und anderen statthätte. Vielmehr ist hier und überall von rein phänomenologischen Erlebnissen, bzw. von ihrem Wesen die Rede, und von dem, was in ihrem Wesen ‘a priori’, in unbedingter Notwendigkeit beschlossen ist.” Husserl, *Ideen*, I, p. 80.

<sup>56</sup> “On voit... comment le problème de l’existence du monde extérieur ne présente à la rigueur aucun sens quelconque.” Marcel, *Journal métaphysique*, p. 26.

genes. De esta manera, el cognoscente jamás puede “ver” en las imágenes si son o no objetivas, si expresan el mundo objetivo y si corresponden a la realidad, pues para determinar todo esto el cognoscente tiene que estar ya presente en la objetividad.

Sin embargo, la conciencia perceptiva es en sí un ser-con-la-realidad, y sin la realidad de la mesa que percibo, mi percepción no es tal sino sueño o imaginación. Por supuesto, también puedo soñar o imaginar cosas. Me puedo preguntar si estoy o no soñando mientras creo que percibo la mesa. ¿Qué es lo que entraña esta posibilidad? El hecho de ser capaz de preguntarme si sueño o imagino en vez de percibir, significa que ya he hecho la distinción entre sueño, imaginación y percepción. De esta manera sé que si estuviera soñando, no percibiría la realidad. Por consiguiente, no puedo plantearme la posibilidad de que no sea real lo que estoy percibiendo, pues sin la realidad de lo percibido mi percepción no es tal percepción.<sup>57</sup> En la percepción lo real está “corporalmente” presente.<sup>58</sup> Por lo tanto, el “escándalo de la filosofía” no consiste en el hecho de que hasta ahora nadie haya logrado construir una prueba válida de la realidad de un “mundo exterior” (Kant), sino más bien en la circunstancia de que se hagan constantemente nuevos esfuerzos para producir dicha prueba.<sup>59</sup>

En la intencionalidad de la conciencia perceptiva y el “auto-darse” de lo percibido, se indica al mismo tiempo el fundamento de la objetividad y de la verdad de cualquier afirmación.<sup>60</sup> Toda evidencia y toda verdad siempre vuelve en última instancia al propio darse, al mismo mostrarse de lo percibido tal cual es. Por supuesto, puedo equivocarme, pero el reconocimiento de mi error consiste precisamente en observar que mi aserto no corresponde a la realidad. Sin embargo, este reconocimiento presupone que la realidad se revela tal cual es. El reconocimiento de un error equivale a retirar un aserto ante la auto-dación de la realidad. Si la conciencia perceptiva es intencionalidad, abertura hacia la realidad, en-

<sup>57</sup> “Car si je peux parler de ‘rêves’ et de la ‘réalité’, m’interroger sur la distinction de l’imaginaire et du réel, mettre en doute le ‘réel’, c’est que cette distinction est déjà faite par moi avant l’analyse, c’est que j’ai une expérience du réel comme de l’imaginaire, et le problème est alors non pas rechercher comment la pensée critique peut se donner des équivalents secondaires de cette distinction, mais d’expliciter notre savoir primordial du ‘réel’, de décrire la perception du monde comme ce que fonde pour toujours notre idée de vérité. Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire: le monde est cela que nous percevons.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XI.

<sup>58</sup> “Das Raunding, das wir sehen, ist bei all seiner Transzendenz Wahrgenommenes, in seiner Leibhaftigkeit bewusstseinsmässig Gegebenes. Es ist nicht statt seiner ein Bild oder ein Zeichen gegeben. Man unterschiebe nicht dem Wahrnehmen ein Zeichen oder Bildbewusstsein.” Husserl, *Ideen*, I, pp. 98-99.

<sup>59</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 205.

<sup>60</sup> Husserl, “Formale und Transzendente Logik”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. X (1929), pp. 142-144.

tonces la presencia de lo percibido decide si es objetiva y verdadera cualquier afirmación referente a lo que se percibe.

## b. Nóesis y noema

*La conciencia no es pura pasividad.* ¿Qué es real? ¿Es la realidad cruda, inhumana del empirismo? ¿No sugiere la dación de la realidad la pura pasividad de la conciencia perceptiva? Dando por sentado que la conciencia perceptiva es intencional, ¿se excluye con esto que el conocimiento sea un espejo de la realidad, como cree el empirismo? La respuesta a estas preguntas ya ha sido dada en el capítulo primero, al hablar de lo que entraña la fenomenología desde el punto de vista antropológico.<sup>61</sup> La realidad que percibo nunca es *en-soi*, es decir, ser-en-sí.

La idea de intencionalidad entraña este aserto muy claramente. La afirmación de Husserl de que toda conciencia es conciencia de algo, no podría considerarse un “descubrimiento” si significase tan sólo que el conocimiento tiene un objeto. Por otra parte, en este sentido la afirmación quedaría aún sujeta a interpretaciones idealistas y empiristas. Sin embargo, la concepción de Husserl excluye al idealismo porque el objeto del conocimiento es siempre algo que no es el propio conocimiento y que nunca se puede reducir a conocimiento. El objeto es la facticidad invencible de lo *corporalmente* dado, la *densidad* del ser. De la misma forma la idea de intencionalidad vence al empirismo. Cuando se dice que la conciencia perceptiva envuelve y *se adhiere* a la densidad inmóvil e invencible de la realidad, este aserto entraña asimismo que, a la inversa, lo real está adherido a la conciencia perceptiva.<sup>62</sup> Sin la conciencia perceptiva, las cosas no son nada-para-el-hombre.

*Unidad dialéctica de la nóesis y el noema.* Por consiguiente, la conciencia perceptiva no puede ser nunca pasividad pura, pues por medio de la percepción permito que las cosas sean-para-mí.<sup>63</sup> La pasividad pura pertenece a la placa fotográfica y al espejo, en los que ya no hay ningún problema de conocimiento. La conciencia perceptiva es “sensible” a la realidad: *encuentro* cosas, que me son *dadas*, aunque sólo a través y dentro de mi mirada perceptiva. La conciencia perceptiva y la realidad percibida constituyen una unidad dialéctica. El acto de conciencia (nóesis) que es mi percepción no puede desprenderse de la realidad de lo percibido (noema), como tampoco puede hacerlo el noema de la nóesis. El conocimiento es, por una parte, el maravilloso misterio de la abertura del hombre

<sup>61</sup> Cf., pp. 33-40.

<sup>62</sup> Cf. P. Thévenaz: “Qu’est-ce que la phénoménologie”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, (Lausana), 1952, p. 26.

<sup>63</sup> Cf. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort-del-Meno, 3ª ed., 1954, pp. 14-17.

hacia la realidad y, por la otra, el misterio del ser-para-el-hombre de la realidad.

Mediante el conocimiento el hombre vence al determinismo de la naturaleza y de los procesos naturales, pues la naturaleza y sus procesos son-para-el-hombre a través de la conciencia humana. No obstante, la naturaleza, las cosas de la naturaleza y los procedimientos naturales, son *realidad*: son la densidad, la invencible dureza, la incontestable materialidad del ser. En su vuelta reflexiva al conocimiento, el filósofo siempre topa con la densidad de las cosas, y esta densidad nunca se puede quitar de en medio o superar porque su propio conocimiento es un modo de ser-en-el-mundo.<sup>64</sup> Por otra parte, sin embargo, la realidad de la que habla el filósofo en forma significativa no es realidad-sin-el-hombre. En lo que atañe a la realidad-sin-el-hombre a éste sólo le cuadra el silencio.<sup>65</sup>

En cierto sentido se puede decir que mediante el conocimiento, hombre y mundo "llegan a ser ellos mismos". El hombre "llega a ser él mismo" porque precisamente con el conocimiento se abre paso a través del determinismo de la naturaleza. En virtud de este abrirse paso, el hombre es hombre y no una mera cosa de la naturaleza. Sin embargo, no puede conseguirlo sino es con la ayuda de las cosas de la naturaleza, puesto que conocer es existir, ser-con-las-cosas. Pero mediante este ser-con-las-cosas en el conocimiento, un mundo se abre, un mundo se revela, un mundo-para-el-hombre comienza a ser. De esta manera, empleando las palabras de Paul Claudel, *con-naître*, conocer, es una especie de *co-naître*, un nacer junto.<sup>66</sup>

*Fenomenología*. La idea de intencionalidad, que a primera vista parece tan simple, es un verdadero descubrimiento por todo lo que entraña. Crea para el pensamiento un clima enteramente nuevo<sup>67</sup> en el que se supera la clásica antinomia entre idealismo y empirismo.<sup>68</sup> En virtud de las notas inherentes a la idea de intencionalidad, la fenomenología es una filosofía de *encuentro*.

Con bastante frecuencia se han pasado por alto dichas notas, por lo cual la fenomenología se consideró sencillamente como una descripción muy exacta. De esta manera pudo ocurrir que se viera a veces en la fenomenología nada más que un renacimiento del realismo. Por otra parte, los representantes de la psicología clásica de la conciencia emplearon el término para describir en forma intros-

<sup>64</sup> "Mais puisque au contraire nous sommes au monde, puisque même nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu'elles cherchent à capter... il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. IX.

<sup>65</sup> "C'est par la connaissance... que l'être brut accède au niveau de l'existence véritable, et notre conscience d'exister est présumée dans celle de l'existence du monde." P. Foulquié, *L'existentialisme*, París, 1953, p. 38.

<sup>66</sup> Cf. Paul Claudel, *Art poétique*.

<sup>67</sup> "La phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière, ou comme style." Merleau-Ponty, *ibíd.*, p. II.

<sup>68</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, 1948, pp. 171-172.

pectiva los distintos elementos que contienen las "hornillas" de la conciencia.<sup>69</sup> Con el propósito de excluir toda clase de significados derivativos y diluidos de la palabras "fenomenología", en todo momento hablamos ex profeso de *fenomenología existencial*.

### c. Perspectivismo, perfil, unidad

La idea de intencionalidad, aplicada a la conciencia perceptiva, comprende algo más que el ser-fuera-de-sí-mismo del sujeto y el ser-para-el-sujeto de la realidad. Volvamos a considerar la percepción de la mesa para aclarar este punto.

*Perspectivismo y perfil*. Es sorprendente que yo sea capaz de percibir la mesa tan sólo desde una postura que está condicionada por la actitud de mi cuerpo. Como ahora estoy frente a la mesa de esta o de aquella manera, percibo dicho mueble desde determinado perfil. Percibo únicamente un aspecto de la mesa: no percibo su parte de atrás, uno de sus lados, la parte de abajo del tablero, etcétera. A través de la conciencia perceptiva permito que la mesa sea-para-mí, que se me dé la realidad, pero la realidad se da sólo mediante perfiles (*Abschattungen*)<sup>70</sup> que se correlacionan con una postura determinada del sujeto percibiente.

Sin embargo, una determinada postura se refiere intrínsecamente a otras posturas posibles, y un determinado perfil encierra una referencia intrínseca a otros perfiles posibles.<sup>71</sup> Mientras percibo la parte de adelante de la mesa, me doy cuenta de que, si modifico mi postura, también puedo percibir la parte de atrás y la de abajo. Pero si lo hago, ya no percibo la parte de adelante o la de arriba de la mesa. Lo que aquí se ha dicho con respecto a la percepción de la mesa vale para cualquier objeto de la percepción: la percepción sólo se realiza a través de una serie innumerable de perfiles, que corresponden a innumerables posibilidades de posturas y actitudes.<sup>72</sup>

No obstante, todos estos perfiles son perfiles de la misma mesa, la misma manzana, la misma moneda, etcétera. La espalda de Pedro que percibo después de haberle mirado la cara sin verle la espalda, es la espalda del mismo Pedro a quien miré la cara. En conse-

<sup>69</sup> Véase, por ejemplo, el conocido libro de texto *Leerboek der Psychologie* de L. Bigot, Ph. Kohnstamm y B. Palland (Groninga, 1950). Dice literalmente: "La fenomenología es introspección" (p. 16).

<sup>70</sup> "In Wesensnotwendigkeit gehört zu einem 'allseitigen', kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewusstsein vom selben Ding ein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen, wenn sie aktuell gelten, alle in die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich im Bewusstsein der Identität in bestimmten Kontinuitäten darstellen bzw. abschatten." Husserl, *Ideen*, I, p. 93.

<sup>71</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1948, pp. 26-27.

<sup>72</sup> Cf. Husserl, *Ideen*, I, pp. 100-101.



cuencia, debo decir que percibo la unidad y totalidad del objeto a través de una serie interminable de perfiles, que corresponden a un sínfin de posturas posibles.<sup>73</sup>

A este respecto, debemos recalcar que la anticipación, la pre-captación de otros perfiles posibles pertenecientes al objeto de la percepción es un aspecto esencial y constituyente de la percepción tal como la percepción se da.

Por lo tanto, la percepción sencillamente no es percepción si no contiene estas anticipaciones como posibilidades. De igual manera, lo que equivale a lo mismo, el objeto de la percepción simplemente no es un objeto *real* de la percepción si un perfil determinado no se refiere a otros perfiles posibles. Si un perfil de un hombre, digamos, su cara, no se refiere a otro perfil, como su espalda, entonces este hombre no es un hombre real sino un fantasma. En consecuencia, no puede decirse que las anticipaciones sean meramente incidentales en la percepción. Por el contrario, son esenciales: un objeto es un objeto de la percepción sólo porque cada perfil se refiere a otro perfil. Además, yo me doy cuenta de que todo perfil es el perfil del mismo y único objeto de la percepción.<sup>74</sup>

*Unidad y horizonte.* Sin embargo, no todo está dicho dando énfasis a la unidad y totalidad del objeto de la percepción. No es tan sólo la totalidad del objeto de la percepción lo que hay que destacar, sino también la unidad de esta totalidad con el *campo* entero de la percepción. Todo objeto aparece como una figura definida que se recorta en un fondo; aparece en un horizonte de significados. La manzana que percibo como unidad y totalidad a través de una serie interminable de perfiles aparece primero como manzana real en contraste con el horizonte, el frutero, la alacena o el libro donde se halla. Una manzana que no está en una mesa, en un frutero o en un canasto del vendedor, que no cuelga de una rama o está en la mano de un niño, una manzana que, en pocas palabras, no se recorta sobre fondo alguno, sencillamente no es una manzana real. No es el objeto de una percepción real, sino pura fantasía, el producto de un sueño o de una alucinación.<sup>75</sup> La percepción misma de una manzana

<sup>73</sup> "Gehen wir von einem Beispiel aus. Immerfort diesen Tisch sehend, dabei um ihn herumgehend, meine Stellung in Raume wie immer verändernd, habe ich kontinuierlich das Bewusstsein vom leibhaftigen Dasein dieses einen und selben Tisches, und zwar desselben, in sich durchaus unverändert bleibenden. Die Tischwahrnehmung ist aber eine sich beständig verändernde, sie ist eine Kontinuität wechselnder Wahrnehmungen." Husserl, *Ideen*, I, p. 92.

<sup>74</sup> Cf. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, pp. 200-203.

<sup>75</sup> "Quand la Gestalt-theorie nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 10.

incluye como aspecto esencial y constitutivo el campo de percepción, el fondo, el horizonte.

Dirijo mi atención a la manzana y no a la mano del niño que la sostiene; de ahí que la manzana aparezca como figura *saliente*, como un significado que, por así decirlo, se separa y se sale de un fondo de significados. La mano, el brazo, el cuerpo del niño, el piso sobre el que el niño está de pie, la habitación, la casa, etcétera, son elementos constitutivos con respecto a la manzana real. Una manzana que no tenga ningún horizonte no se puede percibir y no es real.

En consecuencia, la percepción es siempre percepción de la cosa entera, como integrante de un campo más amplio que, a su vez, es también parte de un horizonte de significados más remotos. La estructura de estos horizontes cercanos y lejanos de la percepción es lo que constituye la "mundanalidad" del mundo.

*La insuficiencia del empirismo con respecto al objeto.* Una vez que se ha comprendido la unidad original de la estructura *figura-horizonte* que se da en la percepción, no es difícil darse cuenta de que la "explicación" psicológica que de la percepción ofrecen los empiristas no explica la percepción tal como se produce en la realidad. Los empiristas suponen que la percepción es una estructura compuesta por impresiones elementales, insulares y como-puntos, causadas por estímulos físico-químicos. Habiendo señalado ya antes los aspectos filosóficos de esta teoría, vamos a concentrar ahora nuestra atención en la "explicación" psicológica.

Comencemos por manifestar que las probabilidades de éxito de esta explicación son muy remotas, porque *de facto* jamás se han encontrado las impresiones elementales de que se habla.<sup>76</sup> Digamos después que cuando se señala una constelación de estímulos, no se explica la percepción tal como se produce en la realidad ni se expresa lo que realmente se da en la percepción. En la percepción un color no es nunca tan sólo un color sino que es siempre el color de algo.<sup>77</sup> Hay una enorme diferencia entre el rojo lanoso de un tapete, el rojo resbaladizo y pegajoso de la sangre y el rojo refrescante y radiante de un rostro joven que rebosa salud. Estas diferencias no se explican refiriéndose a los estímulos físico-químicos.<sup>78</sup> Lo que se da en la percepción es la totalidad del objeto; en la percepción el objeto no aparece como aglomeración de estímulos, sino como un *significado dado*. Una aglomeración de estímulos no explica la cólera o la tristeza que leo en el rostro de un semejante. Percibo la cólera y la tristeza como significados de la cara perci-

<sup>76</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*

<sup>77</sup> "Une couleur n'est jamais simplement couleur, mais couleur d'un certain objet, et le bleu d'un tapis ne serait pas le même bleu s'il n'était un bleu laineux." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 361.

<sup>78</sup> La llamada "hipótesis de la constancia" según la cual los estímulos de una fuerza determinada siempre provocan una "reacción" constante, está en conflicto con los hechos que los propios psicólogos reconocen. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 14.

vida.<sup>79</sup> Reducir el significado a una determinada constelación de estímulos quiere decir que nunca puedo ya percibir que un paisaje o un rostro es feliz, triste, animado, melancólico, monótono o insulso.<sup>80</sup> Una cara contenta y feliz no se define por las propiedades físico-químicas de una constelación de estímulos. Sin embargo, me doy cuenta de que he visto una cara contenta y feliz.

*La insuficiencia empirista con respecto al sujeto.* Asimismo, desde el punto de vista del sujeto, existen innumerables dificultades que se oponen a la explicación psicológica de la percepción dada por los empiristas. El sujeto percibiente se reduce a una aglomeración de impresiones insulares, como puntos. Pero los psicólogos comprendieron con toda claridad que no es factible asignar a un estímulo el carácter de causa de cada una de estas impresiones. Cuando, por ejemplo, leo un libro o entablo una conversación, no recibo una impresión especial de cada letra escrita o pronunciada. Sólo veo y oigo fragmentos, pero de todos modos leo y escucho frases y palabras. Mi "aparato receptor y registrador" sensible no recibe ningún "mensaje" de estímulos provenientes de la parte de atrás de la mesa y de debajo de su tablero, pero sin embargo me doy cuenta de que percibo la mesa. Cuando percibo mi buhardilla, sólo recibo estímulos de las paredes que están a mi frente y a mis costados, pero no de la pared que está a mis espaldas; no obstante, tengo conciencia de que la habitación tiene cuatro paredes y es en verdad una buhardilla.

Sin embargo, estas dificultades no indujeron a los empiristas a abandonar su teoría de los estímulos. Creyeron posible superar la dificultad con una teoría nueva: formularon la hipótesis de que, valiéndose de la asociación o de medios similares, el sujeto *comple-menta* lo que no recibe de los estímulos.

Al recurrir a esta nueva hipótesis, los empiristas muestran claramente qué es lo que no quieren: la percepción puede no ser percepción de la totalidad, pero a toda costa debe construirse sobre la base de elementos físicos y armarse a partir de ellos. En otras palabras, el sujeto psíquico *tiene que estar* compuesto como una cosa de la naturaleza, los contenidos de conciencia *tienen que ser* elementos y *tienen que ser* tratados de la misma forma en que las ciencias físicas acostumbran tratar a sus elementos. Es imperioso que la psicología proceda de esta manera para que merezca el nombre de "científica".

Entretanto, como "explicación" de los suplementos requeridos

<sup>79</sup> "Définissant une fois de plus ce que nous percevons pas les propriétés physiques et chimiques des stimuli qui peuvent agir sur nos appareils sensoriels, l'empirisme exclut de la perception la colère ou la douleur que je lis pourtant sur un visage, la religion dont je lis pourtant l'essence dans une hésitation ou dans une réticence, la cité dont je connais pourtant la structure dans une attitude de l'agent de ville ou dans le style d'un monument." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 32.

<sup>80</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 31-32.

por la teoría de los estímulos, la asociación presupone lo que quiere explicar. Según la terminología de Claparède,<sup>81</sup> la asociación debe concebirse como un "collar" psíquico en el cual están enlazadas impresiones como puntos. En virtud de la interconexión de las impresiones, un estímulo fragmentario desde fuera es suficiente para reproducir el conjunto, la totalidad de lo que se ha percibido. De esta manera se supone que se puede mantener la primacía de los estímulos aislados sobre la percepción de la totalidad.

Como ya dijimos, la teoría presupone lo que quiere explicar. Estando las impresiones asociadas con otras impresiones en muchas direcciones,<sup>82</sup> la reproducción de un mundo en su conjunto puede efectuarse de muchas formas. Pero, ¿por qué razón se reproduce precisamente este conjunto? Podrían formarse varias totalidades: por lo tanto, ¿cómo "saben" las impresiones efectivas cuáles otras impresiones tienen que escoger para completar el conjunto? Si se sostiene que sacan de la memoria *estas* y no *aquellas* impresiones complementarias sin ninguna "razón" o por azar, entonces la percepción no se explica, puesto que recurriendo al azar no se explica nada.<sup>83</sup> Si hay, por el contrario, una razón para reproducir *esta* y no *aquella* totalidad, entonces se presunone cierto "conocimiento" de la totalidad. Pero en este caso resulta superflua la "explicación" por medio de la asociación, puesto que presunone el mismo conocimiento de la totalidad que tiene que explicar.<sup>84</sup>

De esta manera, la psicología elemental está obligada a afirmar la prioridad del objeto percibido, pues la asociación de elementos presupone dicha prioridad.<sup>85</sup> Si nos atenemos a la percepción tal como se produce en la realidad, hay que afirmar explícitamente la prioridad del conjunto; en caso contrario, esta prioridad se afirma implícitamente porque se presupone.

*Reducción fenomenológica.* De esta manera volvemos adonde habíamos empezado: es una contradicción reemplazar la experiencia corriente de todos los días por la de las ciencias físicas,<sup>86</sup> como lo es también suplir el mundo de la experiencia cotidiana con un sistema de significados construido por una ciencia.<sup>87</sup> La reflexión filo-

<sup>81</sup> *L'association des idées*, París, 1913, p. 7.

<sup>82</sup> La clásica psicología de la conciencia ha efectuado muchos esfuerzos para descubrir las leyes que rigen las asociaciones. En este momento no tienen importancia para nosotros. Véase, p. ej., J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, vol. II, Friburgo, 1917, pp. 501-605.

<sup>83</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 22.

<sup>84</sup> "Au moment où l'évocation des souvenirs est rendue possible, elle devient superflue, puisque le travail qu'on en attend est déjà fait." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 27.

<sup>85</sup> "Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par l'association, mais, condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent. elle se précède elle-même." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 24.

<sup>86</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. II-V.

<sup>87</sup> Cf. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, pp. 235-236.

sófica exige una vuelta a la experiencia original, al mundo original despojado de la supraestructura de teorías que le agregan las ciencias. Esta vuelta se llama "reducción fenomenológica".<sup>88</sup>

Por medio de la reducción nos encontramos otra vez con seres humanos que realmente viven y no con sujetos que la piensan ni con placas fotográficas. Mediante la reducción el mundo se muestra de nuevo con su faz humana, se convierte otra vez en el mundo en que vivimos, pensamos, amamos, trabajamos, gozamos, sufrimos y morimos. El mundo es nuevamente nuestro suelo natal, donde moramos y anhelamos tener una patria mejor. El mundo vuelve a ser el mundo real.

## 5. EL DUALISMO DE SARTRE Y LA VERDADERA INMANENCIA DEL CONOCIMIENTO

Habiendo expuesto ya en cierta medida el principio fundamental del pensamiento fenomenológico, podemos demostrar la verdad de la afirmación, repetida a menudo, de que Sartre, por lo menos en algunos momentos —precisamente los cruciales— de sus disquisiciones filosóficas, no se adhiere a la fenomenología existencial, sino que defiende una extraña especie de dualismo.

*Abstracciones y concretez.* Sin embargo, para evitar equivocaciones, será útil hacer hincapié, antes que nada, en una cuestión terminológica. Los fenomenólogos, para quienes la unidad del enlace mutuo entre sujeto y objeto es el hecho primario de su pensamiento filosófico, dan el nombre de "abstracciones" a todos los productos del pensamiento que no respetan esta unidad original.

El empleo de esta palabra induce a engaño, pues *abstracción* tiene un significado diferente y definido con toda claridad en el pensamiento tradicional. La fenomenología habla de abstracción para referirse al conocimiento que no se nutre en la "experiencia vivida" y, por consiguiente, no es expresión de lo *irréfléchi*, de la "vida". De esta manera, conocimiento abstracto es conocimiento deformado, conocimiento apartado de la realidad. Por ejemplo, se llama abstracción a la *conciencia "enclaustrada"* y *aislada*, porque la "experiencia vivida" sólo conoce a la conciencia intencional. Del mismo modo, es una abstracción un mundo que se explicita como

<sup>88</sup> Aquí hacemos abstracción de las numerosas modificaciones que ha sufrido en la historia de la fenomenología el significado de la palabra "reducción". La idea de reducción debe su origen a Husserl, pero aún en sus propias obras la acepción del término sufrió tanta evolución como su misma filosofía. El progresivo pensamiento filosófico de Husserl lo obligó constantemente a modificar la idea de reducción. Empleamos la palabra con el significado que tiene en las últimas obras de Husserl y que ha sido adoptado por Heidegger y los fenomenólogos franceses. Cf. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité, l'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, 1951, pp. 89-93.

*realidad cruda*, pues en lo *irréfléchi* únicamente se da un mundo humano.

A dicha abstracción se opone el *pensamiento concreto*. También este término induce a error. En la fenomenología la concretez del pensamiento indica respecto por lo *irréfléchi* al hacerlo explícito. De tal manera, pienso concretamente acerca de la conciencia y del mundo cuando los concibo como unidad del enlace mutuo. Sólo de esta forma no violento a la "experiencia vivida" en mis explicaciones y no me enredo en abstracciones.

Resulta bastante chocante que Sartre —uno de los fenomenólogos más talentosos de nuestra época— llegue con demasiada frecuencia a conclusiones que son abstracciones, por apartarse de la línea trazada por la idea de intencionalidad antes aceptada. Siempre que Sartre habla de conciencia, hace hincapié en su intencionalidad. No obstante, llama "*en-soi*", "*ser-en-sí*", a su correlativo noemático. Cuando se lee la descripción que hace Sartre de este ser-en-sí, se torna evidente la razón por la cual se lo acusa de dualismo. Su inconsistencia es tan instructiva y los errores que comete en la explicitación del conocimiento ilustran con tanta elocuencia los riesgos que corre todo fenomenólogo, que no podemos silenciarlos. Además, la crítica de la concepción sartreana del conocimiento nos dará la oportunidad de ahondar en uno de los aspectos del conocimiento que muchos fenomenólogos contemporáneos niegan, entienden mal o descuidan. Nos referimos al aspecto que los viejos filósofos denominaron *inmanencia* del conocimiento.

### a. "En-soi" y "pour-soi", "ser-en-sí" y conciencia

"*En-soi*". En Sartre se oponen radicalmente dos tipos de seres: el *en-soi*, *en-sí*, y el *pour-soi*, *conciencia*. "En-sí" es la cosa material. Lo material es lo que es propiamente ser, el único ser que en justicia merece el nombre de ser. Es densidad compacta, se agota en sí mismo, es positividad plena. Es lo que es, completamente idéntico a sí mismo. No mantiene ninguna relación con lo que no es, no entraña ninguna negación, no se pone jamás como otro de ningún otro ser y, cuando desaparece, ni siquiera puede decirse que ya no es más. No puede deducirse de lo posible ni reducirse a lo necesario. Es increado y sin razón de ser; es simplemente, es exactamente por contingencia, es "de más para siempre".<sup>89</sup>

El significado de estas descripciones se aclara un poco cuando

<sup>89</sup> "En fait, l'être, est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimons mieux en disant que l'être est ce qu'il est... Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'altérité: il ne se pose jamais comme autre qu'un autre être; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre... Il est et quand il s'effondre on ne peut même pas dire qu'il n'est plus... Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité." Sartre, *L'être et le néant*, pp. 33-34.

reparamos en que el “en-sí” de Sartre no es un ser consciente. Las relaciones, la alteridad, la razón de ser, el no ser ya más, el ser deducido o reducido, etcétera, presuponen conciencia. “En-sí” no tiene ninguna conciencia; por lo tanto, según Sartre, no mantiene relaciones, no es otro de ningún otro ser, no tiene razón de ser, etcétera.

*Pour-soi.* Aunque el “ser-en-sí” es siempre suficiente dentro de los límites de sí mismo —es simplemente lo que es—, el *pour-soi* o conciencia siempre necesita del “ser-en-sí” para poder ser conciencia.<sup>90</sup> Toda conciencia es siempre conciencia de algo que no es la propia conciencia y sin este algo la conciencia no es conciencia. Por consiguiente, para Sartre, la conciencia es esencialmente relativa al “ser-en-sí”, es estar dirigido al “ser-en-sí”, es intencional.

*La conciencia como aniquilación.* Sin embargo, por lo menos en cuanto atañe a Sartre, esta intencionalidad no es el punto principal. Porque, ¿qué se entiende exactamente por mi conciencia de algo? Para aclarar esta cuestión Sartre crea una nueva palabra en el francés: “néantiser”, que se puede traducir al castellano por “aniquilar” o “anonadar”. Cuando tengo conciencia de algo, aniquilo este algo. Por ejemplo: si tengo conciencia de este cenicero, aniquilo el cenicero, es decir, tengo conciencia de que no soy idéntico a este cenicero. De este modo la conciencia es siempre conciencia del “ser-en-sí” y, como tal, aniquilación pura.<sup>91</sup>

Cabe formular la observación de que esta descripción sólo es válida para la conciencia de un objeto mundano y que la conciencia-de-sí sin duda entraña identidad, de manera que no es pura y simplemente aniquilación. Porque, ¿no me afirmo cuando tengo conciencia de mí mismo? Con todo, Sartre insiste: la conciencia es aniquilación pura, sólo expresa no-identidad, incluso cuando tengo conciencia de mí mismo. Porque tengo conciencia de mí como camarero, hombre justo o presidente del club de fútbol de mi ciudad. ¿Qué significa esta conciencia? Nada más que soy consciente de mi no-identidad con el hombre justo, el camarero o el presidente del club de fútbol, ya que mañana puedo dejar de ser camarero, mañana puedo ser injusto o no ser más presidente del club. Por lo tanto, cuando tengo conciencia de mí, aniquilo mi propia identidad. Sólo el “ser-en-sí” es idéntico a sí, aunque no es conciencia.<sup>92</sup> La conciencia quiere decir siempre *distancia*, es decir, no ser aquello de lo cual la conciencia tiene conciencia. Por consiguiente, la con-

<sup>90</sup> “Toute conscience, Husserl l’a montré, est conscience de quelque chose.” Sartre, *ibid.*, p. 17.

<sup>91</sup> “Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de ne pas être un être qu’il pose du même coup comme autre que lui.” Sartre, *ibid.*, p. 222.

<sup>92</sup> “L’être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation plénière.” Sartre, *ibid.*, p. 116.

ciencia rompe la densidad compacta del “ser-en-sí”.<sup>93</sup> En el ser-en-sí no cabe la negatividad porque, en virtud de su identidad perfecta consigo mismo, está lleno de ser.<sup>94</sup> Sólo puede hablarse de negatividad cuando se trata de conciencia, y la conciencia no es sino aniquilación.

Es bastante sorprendente que Sartre sólo explicité los aspectos negativos de la conciencia. Por consiguiente, no queda nada del lugar prominente que la tradición —de un modo injusto, dice Sartre— ha asignado siempre a la conciencia.<sup>95</sup> El único ser que merece llamarse ser es el ser-en-sí. El *pour-soi* o conciencia no es más que una “enfermedad del ser”, y el ser de la conciencia es Nonada.<sup>96</sup> El ser mediante el cual la negatividad entra en el mundo tiene que ser su propia Nonada.<sup>97</sup>

*Crítica de la aniquilación sartreana.* Sería interesante averiguar a qué conducen las explicitaciones de la conciencia hechas por Sartre, siguiendo la senda por él trazada. De acuerdo con Husserl, es imposible ponerse de acuerdo con alguien que no puede o que no quiere ver. Con esto quiere decir que una explicitación no puede ser una *demonstración* en el estricto sentido de la palabra. Una explicitación no demuestra, sino que meramente *indica*. Sin embargo, a veces parece posible demostrar que cierto modo de explicitación no tiene sentido. Ello ocurre cuando los diferentes momentos de una explicitación no pueden concebirse relacionados unos con otros sin entrar en contradicción. Pero, según Sartre, el ser de la conciencia es la Nonada. Sin embargo, la Nonada no es. Y como la Nonada no es, no puede hacer nada. Por lo tanto, no podría aniquilarse a sí misma. Por esta sola razón no es posible aceptar la identificación de la conciencia con la Nonada.<sup>98</sup>

Además, para la fenomenología de la conciencia, la identificación de Sartre es singularmente estéril. Por supuesto, Sartre está en lo cierto cuando asegura que toda conciencia es conciencia de algo. También es verdad que en toda conciencia de algo hay un momento negativo. Cuando tengo conciencia de algo, tengo conciencia, claro está, de una cierta *distancia* de ese algo, de una cierta no-identidad

<sup>93</sup> “Tout se passe comme si pour libérer l’affirmation de soi du sein de l’être il fallait une décompression d’être.” Sartre, *ibid.*, p. 32.

<sup>94</sup> “La coïncidence de l’identique est la véritable plénitude d’être, justement parce que dans cette coïncidence il n’est laissé de place à aucune négativité.” Sartre, *ibid.*, p. 119.

<sup>95</sup> “Cette présence à soi, on l’a prise souvent pour une plénitude d’existence et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fut attribuer à la conscience la plus haute dignité d’être.” Sartre, *ibid.*

<sup>96</sup> “L’être de la conscience, en tant que conscience, c’est d’exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l’être porte dans son être, c’est le Néant.” Sartre, *ibid.*, p. 120.

<sup>97</sup> “L’Être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être; l’être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant.” Sartre, *ibid.*, p. 59.

<sup>98</sup> Cf. B. Delfgaauw, “Heidegger en Sartre”. *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. X (1948), p. 298.

con el algo de que se trata. No soy idéntico a este cenicero, a esa estilográfica, a aquella pared; no soy idéntico al hombre justo, al camarero o al presidente que soy. Pero, ¿quiere decir esto que la conciencia no es *nada más* que aniquilación?

Un aserto de tal naturaleza sencillamente omite todos los aspectos positivos de la conciencia. Si la conciencia no es nada más que aniquilación, ni siquiera puedo asegurar que, cuando tengo conciencia de algo, afirmo este algo. No obstante, esta afirmación es la primera evidencia fenomenológica que se presenta: afirmo el cenicero, la estilográfica, la pared; afirmo al camarero, al hombre justo, al presidente que soy. Afirmo el ser, la realidad de todo esto. ¿Estamos en este caso ante la aniquilación? Ciertamente que no.

Por otra parte, debe admitirse que la afirmación incluye un momento negativo. Afirmo el ser del cenicero, pero esto entraña que tengo conciencia de que este cenicero *no* es esta pluma y, asimismo, que *no* soy este cenicero. ¿Pero cómo es posible esta negación, cómo puedo decir que no soy este cenicero, a menos que afirme de manera más fundamental mi propio ser y, en consecuencia, mi ser-consciente? Entonces, la conciencia no es meramente aniquilación, sino tanto afirmación como negación del ser.<sup>99</sup>

*Crítica del "ser-en-sí" sartreano.* Estas consideraciones nos ofrecen un punto de partida para hacer una crítica de las concepciones de Sartre con respecto al ser-en-sí. Este ser es la cosa material, el cenicero, la pluma, la pared, etcétera. Como ya se dijo antes, tengo conciencia de que este cenicero no es esta pluma. Por consiguiente, un cenicero es algo diferente de una pluma. Esta alteridad, por supuesto, sólo se puede manifestar por medio de la conciencia, porque sin mi conciencia ni el cenicero ni la pluma son nada-para-mí. No obstante, Sartre sostiene que el ser-en-sí no es algo distinto de ningún otro ser, ya que ser-algo-distinto-de presupone conciencia, y el ser-en-sí no tiene ninguna conciencia. Por consiguiente, no es otro de ningún otro ser.

Sartre olvida aquí que el ser del que habla es siempre un fenómeno. Ser-algo-distinto presupone conciencia, pero esta conciencia está allí. *Mi* conciencia está allí y el pensamiento no puede eliminarla. Una pluma es algo distinto de un cenicero para *mi* conciencia. Aunque el se-en-sí no tenga ninguna conciencia, no puedo pensarlo sin *mi* conciencia. Naturalmente, las relaciones, el ser-algo-distinto, la razón de ser, el no-ser-ya-más, el ser-deducido-de o el ser-reducido-a, presuponen conciencia. Pero cuando Sartre asegura que el ser-en-sí no mantienen ninguna relación, que no puede ser otro de ningún otro ser, que es sin razón de ser, etcétera, presupone que, independientemente de la conciencia, es factible formular un juicio con respecto al término encontrado por la conciencia. Presupone que se puede describir un campo de presencia independiente-

<sup>99</sup> Cf. de Waelhens, "Zijn en Niet-Zijn", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. VII (1945), p. 113.

mente de la presencia de la conciencia. Supone que él puede conocer algo descartando el propio acto de conocer.

Esta explicitación del conocimiento violenta la idea fundamental de la fenomenología. La conciencia es intencional, dice Sartre, pero sólo lo menciona cuando habla del *pour-soi*, de la conciencia. Tan pronto se refiere a su correlativo noemático, elimina el *estar dirigido* o intencionalidad que es la conciencia, pero continúa hablando. ¿Hablando de qué?

Sea lo que fuere lo que Sartre diga del llamado *en-soi*, del en-sí, afirma que se opone al *en-soi-pour-moi*, al ser-en-sí-para-mí. Sartre se da cuenta de que el ser, tal como se manifiesta, incluye negatividad, mantienen relaciones, es algo distinto de cualquier otro ser, llega a ser y deja de ser, tiene una razón de ser, es creado, etcétera. Pero después elimina artificialmente el movimiento intencional que es la conciencia y cree que ya no le incumbe el *en-soi-pour-lui*, el ser-en-sí-para-él, sino el *en-soi* sin restricciones, el ser-en-sí sin restricciones. Y sigue describiéndolo en oposición al ser-en-sí-para-él, *sin* incluir ninguna negatividad, *sin* mantener relaciones, *sin* ser otro de ningún otro ser, *sin* razón de ser, increado, etcétera.

A veces se ha reprochado a los fenomenólogos que sus obras revelen constantemente la influencia del idealismo. Su fenomenología se desvía a menudo del sentido original que ellos mismos han descubierto con su pensamiento, de manera que caen en una especie de *idealismo del significado* que se mezcla con un claro *realismo de la realidad cruda*.<sup>100</sup> Este reproche se justifica sin lugar a dudas en el caso de Sartre, que se esfuerza en hablar del *en-soi*, del ser-en-sí, y es por consiguiente un realista. Por otra parte, comprende perfectamente que sólo mediante la intencionalidad de la conciencia llega a ser y tiene significado el mundo-para-el-hombre.<sup>101</sup> Pero, ¿cuál es el valor de estos significados? En su novela principal, *La Nausea*, que precede a *El Ser y la Nada*, Sartre ya ha dado una respuesta provisional a esta pregunta. Los significados del mundo son ilusorios, mientras no se ponga de manifiesto el ser-en-sí.<sup>102</sup> Los colores sedantes, los olores deliciosos, el tiempo hermoso, el mar verde, son todos significados que los poetas y los seres humanos superficiales han proyectado sobre la realidad cruda.<sup>103</sup> El en-sí de todo es *nauseabundo*.

"La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma."<sup>104</sup> El ser-en-sí

<sup>100</sup> Cf. A. de Waelhens, "De la phénoménologie à l'existentialisme", *Le choix, le monde, l'existence (Cahiers du Collège Philosophique)*, Grenoble-Paris, sin fecha, p. 62. De Waelhens emplea estas expresiones para caracterizar la filosofía de Heidegger. Hacemos abstracción del problema de si la caracterización de Heidegger es correcta.

<sup>101</sup> "La mondanité, la spatialité, la quantité, l'ustensilité, la temporalité ne viennent à l'être que parce que je suis négation de l'être." Sartre, *ibid.*, p. 269.

<sup>102</sup> Cf. H. Paissac, *Le Dieu de Sartre*, Paris, 1950, pp. 46-52.

<sup>103</sup> J. P. Sartre, *La nausée*, Paris, 1938, pp. 175-176, 188.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 182.

es absurdo. Ésta es la palabra final de Sartre. Pero he aquí que el fenomenólogo Sartre deja de ser fenomenólogo. El ser-en-sí no es absurdo, pero es absurdo querer hablar del ser-en-sí.<sup>105</sup>

*El error fundamental de Sartre.* La descripción sartreana del ser-en-sí equivale al abandono de la idea fundamental de la fenomenología. El resultado de esta descripción tiene que recibir el nombre de *abstracción* en el sentido antes explicado, porque es un producto del pensamiento que se ha desprendido de la "experiencia vivida".

Al mismo tiempo se nos ofrece la oportunidad de considerar con más exactitud la descripción que hace Sartre del *pour-soi*, conciencia, o aspecto noético del conocimiento. ¿Cómo es posible que la explicitación del sujeto dé lugar a la afirmación de la Nada? ¿Cómo es posible que sean omitidos sencillamente todos los aspectos positivos de la conciencia? Para comprender esto, es preciso relacionar la "Introducción" de *El Ser y la Nada* con la atmósfera que emana de *La Náusea*. Toda la "Introducción" de *El Ser y la Nada* lleva al lector a una primera culminación que se alcanza en las dos últimas páginas de dicha "Introducción", donde Sartre sintetiza su visión del ser-en-sí. Precisamente estas dos páginas provocan la misma sensación de asco que su novela más importante, *La Náusea*. No es por accidente que en *El Ser y la Nada* se repiten ciertas expresiones que constituyen la urdimbre y la trama de *La Náusea*. Cuando Antoine Roquentin, el personaje principal de la novela, está en el Jardín público de Bouville, logra captar el significado del ser sin disfraces y describe su experiencia tal como sigue:

"Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín (el banco), el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena. . .

"Todas esas cosas se dejaban llevar, dulce, tiernamente, por la existencia, como esas mujeres cansadas que se abandonan a la risa y dicen: 'Es bueno reír', con voz húmeda; se desplegaban unas frente a otras, se confiaban abyectamente

<sup>105</sup> "La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoit, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 370.

su existencia. Comprendí que no había término medio entre la existencia y esa abundancia en éxtasis. De existir, había que *existir hasta eso*, hasta el verdín, el abotagamiento, la obscenidad. . . Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía *de más* con respecto a los otros. *De más*: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros. . . *De más* el castaño, allá, frente a mí un poco a la izquierda. *De más* la Véleda. . .

"Y yo —flojo, lánguido, obsceno, digiriendo, removiendo melancólicos pensamientos—, *también yo estaba de más*. Afortunadamente no lo sentía, más bien lo comprendía, pero estaba incómodo porque me daba miedo sentirlo (todavía tengo miedo, miedo de que me atrape por la nuca y me levante como una ola). Soñaba vagamente en suprimirme, para destruir por lo menos una de esas existencias superfluas. Pero mi misma muerte habría estado *de más*. *De más* mi cadáver, mi sangre en esos guijarros, entre esas plantas, en el fondo de ese jardín sonriente. Y la carne carcomida hubiera estado *de más* en la tierra que la recibiese, y mis huesos, al fin limpios, descortezados, aseados y netos como dientes, todavía hubieran estado *de más*; yo estaba *de más* para toda la eternidad."<sup>106</sup>

Y páginas después continúa:

"Odiaba esa mermelada innoble. . . Subía hasta el cielo, andaba por todas partes, lo llenaba todo con su caída gelatinosa. . . No me sorprendía, sabía que era el Mundo, el Mundo completamente desnudo el que se mostraba de golpe, y me ahogaba de cólera contra ese ser gordo y absurdo. . . Eso era lo que me irritaba: claro que no había ninguna razón para que existiera esa larva resbaladiza. Pero no era posible que no existiera. . . Yo gritaba '¡qué porquería, qué porquería!' y me sacudía para desembarazarme de esa porquería pegajosa, pero ella resistía y había tanto, toneladas y toneladas de existencia, indefinidamente; me ahogaba en el fondo de ese inmenso asco."<sup>107</sup>

A juzgar por *La Náusea*, es evidente que la descripción del llamado *en-soi*, del ser-en-sí, no pudo haber sido diferente en *El Ser y la Nada*: "¡de más para siempre!" Al mismo tiempo, sin embargo, está patente que el significado del sujeto, como fuente de sentido —en el caso de Sartre como fuente de absurdo—, no puede explicitarse más que como Nada. En *La Náusea* Sartre describe al sujeto

<sup>106</sup> Sartre, *La náusea*, Buenos Aires. Ed. Losada, 1957, pp. 143-144.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 150.

como puro asco por los seres. Este asco o náusea-por-los-seres es un modo de aniquilación, un rechazo y una negativa de los seres al nivel de la afectividad. Toda la actitud de Sartre con respecto al ser está determinada por este rechazo y esta negativa. Por lo tanto no puede sorprender que al nivel de la reflexión científica y de la explicitación se limite a prestar atención a los aspectos negativos del polo sujeto de la existencia humana.<sup>108</sup>

Ya nos referimos antes a las abstracciones en el sentido contemporáneo del término. Con dicha palabra se indican las explicitaciones que han perdido contacto con lo *irréléchi* y que no se nutren más con la "experiencia vivida". En este sentido son abstracciones tanto el *en-soi*, ser-en-sí, como el *pour-soi*, conciencia, de Sartre. El ser-en-sí está aislado de la conciencia y los aspectos negativos y positivos de la existencia humana han sido separados los unos de los otros. Además, el ser-en-sí se describe como positividad absoluta y la conciencia como negatividad absoluta. Frente a tales explicitaciones la "experiencia vivida" alza su voz de protesta. Pero, para citar otra vez a Husserl, "es imposible ponerse de acuerdo con alguien que no quiere o que no puede ver".

## b. La inmanencia del conocimiento

→ *Conciencia-de-sí y el mundo-para-el-hombre.* Como ya se señaló, el hombre se abre paso entre el determinismo de la naturaleza por medio de su conciencia; por lo tanto, el propio hombre no se puede reducir a una cosa de la naturaleza ni su vida a un proceso causal. La razón es que sólo mediante la conciencia del hombre hay para éste cosas y procesos de la naturaleza.<sup>109</sup> En virtud del movimiento existencial del sujeto consciente que es el hombre, hay un mundo para-el-hombre.

Se dejó sentado asimismo que el ser-en-el-mundo nace al mismo tiempo que el ser-él-mismo del hombre, porque el hombre es él mismo por ser en el mundo. La conciencia-de-sí del hombre nunca es interioridad pura, sino que se refiere esencialmente a lo que no es la propia conciencia. La conciencia-de-sí, el ser-consigo-mismo, la auto-posesión que caracteriza al hombre y que es la causa de que sea llamado persona, es correlativo del llegar a ser del mundo-para-el-hombre.

La fenomenología existencial recalca constantemente el llegar a ser del mundo-para-el-hombre en todos sus aspectos. Sin embargo, se tiene la impresión de que no se presta la misma atención cuando se trata del aspecto noético de este llegar a ser.

En tanto se trata de actividad cultural creadora en sentido estricto, generalmente se agrega el comentario de que esta actividad es "provechosa" no sólo para el mundo sino también para el sujeto-

<sup>108</sup> R. Verneaux, *Leçons sur l'existentialisme*, París, sin fecha, p. 118.

<sup>109</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. III.

en-el-mundo. El *hombre* se realiza, logra ser-una-persona, sigue su vocación, avanza hacia su destino, cuando hace del mundo un lugar habitable para el hombre mediante su actividad cultural creadora. No obstante, tan pronto como se trata de la actividad cultural creadora únicamente en sentido amplio, es decir, cuando se trata del acto de conocer, existe la tendencia de echar un manto de silencio sobre el hecho de que el sujeto "se beneficia" con esta actividad. Ciertamente, no encontramos en manera alguna una tendencia que lleve a reconocer que es el sujeto quien en primer lugar se perfecciona por medio del conocimiento. Sin duda, debe quedar claro que al conocimiento se lo puede llamar *creador de cultura* porque con él surge un mundo-para-el-hombre, un mundo que brinda posibilidades de valor afectivo y significado para el hombre. Pero también es inequívocamente cierto que es el sujeto quien en primer término, en virtud del conocimiento, alcanza una mayor perfección, se enriquece, experimenta gozo, etcétera.

Los antiguos filósofos no fueron ciegos ante este aspecto del conocimiento. Consideraron al conocimiento un acto inmanente, con lo cual querían decir que el conocimiento, nacido del sujeto, perfecciona primordialmente al propio sujeto,<sup>110</sup> en oposición a la actividad cultural creadora en sentido estricto, también denominada actividad transitiva.<sup>111</sup>

Los fenomenólogos no comprenden con facilidad la inmanencia del conocimiento en el sentido que le asignaron los antiguos filósofos. Los fenomenólogos piensan de inmediato en una conciencia *cerrada* y en interioridad *pura*. En tal sentido se puede decir que no hay "hombre interior".<sup>112</sup> El sujeto consciente puede incluso llamarse Nonada, es decir, la Nonada de la pura interioridad.<sup>113</sup>

Por otra parte, sin embargo, no deja de ser cierto que la genuina inmanencia del conocimiento y la ipseidad del sujeto cognoscente no pueden expresarse mediante conceptos tales como *aniquilación* y *Nonada*.<sup>114</sup> Se presta atención tan sólo al llegar a ser del mundo-para-el-hombre, de manera que se tiene la impresión de que el sujeto cognoscente no tiene absolutamente ninguna consistencia y se resuelve por completo en la afirmación del mundo. El sujeto se reduce a un punto de referencia carente de valor. En consecuencia,

<sup>110</sup> Cf. L. de Raeymaeker, *The Philosophy of Being*, St. Louis, 1954, pp. 209-211.

<sup>111</sup> "Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ex agente in rem exteriorem, quam transmutat... Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius." Tomás de Aquino, *de Veritate*, 8, a. 6.

<sup>112</sup> "Il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. V.

<sup>113</sup> En esta forma interpreta Foulquié el concepto sartreano de la Nada. Cf. P. Foulquié y G. Deledalle, *La psychologie contemporaine*, París, 1951, p. 383.

<sup>114</sup> "Et je suis, au contraire, le néant... Le connaissant n'est pas, il n'est pas saisissable. Il n'est rien d'autre que ce qui fait qu'il y a un être-là du connu, une présence." Sartre, *L'être et le néant*, p. 225.

se torna imposible afirmar que el sujeto cognoscente se valoriza por medio del conocimiento, porque la aceptación de este aserto obliga a reconocer el valor y el significado exactos del sujeto cognoscente. Ahora debemos esforzarnos en entender este valor y este significado.

*El sujeto del conocimiento.* ¿Quién es exactamente el sujeto de mi conocimiento? La única respuesta con sentido es *yo*. El sujeto del conocimiento no es un Ego supra-individual que se manifiesta o se particulariza en mí, por más que algunos hayan creído eso. De todas maneras, esta concepción no es tan extraña como parece a primera vista. Quienes la defendieron quedaron impresionados por el hecho de que en principio la verdad-para-mí es también verdad-para-el-otro. Para *explicar* esto supusieron que *yo* y *tú* coincidimos en un sujeto supra-individual o que dicho sujeto opera sobre nosotros. No obstante, esta concepción pierde de vista una de las evidencias principales del conocimiento: que el que conoce soy *yo* y que *yo* no soy el otro.<sup>115</sup>

Por otra parte, el hecho de que *yo* no sea el otro no quiere decir que el otro no tenga absolutamente nada que ver conmigo cuando conozco. El otro se encuentra en cada uno de mis actos cognoscitivos, aunque sólo sea como aquél de quien he recibido el lenguaje en el que corporizo mi conocimiento y sin el cual no puedo conocer. Sin embargo, cualquiera sea la importancia que este otro tenga, en última instancia soy *yo* el que conoce, y ninguno más puede relevarme de esta tarea.

¿Qué es este sujeto-*yo*? Para aclarar un poco este punto, recurriremos al método propuesto por Stephan Strasser, o sea, al análisis del acto retrovertiente.<sup>116</sup> Acto retrovertiente es el acto del que soy, al menos en cierta medida, tanto el origen como el término.<sup>117</sup> Hay muchos actos de esta índole. Cuando me lavo, me corrijo, me aborrezco, me pienso, etcétera, soy al menos hasta cierto punto tanto el origen como el término de dichos actos. Si presto atención a mí mismo como origen, tengo que admitir que estas acciones nacen siempre del *mismo, idéntico yo*.<sup>118</sup> Este *yo*, este sujeto-*yo*, es también aquello en que las actividades inmediatamente dirigidas al mundo encuentran su origen: este *yo* es el que a veces oficia de carpintero, va de paseo, conoce el mundo y sus semejantes, ama y aborrece.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> La universalidad subjetiva del conocimiento indujo a los filósofos árabes Avicena y Averroes a aceptar un intelecto agente único para todos los seres humanos.

<sup>116</sup> Cf. Stephan Strasser, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, Pittsburgo, 1957, pp. 79 y sigs.

<sup>117</sup> Strasser dice intencionalmente que, al menos en cierta medida, *yo* soy el origen y el término del acto retrovertiente, puesto que de ninguna manera es seguro que sea su único origen o su único término. Cf. *ibid.*, p. 81.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, p. 83.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, p. 83.

Sí, por el contrario, presto atención a mí mismo como término del acto retrovertiente, tengo que admitir una pluralidad de términos. Es cierto que para indicar este término hago constantemente referencia a lo "mío", pero el significado de esta referencia cambia según *me* lave, *me* corrija, *me* aborrezca o *me* piense; en el lavado, la palabra *me* se relaciona, por ejemplo, con mi cabeza o mis manos; en la corrección, con un error; en el aborrecimiento, con una falta grave, y en el pensamiento, con mis facultades mentales. Mi cabeza, mis manos, mi error, mi falta grave y mis facultades mentales son llamadas "mías", pero *de facto* son realidades distintas, es decir, una pluralidad.<sup>120</sup>

Por otra parte, no son puramente una pluralidad, porque la cabeza, las manos, el error, la falta grave, las facultades mentales, etc., son *mías*, o sea que constituyen una "multi-unidad" por referirse al sujeto-ego,<sup>121</sup> o para decir lo mismo de distinta manera, reciben del sujeto-ego una forma determinada, a saber: la forma llamada "*mía*" o "*de mí*".<sup>122</sup>

De este modo el acto retrovertiente revela una composición del sujeto que soy *yo*. En el sujeto debemos distinguir el sujeto-ego, que es siempre idéntico a sí mismo, y la "multi-unidad" de los objetos polos mutuamente distintos, que ya hemos indicado antes con el término *facticidad* y que Strasser llama el *ego quasi-objetivo*.<sup>123</sup> Este ego quasi-objetivo se llama *quasi-objetivo* porque los polos objetos no muestran la misma distancia del sujeto que la señalada por los *objetos* de mi mundo. Son *casi-objeto*; por así decirlo, son objeto —ya que no son idénticos al sujeto-ego— sin ser, sin embargo, *objeto*.<sup>124</sup>

Cuando decimos, como tenemos que decirlo, que el sujeto-*yo* es el propio *yo* consciente, corremos el riesgo de construir una conciencia *inhumana*, caracterizada por la interioridad pura.<sup>125</sup> Este peligro se supera si explícitamente tomamos en consideración que sólo en virtud de la fusión de la auto-afirmación con la afirmación del non-ego se puede hablar de un ego-conciencia, de un yo-conciencia.<sup>126</sup> En un mismo y único acto afirmo tanto al otro como

<sup>120</sup> Cf. *ibid.*, pp. 83 y sig.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, pp. 85 y sig.

<sup>122</sup> Si podemos identificar al sujeto-ego con lo que la filosofía escolástica llama "alma" y a la multi-unidad de los objetos polos con el "cuerpo", la tesis de que el alma es la forma del cuerpo cobra un significado que está sujeto a la verificación fenomenológica.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 95 y sigs.

<sup>124</sup> Los escritores franceses expresan generalmente la distinción de marras con los términos "*je-sujet*" y "*moi-objet*" o, simplemente, "*je*" y "*moi*". Cf. Jolivet, *Traité de philosophie*; vol. 2, *Psychologie*, Lyon-Paris, 1945, pp. 584 y sig. J. Vialatoux en su obra *L'intention philosophique*, Paris, 1954, p. 33, habla de "*je-transcendental*" y "*moi-phénoménal*".

<sup>125</sup> Abrigamos la fuerte sospecha de que el propio Strasser llega en última instancia a dicha conciencia. Cf. M. de Petter, "*De ziel en het psychische*", *Tijdschrift v. Philosophie*, vol. XIII (1951), pp. 714-723.

<sup>126</sup> Es éste un punto de vista clásico, formulado por Santo Tomás de Aquino cuando, al hablar del alma, dice: "Quod percipiendi actum suum



a mí.<sup>127</sup> En este acto no se puede hablar de prioridad o posterioridad de ninguna de esas afirmaciones, pues si intento pensar una sin la otra, no queda nada.<sup>128</sup>

Por consiguiente, el sujeto-yo no es Nonada. Tampoco es suficiente decir con Merleau-Ponty que el sujeto-yo no es "nada más que una posibilidad de situaciones".<sup>129</sup> Es una realidad positiva,<sup>130</sup> de la cual deriva la unidad de la facticidad y la historia, que son *mi* cuerpo, *mi* mundo y *mi* historia. El sujeto cognoscente no se reduce a la afirmación del objeto. De lo contrario habría dicho todo cuanto se puede decir del sujeto tan pronto lo explicitara como afirmación del objeto. Evidentemente, el caso no es tal, porque en el mismo y único acto afirmo tanto al objeto-que-no-soy como al sujeto-que-soy.

Una vez comprendido el significado exacto y positivo del sujeto-yo, surge la posibilidad de que sea en primer lugar el sujeto quien se perfecciona por medio del acto de conocer. Sartre no puede aceptar esta posibilidad, porque para él el sujeto ha perdido toda consistencia: "Quien conoce no es".<sup>131</sup> Sin embargo, la verdad es lo contrario. Por la vigencia del conocimiento convierto a la realidad en mi posesión personal.<sup>132</sup> En todo acto cognoscitivo me afirmo como persona, todo acto de conocer significa una fase en el desarrollo de mi ser personal. Por medio de estos actos la realidad no logra una mayor perfección, sino que soy *yo* quien fundamentalmente se beneficia. Como sujeto cognoscente *reconozco* que la realidad tiene su propio modo de ser, y este reconocimiento significa en primer término un enriquecimiento del sujeto que soy.<sup>133</sup> Yo soy un estar-abierto-a todo el orden del ser y, al hacer progresivamente mío este orden,<sup>134</sup> logro ser-una-persona. Por lo tanto,

seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit." *Summa theol.*, p. I. c. 93, a. 7, ad 4.

<sup>127</sup> "Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 321.

<sup>128</sup> "Si le sujet est en situation... c'est qu'il ne réalise son ipsité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 467.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 466-467.

<sup>130</sup> La descripción más exacta del muy especial modo de ser propio del sujeto-ego va más allá de los límites del presente problema. Pero debe quedar claro que no se puede describir como quasi-objeto y que jamás se puede objetivizar, es decir, colocar como objeto ante un sujeto. El sujeto-ego se escapará siempre del pensamiento objetivizante. Por esta razón a veces se habla de ego "evasivo". Cf. C. A. van Peursen, *Lichaam, Ziel, Geest*, Utrecht, 1956, pp. 128-141. Para un resumen de las distintas teorías del hombre como persona, véase Jolivet, *op. cit.*, pp. 594-602.

<sup>131</sup> Cf. Sartre, *L'être et le néant*, p. 225.

<sup>132</sup> "Cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam." Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I, c. 86, a. 2, ad 4.

<sup>133</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, p. 118.

<sup>134</sup> "Anima est quodammodo omnia." Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I, c. 14, a. 1.

en este sentido conocer puede considerarse un acto *inmanente*, pues es un acto que se origina en el sujeto que soy y *permanece en mí* como mi perfección.

## 6. CONOCIMIENTO SENSITIVO Y ESPIRITUAL

*El conocimiento sensitivo y el conocimiento espiritual son inseparables.* Quizá sean muchos los que estén sorprendidos por el hecho de que hasta ahora no haya habido motivo para hacer una distinción que comúnmente efectúan los tratados sobre el conocimiento: la distinción entre conocimiento sensitivo y conocimiento espiritual. No es nuestro propósito insinuar que no existen razones para formular dicha distinción, pero no podemos dejar de mencionar que la forma en que se la propone es muy a menudo incorrecta. Con demasiada frecuencia la distinción se incluye, al principio del tratado como distinción entre el ver, oír, oler, etcétera, sensitivos, por un lado, y el entendimiento o conciencia espiritual, por el otro, después de lo cual el tratado entra a considerar el conocimiento sensitivo, divorciado de la conciencia espiritual. Así se crea la impresión de que los distintos modos de conocer no sólo son distintos sino también separables, por lo cual sería posible hablar, por ejemplo, de "ver" sin "entender".<sup>135</sup> En los animales también se encontraría el "ver", aunque no el "entendimiento", que es atributo del hombre.

Esta manera de presentar las cosas es errónea porque contradice las evidencias fenomenológicas más inmediatas. Es absolutamente imposible aislar determinadas facetas del conocimiento las unas de las otras y, por consiguiente, no es correcto presentarlas como separables.<sup>136</sup> No hay en el hombre un ver *puramente sensitivo* que no esté impregnado de conciencia o entendimiento espiritual. Entonces, si se entiende por "ver" una actividad del conocimiento puramente sensitiva, el hombre no tiene esa facultad y, en consecuencia, no la tiene "en común" con los animales.

Por otra parte, es preciso admitir que entre los animales se produce algo más o menos parecido a lo que se llama "ver" en el hombre. La conducta de cualquier animal no se puede entender sin cierta "sombra de conocimiento".<sup>137</sup> Pero si este ver es una forma de conocer *puramente sensitiva*, entonces lo que ese ver es

<sup>135</sup> Crea esta impresión, p. ej., Charles Boyer en su *Cursus philosophiae*, vol. 2, París, sin fecha.

<sup>136</sup> Por consiguiente, no podemos decir: "Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit." *De principio individuationis* (Ed. Mandonnet de *Opuscula* de Santo Tomás, París, 1927, vol. V, p. 194). Mandonnet niega la autenticidad de esta obrita. Sin embargo, sorprende bastante que Johannes Capreolus, el *Princeps Thomistarum*, cite precisamente este texto para expresar el punto de vista de su Maestro. Cf. *Defensiones theologiae in IV Sentent.*, dist. 10, q. 4, ad 6 (Ed. Paban-Paguès, Turín, 1906, p. 212).

<sup>137</sup> Cf. F. J. J. Buytendijk, "De schaduwen van het kennen", *Tijdschrift v. Philosophie*, vol. 1 (1939), pp. 5-28.

exactamente, escapa a la comprensión del hombre, que no tiene la experiencia pertinente.<sup>138</sup>

Si la distinción antedicha no se acepta simplemente *a priori*, resulta difícil encontrarla en la experiencia. Por lo tanto no puede causar sorpresa que muchos filósofos se resistan a aceptarla. Caen en el extremo opuesto, que tampoco se puede justificar desde el punto de vista fenomenológico. No puede escapar a mi atención que mi acto de conocer un objeto mundano revela distintas facetas que no se pueden reducir una a otra.

3 El conocimiento sensitivo y el conocimiento espiritual no pueden reducirse uno a otro. Volvamos a la percepción de esta mesa. No veo más que un determinado perfil de este mueble, porque ocupo una postura definida con respecto a él. También puedo percibir otro perfil, pero entonces tendría que cambiar mi postura en el espacio. Hay una correlación entre el perfil que efectivamente aparece y mi postura espacial, de manera que mi percepción de esta mesa aquí, está determinada por condiciones espaciales.

Estas condiciones espaciales son al mismo tiempo condiciones temporales. Ahora percibo este perfil de la mesa, pero mi percepción de este perfil que aparece ahora se refiere intrínsecamente a percepciones pasadas de otros perfiles y a percepciones futuras también de otros perfiles. La conciencia perceptiva es la síntesis del presente, pasado y futuro, es decir, de la temporalidad.<sup>139</sup> Por consiguiente, la conciencia perceptiva está determinada por condiciones espacio-temporales, o sea que veo aquí y ahora algo distinto de lo que veré pronto allí o vi hace un momento en otra parte. Si se modifican las condiciones espacio-temporales de la percepción, la propia percepción cambia también.

Sin embargo, esto no es todo lo que se puede decir de la conciencia perceptiva. Cuando percibo ahora y desde esta postura en el espacio un perfil determinado de la mesa, entiendo al mismo tiempo qué es una mesa y experimento que este entendimiento no cambia al modificarse las condiciones de espacio y tiempo. Con respecto a este entendimiento, las fases de temporalidad y las posturas en el espacio del sujeto que percibe parecen ser accidentales. Yo entiendo inmutablemente lo que es una mesa mediante cada perfil que se muestra, desde cualquier postura en el espacio y en todas las fases de temporalidad.

Se pueden formular observaciones similares con respecto a la pro-

<sup>138</sup> Sorprende bastante que escritores que divorcian el conocimiento sensitivo del conocimiento espiritual y que atribuyen el primero fundamentalmente a los animales, prueben algunas tesis referentes al conocimiento animal "desde el testimonio de la conciencia". Por un lado, experimentan la imposibilidad de colocarse dentro de la cognición animal pero, por el otro, olvidan que el "testimonio de la conciencia" no se refiere a la cognición animal. Véase, p. ej., Paul Siwek, *Psychologia metaphysica*, Roma, 1948, pp. 89-214.

<sup>139</sup> Cf. más adelante, pp. 292 y sigs.

pia percepción. Con independencia de las condiciones espacio-temporales de la percepción, entiendo qué es la percepción. La comprensión de lo que es la percepción no cambia al modificarse las condiciones espacio-temporales de la percepción.<sup>140</sup>

Es posible una fenomenología de la percepción tan sólo porque poseo un concepto inmutable de lo que es la percepción. Puedo hablar de un determinado perfil de la mesa porque entiendo lo que es una mesa.

Por lo tanto, conocer contiene por lo menos dos facetas de valor desigual. Por un lado, mi conciencia depende de las condiciones de espacio y tiempo pero, por el otro, no depende de ellas. Luego, no es posible que estas facetas sean idénticas o coincidan a la perfección, pues de lo contrario habría que admitir que la misma y única realidad está caracterizada al mismo tiempo y a igual respecto por rasgos opuestos.

De tal manera, el carácter mutable de la percepción de esta mesa aquí, contiene un aspecto cognoscitivo que puede llamarse absoluto. Queremos decir esto: el entendimiento trasciende la relatividad que afecta a la percepción. Aquello que veo, la "faz" del término encontrado en la percepción, lo que aparece ante mi mirada perceptiva, tiene una relación espacio-temporal conmigo como sujeto que percibe. También el noema de mi entendimiento dice relación a mi mirada intelectual, pero no lo afecta la relación con las posturas espacio-temporales. En este sentido el entendimiento escapa a la relatividad y es absoluto.

En consecuencia, no es posible menospreciar la distinción entre conocimiento sensitivo y conocimiento espiritual, pero al mismo tiempo resulta extremadamente difícil entender la distinción en forma correcta. Por un lado, mi conciencia es conciencia de algo que es, de aquello mediante lo cual algo es lo que es, de la esencia, naturaleza o quiddidad de algo.<sup>141</sup> Por otro lado, sin embargo, mi conciencia es conciencia de lo esto, del aquí y del ahora de algo.<sup>142</sup> El hecho de que estos distintos aspectos tengan diferentes nombres podría fácilmente inducirnos a aislarlos uno del otro. Ser consciente de lo que es algo se llama entendimiento<sup>143</sup> o también conciencia

<sup>140</sup> J. H. van den Berg pasa por alto este punto cuando culpa a las viejas psicologías de "regodearse con la creencia de desarrollar un conocimiento perdurable y 'objetivo' del hombre". Véase su *Verantwoording* o Introducción a *Person en Wereld*, 1953, p. 9.

<sup>141</sup> "Objectum intellectus nostri, secundum praesentem vitae statum, est quidditas rei materialis quam a phantasmatis abstrahit." Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I, c. 85, a. 8.

<sup>142</sup> "Sensus est singularium, intellectus autem universalium." Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I, c. 85, a. 3.

<sup>143</sup> "Nomen intellectus quaedam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere, quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus; nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est." Santo Tomás, *Summa theol.* II-III, c. 8, a. 1.

espiritual, en tanto que con respecto a la experiencia de "esto, aquí y ahora" hablamos de ver, sentir, oír, etcétera. De este modo las dos facetas de la conciencia se colocan a menudo una "al lado" de la otra o una "después" de otra como conocimiento espiritual y conocimiento sensitivo. En esta forma se crea la impresión de que el espíritu no está presente en "esto, aquí y ahora", porque capta "tan sólo" la esencia de algo, y para esta esencia "esto, aquí y ahora" son accidentales. Por otra parte, el conocimiento sensitivo se presenta como limitado a las formas concretas y mutables de la esencia. Sin embargo, *de facto*, el conocimiento del hombre es indiviso: mi ver, oír, sentir, etcétera, están siempre penetrados por la conciencia o entendimiento espiritual. Por lo tanto, si un animal no es un ser con vida espiritual, no puedo atribuirle oído, vista, etcétera, humanos. Del mismo modo, mi entendimiento espiritual nunca está desconectado del conocimiento sensitivo.<sup>144</sup>

## 7. EL CONCEPTO

La distinción entre las facetas espiritual y sensitiva del conocimiento se manifiesta con mayor claridad aún cuando se presta atención a los términos de ambas. Gracias a mi acto de conocer, un objeto mundano concreto se eleva por encima del no-ser-nada-para-mí. Por medio del entendimiento, la cosa ha constituido una cierta quiddidad-para-mí, ha recibido un determinado significado inteligible para mí. Pero hay más. Se me impone el "qué" o esencia de un objeto: no puedo atribuir al mundo un significado arbitrario. Una silla representa un significado inteligible diferente de un cigarro o de una planta. De esta manera mi entendimiento es un diálogo entre yo y la cosa que entiendo.

Este diálogo llega a un fin o término provisional en la expresión que doy a lo que he entendido. Lo entendido se me impone, en y con mi entendimiento se interioriza, asimila y fija en una expresión. Esta expresión —la filosofía escolástica emplea el término "*verbum*" o "*palabra*"— que deriva de mi ser-comprensivamente-en-el-mundo, se llama "concepto" o "idea".<sup>145</sup> El resultado de entender este árbol, esta silla o este cigarro es el concepto "árbol" "cigarro" o "silla",<sup>146</sup> donde halla expresión la inteligibilidad que se me impone.

<sup>144</sup> Cf. Santo Tomás, *op. cit.*, p. I, c. 84, a. 7.

<sup>145</sup> A veces se formula una distinción entre concepto e idea: cuando la palabra *idea* se reserva para los conceptos que guían el *agere* y *facere* del hombre. Por ejemplo, un artista desarrolla una "idea". Nosotros empleamos aquí ambos términos como sinónimos. Con referencia a otras palabras que indiquen conceptos, véase Jacques Maritain, *Formal Logic*, Nueva York, 1937, p. 17, nota 3.

<sup>146</sup> "Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit, aliquid intra impsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis." Santo Tomás, *ibid.*, p. I, c. 27, a. 1.

Por medio de mi entendimiento habito en mi mundo como en un sistema de significados inteligibles, pero en cuanto expreso esta inteligibilidad en conceptos y palabras, moro en un "mundo de ideas".

*Conceptos inmutables.* Este punto nos lleva muy cerca de la opinión de Platón. No cabe duda de que hay un mundo de ideas. Platón tenía toda la razón en su idea de que el hombre cognoscitivo no se limita a la recepción de impresiones cambiantes de cosas mutables y de que no sólo es receptivo de formas variables y móviles de las cosas. Comprendió que el hombre posee ideas inmutables. Pero para él constituyó un enigma el modo de adquisición de dichas ideas porque, bajo la influencia de la filosofía de Heráclito, Platón creía que en el mundo no había nada más que mutabilidad. Por lo tanto, las ideas inmutables no podían surgir de ninguna manera como consecuencia del encuentro con este mundo. Por tal razón postuló un mundo subsistente de ideas, contemplado por el alma en un estado anterior misterioso. Al aceptar esta contemplación de las ideas subsistentes —antes de que el alma quedara encadenada al cuerpo— Platón pudo concebir al menos la posibilidad de que el alma llegara a poseer efectivamente ideas inmutables.<sup>147</sup>

No obstante, debe resultar bien claro que esa explicación mítica es superflua. Hay un mundo de ideas, pero este mundo no es subsistente. Yo y mi mundo producimos el mundo de ideas. Yo mismo doy expresión al mundo en el que habito, a los objetos mundanos que encuentro. Capto lo que son y lo fijo en mis conceptos.

Por consiguiente, los conceptos inmutables son la expresión de la esencia de la realidad. Esta expresión trasciende el carácter mutable de lo concreto y es la base que hace posible que se hable de verdad absoluta. Si no se asigna valor a la idea de esencia, surgirán ineluctablemente dificultades con respecto a la absolutidad de la verdad.

*Fenomenología y esencias.* De hecho, algunos representantes de la fenomenología existencial, como Sartre y Merleau-Ponty, tropiezan con esas dificultades. Están tan fascinados por la historicidad de la existencia, que involucra al mundo en su historicidad de tal modo, que ya no advierten los aspectos transhistóricos de la existencia o, al menos, no los subrayan suficientemente en sus explicaciones.<sup>148</sup> En lo que atañe a los representantes del existencialismo —antes de que éste recibiera los fértiles aportes de la fenomenología de Husserl— como por ejemplo Jaspers y Marcel, el hombre es en general único en forma radical, una "excepción" en todos los aspectos (Kierkegaard). De tal modo estos pensadores no dejan lugar alguno para una esencia inmutable común a muchos ni tampoco, por consiguiente, para una verdad absoluta.<sup>149</sup> La fenomenología contem-

<sup>147</sup> Cf. F. J. Thonnard, *A Short History of Philosophy*, Nueva York, 1955, nº 41-43.

<sup>148</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, París, 1948, pp. 190-191.

<sup>149</sup> Fr. Grégoire, "Foi chrétienne et pensée contemporaine", *Revue phi-*

poránea no ha logrado aún superar estas dificultades. Como es bien sabido, cuando Sartre y otros que siguen la misma línea de pensamiento hacen ocasionalmente de la verdad el tema explícito de sus consideraciones, rechazan la posibilidad de una verdad absoluta.<sup>150</sup> La reducción eidética, es decir, la reducción de lo fenomenal a su *eidós* o esencia —Husserl fue al principio quien más energicamente hizo hincapié en ella— quedó relegada harto rápidamente a último término de la filosofía.<sup>151</sup> Esta reducción origina lo que Husserl llama “*Wesenschau*”, es decir, ver la esencia o visión esencial. Su propósito original presentaba a la fenomenología como un método para llegar a la determinación de aquello a que se aspira o tiende en cualquier afirmación (de Waehlens). ¿Exactamente a qué “tiendo” cuando hablo de extensión, color, memoria, etcétera? ¿Cuál es su *esencia*?<sup>152</sup> Mediante la utilización de variaciones imaginarias Husserl creía posible entender por fin la esencia de aquello a que se “tiende”.

Los primeros discípulos de Husserl no fueron más allá de la reducción eidética y su consiguiente visión esencial. Así se explica que incluso en nuestros días sea bastante frecuente la creencia de que la fenomenología no es en realidad otra cosa que un renacimiento del realismo y hasta del platonismo (Edith Stein). En lo que toca a los fenomenólogos existenciales contemporáneos, la visión esencial se toma tan poco en consideración que algunos de ellos parecen ser ciegos en cuanto a la comprensión de la *esencia* de la realidad. De tal manera no logran superar, al menos explícitamente, un nuevo tipo de positivismo.

Por desgracia, esto es todo lo que al respecto saben algunos de los adversarios de la fenomenología existencial.<sup>153</sup> Pasan por alto que Sartre y Merleau-Ponty presuponen el “entendimiento” clásico y que el primero de ellos habla, a veces explícitamente, de la esencia del hombre,<sup>154</sup> aunque en otras partes niegue que haya una naturaleza humana.<sup>155</sup>

¿Qué cabe pensar de esta situación paradójica? Parece justificada

*losophique de Louvain*, vol. 49 (1952), p. 311. Esta es una reseña del libro del mismo título del profesor Dondeyne.

<sup>150</sup> Cf. R. C. Kwant, “De geslotenheid van Merleau-Ponty’s *Wijsbegeerte*”, *Tijdschrift v. Philosophie*, vol. 19 (1957), pp. 250-254.

<sup>151</sup> Cf. P. Ricoeur, “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la *volonté*”, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Brujas, 1951, pp. 115-116.

<sup>152</sup> Exclusivamente en este sentido concebimos nosotros mismos la fenomenología en nuestro libro *De psychologie van de verveling*, Amsterdam, sin fecha, pp. 51-83.

<sup>153</sup> Dondeyne, “Beschouwingen bij het atheïstisch existentialisme.” *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XIII (1951), pp. 3-10.

<sup>154</sup> “Nous sommes donc dans la situation inverse de celle des psychologues puisque nous *partons* de cette totalité synthétique qu’est l’homme et que nous établissons l’essence d’homme *avant* de débiter en psychologie.” Sartre, *Esquisse d’une théorie des émotions*, Paris, 1948, p. 9.

<sup>155</sup> “Ainsi, il n’y a pas de nature humaine, puisqu’il n’y a pas de Dieu pour la concevoir.” Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, p. 22.

la conclusión de que la fenomenología no se da suficiente cuenta de su propia índole, que no ha alcanzado aún la conciencia explícita de lo que está haciendo. Los fenomenólogos conocen la idea de esencia y el *intelligere* o entendimiento clásico, pero todavía no los tienen en cuenta. Aún les falta una doctrina sobre conceptos y conocimiento conceptual.<sup>156</sup> Merleau-Ponty tiene razón al decir que la percepción “funda para siempre nuestra idea de la verdad”,<sup>157</sup> pero debería indicar más aspectos de la percepción que los que *de facto* señala. Su fenomenología de la percepción presupone más que lo que él mismo cree que contiene. Una fenomenología de la percepción, de la vida emocional, de la imaginación, de la vida volitiva, etcétera, presupone, al menos implícitamente, una idea inmutable con respecto a estos modos de existir.<sup>158</sup>

#### a. El concepto es abstracto

*La abstracción.* Si se sigue reflexionando sobre la relación entre mi mundo de ideas y el mundo como término del encuentro o campo de presencia de mi existencia, se observa que estos dos mundos no concuerdan por completo. No puedo dejar de notar que mis conceptos son abstractos, que en forma misteriosa han quedado despojados del aspecto “esto, aquí y ahora”, que pertenece al término individual encontrado por mi conocimiento. Mi concepto de “figura” no dice nada de “esta” o de “aquella” figura, mi idea de “hombre” no dice nada de Juan o de Pedro. Mi concepto es abstracto y, en consecuencia, mi entendimiento es abstractivo.<sup>159</sup>

Una situación similar encontramos al hablar de la estructura figura-horizonte de la percepción. Cuando busco la manzana *más grande* del frutero, las manzanas resaltan como figuras salientes en un campo de presencia de significados cercanos y lejanos compuestos por ciruelas, bananas, etcétera, en tanto que una de las manzanas, por así decirlo, se destaca y se presenta como la *más grande* en un horizonte de manzanas *más pequeñas*. De esta manera la estructura figura-horizonte ya se ha diferenciado a varios niveles. También hay que decir lo mismo con respecto a la manzana *más grande* que tomo. Como busco la manzana *más grande*, significados tales como color, jugo, aroma, etcétera —que son cualidades de la misma manzana—, pasan a último plano de mi campo de percepción y sólo el tamaño cuenta como figura en dicho campo.

<sup>156</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 102-107.

<sup>157</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XI.

<sup>158</sup> Cf. Sartre, *op. cit.*, p. 7.

<sup>159</sup> Cf. Dondeyne, “L’abstraction”, *Revue néoscholastique de Philosophie*, 1938, pp. 5-20, 339-373; L. B. Geiger, “Abstraction et séparation d’après S. Thomas”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 31 (1947), pp. 3-40; G. Van Riet, “La théorie thomiste de l’abstraction”, *Revue philosophique de Louvain*, 1952, pp. 353-393.

Aquí ya sería posible hablar de abstracción, puesto que he abstraído ciertos significados de la red de significados cercanos y lejanos que es mi campo de percepción.<sup>160</sup> Sin embargo, para hablar en términos estrictos, la palabra "abstractivo" se emplea como calificativo del acto de entendimiento. Cuando entiendo algo, mi acto de entendimiento abstrae la esencia de "esto, aquí y ahora" de lo individual.<sup>161</sup> La esencia se coloca en último plano como figura saliente, mientras los lindes individuales de esta figura se desplazan hacia el horizonte de mi campo de presencia. De esta manera, el término del entendimiento, el concepto, no *expresa* los rasgos individuales de lo que he encontrado. El concepto es abstracto. Conserva tan sólo una referencia implícita a lo individual, en cuanto entraña que su contenido se realiza necesariamente en lo individual y nada más que en lo individual. El concepto abstracto es un concepto "abierto".<sup>162</sup>

Por consiguiente, cuando en mi entendimiento expreso la quiddidad del término de mi encuentro, el polo objeto de mi entendimiento, estoy obligado a dejar atrás el aspecto "esto, aquí y ahora" del término encontrado. En mi mundo de ideas sólo hay un concepto, una idea "caballo", "hombre", "figura", etcétera, aunque en el mundo en que vivo quizá haya encontrado miles de caballos, de hombres, de figuras, etcétera.

El hecho de que mis conceptos sean siempre abstractos no quiere decir de ninguna manera que no conozca lo individual. Ni siquiera podría negar dicho conocimiento sin contradecirme, porque advierto que mi entendimiento deja fuera de consideración el aspecto "esto, aquí y ahora" y no podría darme cuenta de ello si no tuviera conciencia de lo individual, si no lo conociera. En todo conocer, *siempre* se trata *primordialmente* de un algo individual que es para mí, al cual estoy presente. Al mismo tiempo, debo admitir que primordialmente me he interiorizado de "esto, aquí y ahora", del individuo, asimilándolo. No obstante, el contenido cognoscitivo de "esto, aquí y ahora" no es nada más que una referencia al término encontrado por mi acto de conocer. Significa conciencia de "este ser", de "este algo", conciencia de un cierto "algo-para-mí".<sup>163</sup> Pero no me detengo en este acto de conocer primero y vago. Busco una determinación más exacta, una *expresión* de lo que este algo es. La expresión de lo que una cosa es, es el concepto que, sin embargo, está despojado de la individualidad contenida en el término del encuentro.

<sup>160</sup> "Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris." Santo Tomás, *Summa theol.*, p. I, c. 85, a. 2, ad 2.

<sup>161</sup> Cf. Santo Tomás, *ibid.*, p. I, c. 85, a. 1.

<sup>162</sup> G. Van Riet, art. citado en la nota 159, p. 360.

<sup>163</sup> Cf. Van Steenberghen, *Epistemology*, Nueva York, 1949, p. 129.

*La abstracción divide.* En consecuencia, la expresión conceptual entraña una especie de desmembramiento, que progresivamente se va haciendo más pronunciado de acuerdo con mi intento de penetrar en forma más profunda en la quiddidad. Puedo haber "concebido" a Pedro como hombre, pero esto no quiere decir que comprenda explícitamente lo que con exactitud significa ser un hombre. Al principio mi entendimiento es sólo muy elemental. Aunque captar la esencia de algo se llama aprehender lo *absoluto*, eso no quiere decir que excluya *toda* relatividad. Captar la esencia de algo, entender, es un captar relativo, porque nunca da expresión perfecta al término del encuentro de un solo golpe. Capta la esencia pero no la comprende, no la ciñe; extrae su contenido del término encontrado, pero no lo agota. Únicamente después de una búsqueda prolongada y diligente, entiendo que el ser-un-hombre de Pedro entraña existencia, "tener-que-ser" (*zu sein*), trascendencia, tener una conciencia, etcétera. De tal manera mi penetración más profunda produce un mayor desmembramiento; cualquier expresión parcial es en sí siempre abstracta.

Observo la misma situación cuando trato de expresar lo individual con más exactitud. Aunque tanto Juan como Pedro son "hombre", Juan no es Pedro porque, a diferencia de éste, goza de buena salud, es neoyorquino, joven, inteligente, abogado, probo, filatelista, etcétera. Por consiguiente la determinación y expresión de la individualidad del término encontrado es igualmente conceptual y abstracta.<sup>164</sup>

*La abstracción unifica.* No obstante, la expresión conceptual abstracta del término encontrado por mi acto de conocer no consiste solamente en un desmembramiento de la unidad orgánica original propia de ese acto. Por medio del entendimiento abstractivo, también se unifica en cierto sentido el campo de presencia cognoscitiva. Si tuviera que estar en la realidad "sin ningún concepto", la realidad sería para mí una masa caótica de singularidades concretas e individuales. Si no sé qué es un mamífero, entonces, en este aspecto, todo mamífero es un enigma para mí; por así decirlo, no puedo ver a través de cierta "región" de objetos; no puedo comprender, es decir, no puedo resumir muchos objetos en su semejanza esencial.<sup>165</sup> Si no pudiera captar la esencia de una emoción, mi vida emocional me resultaría un caos.<sup>166</sup>

Precisamente porque el entendimiento es abstractivo, pone unidad en la pluralidad de objetos individuales.<sup>167</sup> Estos objetos ya no se

<sup>164</sup> A. Marc, *Psychologie réflexive*, vol. I, París, 1949, pp. 166-273.

<sup>165</sup> "Etymologically, to 'comprehend' as Brunschvicg pointed out, means 'to take simultaneously' to establish relationships, to bring back the diversity of data to the unity of an idea or a system of ideas". Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, p. 152.

<sup>166</sup> Cf. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, 1948, p. 7.

<sup>167</sup> "Im Vorstellen, z. B. einer Linde, Buche, Tanne als Baum, wird das je einzelne Angeschauete als das und das bestimmt, aus dem Hinblick auf

me presentan como únicos. Como dejo atrás lo individual, llevo la esencia encontrada en muchos al último plano de mi campo de percepción, de manera que este campo consigue organizarse y se delinea como *región* determinada en un horizonte de significados distintos. Hacer que la realidad sea inteligible significa quitarle su carácter caótico, unificarla y de esa manera hacerla transparente. Todas las ciencias efectúan esta tarea, cada cual a su modo.

Sin duda no es difícil ver ahora que la palabra "abstracto" no tiene aquí el sentido peyorativo que muchos fenomenólogos le asignan. El carácter abstracto del entendimiento no significa su corrupción. El concepto abstracto no está desprendido de la experiencia en sentido lato. El carácter abstractivo del entendimiento pertenece a nuestra condición humana (Maritain).

*Una concepción errónea.* A efectos de impedir muchas discusiones inútiles, quizá sea conveniente señalar cómo las presentaciones tradicionales del concepto provocan a menudo interpretaciones erróneas, pues son explicaciones defectuosas. Se dice con frecuencia que el hombre "tiene" conceptos abstractos. Esta expresión se puede entender correcta, pero también incorrectamente. No "tengo" conceptos abstractos lo mismo que "tengo" bolitas o dólares. Los conceptos abstractos no son "cosas".<sup>168</sup> Mi "tener" un concepto significa tan sólo que estoy entendiendo, que entiendo. En consecuencia, jamás puedo "tener" un concepto sin entenderlo. Mis conceptos —que son los resultados o términos de mi entendimiento— no están metidos y guardados en mi conciencia como en un cajón, para ser utilizados en ocasiones posteriores. Esta forma de presentar la cuestión tiene su origen en la psicología de la conciencia, que concebía a la conciencia como una especie de caja y a sus fenómenos como pequeñas "cosas" guardadas en ella (Herbart). Si esta descripción de la conciencia y de sus factos fuese correcta, podría "tener" un concepto y sin embargo no entenderlo.

solches, was 'für viele gilt'. Diese Vielgültigkeit kennzeichnet zwar eine Vorstellung als Begriff, trifft jedoch noch nicht dessen ursprüngliches Wesen. Denn diese Vielgültigkeit gründet ihrerseits als abgeleiteter Charakter darin, dass im Begriff je das Eine vorgestellt ist, in dem mehrere Gegenstände übereinkommen. Begriffliches Vorstellen ist Übereinkommenlassen von Mehreren in diesem Einen. Die Einheit dieses Einen muss daher im begrifflichen Vorstellen vorgehend herausgesehen und allen bestimmenden Aussagen über das Mehrere vorgehalten werden. Das vorgängige Heraussehen des Einen, darin Mehreres soll übereinkommen können, ist der Grudakt der Begriffsbildung." Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, p. 47.

<sup>168</sup> Podría objetarse que los conceptos, tal como son tratados en la lógica, se parecen mucho a las cosas. En ella el concepto se considera como "cosa del pensamiento" y se examina precisamente en tanto está divorciado de la comprensión. Es lo que Santo Tomás llama "edificio", estudiado separadamente del "acto de edificar" (*Summa theol.*, p. I-II, c. 90, a. 1, ad 2). Por supuesto, no queremos negar que esto es lo que ocurre en la lógica. No obstante, deseamos poner de relieve que el estudio lógico de los conceptos no favorece a la fenomenología de la comprensión.

Pero el concepto abstracto no es nada sin el entendimiento, y el entendimiento no es nada sin el significado inteligible del noema, expresado en el concepto y materializado en la palabra. Sin embargo, el entendimiento nunca es actual en el más alto grado. Es siempre más o menos actual y, por lo tanto, el concepto será también más o menos actual. Cuando mi entender ha llegado a ser totalmente no-actual, ya no tengo un concepto. Cuando por cualquier causa mi entendimiento vuelve a ser actual, de nuevo doy expresión a cierto aspecto de mi campo de presencia, otra vez "tengo" un concepto, otra vez entiendo. Hablamos de memoria porque este entendimiento va acompañado por la conciencia de haber entendido antes.<sup>169</sup>

## b. El concepto no es una imagen esquemática

¿No habremos hecho demasiado hincapié en lo que más arriba hemos llamado "conciencia espiritual"? ¿Acaso no es verdad que el entendimiento o conciencia espiritual no debe divorciarse de la conciencia sensitiva? ¿No conserva el término final del entendimiento algo de la conciencia sensitiva? Veo, siento, oigo "esto, aquí y ahora" y en mi ver, sentir, oír, etcétera, capto la quiddidad, la esencia de algo, expresado en un concepto que es abstracto porque deja atrás lo individual. Pero en esta forma, ¿qué queda del aserto según el cual la conciencia sensitiva y la espiritual son aspectos inseparables de una única e indivisa actitud cognoscitiva?

Repitamos con énfasis que la conciencia sensitiva y la espiritual sólo se pueden distinguir, pero no se pueden separar. Por lo tanto, la expresión de lo que he hecho mío en el encuentro con cosas contiene conciencia sensitiva en tan alto grado que muchos filósofos ni siquiera han logrado distinguir los dos aspectos de la expresión de referencia.<sup>170</sup> Cuando percibo una caja de fósforos sobre mi escritorio y después cierro mis ojos, puedo *imaginar* esta caja en su individualidad. Esta imagen es un modo de expresión, aunque individual, pues es la imagen de *esta* caja que está *aquí* y *ahora* sobre mi escritorio. Esta *imagen* no es por cierto el *concepto* "caja de fósforos", porque no es la expresión abstracta de la quiddidad, de la esencia de una caja de fósforos. El entendimiento abstractivo de lo que es dicha caja se realiza *en* la visión de la caja individual y *en* la representación individual de la imaginación. Expreso la esencia en mi concepto, pero la expresión abstracta no puede divorciarse o aislarse de la imagen individual,<sup>171</sup> aunque ambas no sean idénticas.

<sup>169</sup> Estos problemas referentes a la memoria son mucho más complejos de lo que sugieren estas líneas. Sin embargo, la psicología de la memoria no nos atañe. Lo que aquí nos interesa es la intelección de que los conceptos no son "cosas" y, por consiguiente, no son guardados como "cosas" ni surgen "a la superficie" de mi conciencia siempre que recuerdo algo.

<sup>170</sup> Cf. A. Marc, *Psychologie réflexive*, vol. I, Paris, 1949, p. 167.

<sup>171</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I, c. 84, a. 7.

*El concepto abstracto según los empiristas.* Algunos empiristas, como por ejemplo Hume, creen que, en términos estrictos, no hay distinción entre concepto e imagen. Como todos los empiristas, postulan éstos por un lado, un mundo como ser-en-sí, y por otro, una conciencia sin un mundo. Esta conciencia es sensible a los estímulos provenientes del mundo y los recibe en forma completamente pasiva. Sin embargo, cada impresión desde afuera es por entero individual, como —digamos— la impresión de *esta* caja o la impresión de *aquella* caja. No obstante, empleo un solo término para todas estas impresiones: el término general de “caja de fósforos”. ¿Qué justifica que lo haga? Contestamos que en la experiencia de esta o de aquella caja adquirimos el concepto abstracto de “caja de fósforos” y que en nuestro entendimiento dejamos atrás el aspecto *esta* o *aquella*.<sup>172</sup>

Los empiristas a quienes nos referimos no están de acuerdo con esta respuesta. En su opinión, lo que hemos llamado concepto abstracto no es más que la imagen empobrecida y debilitada de cosas individuales. Se supone que, en esta imagen, todos los rasgos sobresalientes de la individualidad simplemente se han desvanecido. Existen varias formas de explicar este desvanecimiento. Algunos, como Galton, recurren a una especie de fusión de impresiones individuales superpuestas. Mediante la amalgama de impresiones individuales el conjunto resulta confuso y se parece a un esquema, es decir, una imagen esquemática de innumerables realidades individuales. Lo que hemos llamado conceptos abstractos y hemos diferenciado de las imágenes se reduce, para estos empiristas, a vagas imágenes esquematizadas.<sup>173</sup>

Esta opinión es otro ejemplo de explicitación insuficiente de lo *irréfléchi*. La obligación del fenomenólogo es dar expresión al conocimiento tal cual es. No cabe duda de que es verdad que hay en el conocimiento algo que puede denominarse imagen esquematizante.<sup>174</sup> En muchísimos casos el hombre ni siquiera logra ir más allá de una especie de esquematizar. No obstante, ¿es esta representación esquemática la expresión abstracta de una esencia? Ciertamente no.<sup>175</sup> Siempre que el conocimiento del hombre no va más allá de una imagen esquemática se trata claramente de un caso de no-entendimiento más que de entendimiento. Por ejemplo, una antropología que se limitase a disponer en forma ordenada las imágenes esquemáticas de seres humanos individuales no podría superar el nivel de las trivialidades. Además, no es posible una teoría

<sup>172</sup> “Der Gegenstand einer Anschauung, der je ein Einzelnes ist, bestimmt sich jedoch als ‘dans un das’ in einer ‘allgemeinen Vorstellung’, d.h. im Begriff.” Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

<sup>173</sup> Cf. Jolivet, *Traité de Philosophie*, vol. 2, *Psychologie*, Lyon-París, pp. 435-437.

<sup>174</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. II-II, c. 173, n. 2.

<sup>175</sup> Cf. A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, vol. II, París, 1925, p. 141.

referente a la fase esquematizante del conocimiento humano sin un *concepto* de esquematizar.<sup>176</sup>

Estamos hablando de *concepto* y de *esquema*, pero la distinción entre ambos sólo pueden apreciarla quienes pueden diferenciar el *entender* del *esquematizar*. El acto de conocer un objeto mundano revela distintos aspectos que se manifiestan irreductibles. La irreductibilidad del entendimiento a cualquier forma de conciencia sensitiva se impone asimismo cuando se toman en consideración los términos del entendimiento y de la conciencia sensitiva. La esquematización de lo individual desemboca en una representación *individual*, por más esquematizada que esté esta representación; así la expresión conceptual *abstracta* de lo algo es.<sup>177</sup> Los variados aspectos de la única e indivisa actitud cognoscitiva son distintos y no idénticos, y con sus respectivos términos ocurre lo mismo.

El concepto abstracto se produce en indisoluble unidad con la vaga imagen esquemática. Quizá hasta pueda decirse que una especie de esquematización prepara para el entendimiento.<sup>178</sup> Sin embargo, son distintos. Desde el punto de vista de la fenomenología no se puede justificar el intento de ciertos empiristas de minimizar esta distinción a expensas del concepto abstracto. Dichos empiristas explicitan tan sólo un aspecto de la conciencia: el que hemos llamado conciencia sensitiva. Por esta razón su empirismo se denomina sensualista.

*El fenomenalismo de Hume.* Para alcanzar un criterio de la verdad y de la certidumbre, el método cartesiano condujo lógicamente a la conciencia puramente activa, aislada, enclaustrada y encerrada, y a un abandono de la importancia del objeto mundano con respecto al acto de conocer. El empirismo reconoce la influencia del objeto que se impone a la conciencia, pero al explicar esta influencia sólo

<sup>176</sup> La distinción entre representación y concepto abstracto fue formulada por la psicología empírica y puesta de relieve especialmente por la Escuela de Wurtzburgo cuando Külpe y sus discípulos Bühler, Messer y Marbe, por medio del método de la introspección experimental, se vieron precisados a diferenciar la conciencia imaginativa de la no-imaginativa. Para un estudio de los experimentos, véase F. Roels, *Hanboek der Psychologie*, Utrecht, 1934, pp. 73-93.

<sup>177</sup> Para aclarar la distinción entre concepto y representación esquemática, a veces se recurre al hecho de que el hombre puede comprender perfectamente que haya una figura que tenga setenta y cinco ángulos sin ser capaz de representársela esquemáticamente en su imaginación. Se concluye, por tanto, que concepto y representación esquemática no son idénticos. No empleamos este argumento porque no lo creemos válido. Cuando hablamos del concepto, nos referimos a la expresión abstracta de la esencia propia de una realidad descubierta. En este sentido, el “concepto” de una figura de setenta y cinco ángulos no es un concepto. Tampoco lo es el de un simple triángulo. El contenido de dicho “concepto” no es la expresión de la esencia propia de una realidad descubierta, sino que, en base a la percepción, se acepta simplemente de una manera inequívoca e indiscutible.

<sup>178</sup> Cf. Marc, *op. cit.*, p. 253.

hace hincapié en los aspectos sensitivos. Para la mayoría de los empiristas no hay otra conciencia que la sensorial.

No obstante, la influencia del método cartesiano puede advertirse claramente en muchos representantes del empirismo y en especial en Hume. David Hume admite la influencia de la cosa mundana en el sujeto cognoscente. Empero, a la pregunta de qué es lo que conozco directamente cuando conozco alguna cosa, Hume responde que conozco directamente mis impresiones subjetivas. De esta manera, según Hume, trato tan sólo con hechos de conciencia sensitivos. No podía haber contestado de modo diferente sin violentar la inspiración cartesiana de su filosofía. Si desde el principio están separados la conciencia y el mundo, simplemente hay que recurrir a impresiones, imágenes cognoscitivas representativas, para salvar el valor del mundo. Las impresiones presuponen un estímulo exterior, pero sólo conozco directamente los "fenómenos" de las cosas, es decir, las representaciones e impresiones subjetivas que recibo de las cosas.<sup>179</sup> Por esta razón la teoría de Hume recibe el nombre de fenomenalismo.

Tan pronto como se llega a este punto en el pensamiento de Hume, desaparece toda posibilidad de evitar el escepticismo. Si lo único que conozco son impresiones subjetivas, ¿qué queda detrás de ellas? ¿Qué es en sí misma la realidad de la que el empirismo asegura que es en-sí? Hume no contesta a esta pregunta y se conforma con demoler científicamente todo lo que hasta entonces se tenía por cierto. Sólo una cosa es segura: que únicamente conozco fenómenos de conciencia, impresiones e imágenes; por tanto, de ellos y nada más que de ellos deben hablar las ciencias. De esta manera, el pensamiento empirista postcartesiano llega a las mismas conclusiones que su contrario: el idealismo.<sup>180</sup>

*Kant.* En este momento, comenzó Kant sus especulaciones planteándose la posibilidad de la ciencia. Al principio el racionalismo de Wolff ejerció sobre él una profunda influencia, pero pronto el contacto con la filosofía de Hume provocó una crisis en su pensamiento. Al igual que Hume, Kant sostiene que el hombre conoce directamente las impresiones subjetivas de las cosas y no las cosas mismas. Pero no se le ocultaba que este principio empirista tenía que conducir necesariamente a un escepticismo radical. Si las impresiones subjetivas de las cosas constituyen el objeto del conocimiento, ¿será posible que alguna vez el hombre conozca las cosas mismas? Por otra parte, ¿no son *variables e individuales* las impresiones subjetivas de las cosas? ¿Cómo es posible que estas impresiones generen las intelecciones *necesarias y universales* de las ciencias? Con to-

<sup>179</sup> Por consiguiente, el "fenómeno" de los empiristas difiere radicalmente de lo que la fenomenología indica con la misma palabra. Para el fenomenólogo el fenómeno es el ser real que es realidad-para-el-hombre y no una impresión subjetiva de un mundo-en-sí.

<sup>180</sup> Cf. Thonnard, *A Short History of Philosophy*, n° 384 bis, 385.

do, las ciencias son un hecho: no se puede negar el éxito de las matemáticas ni desconocer los resultados obtenidos por la física y la astronomía de Newton. Por consiguiente, el conocimiento del hombre debe contener la condición que hace posible la ciencia; hay que explicitar el conocimiento de manera que explique el *facto* de la ciencia, puesto que si *de facto* hay ciencias, sería insensato describir el conocimiento de modo tal que, *de acuerdo con la descripción*, no pueda haber ciencias. Sea como fuere, lo cierto es que la descripción del conocimiento que efectúa Hume no deja margen para el *facto* de que existen ciencias.

La solución propuesta por Kant para obviar estas dificultades equivale a enfatizar la *separación* entre la ciencia que hemos llamado sensitiva y la que hemos denominado espiritual. Decimos *énfasis* porque desde el primer momento Kant dio por sentada esta separación en virtud de los supuestos previos que tomó del empirismo. El hombre no conoce nunca la cosa-en-sí, el *nómeno*, la esencia objetiva de las cosas. Sólo conoce directamente el *fenómeno*, la impresión subjetiva que las cosas causan en su sensibilidad. Por lo tanto no podemos afirmar que la cosa-en-sí sea substancia, causa o causada.

A pesar de ello, estos conceptos se predicen del objeto conocido. ¿Dónde está entonces su origen? Las impresiones subjetivas son variables e individuales y, en consecuencia, no pueden explicar el carácter necesario y universal del concepto. De esta manera la única posibilidad que queda es que surjan del propio sujeto cognoscente, independientemente de la experiencia de los objetos (*a priori*). En otras palabras, los conceptos son formas pensantes de la razón pura. No son el resultado de entender la esencia de las cosas, sino que se necesita el sujeto que piense las cosas con arreglo a estas formas *a priori*. Las formas surgen de la misma estructura de la propia conciencia. De este modo explica Kant la posibilidad del conocimiento científico.

El propio Kant llamó "Revolución copernicana" a esta solución. Antes de Copérnico se creía que el sol giraba alrededor de la tierra, pero este astrónomo invirtió la proposición. Antes de Kant se consideraba que las cosas se imponían a la conciencia, pero el filósofo de Königsberg invirtió la proposición y sostuvo que la conciencia impone sus formas *a priori* a las cosas. Por lo tanto, Kant reconoció los conceptos abstractos, pero los aisló por completo de la conciencia sensitiva.<sup>181</sup> La razón expuesta por Kant estaba tomada de Hume: el contacto del hombre con las cosas se reduce al contacto de la

<sup>181</sup> "Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis, conceptus tales tam objectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis." "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principiis", *Immanuel Kants Werke* herausgegeben von Ernst Cassirer, Berlin, 1912, vol. 2, p. 410.



conciencia sensitiva.<sup>182</sup> Dicho contacto sólo puede producir una imagen mutable e individual. Sin embargo, hay conceptos necesarios y abstractos. En consecuencia, estos conceptos tienen que provenir del propio sujeto consciente. En virtud de esta tesis no queda margen para el entendimiento abstractivo de la realidad en la explicitación del conocimiento que hace Kant y se entabla un divorcio radical entre conciencia sensitiva y conciencia espiritual.

La antinomia kantiana entre *fenómeno* y *nómeno*, entre la impresión subjetiva y la incognoscible cosa-en-sí que se oculta tras ella, quedó superada por entero en la fenomenología. El fenomenólogo admite que las aserciones sólo se pueden formular con respecto al fenómeno, pero el fenómeno de referencia no es una impresión subjetiva, sino el ser en sí que hace su aparición. Cuando percibo un cenicero o una mesa, percibo el *propio* cenicero y la *propia* mesa. El cenicero y la mesa son fenómenos, seres que aparecen, pero realmente cenicero y realmente mesa.

No obstante, el enlace recíproco entre nóesis y noema presenta distintos aspectos. Desde el punto de vista noético tenemos, por un lado, la expresión mutable e individual del término encontrado por el acto de conocer, expresión determinada por condiciones espacio-temporales, y por el otro, la expresión abstracta que trasciende el espacio-tiempo. Desde el punto de vista noemático, se impone por sí la distinción entre la esencia y la forma del término encontrado.

*La antinomia de Sartre y Merleau-Ponty.* Al describir la percepción algunos fenomenólogos, como Sartre y Merleau-Ponty, sacan a relucir una nueva antinomia, que una vez más entrafía el énfasis exclusivo del aspecto sensitivo de la conciencia en detrimento de su aspecto espiritual. Se dan cuenta con claridad de que cualquier perfil de la percepción es el perfil de una mesa, de una silla, de una manzana, etcétera. A esta situación se debe que hayamos hablado nosotros de entendimiento abstractivo de lo que son una mesa, una silla, etcétera, y hayamos considerado a dicho entendimiento como el fundamento en razón del cual es inteligible que los muchos perfiles determinados espacio-temporalmente aparezcan como perfiles de una misma y única mesa, silla, etcétera.

No obstante, si al igual que Sartre se reduce la percepción a un simple permitir que aparezcan perfiles, surgen dificultades para explicar el facto de que estos perfiles aparecen como perfiles de una misma y única mesa.<sup>183</sup> Para Sartre esta dificultad entrafía la oportunidad de hablar del ser transfenomenal de lo que está ante la conciencia. Este ser transfenomenal es el ser-en-sí.<sup>184</sup> Sin embargo, cabe preguntarse cómo se puede hacer tal afirmación.

<sup>182</sup> Kant no se dio cuenta de que esta "tesis" era precisamente el mismo punto en discusión.

<sup>183</sup> Sartre, *L'être et le néant*, pp. 11-16.

<sup>184</sup> "L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en soi." Sartre, *ibid.*, p. 29.

Aunque Merleau-Ponty es más coherente que Sartre en su empleo de la idea de intencionalidad, también él se deja seducir por el carácter perspectivista de la percepción y formula los más extraños asertos. Para Merleau-Ponty no cabe duda de que el único sentido posible que puede asignarse a los términos *ser* y *realidad* tiene que ser explicitado como ser-para-mí.<sup>185</sup> Cualquier aserción referente a la realidad presupone la presencia del sujeto cognoscente, y fuera de esta presencia no se puede decir nada. No obstante, la percepción se muestra perspectivista y lo percibido se revela en una serie interminable de perfiles. Jamás se alcanza la cosa percibida *en sí*, la mesa o la piedra *en sí*.<sup>186</sup> Por otra parte, Merleau-Ponty razona que en principio es imposible llegar a alcanzar la cosa misma, pues para ello habría que ser capaz de poner juntas todas las perspectivas, de sintetizar el presente, el pasado y el futuro, de ser "siempre" y "en todas partes". Pero la idea de esa síntesis de perspectivas históricamente condicionadas niega toda perspectiva *real* y, en consecuencia, la inclusión real del sujeto en el mundo o el ser-para-mí de las cosas mundanas.<sup>187</sup>

Según Merleau-Ponty, hay que decir lo mismo sobre "el" mundo. En la percepción, llevo al primer plano una figura determinada, que de ese modo aparece recortada en un fondo de significados más o menos remotos. Naturalmente, puedo convertir en figura un significado más lejano, pero en ese caso otros significados se desplazarán hacia el fondo. Los significados más remotos del fondo de mi campo de percepción tienen a su vez un determinado fondo. Sin embargo, en la percepción no se alcanza jamás el fondo de todos los fondos, el horizonte de todos los horizontes, es decir, el mismo mundo. La cosa y el mundo sólo son en cuanto los "vivimos" yo u otros sujetos como yo, pues son la concatenación de nuestras perspectivas. Sin embargo, trascienden todas las perspectivas porque la concatenación es temporal e incompleta.<sup>188</sup>

Puede plantearse la cuestión de lo que es este ser trascendente.

<sup>185</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. III.

<sup>186</sup> "L'ipséité n'est, bien entendu, jamais atteinte: chaque aspect de la chose qui tombe sous notre perception n'est encore qu'une invitation à percevoir au delà et qu'un arrêt momentané dans le processus perceptif. Si la chose même était atteinte, elle serait désormais étalée devant nous et sans mystère. Elle cesserait d'exister comme chose au moment même où nous croirions la posséder." Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 269-270.

<sup>187</sup> "Si la synthèse pouvait être effective, si mon expérience formait un système clos, si la chose et le monde pouvaient être définis une fois pour toutes, si les horizons spatio-temporels pouvaient, même idéalement être explicités et le monde pensé sans point de vue, c'est alors que rien n'existerait, je survolerais le monde, et loin que tous les lieux et tous les temps devinssent à la fois réels, ils cesseraient tous de l'être parce que je n'en habiterais aucun et ne serais engagé nulle part. Si je suis toujours et partout, je ne suis jamais et nulle part." Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 382-383.

<sup>188</sup> "La chose et le monde n'existent que vécus par moi ou par des sujets tels que moi, puisqu'ils sont l'enchaînement de nos perspectives, mais ils transcendent toutes les perspectives parce que cet enchaînement est temporel et inachevé." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 423.

Merleau-Ponty contesta que cuando digo que las cosas son trascendentes, esto significa que *no las poseo*, que no las rodeo; son trascendentes en la medida en que ignoro lo que son y en que afirmo ciegamente su existencia desnuda.<sup>189</sup> Lo trascendente es *realidad*: es *real* en la medida en que escapa a nuestra captación.<sup>190</sup> El mundo de la naturaleza se presenta como ser-en-sí más allá de su ser-para-mí.<sup>191</sup>

Henos aquí en medio de contradicciones. Por un lado se dice que la *realidad* es siempre realidad-para-mí. Por el otro se emplea la palabra "realidad" para designar aquello que sustrae su ser-para-mí, aquello de lo cual no sé lo que es, aquello cuyo ser afirmo ciegamente, aquello que más allá de su ser-para-mí es en-sí. Es evidente dónde se origina esta contradicción. En tanto se trata de perfiles de cosas y del mundo, en tanto se trata del correlativo noemático de la conciencia sensitiva, Sartre y Merleau-Ponty hacen hincapié en el ser-para-mí de la realidad. Pero la cosa misma y el mismo mundo no son alcanzados, pues de lo contrario la conciencia sensitiva tendría que poder hacer algo que sólo es posible para el entendimiento o conciencia espiritual. No obstante, el correlativo noemático del entendimiento se impone al sujeto que percibe. Esto debería haber inducido a Sartre y a Merleau-Ponty a atribuir significado propio, al entendimiento como distinto de la conciencia sensitiva. Pero no lo hacen. En cambio, adulteran el hecho primario de la fenomenología, y la reducen a un idealismo del significado.<sup>192</sup>

*Conclusión.* Lo cierto para nosotros es que poseemos un concepto de la cosa *misma* en toda aprehensión perspectivista de la cosa. Para tener ese concepto, no es necesario ser capaz de sintetizar todas las posturas y todos los perfiles y estar presente "en todas partes y siempre". Entender qué es algo, no es lo mismo que hacer aparecer formas determinadas mediante la espacio-temporalidad. De modo similar, tenemos un concepto del mundo *mismo* en cualquier situación concreta. Para tener este concepto no es preciso abandonar o negar nuestra situación espacio-temporal, pues en cualquier situación y valiéndome de ella entiendo qué es ser-situado y también qué es el mundo donde estoy situado. Entender qué es el mundo no es lo mismo que otear sus significados cercanos y más remotos.

Ya hemos observado antes que Hume pasa por alto la conciencia espiritual al identificar la imagen esquemática con el concepto

<sup>189</sup> "Quand je dis que les choses sont transcendentes, cela signifie que je ne les possède pas, que je n'en fais pas le tour, elles sont transcendentes dans la mesure où j'ignore ce qu'elle sont et où j'en affirme aveuglément l'existence nue." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 423.

<sup>190</sup> "Ce qui fait la 'réalité' de la chose est donc justement ce qui la dérober à notre possession." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 270.

<sup>191</sup> "En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au delà de son existence pour moi." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 180.

<sup>192</sup> Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 111-112.

abstracto. Por esta razón se dice que Hume es un sensualista. En tanto explicita el conocimiento como un espejo de la realidad que es en-sí, merece el nombre de empirista o realista. Naturalmente, al revés de Hume, Sartre y Merleau-Ponty no son empiristas ni realistas, pero la manera en que hablan del ser-en-sí no nos permite absolverlos de toda forma de pensar realista. Sin embargo, lo importante es comprender que ambos son sin ninguna duda sensualistas. Por miedo al falso intelectualismo de los idealistas desatienden toda la intelectualidad real del sujeto cognoscente y eliminan de su explicitación del conocimiento todo lo que recuerde su aspecto espiritual. Después de todo, no hay mucha diferencia entre explicitar el entendimiento como el esquematizar de impresiones mutables e individuales o como la concatenación temporal e incompleta de nuestras perspectivas.

### c. El concepto es universal

La abstractez del concepto nos lleva de inmediato a una segunda propiedad: la universalidad. El concepto es universal, es decir, aplicable a muchos, predicable de muchos sujetos.<sup>193</sup> Al formar un concepto, pongo unidad en la multiplicidad caótica de seres únicos, me apodero de aquello en lo que muchos concuerdan, dejo fuera de consideración lo que hace único a cada término del encuentro y de esta manera separo, por así decirlo, cierta región de realidades. Se expresa entonces en el concepto el *facto* de pertenecer a una determinada región, de manera que el concepto se puede predicar de cualquier objeto que pertenezca a la misma. Juan, Pedro y María, por ejemplo, pertenecen a una determinada región de realidades porque son seres humanos y, en consecuencia, de ellos se puede predicar el concepto "hombre".<sup>194</sup>

De esta manera, el concepto muestra características muy peculiares —abstractez y universalidad— que no encuentro en el mundo real. Son exclusivamente propias de mi mundo de ideas, que voy construyendo en forma gradual al encontrarme con la realidad. Estas características son resultado de mi condición humana, del *facto* de que mi entendimiento es abstractivo. No me resulta posible dar expresión a la esencia del término encontrado por mi acto de conocer sin dejar atrás la forma individual, variable y accidental de este término. Por consiguiente, el concepto, la expresión de la esencia de algo, posee necesariamente ciertas cualidades que son exclusivamente cualidades de la expresión misma. No pertenecen al contenido del concepto, no dicen qué es el término encontrado por mi entendimiento y, por consiguiente, no puedo expresar la esencia de este término sin que el resultado de la expresión sea abstracto y universal. Entonces, si pregunto qué especie de ser poseen estas cualidades,

<sup>193</sup> Entendemos aquí por "sujeto" al sujeto del juicio.

<sup>194</sup> Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 47.

sólo puedo responder: son “modos” en los que la realidad es comprendida por mí.

No obstante, también entiendo estos mismos “modos”. Sé qué es ser-abstracto y qué es ser-universal. Por lo tanto, tengo un concepto de “abstracto” y un concepto de “universal”, que predico del concepto. Los conceptos “abstracto” y “universal” se llaman con toda propiedad “segundos conceptos” (*secundae intentiones* en la filosofía escolástica), porque son conceptos de nuestros conceptos. Aprehendo la realidad y la expreso en un concepto y, reflexionando sobre el mismo, doy expresión a las *cualidades* del concepto en mis “segundos conceptos”.<sup>195</sup>

Un concepto puede ser más o menos universal, es decir, predicable de un número de sujetos mayor o menor. El concepto “figura” es predicable de más sujetos que el concepto “triángulo”, pues “figura” puede predicarse de todos los triángulos y, además, de todas las figuras que no son triángulos. La mayor o menor universalidad del concepto se llama su *extensión*. Está determinada por el número de sujetos de los que se puede predicar el concepto. En oposición a la extensión hablamos del contenido del concepto o de su *comprensión*. La comprensión está determinada por la suma total de las características que constituyen la esencia expresada por el concepto. Cuanto más rica y amplia sea la comprensión de un concepto, tanto menor será su extensión. Así, por ejemplo, el concepto “triángulo” expresa más que el concepto “figura”, de manera que “triángulo” es predicable de un menor número de sujetos.<sup>196</sup>

## 8. EL JUICIO

¿Qué hago cuando trato de explicitar el primero y vago contenido del conocimiento que produce mi encuentro con las cosas? Por ejemplo, veo un objeto y digo que “es pesado” o después de hablar con un hombre afirmo que “es inteligente”. Mediante el encuentro, una cosa o un hombre se hacen realidad para mí, pero al mismo tiempo este encuentro trae apareado un cierto y provisionalmente muy vago contenido del conocimiento, que indico con los pronombres “esto” o “él”.<sup>197</sup> A fin de superar esta vaguedad en mi conocimiento, empiezo a explicar y digo, pongamos por caso, “es inteligente”. Sin embargo, me doy cuenta de que otros pueden pensar

de modo diferente. En tal caso observo que alguien más “juzga” de otra manera. En consecuencia, también yo formulo un *juicio*. Doy expresión al término encontrado por mi acto de conocer y esta expresión se llama *juzgar*.<sup>198</sup> En el juicio un concepto, v. gr., “inteligente” se une con un determinado contenido del conocimiento, v. gr., “él”.<sup>199</sup> Esta unión es permisible porque, al tratar de superar la vaguedad con la cual se me da el término del encuentro, veo que este vago contenido del conocimiento entraña lo que expresa el concepto “inteligente”.

Por consiguiente, veo que la comprensión de un concepto que en el juicio predico del sujeto pertenece a la comprensión del sujeto. Por esta razón pueden unirse los dos, y esta unión se efectúa en el juicio. Si por el contrario advirtiera que lo que dice el concepto “inteligente” no está contenido en la comprensión del sujeto, no uniría los dos contenidos del conocimiento y pronunciaría un juicio negativo: “no es inteligente”.

Por lo tanto el concepto, que en el juicio se aplica a un determinado contenido del conocimiento, es una determinación más precisa o, lo que es prácticamente lo mismo, la expresión explicitante del término encontrado por el acto de conocer.<sup>200</sup> Según la terminología tradicional, dicho concepto se llama “predicado”, y el contenido del conocimiento con el que se une el predicado como determinación más precisa se denomina “sujeto”.<sup>201</sup>

Puesto que juzgar se conoce también como *predicar*, resulta clara la razón por la cual el pensamiento moderno está acertado al emplear el calificativo “pre-predicativo” para el encuentro con, el estar presente ante el objeto del conocimiento. Por consiguiente, el conocer pre-predicativo es un conocer que todavía no ha entrado en el estadio en que se expresa en juicios el encuentro que es el conocer. Aún no se ha explicitado la vaguedad con la cual se presenta originalmente el término del encuentro. Esta explicitación requiere consideración explícita, colocarse-uno-mismo-en-la-presencia-de, voler-a, reflexión. Por esta razón el conocer prepredicativo puede también llamarse conocer prerreflexivo.<sup>202</sup>

<sup>198</sup> “Chaque concept se présente comme une affirmation en germe, une possibilité de jugement et tout jugement est un mode de concevoir le réel, une manière humaine de se dire à soi comme les choses sont.” Dondeyne, “L'abstraction . . .”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 1938, p. 340.

<sup>199</sup> Esta es la definición clásica. “Alia operatio intellectus est secundum quam composit et dividit, afirmando et negando.” Tomás de Aquino, *De veritate*, c. 14, a. 1.

<sup>200</sup> “Concept et jugement sont comme l'explicitation d'une saisie intuitive qui leur sert de point d'appui, mais qui, à son tour, se maintient et s'achève, à l'intérieur de l'épanouissement conceptuel.” Dondeyne, *ibid.*, pp. 340-341.

<sup>201</sup> Originalmente, todo concepto es un predicado. Por supuesto, un concepto universal puede funcionar como sujeto de un juicio, pero precisamente porque es universal, fue originalmente predicado de un sujeto individual, del que fue expresión.

<sup>202</sup> “La condition de toute réflexivité est un cogito préreflexif.” Sartre, *L'être et le néant*, pp. 116-117.

<sup>195</sup> Cf. Charles Boyer, *Cursus philosophiae*, vol. I, pp. 65-66.

<sup>196</sup> Cf. Jacques Maritain, *Formal Logic*, pp. 36-45.

<sup>197</sup> Analizamos el conocimiento que tiene el hombre, sin poder indicar con exactitud cómo surgió este conocimiento. Cuando en el ejemplo mencionado arriba se dice que él “es inteligente”, se presupone el concepto “inteligente”. ¿Cómo surgió? Quizá yo no pueda jamás trazar su origen. La psicología genética tendría que investigar las leyes empíricas que gobiernan el origen de las ideas, lo cual es muy difícil, como lo demuestra la obra del psicólogo suizo Piaget. No obstante, no puedo negar que tengo conceptos.

Ya explicamos antes que son distintas la extensión y la comprensión del concepto. Vimos que el juicio es la afirmación o negación de que la comprensión del predicado pertenece a la comprensión del sujeto. Sin embargo, el juicio puede considerarse asimismo desde el punto de vista de la extensión del predicado. Tomemos el juicio: "Juan es virtuoso". La extensión del concepto "virtuoso" está determinado por el número de sujetos de los que el concepto puede predicarse. Cuando en un juicio "virtuoso" se predica de Juan, esto significa que Juan pertenece a la totalidad de sujetos que determina la extensión del predicado. De esta manera el juicio es también la expresión del hecho de que el sujeto pertenece a la extensión del predicado. En el caso de un juicio negativo se dice que el sujeto está fuera de la extensión del predicado.

*La necesidad de muchos juicios.* El juicio no expresa meramente la comprensión del sujeto por medio de un predicado ni sólo que el sujeto pertenece a la extensión del predicado. Si seguimos reflexionando se revela aún más. Cuando formulo los juicios "Pedro es mortal", "Pedro es inteligente", "Pedro es alto", etcétera, demuestro que necesito muchos juicios para expresar el encuentro que es mi acto de conocer. No me resulta posible captar el término encontrado por mi acto de conocer de una sola vez y en su totalidad y expresarlo en una aprehensión única. Tengo la necesidad de expresarlo y determinarlo progresivamente, pues el encuentro con lo individual no me ofrece al principio más contenido cognoscitivo que una referencia al término del encuentro: "esto, aquí y ahora" o "Pedro", etcétera. ¿Pero qué es "esto" o "aquello"? Me esfuerzo en aclarar la vaguedad del encuentro para explicitarlo, expresarlo y determinarlo. No obstante, esto quiere decir que se necesitan muchos juicios para superar la vaguedad de mi encuentro, y el propio encuentro degenera en un desmembramiento de la expresión. Quizá alguien piense que el término encontrado por mi acto de conocer se expresa en su totalidad cuando digo, por ejemplo, "Pedro es Pedro". Sin embargo, *de facto*, no expreso nada de esta manera, no doy ninguna determinación más precisa, sino que quedo en la vaguedad inicial del encuentro. En dicha declaración afirmo lo mismo de lo mismo, de modo que caigo en lo que se llama "tautología".

*La cópula verbal "es".* El juicio no es tan sólo un desmembramiento del encuentro que es el conocimiento. Por medio del juicio también reduzco lo que entiendo del polo objeto de mi acto de conocer a la identidad del término del encuentro. Este punto queda claro con plena evidencia cuando reflexiono acerca del significado de la cópula verbal "es". Digamos que mi juicio es: "esto 'es' pesado", "esto 'es' formado", "esto 'es' rojo", "esto 'es' frágil", etcétera. Al principio mi encuentro con el objeto de mi conocimiento no contenía más que el "ser-de-algo-para-mí". Mediante mi conocer "algo es para mí". Puedo expresar esto en un juicio diciendo: "esto es

ente" o "esto es algo". No obstante, los predicados "ente" y "algo", que en el juicio se afirman del sujeto, del contenido cognoscitivo de "esto", en el término encontrado por mi conocer son completamente idénticos al propio término del encuentro. También reza lo mismo de otras determinaciones del ser, del "algo" que "esto" es. "Esto" es "un ente pesado", "un ente formado", etcétera. El "ente pesado" o "ente formado" de que se trata es enteramente idéntico a "esto". Esta identidad se expresa por la cópula verbal "es". Del mismo modo, cuando juzgo: "Juan es un hombre, abogado, testarudo, filatelista", etcétera, expreso lo que Juan "es". Juan no es distinto del hombre, del abogado, del filatelista, etcétera, que es. Por lo tanto la cópula verbal que empleo en el juicio expresa que está presente en esa palabra lo que mis juicios predicán del término del encuentro en un desmembramiento interminable. Por consiguiente el juicio no sólo expresa la comprensión del sujeto en un concepto, sino que también coloca al sujeto bajo la extensión del predicado y, además, declara que sujeto y predicado son idénticos en el término del encuentro.

En consecuencia, la cópula verbal "es" que se utiliza en todo juicio, no indica jamás la igualdad cuantitativa que en matemáticas se expresa con el signo =. Este aserto no quiere decir que el teorema matemático, línea A = línea B, no sea un juicio. Los teoremas matemáticos también son juicios, pero su modo de formulación induce a engaño. La proposición, línea A = línea B, no quiere decir que la línea A sea idéntica a la línea B, pues se trata de dos líneas. Sin embargo, todo juicio entraña una identidad. Por esta razón, se necesita una especie de "traducción" para revelar la declaración de identidad contenida en los teoremas matemáticos. Habría que decir que la línea A "es" exactamente tan larga como la línea B. De esta manera resultaría evidente que la "línea-exactamente-tan-larga-como-la-línea-B" es idéntica a la línea A.

## 9. FENOMENOLOGÍA DE LA VERDAD

*Introducción.* La palabra "verdad" se empleó de vez en cuando en páginas anteriores, pero quizá únicamente ahora dispongamos de los datos necesarios para tratar de considerarla en forma más sistemática. Se dice que un juicio es verdadero o falso y eso significa que está o no de acuerdo con la realidad.<sup>203</sup> El juicio "Pedro es testarudo" será verdadero o falso según Pedro sea o no realmente testarudo. Sin embargo, la cuestión que se plantea es: ¿qué se quiere decir con estar de acuerdo con la realidad?

Para el lector que nos ha seguido hasta aquí, estará de más señalar que la "realidad" no tiene el significado objetivista que el em-

<sup>203</sup> La filosofía escolástica define la verdad como conformidad del intelecto con la realidad. Cf. Tomás de Aquino, *De anima*, a. 3, ad 1.

pirismo quiere atribuir a dicha palabra. La realidad sobre la que hablo no es la "realidad cruda", no es la cosa-en-sí, sin mí. En consecuencia, no se trata de establecer que la verdad es la conformidad del juicio con la realidad cruda. Dicha verdad jamás se puede afirmar. Equivaldría a la afirmación de la conformidad de la cosa-como-la-conozco (juicio) con la cosa-como-no-la-conozco (realidad cruda). Es imposible afirmar dicha conformidad porque presupone una comparación que no se puede hacer.<sup>204</sup>

Esto no ha de ser motivo de preocupación alguna. Simplemente significa que el mundo sobre el cual formulo juicios es un mundo humano y que la verdad que expongo es también una verdad humana.<sup>205</sup> La verdad referente a las cosas deriva del encuentro con ella, y me resulta imposible hablar de cosas mientras al mismo tiempo me coloco fuera de su encuentro o arrojado a éste de mi pensamiento. No puedo afirmar la realidad cruda porque la propia afirmación significa la relación misma que tendría que negar para poder hablar de realidad cruda. De esta suerte, hasta cuando se trata de definir la verdad es imperativo llevar hasta el fin la idea de intencionalidad. La definición clásica de la verdad como conformidad del juicio con la cosa puede entenderse mal si la "cosa" se concibe como la cosa-en-sí.

La verdad del juicio se llama "verdad predicativa". Esta verdad es la concordancia de un *predicado* con el término encontrado por el conocimiento. Expresa la verdad de las cosas en predicados. Aquí hay que destacar con énfasis la palabra "*expresa*". La pregunta que surge de inmediato es la siguiente: ¿cuál es el fundamento de este expresar? La respuesta va implícita en nuestras consideraciones precedentes. Si la verdad del juicio es la verdad de la expresión, entonces el fundamento de esta verdad es, noéticamente considerado, el des-cubrimiento del significado de las cosas y, desde el punto de vista noemático, el no-cubrimiento de las cosas des-cubiertas mismas.<sup>206</sup>

a. La existencia como "logos", como "luz natural", como "intelecto agente"

*Existencia y verdad.* La fenomenología no niega la definición clásica de la verdad. Sin embargo, pone un énfasis mayor en un sentido de la verdad más fundamental. El "sitio" de la verdad no está primordialmente en el juicio, enunciación (*Aussage*),<sup>207</sup> o proposición (*Satz*),<sup>208</sup> sino en la existencia del hombre, en cuanto ser-hombre es

<sup>204</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 214-219.

<sup>205</sup> Cf. A. de Waelhens, *Phénoménologie et Vérité*, Paris, 1953, pp. 165-166.

<sup>206</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 49 y sgts.

<sup>207</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 214.

<sup>208</sup> Cf. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. Francfort, 1954, pp. 6-9.

existir conscientemente.<sup>209</sup> La conformidad del juicio con la realidad presupone que ésta ya ha sido sacada del cubrimiento. Para ello se precisa cierta "luz", la luz de la existencia consciente. En el debido nivel de su ser-humano, el hombre es luz para sí mismo y al mismo y al propio tiempo inmediatamente luz que se proyecta sobre los otros-que-él-mismo.<sup>210</sup> Esta luz es un *lumen naturale*,<sup>211</sup> una "luz natural", una luz que constituye la naturaleza misma del hombre al debido nivel de su ser-hombre.<sup>212</sup> El ser del hombre es un "ser-des-cubierto" y un "ser-des-cubridor", porque el ser del hombre es un ser-consciente. Los filósofos de la Antigua Grecia utilizaron la palabra *logos* para indicar la luz que el hombre es para sí y para los otros-que-él-mismo.<sup>213</sup> El *logos* aparta del cubrimiento al ser.<sup>214</sup>

En consecuencia, para entender la definición clásica y no caer en un realismo objetivista o empirista, es preciso darse cuenta de que la verdad del juicio presupone no sólo la verdad como no-cubrimiento de las cosas sino también la verdad de la existencia humana como des-cubrimiento de las cosas.<sup>215</sup> La verdad del juicio presupone el ser-en-la-verdad del hombre.<sup>216</sup> Con la pertinente modificación, lo mismo reza de la no-verdad o falsedad de un juicio. La no-verdad del juicio presupone que la existencia ha sido desarraigada.<sup>217</sup> Con esta expresión queremos decir que el hombre ya no tiene sus raíces en la verdad como no-cubrimiento sino en la mera apariencia. La realidad no está cubierta por entero; hasta cierto punto está des-cubierta, aunque al mismo tiempo deformada.<sup>218</sup> El juicio no-verdadero es la explicitación del ser-en-mera-apariencia.

*Intelecto agente.* La filosofía escolástica no ignoraba por completo la importancia del sujeto como *logos*, como luz natural, con respecto

<sup>209</sup> "Sofern das Dasein seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschliesst und entdeckt, ist es wesenschaft wahr." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 221.

<sup>210</sup> "Erschlossenheit... betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst." Heidegger, *ibid.*, p. 133.

<sup>211</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 133.

<sup>212</sup> "Das Dasein ist seine Erschlossenheit." Heidegger, *ibid.*, p. 133.

<sup>213</sup> "Das Wahrsein des *logos* als *apophansis* ist das *aletheuein* in der Weise des *apophainesthai*: Seiendes —aus der Verborgenheit herausnehmend— in seiner Unverborgenheit (*Entdecktheit*) sehen lassen. Die *aletheia*, die von Aristoteles nach den oben angeführten Stellen mit *pragma, phainomena* gleichgesetzt wird, bedeutet die 'Sachen selbst', das was sich zeigt, das Seiende im Wie seiner Entdecktheit." Heidegger, *ibid.*, p. 219.

<sup>214</sup> "Also Gehört zum *logos* die Unverborgenheit, *a-letheia*." Heidegger, *ibid.*, p. 219.

<sup>215</sup> "Primär 'wahr', d.h. entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht entdeckendsein (*Entdeckung*), sondern endecktsein (*Entdecktheit*)." Heidegger, *ibid.*, p. 220.

<sup>216</sup> "Dasein ist 'in der Wahrheit'." Heidegger, *ibid.*, p. 221.

<sup>217</sup> "Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt." Heidegger, *ibid.*, p. 222.

<sup>218</sup> "Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich — aber im Modus des Scheins." Heidegger, *ibid.*, p. 222.

a la constitución de la realidad, en el único sentido en que se puede emplear esta palabra. Lo demuestra el énfasis puesto por la tradición aristotélico-tomista sobre el *poieticós nous*, el intelecto agente.

No es probable que alguien logre determinar con *exactitud* cómo concebía Aristóteles el intelecto agente.<sup>219</sup> Sin embargo, los textos de Aristóteles y de santo Tomás de Aquino son lo bastante claros como para permitirnos desechar definitivamente el punto de vista según el cual el conocimiento es tan sólo el reflejo puramente pasivo de la realidad cruda.

Según santo Tomás de Aquino, el intelecto es *in potentia* con respecto a las cosas por entender. El intelecto es receptividad con respecto a la realidad. Permite que la realidad lo gobierne y en esta medida es pasivo. De esta suerte, es preciso que de las cosas por entender salga cierto movimiento, cierta influencia, para que el intelecto llegue a ser entendimiento actual.

No obstante, lo que *es* no puede mover, no puede influir. Pero de lo inteligible como inteligible no se puede decir que *es* si sólo se presta atención al intelecto en cuanto este intelecto es *in potentia* y, por consiguiente, pasivo. Lo inteligible no es algo que esté en la naturaleza; no yace en la realidad cruda como un inteligible listo para ser espejado; las cosas no son inteligibles-*in-actu*.<sup>220</sup> Para que lo inteligible pueda mover, pueda influir, tiene que *ser* como inteligible. Tiene que constituirse en su inteligibilidad. Pero no puede constituirse como tal por el intelecto en cuanto el intelecto es pasivo. Por consiguiente, el intelecto no puede ser meramente un intelecto potencial, sino que tiene que ser también un intelecto agente, actuante, un intelecto que actúe o que trabaje y cuyo "trabajo" consista en constituir lo inteligible en su inteligibilidad por medio de la luz que es él en sí.<sup>221</sup>

Un fenomenólogo diría: fuera de la presenica activa de la conciencia las cosas no son nada-para-el-hombre. Por medio de la conciencia las cosas tienen que ser sacadas de su cubrimiento, de su ser-nada-para-el-hombre. La conciencia no puede hacer esto en cuanto es pasiva. Sin embargo, la conciencia es también activa, pues

<sup>219</sup> Cf. J. J. M. v. d. Berg, *Aristoteles' verhandeling over de Ziel*, Utrecht-Nijmegen, 1953, pp. 173-178.

<sup>220</sup> Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. 1., c. 79, a. 3.

<sup>221</sup> "Respondeo dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, in quantum intelligibile est; intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII *Metaphys.* Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est, in potentia ad aliquid factum ipsius, oportet ponere praeter intellectum possibilem agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem." Tomás de Aquino, *De anima*, a. 4.

constituye el ser como ser-para-el-hombre, hace que el ser sea para el hombre lo que es.<sup>222</sup> La realidad puede ser norma del conocimiento únicamente como no-cubrimiento.<sup>223</sup>

*Historicidad de la verdad.* Con respecto a esta cuestión se impone un comentario final. Una vez que se comprende que la verdad del juicio presupone el no-cubrimiento de la realidad, de inmediato se hace evidente que el nacimiento de la verdad es un *acontecimiento histórico*, es decir, que el des-cubrimiento de la realidad es un acontecimiento que se produce en un determinado período de la historia. La historia de la verdad comenzó con la aparición del hombre.<sup>224</sup> El hombre sólo conoce verdad humana y, por consiguiente, antes que el hombre fuese no había verdad,<sup>225</sup> porque precisamente antes que el hombre fuese no había nada no-cubierto para el hombre.

Cabría formular la objeción de que antes de que el hombre apareciera, había verdad-para-Dios. ¿Pero qué quiere decir esto? Sin duda no quiere decir que el no-cubrimiento de la realidad-para-Dios coincide con el no-cubrimiento de la realidad-para-el-hombre. E incluso si se admitiera que en cierta medida el hombre puede entrar en la realidad-para-Dios, no le sería posible hacerlo antes de la aparición del hombre para quien se descubrirían Dios y la realidad-para-Dios.<sup>226</sup> Es preciso entender claramente este punto para no interpretar mal la historicidad de la verdad.

<sup>222</sup> D. M. de Petter, "De oorsprong van de ziinskennis volgens de H. Thomas van Aquino", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XVII (1955), pp. 199-254.

<sup>223</sup> No pretendemos que la teoría escolástica del intelecto agente concuerde por completo con la teoría fenomenológica de la constitución. El neo-escolasticismo ha reducido el papel de la espontaneidad de la conciencia a un poder abstractivo. Se supone que el intelecto sólo es activo en cuanto, a través de su iluminación, pone en descubierto al fantasma, que deriva del conocimiento sensorial, de la materia sensible individual. El texto de Tomás de Aquino arriba mencionado conduce fácilmente a dicha interpretación. Cf. G. Van Riet, "La théorie thomiste de l'abstraction", *Revue philosophique de Louvain*, 1952, pp. 363-366.

<sup>224</sup> "Das Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit wesentlich in der Wahrheit. Die Erschlossenheit ist eine wesentliche Seinsart des Daseins. Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 226.

<sup>225</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 226-227.

<sup>226</sup> "Nous dirons qu'il est absolument certain qu'il ne faut pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi, par le fait même qu'il ne peut y en avoir d'autre: un être ou une sorte d'être qui ne serait pas pour-moi, serait, par définition, radicalement extérieur et étranger à toute appréhension et à toute connaissance. De ce point de vue, Dieu, s'il est, est nécessairement pour-moi: il entre de quelque façon dans le champ de mon expérience et, à ce titre, il en prend nécessairement la forme." R. Jolivet, "Le problème de l'absolu dans la philosophie de M. Merleau-Ponty", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XIX (1957), p. 59.

## b. Objetividad y objetivismo, subjetividad y subjetivismo, relatividad y relativismo

*Objetividad y objetivismo.* La verdad como no-cubrimiento se llama también *objetividad*. Únicamente los partidarios de las teorías objetivistas del conocimiento objetan este aserto. Para el objetivista la objetividad de la fenomenología no es lo bastante "objetiva".<sup>227</sup> Sólo nos permitiría hablar de objetividad si se eliminara el sujeto del encuentro que es el conocimiento. Sin embargo, esta eliminación destruiría el encuentro y, por consiguiente, también el conocimiento mismo.

Cuando el fenomenólogo llama *objetividad* al no-cubrimiento de la realidad, se refiere a las cosas mismas. En tanto subjetividad-en-el-mundo, el hombre descubre la realidad, deja que las cosas sean para él. Pero las deja ser lo que ellas mismas son.<sup>228</sup> Las cosas se dan en la percepción, de manera que no tiene sentido preguntar si lo que percibo es objetivo o no. Naturalmente, es posible que yo

<sup>227</sup> No obstante, hay "más" objetividad para el fenomenólogo que para el objetivista. El fenomenólogo también llama aspectos de la objetividad al sabor delicioso de una manzana o al verdor del césped. El césped es objetivamente verde, como es objetivamente deliciosa la manzana. Este punto de vista conmueve desde su misma base la controversia entre percipionistas e interpretacionistas. La controversia de marras gira en torno de la objetividad, de la realidad de las cualidades de las cosas que se conocen por medio de los sentidos. ¿Cómo es posible —se dijo— que cualidades tales como verde, rojo, delicioso, etc., sean objetivas, cuando lo cierto es que son causadas por estímulos ante los cuales los sentidos reaccionan "subjetivamente"? Se supone que estos estímulos tienen un "valor constante", pero las "reacciones" que producen parecen no ser constantes sino "subjetivas". Por esta razón se formuló la pregunta de si lo que llamamos "rojo", "verde", "delicioso", etc., como tal, está o no presente en las cosas y fuera de la sensación. No es sorprendente que esta pregunta haya recibido tantas respuestas diferentes. Pero esta diversidad resulta aparente cuando caemos en la cuenta de que la misma pregunta carece de sentido. No es posible preguntar si algo que tiene un significado determinado en la sensación posee también este mismo significado fuera de la sensación. Para el fenomenólogo estos significados son reales y objetivos. Son respuestas reales del objeto al sujeto cuya sensibilidad entraña una *pregunta determinada* formulada al objeto. A través de la sensibilidad, sujeto y objeto entran en un diálogo, y en este diálogo se revelan los propios significados objetivos. Quienes sostienen que "a través de los sentidos se perciben las cualidades de los cuerpos que existen en ellos mismos y fuera de la sensación" (Boyer, *op. cit.*, vol. 2, p. 21) gustan denominarse a sí mismos defensores del realismo. Sin embargo, debe resultar claro que ese "realismo" no se puede tomar en serio. Cf. Remy C. Kwant, "Transcendeert Merleau-Ponty het realisme?", *Tijdschrift v. Philosophie*, vol. XVI (1954), pp. 236-264.

<sup>228</sup> "Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst. Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen? Nichts anderes als dass es da Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war... Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich so, wie es an ihm selbst ist, d.h. dass es in Selbigkeit so ist, als wie seiend es in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 218.

viva en mera apariencia; puedo soñar, imaginar o sufrir alucinaciones de toda clase de significados; movido por el temor, la ansiedad, los deseos y los anhelos, puedo deformar la realidad. No obstante, ¿qué significa esto? El hecho de que yo tenga conciencia de esta posibilidad demuestra que incluso entoces sé que en esa situación no vivo en objetividad. Ya he diferenciado la percepción del ensueño, la imaginación, la alucinación, el temor o el deseo; ya he distinguido la objetividad de la mera apariencia. Por esta razón no puedo preguntar si lo que *percibo* es o no *objetivo*. Es objetivo aquello que *veo*.<sup>229</sup>

Evidentemente, las palabras "objetivo" y "ver" deben entenderse en este caso en un sentido muy lato. Entendemos por "ver" todos los modos posibles de colocar directamente en nuestra presencia cualquier cosa. "Objetivo" es el correlativo noemático de este ver. El hombre *ve* pasto verde, una manzana deliciosa, el H<sup>2</sup>O, el "tú-demis-desvelos", la necesidad de amar, etcétera. Por tal razón todas estas cosas son objetivas.

Nuestra crítica de los puntos de vista del empirismo y del idealismo sobre el conocimiento humano ya llevaba implícito todo esto, que por lo tanto fue tratado en alguna medida. Lo que ahora hay que agregar es fundamentalmente una réplica a las objeciones que a veces se formulan a la fenomenología. Esta réplica puede ser muy breve.

*Subjetivismo y relativismo de la fenomenología.* Se reprocha al fenomenólogo que, en su explicitación del conocimiento del hombre, toda verdad sea subjetiva y relativa. El fenomenólogo admitiría sin dificultad que, en efecto, toda verdad es relativa y subjetiva si sus contrincantes no entendieran tácitamente que la fenomenología sustenta una opinión subjetivista y relativista de la verdad. El fenomenólogo protesta contra esa acusación tácita. No admite que, en su explicitación del conocimiento, la verdad se rinde ante la decisión *arbitraria* del sujeto, porque éste, como la luz natural, descubre el objeto, deja que el objeto sea lo que el objeto mismo es, y está *supeditado* al objeto. De esta manera se excluyen todo subjetivismo, todo relativismo y toda arbitrariedad.<sup>230</sup>

<sup>229</sup> "Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire: le monde est cela que nous percevons. Plus généralement, il ne faut pas se demander si nos évidences sont bien des vérités, ou si, par un vice de notre esprit, ce qui est évident pour nous ne serait pas illusoire à l'égard de quelque vérité en soi: car si nous parlons d'illusion, c'est que nous avons reconnu des illusions, et nous n'avons pu le faire qu'au nom de quelque perception qui, dans le même moment, s'attestait comme vraie, de sorte que le doute, ou la crainte de se tromper affirme en même temps notre pouvoir de dévoiler l'erreur et ne saurait donc nous déraciner de la vérité. Nous sommes dans la vérité et l'évidence est l'expérience de la vérité." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XI.

<sup>230</sup> "Alle Wahrheit ist gemäss deren wesenhafter daseinsmässiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. Bedeutet diese Relativität soviel

Hecha esta salvedad preciso es admitir que, en efecto, toda verdad es subjetiva, pues la verdad es no-cubrimiento u objetividad *para un sujeto*. Esta objetividad es la única de la cual puede hablar el hombre en forma sensata, la única de la que se puede afirmar que es en la plena acepción de la palabra. Esta objetividad es “más” objetiva que el objeto de que habla el realismo empirista.<sup>231</sup> Cabe decir lo mismo sobre la relatividad de la verdad. Toda verdad es relativa, es decir en otros términos, en el estar *relacionada con un sujeto* es absoluta.<sup>232</sup>

Estas aserciones son simples consecuencias de la idea de intencionalidad. Las objeciones que hemos considerado precedentemente surgen de la negación de esa idea, negación que Husserl llamó “postura natural” (*natürliche Einstellung*).<sup>233</sup> Esta postura separa al sujeto del objeto del conocimiento y envuelve al sujeto en sí mismo. Se supone que el sujeto está en posesión de imágenes cognitivas, es decir, que conoce primordial y directamente sus propios estados de conciencia. Por lo tanto, queda librado a la crítica del conocimiento determinar qué imágenes son objetivas, es decir, cuáles reflejan fielmente la realidad objetivista —objetivista, porque en principio está *separada* del sujeto—. <sup>234</sup> Como ya hemos señalado, esta concepción pasa por alto la verdadera naturaleza del acto de conocer y de su correlativo noemático.<sup>235</sup>

### c. Razón y ciencia

Al hablar de la existencia como luz natural, explicitamos lo que el vulgo entiende al decir que el hombre es un ser racional. Los antiguos filósofos expresaron la idea de que el hombre es una luz para sí y para los otros—él-mismo, mediante la definición clásica de que el hombre es un animal racional.

Ciertamente, no se anda del todo descaminado cuando se sostiene que es difícil defender esta definición en una fenomenología exis-

wie: alle Wahrheit ist ‘subjectiv’? Wenn man ‘subjectiv’ interpretiert als ‘in das Belieben des Subjekts gestellt’, dann gewiss nicht. Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem ‘subjectiven’ Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst.” Heidegger, *ibid.*, p. 227.

<sup>231</sup> “Wenn das ‘Subjekt’ ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muss gesagt werden: Welt ist ‘subjektiv’. Diese ‘subjektive’ Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente ‘objektiver’ als jedes mögliche ‘Objekt.’” Heidegger, *ibid.*, p. 366.

<sup>232</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 226-227.

<sup>233</sup> *Ideen*, I, p. 63.

<sup>234</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (*Husserliana*, I), pp. 115-116.

<sup>235</sup> “Si je disais avec le sensualisme qu’il n’y a là que des ‘états de conscience’ et si je cherchais à distinguer mes perceptions de mes rêves par des ‘critères’, je manquerais le phénomène du monde.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XI.

tencial. ¿No se caracteriza precisamente el existencialismo por su lucha contra la razón? ¿Qué otro sentido se puede articular a la batalla por desentrañar la esencia del hombre —tal cual se puede revivir en las obras de precursores de la fenomenología existencial como Pascal, Kierkegaard, Newman, Scheler o Blondel— que el de un gigantesco esfuerzo para escapar de las garras del conocimiento humano racional, científico y objetivo, con la esperanza de alcanzar así una experiencia “existencial” de la realidad “concreta”?

*Irracionalismo*. Las frases son bien conocidas. Se emplean en cualquier oportunidad, casi siempre de manera incompetente. En consecuencia, ha ganado lentamente terreno la opinión de que los filósofos de la existencia favorecerían una especie misteriosa de irracionalismo, contra la cual se vieron obligados a levantar su protesta los filósofos serios, para quienes la filosofía es la “ciencia de las ciencias”.

Ahora que se ha desvanecido el humo de las primeras batallas y se ha reflejado y explicitado la luz misma en la que piensa la fenomenología existencial, quizá resulte posible formarse una idea más clara de la situación. Actualmente se observa que la fenomenología existencial no objeta la razón, sino tan sólo algunas concepciones de la razón que a su parecer valoran demasiado o demasiado poco las verdaderas facultades de la razón.

No abrigamos el propósito de explayarnos sobre las distintas formas que adoptó en la historia esta super o infravaloración.<sup>236</sup> Únicamente queremos investigar hasta qué punto el pensamiento fenomenológico existencial puede aceptar el calificativo de “irracional”, tratando sobre todo de comprender qué es lo que quiere decir “razón ampliada”.

La fenomenología existencial tendría que aceptar el calificativo de “irracional” para su modo de pensar, si esta palabra no tuviese más significado que el que se le atribuyó desde la época de Descartes. Provisionalmente dejaremos a un lado la interpretación idealista de la razón posterior a Descartes, para concentrar nuestra atención sobre el cientismo que cimentó Descartes. Su duda metódica fue una maniobra astutamente calculada para reservar los derechos exclusivos sobre los calificativos de *racional*, *objetivo* y *científico* a las ciencias positivas de la naturaleza, tan pronto como el pensamiento cartesiano restableciese la realidad del mundo. Tan sólo son objetivas las ideas claras y distintas de *cantidad* —dice Descartes— y, por consiguiente, hay que describir la razón, la luz que muestra objetividad sin restricciones, como razón matemática y física.<sup>237</sup>

Por supuesto, al generalizarse esta opinión, se hizo inevitable el empleo de la palabra “irracionalismo”, al comprender que también eran posibles otros modos de conocer. Hay que llamar *irracionales* a dichos modos porque *racional* se reserva exclusivamente al pensa-

<sup>236</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 67-107.

<sup>237</sup> Cf. Dondeyne, *ibid.*, p. 68.



miento matemático y físico. De esta manera resulta comprensible que Pascal proclamase que en el reino de la metafísica y de la moralidad, la razón sólo puede inducir a error.<sup>238</sup> Esta aserción no significa que, según Pascal, el hombre no pueda decir nada acerca de Dios y de las acciones humanas de acuerdo con las leyes divinas. No hay duda de que Pascal admite que el hombre puede hacerlo, pero no lo hace por medio de su razón sino de su corazón. El corazón tiene razones que la "razón" ignora.<sup>239</sup>

Si la atención prestada a los llamados aspectos irracionales del conocimiento entrañó ya una cierta ampliación de las teorías epistemológicas, no bastó para disipar el hecho de que el llamado conocer irracional fuera considerado como "objetivo" y especialmente menos "científico". De este modo se hizo una nueva concesión al principio cartesiano *a priori* de que la razón debe implicar sólo razón matemática y física. Objetividad es el correlativo de razón, y esta objetividad estaba garantizada por la ciencia, por la estructura crítica de las conquistas de la razón. Por lo tanto, menos objetivo y menos científico equivalían a menos razón.

*Razón restringida y razón ampliada.* El fenomenólogo no puede aceptar esta teoría. La razón es el lugar donde aparece el sentido objetivo y es la facultad que lo hace aparecer; objetivo es lo que veo, en la acepción más amplia de la palabra; razón objetiva es la existencia humana en tanto constituye cosas-para-el-hombre en cualquier campo de presencia, aun en el caso de que este campo no se pueda expresar en categorías. Hay que entender la razón *existencialmente*, es decir, hay que verla como luz de la existencia misma, y esta luz descubre mucha más objetividad que la que el cientismo querría hacernos creer. El cientismo se aferra a una teoría restringida de la razón y los filósofos existencialistas entablan batalla contra esta limitación. Se dan cuenta de que la razón *ve* mucho más allá de lo que el cientismo considera visible; estiman que la realidad "*concreta*" es mucho más rica que lo que el cientismo querría hacernos creer. Esta riqueza no es menos *objetiva* que la objetividad revelada por la razón matemática. Carece de justificación juzgar que el conocimiento de la razón en sentido existencial —el así llamado conocimiento irracional— es menos "objetivo"; por consiguiente, es preferible no hablar de conocimiento irracional sino más bien de conocimiento racional de la *razón en sentido lato*.<sup>240</sup>

¿Por qué es una razón restringida la razón que conciben Descartes y el cientismo? Como ya se sugirió antes, la respuesta es ésta: porque considera un solo y determinado punto de vista del sujeto cognoscente —el punto de vista físico-matemático— como *el único* punto de vista *posible*. Repetidamente hemos hecho hincapié en

<sup>238</sup> Cf. J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, París, 1950.

<sup>239</sup> "Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point." Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, París, 1942, n° 277.

<sup>240</sup> "Hegel inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie." Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 125.

que la actitud o postura del sujeto en la realidad codetermina la faz que la realidad revelará. El sujeto cognoscente es una *pregunta determinada* dirigida a la realidad, y la respuesta es un *determinado* aspecto objetivo de la realidad. La existencia del hombre implica innumerables posturas, tantas como modos posibles de "apuntar" a la realidad. Estas posturas entrañan un cierto número de preguntas posibles del sujeto y otras tantas respuestas posibles de la realidad. El hombre, en tanto luz natural, es la conciencia del significado de la realidad y el que interroga acerca de ella, pero a distintos niveles de intencionalidad. Sin embargo, es absolutamente necesario comprender que un *determinado* significado objetivo de la realidad sólo es perceptible desde una postura *determinada* y *no fuera de ella*. Quizá sea útil aclarar la cuestión por medio de unos pocos ejemplos elegidos de manera más o menos discrecional.

Comencemos por el ejemplo del capítulo primero y repitamos los distintos significados que puede tener el agua. Para mí el agua es lo que de vez en cuando bebo y uso para lavar, para el bombero es un extinguidor, para el bañista una ola refrescante y para el químico el H<sub>2</sub>O; para el pescador tiene un significado diferente al que le asigna el desdichado patinador que en el invierno cae en el hielo y es arrastrado bajo su superficie. Del mismo modo, la desnudez humana tiene distintos significados según el enfoque del sujeto, que puede ser médico, artístico, atlético o sexual. El significado que tiene un pincel para el artista no se puede encontrar en el mundo del farmacéutico. El significado que tiene Dios para un cristiano no se puede buscar entre los significados revelados por los científicos empiristas, como tampoco se puede indagar el significado del sonido entre los colores. Quien esté dotado de un fuerte temperamento artístico ve en los barrios bajos de una gran ciudad sitios llenos de rincones y de vistas pintorescos. En cambio, es preciso un corazón pletórico de amor al prójimo para apreciar de manera objetiva la verdadera naturaleza de los sufrimientos que soportan los vecinos de dichos barrios. El que está privado del sentido de la belleza sólo ve en *La Piedad* de Miguel Ángel un trozo de mármol muy caro. A quienes las manzanas no les gustan, jamás perciben el sabor delicioso de esa fruta y quien limita su punto de vista al biológico nunca descubre qué es un niño encantador.

En esta breve enumeración fácil es reconocer el resultado de la reducción fenomenológica: el sujeto existente y el correspondiente mundo en el que vive el sujeto.<sup>241</sup> El sujeto se halla en la realidad en innumerables modos, más o menos actuales, que en la vida cotidiana permanecen tácitos. Este mundo no es lo que se llama mundo objetivo —realmente deberíamos decir objetivista— sino una red enormemente compleja de significados cercanos y remotos. Toda postura del sujeto como luz natural entraña la determinación de un paisaje restringido y una invitación a penetrar más profundamente en este paisaje por medio de la reflexión científica y crítica.

<sup>241</sup> Cf. arriba, pp. 92 y 103.

*Cientismo*. En el dominio de las ciencias, esta comprensión del significado de la actitud del sujeto tiene consecuencias de extraordinaria importancia. Hay en principio tantas ciencias como actitudes, posturas o preguntas específicas del sujeto. Esta verdad no fue observada de una vez cuando el hombre emprendió la búsqueda del conocimiento. Para Aristóteles la filosofía era una enciclopedia de todas las ciencias que abarcaba las cuestiones tanto filosóficas como no-filosóficas. Aunque el auge de las modernas ciencias empíricas dejó a la filosofía librada a su triste suerte, el ideal de las ciencias nuevas no difería mucho del que tenía Aristóteles. Durante largo tiempo persistió la esperanza de que, por último, sería posible "reflejar" el todo de la realidad en un solo y gigantesco sistema constituido por las ciencias combinadas.<sup>242</sup> Se suponía que cada ciencia contribuiría con su sillar y se dio por sentado, con increíble optimismo, que todos estos sillares se adaptarían perfectamente, constituyendo de tal manera un conjunto consistente, un mosaico perfecto.<sup>243</sup> Además, se consideró conveniente exigir que todas las ciencias adoptaran los métodos de las ciencias físicas.

Huelga decir que esto es cientismo puro. Es la dictadura de las ciencias físicas, la elevación al absoluto de una postura y de una pregunta determinadas. Por eso es comprensible que los pensadores modernos elevaran su protesta contra el conocimiento "científico" y atacaran las llamadas "razón" y "objetividad". No hay solamente una razón, una objetividad ni una ciencia.<sup>244</sup>

La fenomenología ha destruido al cientismo en cuanto lleva implícitamente en sí una mala filosofía. La fenomenología comprendió que toda ciencia entraña la investigación críticamente reflexiva de una pregunta determinada planteada por la subjetividad como luz natural.<sup>245</sup> Las propias ciencias arribaron también a la misma conclusión.<sup>246</sup> Al nacer una nueva ciencia se formula explícitamente a la realidad una determinada pregunta, que resulta posible porque ya está implícita con anterioridad. Como interés original, como modo de ser del hombre, la pregunta está contenida en su existencia en tanto luz natural. Por medio de este modo de ser, en alguna manera ya está delineado un cierto paisaje de la realidad.<sup>247</sup> Sin embargo, este deli-

<sup>242</sup> F. J. J. Buytendijk, "Vernieuwing in de wetenschap", *Annalen van het Thijmgenootschap*, vol. 42 (1954), pp. 230-247.

<sup>243</sup> R. C. Kwant y J. H. G. van den Berk, "Het gesprek van de physicus met de wereld", *Annalen van het Thijmgenootschap*, vol. 43 (1955), pp. 1-4.

<sup>244</sup> "The... deliverance we have attained from seventeenth century thinking, which had been reduced to a dogmatically accepted schema, means that for modern consciousness there is not just one absoluteley real knowable world, but many worlds which are no less —and no more— real than the world created by the physicist." Buytendijk, *op. cit.*, p. 236.

<sup>245</sup> "Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins." Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

<sup>246</sup> Buytendijk, *op. cit.*, pp. 237-247.

<sup>247</sup> "Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in

neamiento no es a las inmediatas tan marcado como para que el paisaje de referencia se destaque con claridad de cuanto lo rodea: la explicitación de una pregunta determinada, de un modo determinado de la existencia humana como luz natural, al principio no permite que la pregunta se distinga con nitidez de otras preguntas que contestan otras ciencias.<sup>248</sup> Por ejemplo, mientras se piensa que la tierra es el centro del universo porque Cristo se hizo hombre en la tierra, se confunde la actitud o intención del astrónomo con la del teólogo. En tanto se trata de explicar la pubertad mediante la maduración de las glándulas sexuales, se confunde la intención de la psicología con la de la fisiología. El hecho de que se entrecruzan distintos paisajes y constituyan una *Gestalt* explica que una pregunta formulada confusamente reciba cierto tipo de respuestas. Cuando un psicólogo cree que tiene que adoptar el ideal y los métodos de las ciencias físicas en la psicología, todavía puede decir algo, digamos, de una sonrisa. La describirá como una "especie de contracción de las aletas de la nariz y de las comisuras de la boca, acompañada por parpadeos".<sup>249</sup> No hay duda de que esta descripción dice algo, aunque lo que dice no es lo que interesa a los psicólogos de la sonrisa. Expresa más bien qué es una sonrisa para el físico, pero cabe esperar que un psicólogo hable de ella de modo diferente.<sup>250</sup>

Por consiguiente, ninguna ciencia logra encontrar el verdadero carácter que le es propio sin que sus principios fundamentales experimenten una o más crisis.<sup>251</sup> La resultante revisión de estos principios entraña una explicitación más precisa del interés original, de la actitud original al plantear cuestiones, de la postura de la ciencia de marras. Al mismo tiempo se define con más precisión una región determinada de la realidad, un área determinada del ser. En la "experiencia vivida", por medio de la "comprensión del ser" (*Seinsverständnis*) que el propio hombre es, el hombre comprende vagamente lo que "en realidad" le interesa cuando formula, por ejemplo, preguntas físicas o psicológicas. Mientras no permita que su interés fundamental predomine plenamente en la correspondiente ciencia, no estará satisfecho de ella, porque no le deja avanzar ni es fructífera.

*El amor como "postura" del sujeto cognoscente*. La idea de que el pensamiento debe ser fructífero como garantía de su verdad, podría

gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird." Heidegger, *op. cit.*, p. 9.

<sup>248</sup> "Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh." Heidegger, *op. cit.*, p. 9.

<sup>249</sup> Cf. L. Bigot, Ph. Kohnstamm, B. Palland, *Leerboek der Psychologie*, Groninga, 1950, p. 394.

<sup>250</sup> B. Kouwer y J. Linschoten, *Inleiding tot de Psychologie*, Assen, 1956, pp. 13-20.

<sup>251</sup> "Die eigentliche 'Bewegung' der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe." Heidegger, *op. cit.*, p. 9.

llevamos a abordar de inmediato la cuestión del criterio de la verdad. Sin embargo, antes de tratar este problema, debemos formular primero unas cuantas observaciones adicionales relacionadas con la teoría de que la actitud del sujeto cognoscente es muy importante. Estas observaciones se refieren al amor, considerado como "postura" del sujeto cognoscente.

El amor, en tanto postura del sujeto cognoscente, no reviste tanta importancia cuando se trata de conocer cosas como cuando el hombre intenta comprender a sus semejantes. Es cierto que, aun con respecto a las cosas, se emplean a menudo los términos "amar" y "querer" y que, cuando se relacionan las palabras en este contexto, debe atribuirse al "amor" como postura una inconfundible influencia selectiva. No obstante, debiera resultar evidente que aquí se trata tan sólo del amor en un sentido menos restringido. Utilizado en sentido propio, el vocablo siempre se refiere a la intersubjetividad e indica una actitud específica de un sujeto hacia otro sujeto.<sup>252</sup>

El propósito fundamental de cuantos han querido proceder, en todas circunstancias, "psicológicamente" ha sido siempre la comprensión del hombre, de lo que ocurre en su interior, del significado de su conducta en las distintas situaciones. Las diferentes escuelas de la psicología científica se pueden y aun se deben considerar como intentos de dar una forma más rigurosa a la psicología "vivida" cotidianamente.<sup>253</sup> Este propósito justifica todo lo que se emprenda en materia de psicología, siempre que lo emprendido se considere como participación y como contribución a una tarea cuya realización nunca puede ser por entero satisfactoria. Sin embargo, se involucra algo más que esta imposibilidad de alcanzar la satisfacción plena cuando se trata de conquistas de la psicología científica.

Como lo señaló Buytendijk, aun en las condiciones más favorables, la psicología científica no puede ir más allá del comprender la facticidad del hombre al que ella se propone conocer.<sup>254</sup> En cuanto se trata de un ser humano afligido, de la ayuda que querríamos prestarle o del consejo que nos gustaría ofrecerle, la psicología científica no llega a donde es preciso.<sup>255</sup> O para expresarlo más exactamente, en tales condiciones el psicólogo "siente" su insuficiencia, porque lo estrictamente personal de su semejante —que es lo que aquí se considera— jamás se puede manifestar en la psicología científica.

Quizá se experimente la tentación de concluir de inmediato que, por consiguiente, será una insensatez tratar siquiera de obtener

<sup>252</sup> Cf. pp. 207 y sgts.

<sup>253</sup> El libro de Kouwer y Linschoten arriba mencionado ha realizado un buen trabajo al determinar el valor de las distintas escuelas de psicología.

<sup>254</sup> Buytendijk, "De waarde van de roman voor de psychologische kennis en de psychologische vorming", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XI (1949), pp. 351-360.

<sup>255</sup> Cf. Buytendijk, *op. cit.*, p. 353.

dicho conocimiento. No obstante, esa conclusión sería prematura, ya que *de facto* el hombre no puede prescindir de ese conocimiento o, mejor dicho, actuará siempre como si poseyera el conocimiento de lo que es estrictamente personal.

*El amor y el conocimiento de lo estrictamente personal.* Buytendijk cree que esta especie de conocimiento es realmente posible. "Jamás se puede adquirir este conocimiento del hombre —dice— a menos que se refiera a alguien por quien nos *desvelamos*. Esta definición de la actitud correcta y de la relación con la persona a quien quiero conocer se considera acertada y enteramente indiscutible fuera de los dominios de la ciencia. Corresponde a Binswanger haber demostrado de modo convincente que aun en la psicología es posible el conocimiento de un ser humano, aunque sólo por medio de lo que él mismo denomina *objetividad del amor*, que no es otra cosa que lo que en la vida diaria se llama conocimiento 'de-corazón-a-corazón'."<sup>256</sup> Es sorprendente que Buytendijk utilice aquí la palabra "actitud". Si de algún modo podemos entender este término, que expresa la *Einstellung*<sup>256a</sup> de Husserl, nos encontramos de inmediato en terreno muy conocido. Al mismo tiempo échase de ver, a partir de lo que acabamos de decir, que la psicología científica *tiene* que ser insuficiente.

Por medio de ciertos modelos psicodiagnósticos, de esquemas típicos y caracteriológicos, el psicólogo científico formula al hombre a quien quiere conocer una pregunta *definida*, que admite únicamente una respuesta *definida*. Sus conceptos y esquemas indican una cierta actitud, a la que corresponde un cierto perfil de la persona que es el otro ser humano. Aunque este perfil es un perfil *real*, sólo es un aspecto de él. Además, las determinaciones psicológicas tales como introvertido, extrovertido, frustrado, neurótico, sentimental, etcétera, nunca expresan nada más que la "determinación" de una persona, es decir, su facticidad. ¿Qué significa esta facticidad para esa persona? El psicólogo sólo podrá entenderlo a condición de que tenga por lo menos alguna idea de la *persona misma* como fuente de significado, de su subjetividad y libertad. Este conocimiento únicamente es posible como un conocimiento "de-corazón-a-corazón". Dicho conocimiento "significa que conocemos no sólo las cualidades del hombre, su carácter y su estructura ética, sino que también lo hemos encontrado en la libertad de sus decisiones".<sup>257</sup>

Comprender a un ser humano es más que expresar su facticidad, porque el hombre es la unidad-en-oposición de subjetividad y facticidad.<sup>258</sup> Aunque la psicología científica pueda ir muy lejos en su

<sup>256</sup> Buytendijk, *op. cit.*, p. 355.

<sup>256a</sup> Hemos traducido consecuentemente esta palabra por "actitud". [Nota del traductor.]

<sup>257</sup> Buytendijk, *op. cit.*, p. 356.

<sup>258</sup> Para un tratamiento más extensivo, véanse pp. 22 y sigs., 112 y sigs.

determinación de esta facticidad, una idea de la subjetividad de un ser humano presupone amor.

Como ya mencionamos antes, la insuficiencia de la psicología científica se "siente" especialmente cuando se trata de un ser humano afligido, de la ayuda que querríamos prestarle o del consejo que nos gustaría ofrecerle.<sup>259</sup> La razón es que la ayuda eficaz o el consejo sano a una persona presuponen no sólo una comprensión de su facticidad sino también una idea de sus potencialidades y un llamamiento a ellas como *sus* potencialidades. El psicólogo científicamente adiestrado sabe asimismo que la facticidad no es jamás puramente facticidad, es decir, que la unidad-en-oposición de subjetividad y facticidad deja al sujeto cierto margen: el margen de lo que él puede llegar a ser (*Seinkönnen*), pues el hombre es esencialmente un proyecto.<sup>260</sup> Sin embargo, para poder prestar ayuda y proporcionar un consejo no basta conocer este margen "en general". Ni siquiera es bastante saber "en general" que *esta* facticidad permite el desarrollo de esta o de aquella posibilidad. El punto crucial es establecer si *esta* posibilidad es o no realmente la posibilidad de este ser humano. Esto significa que tengo que conocer al *individuo* para quien una posibilidad general es una posibilidad *real*: su posibilidad. Pero "sólo es posible conocer la esencia y la orientación de un ser humano concreto participando en el auto-proyecto de su ser".<sup>261</sup> Esa participación se llama amor.

Huelga decir que debemos llamar *racional* a este conocimiento y *objetiva* a la realidad que él descubre. El conocimiento en "la objetividad del amor"<sup>262</sup> no entraña una facultad cognoscitiva especial y misteriosa al lado de la razón matemática y física, sino que es la razón misma en su capacidad natural, que es capaz de adquirir este conocimiento. No obstante, es preciso que la concepción de esta razón sea más amplia que en Descartes y el cientismo.

## 10. EL CRITERIO DE LA VERDAD

Ya hemos definido a la verdad del juicio como la conformidad del juicio con el significado objetivo del término encontrado en el acto de conocer. Esta definición se refiere a la verdad formal, verdad *in facto esse*, es decir, conformidad con el término del encuentro que está explícito, expresado como tal y declarado en predicados. Pero el fundamento de esta verdad formal es el descubrimiento de la verdad de las cosas, la revelación del significado objetivo o verdad *in fieri*. Esta revelación se produce en el diálogo del sujeto con el objeto, en la historia de la existencia.

<sup>259</sup> D. J. van Lennep, *Gewogen-bekeken-ontmoet in het psychologisch onderzoek*, 's-Gravenhage, 1949.

<sup>260</sup> Cf. pp. 263 y sigs.

<sup>261</sup> Buytendijk, *op. cit.*, p. 356.

<sup>262</sup> Cf. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1953.

El énfasis tiene que recaer en la objetividad de las cosas, en su significado real, es decir, en un significado que no es producto de la imaginación, del ensueño o de la alucinación, sino que se *ve*; entiendo en este caso por la palabra *ver*, en su sentido más lato, cualquier modo en que el sujeto esté presente en algo. Este énfasis plantea la cuestión de cuál es exactamente el criterio mediante el cual puedo diferenciar la verdad de la falsedad. ¿No me puedo equivocar? ¿No es posible que me imagine cosas? ¿No soy sensible a los prejuicios? La experiencia cotidiana demuestra que contradigo a otros y que otros me contradicen. Por lo tanto, ¿dónde podemos encontrar un criterio para distinguir la ilusión de uno de la ceguera del otro?<sup>263</sup> ¿Cuándo puedo estar seguro de que un significado dado es objetivo?

*Escepticismo.* Los escépticos tienen una respuesta a flor de labios: nunca. Al filósofo le resulta a veces muy difícil resistir esta seductora contestación. Evidentemente, rendirse a esta tentación equivaldría a terminar de inmediato con toda filosofía. Este solemne entierro no sería lamentable si la filosofía careciese de sentido, pues no hay razón para que no desaparezca de la escena lo que no tiene sentido. Sin embargo, lo más importante es que el escepticismo —que hace imposible el pensamiento filosófico— es en sí una filosofía, aunque mala. En el caso de tomar en serio al escéptico, tendríamos que suponer que está convencido de que su aserción: "Jamás estoy seguro de la objetividad de un aserto" explicita un significado objetivo de su existencia. Pero lo que el escéptico quiere negar es precisamente la posibilidad de dicha explicitación. Por consiguiente, aunque intenta hacer la filosofía imposible, es un filósofo y presupone una teoría del conocimiento y de la objetividad. Por otra parte, quiere negar la objetividad y la posibilidad de desentrañarla. De esta manera su propia negación se basa subrepticamente en la afirmación que quería negar y es precisamente por medio de esta afirmación implícita que es posible su negación. En otras palabras, el escepticismo es una contradicción intrínseca.<sup>264</sup>

En consecuencia, la posibilidad del conocimiento objetivo es una evidencia primordial que, en cuanto es negada, se afirma de nuevo en la negación misma. Un escéptico de verdad, en virtud de sus

<sup>263</sup> A. Brunner, *La Personne incarnée*, París, 1947, p. 181.

<sup>264</sup> "Aller echte Skeptizismus, welcher Art und Richtung er auch ist, zeigt sich durch den prinzipiellen Widersinn an, dass er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltung, eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet. . . Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen setzt voraus, dass die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos (sc. für die vorliegenden Fälle) habe, dass sie die gegenständliche Beziehung nicht ändere, dass das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüsse." Husserl, *Ideen*, I, pp. 189-190).

propios principios, no “puede” pensar, hablar ni actuar. En otros términos, no hay verdaderos escépticos.<sup>265</sup>

En el cuadro general y fundamental del escepticismo hay margen para muchas formas de esta teoría de la duda. Toda clase de condiciones puede dar origen a la aparición de esta actitud fundamental en esta o aquella forma particular. Hay formas del escepticismo que son inteligentes y otras que no lo son. Sin embargo, el estudio de estas formas excede los límites de esta obra. Lo importante es ver cómo el escepticismo puede ser inteligente pese a su contradicción intrínseca. Aunque pueda parecer extraño, el escepticismo radical de Hume —que lo impulsó a echar por tierra científicamente todo lo que antes de él se consideraba seguro— es un tipo inteligente de escepticismo.

*Hume.* David Hume heredó uno de los más importantes legados del cartesianismo: el divorcio de la conciencia y de la realidad. Este divorcio significaba que la conciencia estaba encerrada en sí misma y que la realidad se postulaba como ser-en-sí. Hume rechazó las ideas innatas; por el contrario, proclamó que la realidad imprime las ideas en la conciencia del hombre y que ellas constituyen el objeto directo del conocimiento.

Esta situación debiera haber conducido de inmediato al escepticismo más radical. Sin embargo, no se arribó a conclusión tan radical antes de Hume, porque se creía posible salvaguardar la realidad por medio del principio de causalidad. Debe haber realidad independientemente de la conciencia, porque la realidad hace que el hombre tenga imágenes cognoscitivas subjetivas. Hume fue lo bastante inteligente para darse cuenta de esta falacia. Si el hombre no conoce nada más que imágenes subjetivas, entonces el mismo principio de causalidad no es más que un contenido subjetivo de la cognición sin ningún valor real. El hombre no sabe nada de la realidad; en consecuencia, el filósofo está obligado a ser escéptico.

¿Cuál es, sin embargo, la realidad de cuyo conocimiento tiene que abjurar el filósofo, según Hume? Es la realidad cruda, el mundo-en-sí, la *cosa-en-sí* (*das Ding an sich*). Por supuesto, tenemos que admitir que ese mundo no se puede conocer. Por consiguiente y con respecto a esto el escepticismo de Hume es un escepticismo inteligente.

De ordinario la conciencia del escéptico es una *conscience malheureuse*, es decir, una conciencia infeliz. El escéptico se ve obligado a ser escéptico “con dolor”. ¿Pero qué entraña este “dolor”? Indica que el escéptico aún se aferra al ideal de la verdad objetiva. El fenomenólogo rechaza tanto el escepticismo como el “dolor” del escéptico, porque el ideal de la verdad del escéptico es una contradicción.

Por otra parte, es un hecho incontestable que algunos fenome-

<sup>265</sup> Cf. J. Peters, *Metaphysics*, n.º 13.

nólogos son acusados, y no sin razón, de relativismo y, por consiguiente, en última instancia, también de escepticismo. Sartre y sus partidarios rechazan la posibilidad de que exista una verdad definida, perfecta y absoluta. Este rechazo no se puede interpretar de otra manera que como adhesión al relativismo, aunque este relativismo sea de una índole muy especial. Cabría señalar de inmediato que las tres palabras “definida”, “perfecta” y “absoluta”, que estos filósofos aplican en un solo suspiro a la verdad, exigen algunas distinciones para que resulten por lo menos en cierta medida inteligibles.<sup>266</sup> Pero estas distinciones son conspicuas ausentes en Sartre y no están suficientemente indicadas en Merleau-Ponti.<sup>267</sup> Sin entrar en cuestiones exegéticas, trataremos de considerar aquí temáticamente el punto principal en esta cuestión de la verdad absoluta.

*Historicidad de la verdad.* La razón por la cual se rechaza la verdad absoluta se encuentra en la historicidad de la existencia. El sujeto existente que es el hombre es historia, y a esta historia es arrastrado el mundo, porque el mundo está ligado a la subjetividad del hombre. Heidegger ha convertido este pensamiento en el centro de sus disquisiciones existenciales-fenomenológicas.<sup>268</sup> El hombre es historia e innumerables niveles de intencionalidad, de los cuales no es el de menor importancia el nivel del conocimiento, concebido como des-cubrimiento de la realidad. Por lo tanto, si se admite que la verdad puede ser definida, perfecta y absoluta, esta admisión entrañará que la historia, que es el conocimiento, es llevada a su término final. Pero llevarla a su término final equivaldría a negar el ser del hombre. “Por consiguiente” la verdad es radicalmente histórica; a causa de la historicidad del conocimiento, siempre se la puede negar.<sup>269</sup>

<sup>266</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 54-66.

<sup>267</sup> Hace muchos años Merleau-Ponty prometió un libro referente al origen de la verdad, pero jamás se ha publicado. Cf. *Sens et non-sens*, p. 188, nota.

<sup>268</sup> “Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesenhaft Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecktes. Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen.” Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 388.

<sup>269</sup> “Tout arrêt dans le mouvement de la conscience, toute fixation de l'objet, toute apparition d'un 'quelque chose' ou d'une idée suppose un sujet qui cesse de s'interroger au moins sous ce rapport-là. Voilà pourquoi, comme Descartes le disait, il est à la fois vrai que certaines idées se présentent à moi avec une évidence irrésistible en fait, et que ce fait ne vaut jamais comme droit, ne supprime pas la possibilité de douter dès que nous ne sommes plus en présence de l'idée. Ce n'est pas un hasard si l'évidence même peut être révoquée en doute, c'est que la certitude est

Llegados a este punto, se imponen por sí ciertas distinciones, pues la precedente formulación sin restricciones impide escapar del relativismo. Además, afirmar sin restricciones que no hay verdad definida, perfecta y absoluta es una contradicción, pues esta misma aserción carece de significado a menos que el que la formula *presuponga* que ella contiene la verdad definida, perfecta y absoluta.<sup>270</sup>

Como ya se dijo, toda verdad es histórica en el sentido de que la verdad, en tanto descubrimiento, presupone el acontecimiento histórico de ese descubrir. Cuando aparece en el mundo un nuevo sujeto, empieza una nueva historia de la verdad, pues la historia que es cada sujeto es al mismo tiempo la historia de su descubrimiento de la realidad. Por consiguiente, ninguna verdad es definida, perfecta y absoluta, pero debemos admitir que toda verdad definida, perfecta y absoluta *intrínsecamente* hace posible el ulterior descubrimiento de la verdad: lo provoca y lo exige. Ninguna verdad es tan definida, perfecta y absoluta que imposibilite otros planteamientos, que haga que el sujeto posea al objeto con una claridad de transparencia perfecta, apartándolo de toda oscuridad, de manera que no quede nada más por descubrir. No hay ninguna verdad que ya no tenga ningún futuro,<sup>271</sup> pues toda verdad plantea nuevas incógnitas.<sup>272</sup> No hay ninguna verdad que se pueda definir como auto-penetración insituada del pensamiento,<sup>273</sup> pues una definición de esa índole equivaldría a negar la intencionalidad y la historicidad del hombre como ente cognoscente.<sup>274</sup>

Sólo hay que reparar en las ciencias empíricas para convencerse de que no hay verdad definida, perfecta y absoluta en la acepción de la palabra a la cual ya hicimos referencia. Las ciencias encuentran el ímpetu que las caracteriza precisamente en la comprensión de que cada verdad científica plantea nuevas incógnitas. La ciencia

*doute, étant la reprise d'une tradition de pensée qui ne peut se condenser en 'vérité' évidente sans que je renonce à l'expliquer.*" Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 454.

<sup>270</sup> "Mais, à ce niveau et sous une forme aussi générale, qui ne voit que déjà cette argumentation dépossède celui qui l'avance? Car cette constatation de l'absolu de la pensée et de la valeur devient elle-même, dans le propre contexte de M. Merleau-Ponty, une 'vérité' définitive et indispensable, bloquant sans recours tout progrès de la pensée. Nous sommes devant un autre absolu." Jolivet, "Le problème de l'absolu dans la philosophie de M. Merleau-Ponty", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XIX (1957), p. 62.

<sup>271</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 452-453.

<sup>272</sup> "Il sait seulement qu'il n'y a pas de savoir absolu et que c'est par cette lacune que nous sommes ouverts à la vérité." Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie*, París, 1953, p. 55.

<sup>273</sup> "La possession effective de l'idée vraie ne nous donne donc aucun droit d'affirmer un lien intelligible de pensée adéquate et de productivité absolue, elle fonde seulement une 'téléologie' de la conscience qui, avec ce premier instrument, en forgera de plus parfaits, avec ceux-ci de plus parfaits, et ainsi sans fin." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 453.

<sup>274</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. VIII-IX.

habría llegado a su fin si el científico creyera que su verdad ha alcanzado el grado máximo.<sup>275</sup>

*Historicidad de la verdad en un sentido diferente.* El ejemplo de las ciencias puede ser de utilidad para demostrar que hay que relacionar otro sentido con la historicidad de la verdad. La verdad es histórica, primero, como acontecimiento; segundo, como acontecimiento siempre inacabado, y tercero, en cuanto el acontecimiento que es el descubrimiento de la verdad es posible sólo en cierto momento de la historia personal del sujeto cognoscente y en cierta fase de la historia colectiva de la humanidad-en-búsqueda-de-la-verdad, fase en la que están contenidas todas las historias personales. Una determinada fase de la historia personal y colectiva del conocimiento tiene el valor de una *postura definida* al formular preguntas. Además, es posible *ver* desde esta postura; fuera de ella, este ver es imposible. Por ejemplo, quien ha empezado hace sólo poco tiempo a pensar en forma personal, no ve cuál es la naturaleza propia de la sociedad, la autoridad, el amor, el derecho, el matrimonio, la familia, etcétera. El que apenas ha asimilado los primeros principios de la física no está aún en posesión de la actitud intelectual requerida ni siquiera para plantear con sentido problemas de física nuclear. Estos ejemplos están extraídos de la historia personal del sujeto cognoscente, pero lo mismo reza de la historia colectiva de la humanidad cognoscente en general o de una sociedad humana en particular.

*La verdad absoluta.* En el idealismo intelectualista sencillamente no queda margen para los tres aspectos bajo los cuales la verdad es histórica y que ya hemos señalado. Hay que tenerlo en cuenta cuando se trata de explicar por qué algunos fenomenólogos rechazan la verdad absoluta. Lo que tienen presente por encima de todo es el "conocimiento absoluto" del idealismo. Como dice Merleau-Ponty, "el verdadero *cogito* no es el diálogo del pensamiento con el pensamiento de este pensamiento".<sup>276</sup> Sin embargo, ¿significa esto que hay que negar a la verdad toda forma de absolutez? ¿Puede rechazarse cualquiera verdad apelando a la historia que es el conocimiento como descubrimiento de la realidad?

Una respuesta afirmativa significaría que la verdad de hoy será la falsedad de mañana, o sea la forma más vulgar de relativismo. Dicho relativismo se destruiría a sí mismo, pues aun de él cabría afirmar que mañana será una falsedad.<sup>277</sup>

Aunque hay fenomenólogos que insinúan este tipo de relativismo, eso no les impide rechazar ciertas opiniones de sus adversarios de

<sup>275</sup> "La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu." Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, p. 191.

<sup>276</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 344.

<sup>277</sup> Ciertas expresiones de Merleau-Ponty no se pueden interpretar de otro modo que como relativismo vulgar.

manera concreta y absoluta. Indudablemente, este fenómeno es un genuino *tour de force*, porque únicamente a nombre de una posesión segura de la verdad es posible rechazar un error con seguridad y de modo absoluto.<sup>278</sup>

También hay verdades definidas, perfectas y absolutas, y hasta podemos decir que toda verdad, por insignificante que parezca, es definida, perfecta y absoluta en el sentido de que ningún sujeto puede negarla jamás en un momento dado de mi historia y en una fase determinada de la historia colectiva de la humanidad.<sup>279</sup> Si es cierto que hoy tengo dolor de muelas, entonces esta verdad ha alcanzado su perfección, es decir, *no se la puede negar* segura y absolutamente porque esta verdad es verdadera.<sup>280</sup> Una negación de este aserto implicaría la afirmación tácita de lo mismo que se estaría negando.

Por lo tanto, en este contexto “absoluto” quiere decir transhistórico y, en principio, intersubjetivo. Los filósofos escolásticos solían expresar la transhistoricidad de la verdad hablando de *cognitio sub specie aeternitatis*, conocimiento bajo el aspecto de eternidad. La verdad es eterna. No obstante, no hay que entender esta expresión en el sentido de que la verdad, una vez descubierta, es en-sí, porque un significado es objetivo únicamente cuando es objetivo *para un sujeto*. Del mismo modo, la aceptación de verdades eternas no significa que haya de haber para siempre sujetos, seres humanos, para quienes los significados objetivos sean objetivos. Según Heidegger, es fantástico sostener que hay verdades eternas, mientras no se demuestre que siempre habrá seres humanos.<sup>281</sup> Esta afirmación entraña una mala interpretación de la intención de quienes admiten verdades eternas. El aserto de que la verdad es eterna quiere decir esto: quienquiera que en cualquier fase de la historia quiera formular una aserción con respecto a determinada verdad tendrá que reconocer a esta verdad como verdad. Una negación de este aserto entrañaría la afirmación tácita de lo que se niega.

<sup>278</sup> “Nous ne savons qu'il y a erreur que parce que nous avons des vérités, au nom desquelles nous corrigeons les erreurs et les connaissons comme erreurs.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 341.

<sup>279</sup> Cf. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, p. 36.

<sup>280</sup> El hecho de que se pueda citar un párrafo de Merleau-Ponty en pro de este punto de vista, muestra la poca consistencia de la teoría de la verdad de este autor: “Je pense, et telle ou telle pensée m'apparaît vraie; je sais bien qu'elle n'est pas vraie sans condition et que l'explicitation totale serait une tâche infinie; mais cela n'empêche pas qu'au moment où je pense, je pense quelque chose, et que toute autre vérité, au nom de laquelle je voudrais dévaluer celle-ci, si elle peut pour moi s'appeler vérité, doit s'accorder avec la pensée 'vraie' dont j'ai l'expérience.” Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 455-456.

<sup>281</sup> “Dass es 'ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, dass in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmässigkeit gewinnt, dass sie von den Philosophen gemeinhin 'geglaubt' wird.” *Sein und Zeit*, p. 227.

*Intersubjetividad de la verdad.* El carácter absoluto de la verdad como transhistoricidad inmediatamente exige su intersubjetividad. Sin embargo, esta intersubjetividad puede dar pie a malos entendidos si la concebimos —al igual que Merleau-Ponty— como el acuerdo *actual* de sujetos cognoscentes.<sup>282</sup> En principio, verdad intersubjetiva quiere decir que, si algo es cierto, en general es cierto para todos los sujetos. No puedo estar convencido de una verdad y admitir al mismo tiempo que otro tenga razón al negar mi verdad. En principio, la objetividad no la puede rechazar ningún sujeto que haga una afirmación con respecto a esta objetividad. Por lo tanto, la intersubjetividad de la verdad no es la mera experiencia de ciertos acuerdos actuales.<sup>283</sup> La absolutez de la verdad, concebida como su intersubjetividad, no es meramente el resultado actual de nuestras verificaciones.<sup>284</sup>

Sin embargo, Merleau-Ponty sostiene que la verdad sólo es el resultado de nuestras verificaciones y trata de reforzar su opinión señalando que, aun cuando hubiese una verdad absoluta, sería enteramente inútil. Aun cuando esa verdad existiese, todo lo que *yo* tengo son *mis* pensamientos y todo lo que *tú* tienes son *tus* pensamientos.<sup>285</sup> Por lo tanto, ¿qué otra cosa puede ser el significado de la verdad intersubjetiva que la fortuna de nuestro estar de acuerdo actual?<sup>286</sup>

Una vez más se impone la misma respuesta: la negación de lo absoluto entraña su afirmación. “Todo lo que tengo son mis pensamientos”, dice Merleau-Ponty. Por supuesto, concordamos con él, pero el hecho de que Merleau-Ponty formule este aserto como verdadero le hace imposible aceptar que otros tengan razón si niegan esto, su verdad. Por consiguiente, Merleau-Ponty debe querer decir que *su* verdad es *nuestra* verdad —en otras palabras, que la verdad, en principio, es intersubjetiva— y si no quiere decir esto, entonces su aserción carece de sentido.

*La evidencia como criterio de verdad.* Sin embargo, *de facto*, la verdad no es intersubjetiva, pues tanto el “vulgo” como los filósofos

<sup>282</sup> Cf. *Sens et non-sens*, pp. 189-191.

<sup>283</sup> “L'accord avec moi-même et avec autrui reste aussi difficile à obtenir, et j'ai beau croire qu'en droit il est toujours réalisable, je n'ai d'autres raisons d'affirmer ce principe que l'expérience de certaines concordances, si bien qu'enfin ma croyance à l'absolu, dans ce qu'elle a de solide, n'est rien que mon expérience d'un accord avec moi-même et avec autrui.” Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 190.

<sup>284</sup> Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 191.

<sup>285</sup> “Qu'il y ait ou non une pensée absolue, et dans chaque problème pratique, une évaluation absolue, je ne dispose pour juger que d'opinions miennes, qui restent capables d'erreur, si sévèrement que je les discute.” Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 189.

<sup>286</sup> El deseo de un “nuevo clasicismo”, una “*certté par delà les prises de position divergentes*”, manifestado por Merleau-Ponty (p. 126 de *Sens et non-sens*), debe entenderse asimismo como deseo de un acuerdo *de facto* (*ibid.*, p. 190).

se contradicen unos a otros. Aquí podemos juntar al "vulgo" con los filósofos, porque ¿qué hacen los filósofos sino explicitar y expresar en conceptos lo que el "vulgo" practica? Los filósofos dan expresión a la vida. La gente practica la caridad y la justicia o no la practica, cumple su tarea en el mundo o no la cumple, forma una familia o no la forma, ama y adora a Dios o no lo ama ni adora. En todo esto están guiados por una especie de "pensamiento" sobre lo que es y debe ser la realidad, pero se contradicen unos a otros. Los filósofos toman este "pensamiento", lo desarrollan *ex profeso*, y también se contradicen entre sí. Sin embargo, tanto el "vulgo" como los filósofos saben que no debe haber ninguna contradicción, que la verdad debe ser reconocida universalmente y que todos tienen que rechazar el error. El hecho de que no haya tal acuerdo universal se experimenta como defecto de *nuestro* ser-humanos. La verdad es *una* para todos nosotros.

Sin embargo, nos contradecimos unos a otros. No podemos aceptar que ambos hablemos de la verdad cuando nos contradecimos mutuamente, pues de lo contrario pensar carecería por completo de sentido. Por consiguiente, no hay más remedio que plantear la cuestión del criterio de la verdad o, mejor dicho, que volverla a plantear. Ya hemos indicado anteriormente<sup>287</sup> que si la conciencia perceptiva es intencionalidad, un estar abierto a la realidad, entonces la *presencia* de lo percibido determina la objetividad y la verdad de cualquiera aserción referente a lo percibido. Por supuesto, puedo soñar, imaginar, tener alucinaciones, tener o desear toda clase de significados y, en tales casos, me equivoco. Pero el reconocimiento de mi error entraña el retiro de una aserción en virtud de la auto-dación, de la presencia corpórea de lo que *veo*.

Es tradicional expresar esta idea diciendo que el criterio de la verdad es la evidencia. La evidencia no es más que la experiencia de la verdad,<sup>288</sup> como "ser-dado" original;<sup>289</sup> es el *ver*, en la más amplia acepción de la palabra, de *lo dado mismo*,<sup>290</sup> y se fusiona la *certidumbre con este ver*.<sup>291</sup> No obstante, pudiendo yo *pensar* que *veo*, aunque en realidad esté soñando, imaginando o teniendo alucinaciones, hay que investigar más a fondo la cuestión relativa a un criterio de la verdad. ¿Cómo se puede diferenciar la ilusión de unos y la ceguera de otros?

*La fructuosidad como evidencia.* Empecemos con un ejemplo simple. Tenemos aquí un determinado instrumento —una pluma— del

<sup>287</sup> Cf. arriba, pp. 144 y sigs.

<sup>288</sup> "Evidenz ist . . . nicht anderes als das 'Erlebnis' der Wahrheit." Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a. d. S., 1928, p. 190.

<sup>289</sup> "Das evidente Urteil aber ist ein Bewusstsein originärer Gegebenheit." Husserl, *ibid.*

<sup>290</sup> "Man nennt die Evidenz ein Sehen, Einsehen, Erfassen des selbst gegebenen ('wahren') Sachverhalts." Husserl, *ibid.*

<sup>291</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 256.

cual Juan afirma que es un destornillador, en tanto que Pedro piensa que es una pluma. Juan dice que Pedro está meramente soñando o imaginando cosas, mientras que Pedro sostiene que Juan debe de estar ciego. ¿Qué criterio se puede emplear para determinar quién está en lo cierto? En la vida diaria diríamos: dejemos que Juan trate de apretar los tornillos del portón de su jardín con el instrumento de marras y ya *verá* que no es lo que afirma que es. El filósofo expresa el mismo pensamiento cuando dice que el criterio de la verdad es la *fructuosidad* del diálogo con la realidad que es la existencia. Existir es un diálogo de la subjetividad con lo que no es subjetividad. En este diálogo la realidad de las cosas se revela por sí misma, a menos que en un determinado momento el diálogo se haga totalmente imposible porque la realidad esté sobrecargada con significados meramente imaginados o soñados. Como consecuencia de esta sobrecarga la *realidad* ya no da ninguna respuesta, ofrece resistencia o es destruida, pues el diálogo que es la existencia humana continúa *como si* estos significados imaginados o soñados fuesen *realidad*: lo atestigua la maltrecha pluma confundida con un destornillador. Si utilizo la pluma como pluma, el resultado de mi acción será lo que escribo: la continuación de mi diálogo es fructífera, y ese no es el caso si trato de escribir con un destornillador.

*Utilización científica de este criterio.* Las ciencias emplean el mismo criterio. El físico interrogará a la realidad partiendo de una idea *a priori*, de una hipótesis. "Cree" que la realidad será esta o aquella, pero no acepta ninguna como verdadera y cierta antes de que la realidad *misma* se revele como esta o aquella. El físico provoca réplicas de la realidad y antes de que la *propia* realidad responda a su pregunta, no habla de verdad científica. Sin embargo, si su hipótesis es equivocada, su diálogo con la realidad llega a un fin.<sup>292</sup> La realidad no contesta, ofrece resistencia o es destruida. El físico ve que estaba imaginando cosas y que su diálogo con la realidad fue infructuoso.

El mismo criterio se aplica a las ciencias culturales, con la diferencia de que en ellas la interrogación de la realidad resulta mucho más difícil que en las ciencias físicas porque muy a menudo no es posible recurrir al expediente de los experimentos. En las ciencias culturales la verdad se puede descubrir únicamente con muchísimas dificultades. A menudo tienen que pasar generaciones enteras de pensadores antes de que se patentice que determinada opinión no tiene valor. Entonces se dice que ya no es más "defendible", lo cual significa que "contradice" al objeto. En otras palabras, el diálogo con el objeto ha llegado a un punto muerto y son precisas nuevas opiniones para reanudarlo. Podemos referirnos como ejemplo

<sup>292</sup> R. C. Kwant y J. H. G. van den Berk, "Het gesprek van de physicus met de wereld", *Annalen van het Thijmgenootschap*, vol. 53 (1955), pp. 13-15.



al freudismo ortodoxo. El psicoanálisis ha demostrado que en el hombre hay otras dimensiones que no son las del sexo. Con frecuencia, cuando el psiquiatra se aferraba al estrecho armazón conceptual de Freud, resultaba evidente que era imposible un diálogo fructífero entre psiquiatra y paciente.<sup>293</sup>

*Ciencia y vida diaria.* Quizá no sea inoportuno volver del reino de las ciencias a los dominios de la vida diaria, porque se supone que lo que las ciencias culturales se esfuerzan en expresar, es sabido y poseído como verdad por el hombre común en su vida cotidiana. Las ciencias culturales intentan, por así decirlo, captar y expresar en principios generales la conducta del hombre consigo mismo, con sus semejantes, con la sociedad y con Dios. Esta conducta se da en la vida diaria y presupone intelecciones objetivas. Cuanto más complicada sea la situación, tanto más difícil será descubrir el significado objetivo de la realidad. Es inevitable que el hombre cometa errores y se equivoque en la vida religiosa, social y política, en las funciones de gobierno, en materia de educación y de enseñanza, en los veredictos como juez, en el cuidado de las almas, etcétera. A menudo el diálogo con la realidad tiene que llegar muy lejos antes de que el hombre comprenda su error y arribe a la conclusión de que vive en un mundo de simulación. Con frecuencia ni siquiera ve que hace mucho que está en un callejón sin salida. A veces toda una vida o educación, una cultura entera tiene que resultar un fracaso antes de que el hombre reconozca la verdad sobre sí mismo, sus semejantes y Dios. ¿No ocurre a menudo que sólo al final de la vida comprende un hombre que su esposa es realmente su esposa o, mejor dicho, comprende lo que en realidad es que su esposa sea su esposa?

Aunque el hombre esté convencido de que se equivoca con frecuencia, tiene que actuar. Por consiguiente, siempre estará “armándose un lío” y notará que a los otros les pasa lo mismo. Ni siquiera es capaz de no actuar o de no tener ninguna opinión, pues no tener una opinión es en sí tener una opinión de la realidad, y no actuar es en sí una especie de actividad. Para expresarlo con una metáfora, las manos del hombre siempre están manchadas. En la historia personal de cada uno y en la historia colectiva de la humanidad hay una especie de culpa material de la que no tienen sospecha las mentes superficiales. Pero esta culpa inspira al filósofo la mayor prudencia y lo induce a limitar su acción, enseñándole a ser modesto y a no tener prejuicios para opinar. La fructuosidad de su diálogo con la realidad le impone la condición de estar preparado para su auto-sacrificio. Como lo expresó Gabriel Marcel: “Creo que hay una inagotable concretez en el centro de la realidad o del destino del hombre y que el progreso en el conocimiento de esta

<sup>293</sup> J. Nuttin, *Psychoanalyse en spiritualische opvatting van de mens*, Utrecht, 1952, pp. 90-138.

concretez no se hace por etapas ni traspasando el conocimiento de uno a otro como ocurre en cualquiera de las ciencias especializadas. Esta inagotable concretez sólo puede ser penetrada por cualquiera de nosotros mediante lo más intacto y lo más original de nuestro ser. Las dificultades son realmente enormes. En efecto, como enseña la experiencia, las fuerzas virginales, las únicas capaces de llegar al ser, en seguida se contaminan y cubren de polvo, y el único modo de restablecer esas fuerzas en su pureza es un largo y difícil proceso de limpieza o, mejor dicho, una purificación, un doloroso ascetismo.”<sup>294</sup> Sin embargo, lo más importante sobre este particular se debe a santo Tomás de Aquino, a quien impresionó tanto la oscuridad de la razón humana, que consideró imprescindible la revelación divina con respecto a la búsqueda de la verdad de Dios emprendida por el hombre. Si en esa búsqueda el hombre debe confiar en la razón natural, entonces la verdad sólo será descubierta por unos pocos, y eso después de largo tiempo y mezclada con muchos errores.<sup>295</sup> En lo atinente a la vida, no hay nadie que se guíe sólo por las ciencias culturales o por la filosofía.

## 11. RAZONAMIENTO Y LÓGICA

El pensamiento del hombre se mueve naturalmente del conocimiento prepredicativo al predicativo. Sin embargo, este movimiento natural no se detiene con el juicio o predicación, ya que puedo combinar dos juicios de manera tal que la combinación origine una intelección que ninguno de los dos expresa o contiene por separado. Para dar un ejemplo, al juicio “los objetos materiales están sujetos a desgaste”, puedo agregar el segundo juicio “un organismo animal es material”. En ese caso se produce en mi pensamiento un movimiento natural que conduce a la expresión de un tercer juicio: “Por consiguiente, un organismo animal está sujeto a desgaste.” Existe una conexión precisa entre los dos primeros juicios, así como entre sus sujetos y predicados, de manera que en forma perfectamente natural puedo unir el sujeto del segundo juicio con el predicado del primero. La palabra técnica que describe la práctica de esta operación es “concluir”.

En el caso de otros juicios parece que falta una conexión similar, de modo que el movimiento natural hacia una conclusión no se concreta. La combinación de “Juan es inteligente” con “el hombre es mortal” no ofrece ninguna posibilidad de extraer una conclusión. Aquél que de esa combinación concluya que Juan es mortal, procede

<sup>294</sup> *Du refus à l'invocation*, pp. 91-92.

<sup>295</sup> “Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret.” *Summa theol.*, p. I, c. 1, a. 1. Cf. *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 4.

de manera que todos llaman "lógica", por más que admitan sin discusión que la "conclusión" es verdadera. Aparentemente hay leyes que debe obedecer un proceso de razonamiento. Estas leyes son enunciadas por la lógica tradicional. La lógica fue creada por Aristóteles,<sup>296</sup> y ha llegado hasta nosotros prácticamente sin modificaciones a través de Boecio y la tradición escolástica. La lógica clásica se puede definir como la teoría del razonamiento, siempre que esta expresión no se interprete mal. La lógica no habla de la forma en que el hombre razona efectivamente. Esto es materia de la psicología. La lógica se limita a determinar cómo se debe razonar para conseguir el propósito del razonamiento.<sup>297</sup> Por esta razón es preferible definir la lógica como la teoría del razonamiento correcto.<sup>298</sup>

*Lógica natural y científica, lógica formal y material.* Como ya señalamos, el hombre posee un tipo de lógica espontáneo y natural. Comprende intuitivamente que su pensamiento debe someterse a leyes si quiere llegar a algún resultado. Como demuestra el ejemplo antes mencionado, aun cuando la misma conclusión sea verdadera, la forma de arribar a ella puede ser incorrecta. En ese caso la conclusión es verdadera no en virtud del proceso de razonamiento sino a pesar de él. No se deduce de las premisas y, por consiguiente, no es en realidad una conclusión. La lógica científica clásica ha "captado" la lógica espontánea o natural; ha formulado en leyes claras y precisas lo que se requiere para que un proceso de razonamiento sea correcto y ha justificado esas leyes científicamente. Esta lógica se llama "lógica formal" porque impone cierta "forma" a los materiales (concepto, juicios) empleados en el razonamiento, con la cual garantiza la corrección del proceso. En cuanto la lógica se ocupa del valor de los materiales que hay que ordenar, es decir, de la verdad y certeza de los juicios y de los problemas conexos,

<sup>296</sup> Ya no existe tanta certeza con respecto a este punto de vista tradicional como siempre se ha supuesto. La duda atañe en especial a las llamadas "categorías", que tienen probablemente un origen neoplatónico.

<sup>297</sup> Esta es también la razón por la cual la llamada "lógica afectiva" no pertenece a la lógica. Los patrocinadores de la lógica afectiva, entre los que podemos contar a Goblots y Ribot, señalan que el hombre razona de acuerdo con sus preferencias, aversiones, simpatía, antipatía, etc.: en resumen, de acuerdo con su afectividad. Sostienen, por esta razón, que hay que agregar una lógica afectiva al sistema racional de la lógica clásica. Por supuesto, no pretendemos negar que razonar *de facto* se practique de ordinario de acuerdo con la afectividad. Sin embargo, en tanto la lógica se ocupa de la forma "correcta" de razonar, el estudio del razonar *de facto* del hombre de acuerdo con su afectividad pertenece a la psicología. La lógica es una ciencia normativa: no habla de cómo es algo *de facto* sino de cómo debe ser. Cf. R. Jolivet. *Traité de philosophie*, vol. I, pp. 40-43.

<sup>298</sup> "Ars directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat." Tomás de Aquino, *Comment. in Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. I.

como el del escepticismo, se habla de "lógica material".<sup>299</sup> Sin embargo, la historia de la lógica no siempre muestra esta distinción, pues a menudo se tratan indiscriminadamente cuestiones de lógica formal y de lógica material, siguiendo el orden en que se dispusieron las obras lógicas de Aristóteles en la clasificación de Andrónico de Rodas. Este dio a estas obras el nombre de *organon*, instrumento, porque constituyen una herramienta de la que no puede prescindir ninguna ciencia.

La división en lógica formal y material coincide aproximadamente con la de la lógica mayor y menor. La lógica menor solía considerar la materia de la lógica formal de manera simple, en tanto que las cuestiones especiales recibían un tratamiento más extenso en la lógica mayor. Sin embargo, y en especial por influencia de Kant, la lógica mayor se limitó gradualmente a la validez del conocimiento del hombre, reservándose lugar a las otras cuestiones en la lógica menor.<sup>300</sup> En nuestros días muchos autores proceden con bastante arbitrariedad, asignando distintos tópicos a la lógica material (mayor) o a la formal (menor).<sup>301</sup> De cualquier manera, todo esto tiene poca importancia.

*Deducción.* Al principio, el proceso de razonamiento de que habla la lógica se identificó prácticamente con la deducción. En el razonamiento deductivo se va de una aserción más general a una aserción menos general o particular contenida en la más general. Puedo decir, por ejemplo:

lo espiritual es inmortal; el alma del hombre es espiritual;  
por lo tanto, el alma del hombre es inmortal.

Al hacer esto, deduzco una aserción menos general de la afirmación más general de que lo espiritual es inmortal. En la vida cotidiana utilizamos la deducción constantemente. Siempre que empleamos las palabras "porque" o "pues", deducimos una verdad menos general de una más general. Cuando un muchacho llama "tonta" a una chica *porque* tiene miedo de los ratones, implícitamente saca una deducción de la proposición más general: "Quienquiera que tenga miedo de los ratones es tonto."

*Inducción.* En la vida diaria también usamos otra forma de razonamiento. La certeza de que un objeto caerá a menos que se lo sostenga, que un fósforo prenderá al rozar contra una superficie fosforada, que las patatas no crecerán sobre pisos de madera, etcétera,

<sup>299</sup> Se puede llamar "lógica formal" a *Analytica Priora* de Aristóteles, pues esta obra se ocupa de los principios del correcto razonar. En su *Analytica Posteriora* se refiere en especial a lo que cae bajo el dominio de la lógica material.

<sup>300</sup> Cf. I. J. M. van den Berg, *Logica*, vol. I, Nijmegen, 1946, pp. 38-45.

<sup>301</sup> Jacques Maritain se esfuerza por diferenciar claramente las distintas cuestiones. Cf. su *Formal Logic*, pp. 8-11.

no deriva de una proposición más general. Esta certeza no se adquiere deductiva sino inductivamente. En el razonamiento inductivo se va de los casos individuales a una ley general. Cuando un físico observa que las muestras de cobre A, B, C, D, E... , conducen electricidad, concluye por último que el "cobre" conduce electricidad. La importancia de este nuevo tipo de razonamiento fue recalçada especialmente por Francis Bacon en su *Novum Organon*. John Stuart Mill enunció después las reglas especiales que lo gobiernan.

*Lógica "vívida"*. La lógica clásica nunca supo qué hacer exactamente con la inducción. No podía encajarla en su estructura sin que quedara siempre fuera de lugar. Este hecho fue el primer indicio de que la concepción del "elemento lógico" en la existencia humana había sido demasiado estrecha. La función de la lógica científica es "captar", por así decirlo, "el elemento lógico" en la existencia humana, es decir, la lógica "vívida", y explicitarlo por la reflexión científica. El hecho de no poder asignar a la inducción un lugar adecuado, revelaba que "el elemento lógico" había sido identificado erróneamente con la coherencia intrínseca del pensamiento deductivo, pues lo *irréléchi* del pensamiento inductivo también tiene su coherencia interna.

En el curso de las últimas décadas se ha hecho evidente que hay que concebir la "lógica vívida" aún con más amplitud. Si se reflexiona sobre el empleo de las palabras "lógico" e "ilógico" se aclara el punto. Si estas palabras se reservan al pensamiento deductivo y al inductivo, entonces no se pueden aplicar, por ejemplo, a la descripción fenomenológica. Sin embargo, si un fenomenólogo proclama que se coloca en la postura de la intencionalidad, piensa ilógicamente cuando cae en la "postura natural".<sup>302</sup> No obstante, no se le puede acusar de haber violado las leyes de la inducción ni de la deducción. Por otra parte, su pensamiento es "ilógico". Además, una descripción fenomenológica debe tener una coherencia interna, que quizás se pueda expresar en leyes, aunque éstas sean completamente distintas de las leyes de la deducción. Todo buen fenomenólogo sigue *de facto* ciertas leyes. Aun cuando no tenga conciencia explícita de estas leyes, busca a tientas la forma correcta, la interconexión requerida, la estructura "lógica" de su descripción.

Se puede decir más o menos lo mismo de una obra de arte. Se puede crear una novela "lógica" o "ilógicamente". Igual cosa ocurre con un cuadro o una composición musical. Quizá el hombre no logre nunca explicitar las leyes de esta lógica "vívida", pero tales leyes existen, escondidas en lo *irréléchi*. Aun las formas en que un humorista cuenta su chiste, un fiscal teje su red en torno al acusado y un maestro sorprende a un alumno en una mentira, son "lógicas" o "ilógicas". Del mismo modo, hay una coherencia interna en un

sistema político, en el amor, la justicia y el cristianismo, en un ordenamiento económico y aun en las anomalías psíquicas mediante las cuales, por ejemplo, se diferencia una conducta esquizofrénica de otros comportamientos patológicos.

*Lógica y filosofía*. Por consiguiente, el empleo de la palabra indica que "el elemento lógico" en la existencia humana tiene una extensión mucho más amplia que la coherencia interna que la lógica clásica explicita al formular y justificar las leyes de la deducción. La lógica científica clásica sólo logró "captar" un aspecto de la "lógica vívida". Pero ésta contiene muchos otros aspectos. Indudablemente, no es muy probable que alguien intente siquiera enunciar las leyes que gobiernan la narración de chistes, y no vemos ninguna razón para lamentar esa laguna. Pero la falta de conocimiento explícito con respecto a las leyes lógicas de la descripción fenomenológica se hace sentir penosamente. En esta cuestión no cabe esperar nada de la lógica clásica, que se ocupa tan sólo de la deducción "correcta". Puede plantearse incluso la cuestión de si la lógica clásica tiene en nuestros días alguna utilidad para el pensamiento filosófico. Los fenomenólogos no tienen interés en la lógica clásica: no la necesitan, puesto que no proceden "deductivamente". Necesitarían otro tipo de lógica.

Para los que inician sus pasos en la filosofía, la lógica clásica no es tan indispensable como a menudo se ha creído.<sup>303</sup> La filosofía nace de maravillarse ante la realidad y esta admiración entraña la invitación de captar la realidad y hacerla propia. En la primera etapa de esta apropiación de la realidad no se puede hablar de razonamiento en el sentido de deducción. Por lo tanto, no necesito saber cómo se deduce.

Y hasta es posible que un prolongado estudio de la lógica en los primeros pasos del pensar filosófico torne extremadamente difícil el auténtico filosofar. Para hacer más inteligible los puntos que trata, la lógica clásica recurre a multitud de ejemplos. Sin embargo, estos ejemplos han sido tomados en préstamo a la filosofía. Empero, como intelecciones filosóficas, aún no son "míos" cuando empiezo a filosofar. Aún no me he apropiado de estas intelecciones, convirtiéndolas en mis opiniones personales; todavía no se trata de una captación personal de la realidad. En tal situación, el empleo de dichos ejemplos favorece la falsa filosofía e incluso el puro verbalismo. La filosofía se convierte en un juego de palabras, ni siquiera interesante. Aclarémoslo mediante un ejemplo.

¿No dice a menudo la lógica clásica que el hombre es un animal racional? Esta afirmación se presenta v. gr., como ejemplo de definición perfecta. Pero, ¿qué sé del hombre? Max Scheler luchó toda su vida tratando de entender por lo menos algo del hombre. De tal

<sup>303</sup> Cf. Van den Berg, *In het voorportaal der wetenschappen*, 1952, p. 4.

<sup>302</sup> Cf. Capítulo II, p. 146.

modo, dicho “ejemplo” de la lógica no puede ser para mí más que palabras, que aprendo maquinalmente. Pero estas palabras me crean problemas durante largo tiempo. Cuando llego a la antropología filosófica, se me hace casi imposible convencerme de que en realidad no sé qué es el hombre, pues me he acostumbrado totalmente a manejar la perfecta definición de hombre. La lógica tradicional favorece muchísimo la falsa filosofía y de esa manera hace casi imposible el llegar a pensar personalmente. El pensamiento personal conoce la tentación de dejarse llevar por la desesperación y no sólo la carrera de obstáculos de las “disputas lógicas”.

Estas reflexiones pueden causar fastidio a algunos lectores, especialmente si desde el principio mismo de su preparación filosófica fueron introducidos en un sistema. Sin embargo, estos pensamientos pueden significar para otros una liberación y una exhortación a decir adiós a la filosofía “aprendida” y a seguir adelante por el sendero del pensamiento auténtico.

### CAPÍTULO III

## Fenomenología de la intersubjetividad

¿Es único el hombre que soy yo? ¿Soy un ser aislado? ¿Soy hombre “primero” y me intereso o no me intereso “después” por los otros? Aún no se han planteado estas y otras preguntas similares, por más que algunas veces nuestras investigaciones pudieran habernos conducido en esa dirección. Descubro el hombre que soy como ser-consciente-en-el-mundo, como ser que no se puede aislar ni divorciar del mundo sin perder su identidad humana. Pero en el mundo en que habito encuentro seres humanos; dondequiera que voy, los hallo; me miran, me hacen gestos, me saludan. Sus miradas, palabras y gestos me obligan a detenerme. Soy el proyecto de mi mundo y mediante mis proyectos hago del mundo un mundo cultural. Sin embargo, en cuanto encuentro a otro en mi mundo, comprendo que este otro no se puede sacrificar por mi proyecto, que no es una cosa mundana que recibe su significado de mi historia como creador de cultura. ¿Cuál es mi relación con los otros?

*Introducción.* Aún no utilizamos las ocasiones que se presentaron para hablar de la relación de mi existencia con otras existencias; no las utilizamos para no interrumpir el plan sistemático de nuestras investigaciones. Cuando describimos el auténtico pensamiento filosófico, pusimos de manifiesto que este pensamiento entraña tanto una pregunta personal como una respuesta personal. La pregunta que formulo como filósofo debe ser *mi* pregunta y la respuesta pertinente la debo dar *yo* y para *mí*. La verdad tiene que ser verdad-para-mí a fin de que la filosofía no degenera en mera “cháchara” —*Gerede* (Heidegger) o *parole parlée* (Merleau-Ponty). Sin embargo, lo que es verdad-para-mí es también, al mismo tiempo y necesariamente, verdad para todos,<sup>1</sup> porque la verdad es la verdad. Si es cierto que el general Patton encontró intacto el puente sobre el Rin cerca de Ramagen, entonces esta verdad no es sólo verdad para mí que la afirmo, sino también para todos los sujetos, actuales o posibles, que formulan o formularán un aserto con respecto a ese hecho histórico. Me es imposible admitir al mismo tiempo que alguien negando mi verdad esté en lo cierto y estar convencido de que digo la verdad. Quien no admita esto ya no acepta más verdad alguna. Todo el que habla de verdad habla de verdad para todos. La

<sup>1</sup> Cf. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 26-27.

negación de esta evidencia primordial entraña la negación de la verdad misma y, además, convierte en caos el principio de la acción humana.<sup>2</sup> Por lo tanto, no debe achacarse el caos de las actividades humanas a la verdad, sino a lo falso. Aun prescindiendo del odio y de la mala fe, la sociedad humana se convierte en caos cuando la verdad deja de ser conocida universalmente como tal. *De iure*, la verdad es verdad para todos, pero *de facto no lo es*.

Por consiguiente, parece que el auténtico pensamiento filosófico entraña una vocación e impone al filósofo una tarea que va más allá de la obligación de pensar filosóficamente. El filósofo en tanto filósofo se esfuerza por explicar y expresar la verdad sobre la vida humana, y se siente impulsado a tratar de que sus semejantes comprendan personalmente la verdad, pues sabe que su verdad sobre la vida es verdad para todos. Empero, no se entenderán la tarea y la vocación del filósofo si éste se considera un individuo aislado.<sup>3</sup> ¿Qué sentido tendría que la verdad fuese verdad para todos si el filósofo se encierra en una torre de marfil? ¿Qué sentido tendría decir que en teoría la verdad está destinada a todos si el filósofo no se destina a todos?<sup>4</sup> Con todo, tenemos que preguntarnos: ¿cuál es el fundamento por el cual puede el filósofo destinarse a los otros? ¿Qué le importan al hombre sus semejantes?

## 1. EXISTIR ES COEXISTIR

El pensamiento concreto de la fenomenología existencial merece nuestra gratitud por haber devuelto al hombre su lugar en el mundo y por haber descrito a este mundo como mundo humano. En la fenomenología existencial el hombre y el mundo no están aislados, sino que constituyen una unidad de enlace recíproco. Esta opinión no se puede “demostrar” en la estricta acepción de la palabra. Es una intelección fundamental y, por consiguiente, sólo puede ser “señalada” por el fenomenólogo. Por otra parte, éste puede demostrar que su concepción ofrece una escapatoria del callejón sin salida al que fue llevada la filosofía por todos los subjetivismos y objetivismos. Su pensamiento demuestra ser fructífero y, como hemos visto, la fructuosidad es un criterio de la verdad.

<sup>2</sup> Cf. Dondeyne, “L’abstraction”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 1938, pp. 345-346.

<sup>3</sup> “Wir sind dessen auch schon dem allgemeinsten nach inne geworden, dass menschliches Philosophieren und seine Ergebnisse im gesamt-menschlichen Dasein nichts weniger als die blosse Bedeutung privater oder sonstwie beschränkter Kulturzwecke hat. Wir sind also — wie könnten wir davon absehen — in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit.” Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana, vol. VI)*, La Haya, 1954.

<sup>4</sup> “Si la vérité peut se définir comme le bien de l’intelligence, c’est un devoir strict pour celui qui la possède de la communiquer. Aussi est-ce la charité qui exige impérieusement la transmission du vrai.” Jean La-croix, *Personne et amour*, p. 130.

Las pruebas y demostraciones son igualmente imposibles con respecto al significado de los seres humanos que son nuestros semejantes. Por eso no debe sorprendernos que diferentes fenomenólogos ofrezcan descripciones de las relaciones interhumanas tan variadas. Lo que uno “ve” es calificado por otro de pura imaginación o ilusión. Uno se detiene donde el otro cree que aún no se ha afirmado nada de importancia. Por ejemplo, “amarse mutuamente es odiar al mismo enemigo”, según Sartre.<sup>5</sup> Pero Marcel considera que este odio nada tiene que ver con el amor, que el amor es algo enteramente distinto, algo que Sartre no comprende. ¿Debemos decir que Sartre está ciego o que Marcel se engaña?

La complejidad particular del sistema de significados que es el mundo sirve de advertencia para no simplificar demasiado las cosas, al tratar de describir las relaciones interhumanas. Es muy posible que las relaciones del hombre con sus congéneres muestren muchas dimensiones diferentes.

*Mi mundo como nuestro mundo.* ¿Tiene el hombre algo que hacer con esos seres vivientes a los que llama hombres? La respuesta no puede surgir de inmediato, sino que se desarrolla gradualmente cuando trato de pensar el hombre que soy sin los otros. Soy un ser-en-el-mundo, pero los significados mundanos de mi mundo se refieren constantemente a otros seres humanos.<sup>6</sup> La carta que escribo se refiere a su destinatario; la pluma que empleo se refiere al comerciante que se gana la vida vendiendo esos artículos. Un bote anclado se refiere a excursionistas; las montañas y los bosques que admiro se refieren al ingeniero para quien significan piedra y madera, es decir, materiales de construcción. Por consiguiente, el sistema de significados cercanos y distantes que en parte debe su origen a mi existencia, también está penetrado por significados reales y posibles de los que no soy el origen. Mi mundo se refiere a orígenes de significados que no son mi existencia. No obstante, estos significados no son “nada-para-mí”. Son asimismo significados para mí, aunque en otro sentido que para otras existencias. Por lo tanto, en apariencia mi mundo no es exclusivamente *mi* mundo ni tu mundo es tan sólo el *tuyo*, sino que el mundo de la existencia es nuestro mundo (*die Welt des Daseins ist Mitwelt*<sup>7</sup>).

Sin embargo, hombre y mundo constituyen una unidad de recíproco enlace. Por consiguiente, decir que el mundo-para-otras-existencias tiene significado también para mí equivale a afirmar que mi existencia es una coexistencia con otras existencias. Mi presencia en el mundo es una copresencia; mi encuentro con el mundo es *nuestro* encuentro; mi mundo es *nuestro* mundo.

<sup>5</sup> Cf. *Le diable et le bon Dieu*.

<sup>6</sup> “Die Untersuchung nimmt die Orientierung am In-der-Welt-sein, durch welche Grundverfassung des Daseins jeder Modus seines Seins mitbestimmt wird.” Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 117.

<sup>7</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 118.

Hablando *a priori*, no es seguro que esta copresencia indique un aspecto estructural esencial del ser-hombre. El hombre es esencialmente en-el-mundo; su ser-en-el-mundo es un *existenciario*, un aspecto estructural esencial del ser-hombre. Por consiguiente, es imposible concebir el hombre sin el mundo. Cuando se rompe el vínculo entre hombre y mundo, el hombre ya no es. Esta ruptura es inevitable —la muerte— y después de ella ya no se puede, de todos modos, hablar de ser-hombre. Sea lo que fuere tras la muerte, no seré un hombre. En consecuencia, no soy primero un hombre y entro o no entro después en el mundo. Ser-en-el-mundo no es un aditamento a mi ser-hombre porque precisamente ocurre que hay un mundo. Mi ser-hombre es un ser-en-el-mundo.<sup>8</sup> Desechar del pensamiento al mundo equivale necesariamente a desechar del pensamiento al hombre.

¿Es la coexistencia un aspecto esencial del ser-hombre? Evidentemente, no es permissible que en esta fase de nuestra investigación recurramos a argumentos que no guarden una relación inmediata con la razón por la cual ya describimos a la existencia como coexistencia. Dijimos que la existencia es coexistencia porque mi mundo se revela como *nuestro* mundo (*Mitwelt*). ¿Pero no podría ser esto simplemente la consecuencia del hecho de que hay otros hombres? Si la respuesta es afirmativa, aseverar que la existencia es coexistencia no entrañaría mucho más que establecer un hecho: sería tanto como establecer que un hombre tiene dos brazos y dos orejas. El hombre no se puede concebir como hombre sin el mundo, pero puede concebirse sin las dos orejas. ¿Quizás habría que decir la misma de la coexistencia del hombre? Heidegger no se preocupa por investigar a fondo esta posibilidad y considera la coexistencia como un *existenciario*, como un aspecto estructural esencial de la existencia.<sup>9</sup> Sartre ataca a Heidegger en este punto y se niega a concordar con él. Le reprocha que pase sencillamente de una observación empírica a la afirmación de un aspecto estructural esencial.<sup>10</sup> Binswanger toma la descripción de Heidegger por lo que es<sup>11</sup> y observa que no se puede encontrar en Heidegger lo más

<sup>8</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 54.

<sup>9</sup> “‘Mit’ und ‘Auch’ sind existenzial und nicht kategorial zu verstehen” (*op. cit.*, p. 118). “Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von innerweltlich begegnendem Seienden. Sofern das Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins. Dieses kann nicht als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer ‘Subjekte’ begriffen werden.” *op. cit.*, p. 125.

<sup>10</sup> “Pourquoi devient-elle le fondement unique de notre être, pourquoi est-elle le type fondamental de notre rapport avec les autres, pourquoi Heidegger s’est-il cru autorisé à passer de cette constatation empirique et ontique de l’être-avec à la position de la coexistence comme structure ontologique de non être-dans-le monde?” Sartre, *L’être et le néant*, p. 304.

<sup>11</sup> L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1953, p. 267.

propio del ser-humano, a saber: “la amante comunión del Yo y del Tú”.<sup>12</sup>

Naturalmente, al igual que Binswanger, podríamos indicar situaciones demostrativas de que el hombre tiene más relaciones con sus semejantes que las antes indicadas. Luego las analizaremos. Por ahora nos interesa saber si la circunstancia de que mi mundo deba llamarse nuestro mundo es o no algo más que un simple hecho, si esta coexistencia es o no un aspecto estructural esencial de la existencia humana. Cuando Heidegger contesta afirmativamente a esta pregunta, recurre de manera subrepticia a argumentos que presuponen una coexistencia en un sentido mucho más profundo. Expone razones que no derivan del hecho de que mi mundo es nuestro mundo, aunque precisamente por esto la existencia se denomina coexistencia. Heidegger señala que precisamente los modos deficientes de la coexistencia revelan que la existencia es coexistencia. Dice, por ejemplo, que la experiencia de estar-solo únicamente es posible a causa de un estar-juntos anterior. No puedo “echar de menos” a otro sino es porque mi ser es un estar-juntos.<sup>13</sup> La posibilidad de estar-solo, el hecho de que pueda “echar de menos” a otro, revelan una comunión anterior.

Por supuesto, este punto es difícilmente discutible. Sin embargo, la comunión que “echar de menos” cuando me siento “solo”, contiene más que la coexistencia que Heidegger deduce en virtud del hecho de que mi mundo es nuestro mundo. Aun cuando estoy solo y echo de menos al otro, el barco se refiere al viajero y el libro al vendedor. Por lo tanto, mi existencia sigue siendo coexistencia, aunque me sienta “solo”. Por consiguiente, estar-solo no es un modo deficiente de *esta* coexistencia. Cuando estoy solo y echo de menos al otro, se revela la posibilidad y la necesidad de un modo de coexistir con un contenido más rico que el estar-juntos en el mundo del que hablamos precedentemente. En consecuencia, los modos deficientes de este modo más profundo de coexistir no “prueban” que estar-juntos en el mundo sea un aspecto estructural esencial de la existencia humana. Demuestran, sin embargo, que hay que distinguir *varias dimensiones* en la coexistencia.

## 2. EL CUERPO COMO INTERMEDIARIO

*La accesibilidad del otro para mí.* Deba o no llamarse un *existenciario* a nuestro estar-juntos en el mundo, es evidente sin lugar a dudas que el significado del mundo para el otro es accesible para

<sup>12</sup> “Das Wersein des Daseins im Sinne des ‘Ich und Du’ oder der dualen Wirheit finden wir jedoch nirgends.” Heidegger, *op. cit.*, p. 65.

<sup>13</sup> “Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. Fehlen kann der Andere nur in einem und für einen Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses.” Heidegger, *op. cit.*, p. 120.

mí. Esto entraña que me es accesible el otro en persona. La carta que escribo puede ser para mí un problema material de pluma, papel y comunicación, pero para el otro puede constituir el temor y la pesadilla más grande de su vida. Sin embargo, *su* miedo y *su* pesadilla también son significados para mí: me resultan accesibles. Quizá ya he tomado en consideración estos significados al escribir la carta. Esto supondría que tomo en cuenta al otro y, por consiguiente, que no se me oculta sino que me es accesible.

En la vida cotidiana esta situación se acepta como algo normal. Todos admiten que el paciente es accesible al médico, el cliente al vendedor, el estudiante al profesor. El ladrón no está oculto para el policía que lo sorprende en flagrante, ni lo está el niño desobediente para su madre cuando ésta lo descubre.

El filósofo tiene que respetar este no-cubrimiento y accesibilidad. No tiene el derecho de explicitar la coexistencia de manera tal que se reduzca a la nada o que su realidad no se puede seguir concibiendo como realidad. Su función se reduce a expresar esta coexistencia. Tiene que proceder en su explicitación del mismo modo en que lo hace para explicitar la percepción de una cosa mundana, cuando su función es describir esta percepción. Digamos que percibo una manzana "de deliciosa fragancia". Cuando se pone en evidencia que la idea de la causalidad física ejercida por medio de estímulos no nos da una intelección de esta percepción,<sup>14</sup> es decir, que esta idea no nos permite concebir la posibilidad de percibir una manzana "de deliciosa fragancia", entonces el filósofo debe abandonar la idea de causalidad física como "explicación" de la percepción tal cual ocurre y tiene que retener su percepción.<sup>15</sup> En la vida cotidiana este procedimiento se considera normal. Sin embargo, hubo una época en que los círculos científicos juzgaban muy anormal suponer que realmente huelo manzanas deliciosas y que realmente veo pasto verde. Preferían empezar por los estímulos físico-químicos o por los órganos descritos fisiológicamente, y de esa manera se les escurría de entre las manos la propia percepción.<sup>16</sup> No obstante, la fenomenología existencial es sensible a lo que se considera normal en la vida cotidiana. Deja abiertas las puertas de par en par o, mejor dicho, señala hacia las puertas abiertas e invita al hombre a entrar por ellas.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> "La théorie de la sensation, qui compose tout savoir de qualités déterminées, nous construit des objets nettoyés de toute équivoque, purs, absolus, qui sont plutôt l'idéal de la connaissance que ses thèmes effectifs, elle ne s'adapte qu'à la superstructure tardive de la conscience." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 18-19.

<sup>15</sup> J. H. v. d. Berg y J. Linschoten, *Persoon en wereld*, Utrecht, 1953, pp. 251-253.

<sup>16</sup> A. de Waelhens, "La phénoménologie du corps", *Revue philosophique de Louvain*, 1950, pp. 374-382.

<sup>17</sup> Cf. H. C. Rümke, *Psychiatrie*, vol. I, Amsterdam, 1954, p. 148.

#### a. Razonamiento por analogía y empatía ("Einfühlung")

*La herencia cartesiana.* El no-cubrimiento y la accesibilidad de mis semejantes son esa "puerta abierta". Sin embargo, los filósofos han tenido mucho trabajo para reabrir esta puerta desde la época en que Descartes les indicó que estaba cerrada. Cierto es que Descartes no lo dijo tan explícitamente ni con tantas palabras. Pero, a impulsos de su propio método, empezó a pensar sobre el hombre de manera tal que no se pudo seguir viendo ninguna posibilidad de una relación real entre sujeto y objeto. El método cartesiano encerró a la conciencia en sí misma: la conciencia fue para Descartes conciencia de la conciencia. La conciencia se aisló, se enclaustró y existió sin el cuerpo.<sup>18</sup>

Por otra parte, no obstante, el hombre es también corporal. Para Descartes, "cuerpo" significa simplemente "extensión". Por consiguiente, el cuerpo está sometido por entero a las leyes de extensión, funciona como una máquina y es material de estudio de la mecánica. Por otro lado, las relaciones entre conciencia y cuerpo no le pasaron por alto a Descartes. Aunque hay dos sustancias aisladas, la conciencia no se relaciona con el cuerpo meramente como un timonel con un barco.<sup>19</sup> La conciencia está en cierto modo unificada y aun fusionada con el cuerpo. No obstante, estas aseveraciones llegaron demasiado tarde para resolver los problemas creados por el divorcio cartesiano entre cuerpo y alma o conciencia. Descartes creyó que podría solucionarlos ubicando a la conciencia (el alma) en la glándula pineal y aseverando que el cuerpo es "guiado" desde esta glándula, donde la conciencia es "sensible" a la influencia del cuerpo. Pero la artificialidad de esta hipótesis en última instancia ni siquiera satisfizo al propio Descartes, que debió admitir que no podía resolver el problema. Si se tiene en cuenta que Descartes aisló primero a la conciencia del cuerpo, colocando a la una al lado del otro como sustancias completas, no debe provocar sorpresa la confesión de su incapacidad para concebir a la conciencia y al cuerpo como una unidad.

*Tentativas de terminar con el divorcio cartesiano entre conciencia y cuerpo.* Las explicaciones de Descartes sobre la relación entre con-

<sup>18</sup> "Et quamvis fortasse . . . habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex una parte clarum et distinctum habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere." *Meditationes de Prima Philosophia (Bibliothèque des Textes Philosophiques)*, París, 1946, p. 76.

<sup>19</sup> "Docet autem natura, per istos sensus doloris, famis, sitis, etc. me non tantum adesse meo corpori ut nauta est navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam." *Meditationes*, pp. 78-79.

ciencia y cuerpo fueron la razón por la cual los filósofos que le sucedieron ya no vieron la posibilidad de un contacto directo entre el yo consciente y otro ser consciente. En efecto, se concibió la conciencia como algo totalmente encerrado en sí mismo, puesto bajo llave y escondido en el cuerpo-máquina. Se supuso asimismo que la conciencia del otro también estaba encerrada y oculta en su cuerpo. En ese caso, naturalmente, no se puede concebir un contacto directo de mi conciencia con la conciencia del otro.<sup>20</sup> Mi conciencia estaría aislada de mi cuerpo, mi cuerpo estaría aislado del cuerpo del otro y, por último, su conciencia estaría aislada de su cuerpo.<sup>21</sup> Yo no podría ver que *algún otro* está triste o contento, ya no podría oír que *él* está furioso o muerto de miedo, etcétera.

Sin embargo, no hay nadie que admita que *realmente no puede hacer esas cosas*. Cualquiera puede hacerlas. Por supuesto, los filósofos no dejaban de tener conciencia de ello y, por lo tanto, trataron de recrear esta posibilidad, *a pesar de* las explicitaciones de Descartes.

*El argumento de la analogía.* El argumento acostumbrado dice así. A pesar de que mi conciencia es pura interioridad, esta interioridad se revela exteriormente expresándose a través del cuerpo. La furia y la alegría son estados de conciencia internos a los que dan expresión movimientos mímicos y pantomímicos. Sin embargo, estos toscos movimientos de expresión no son los únicos, pues síntomas expresivos más refinados también revelan algo de la interioridad de la conciencia. Inspirados como estaban por la física, los psicólogos se encontraron pronto en terreno familiar, ya que la presión sanguínea, la frecuencia de los latidos del corazón, la profundidad y la frecuencia de la respiración, las secreciones glandulares, la conductividad eléctrica, etcétera, eran cosas sujetas a mediciones exactas.<sup>22</sup> Por medio de instrumentos apropiados, los psicólogos alentaron la esperanza de igualar la exactitud propia de las mediciones de la física.<sup>23</sup>

Estaban convencidos de que mediante los movimientos expresivos del cuerpo del otro resultaría posible penetrar en la interioridad de su conciencia. Para esto fue condición esencial que los movimientos corporales de expresión se interpretasen a la luz de la introspección. Se supuso que esta interpretación entrañaba el siguiente argumento basado en la analogía: así como en la cólera o en la

<sup>20</sup> "Si les âmes sont séparées par leurs corps, elles sont distinctes comme cet encier est distinct de ce livre, c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir aucune présence immédiate de l'une à l'autre." Sartre, *L'être et le néant*, p. 277.

<sup>21</sup> "L'âme d'autrui est donc séparée de la mienne par toute la distance qui sépare tout d'abord mon âme de mon corps, puis mon corps du corps d'autrui, enfin le corps d'autrui de son âme." Sartre, *ibid.*

<sup>22</sup> Cf. F. Roels, *Handboek der psychologie*, vol. I, Utrecht-Nijmegen, 1934, pp. 66-67.

<sup>23</sup> Cf. G. Dumas, *La vie affective*, París, 1948.

alegría doy definitivamente expresión corporal a la interioridad de mi conciencia, y la manera en que lo hago es distinta según la presencia de diferentes contenidos de conciencia, así también el otro dará expresión a la presencia de ciertos contenidos de conciencia por medio de movimientos mímicos y pantomímicos y de síntomas más refinados. De este modo —pensaban ellos— la percepción me diría, primero, que el otro es un sujeto como lo soy yo y, segundo, que en su subjetividad ocurre lo mismo que en la mía cuando observo en él los mismos movimientos y síntomas mediante los cuales expreso mi interioridad.<sup>24</sup>

Ahora se ha puesto en evidencia que dicho argumento —acetzado durante muchos años— no explica la presencia del otro como otro ni mi contacto con él. El acontecimiento efectivo del contacto con el otro no se concibe en ese argumento como una posibilidad, ya que se asegura *primero* que la conciencia está encerrada en sí misma y escondida en un cuerpo o, lo que es prácticamente lo mismo, se describe *primero* al cuerpo como parte de la naturaleza, como cosa entre otras cosas.

Aquí hacemos abstracción del hecho de que ese argumento derivado de la analogía no se produce *de facto* en nuestra experiencia. Cuando escucho que alguien da alaridos de pánico, está directamente y en persona presente ante mí, sin que haya la menor traza de un argumento basado en la analogía. De esta manera parece muy optimista pensar que la certidumbre de la presencia de otro como otro se pueda basar en ese argumento.

No obstante, la mayor dificultad radica en el hecho de que el antedicho argumento por analogía presupone la presencia del otro en persona, el contacto directo de mi conciencia con la del otro. ¿Por qué no admito que el cuerpo del otro es una máquina, sino que lo considero expresión de la subjetividad del otro? ¿Por qué no acepto que la sonrisa en el rostro del otro es única y exclusivamente un complejo de contracciones musculares, el efecto de una reacción nerviosa que está determinada mecánicamente por un estímulo físico (Watson)? Rechazo esta posibilidad porque *supongo* que el otro es un sujeto y no una máquina. Tan sólo partiendo de esta suposición puedo llamar *movimientos expresivos* a ciertos síntomas y movimientos corporales. Sin dicha suposición, no hay más que impulsos mecánicos en la forma cartesiana de pensar. No obstante, el propósito del argumento de referencia era justificar el aserto de que el otro es un sujeto. A tal fin se recurrió a sus *movimientos expresivos*, aunque sus movimientos sólo pueden considerarse como expresión si se ha reconocido la subjetividad del otro.

Todas estas observaciones se refieren a la primera parte del argumento por analogía: la certidumbre de la presencia del otro como otro, como sujeto. El razonamiento por analogía no explica nada al respecto. Por lo tanto, también está condenada la segunda

<sup>24</sup> Cf. Sartre, *op. cit.*, p. 278.



parte del argumento: la conclusión de que en el otro se presentan las mismas experiencias internas que en mí. Esta conclusión se basa en el hecho de que percibo en él ciertos fenómenos de expresión *determinados* que son los mismos que aquéllos a través de los cuales doy expresión a *determinadas* experiencias. Sin embargo, esa "conclusión" no es aceptable. Aunque pueda ser cierto que doy expresión a determinada interioridad de la conciencia en una forma determinada, de cualquier modo, si no puedo *ver directamente* la subjetividad del otro, entonces puedo seguir considerando máquinas a los seres que veo caminar y reír por las calles. A lo más, podría decir que probablemente no son máquinas.<sup>25</sup>

*La teoría de la empatía (Einfühlung).* Por consiguiente, el argumento por analogía de los psicólogos *presupone* la presencia del otro como otro precisamente cuando hay que justificar este supuesto previo. No obstante, estoy seguro de que el otro en persona está presente ante mí. Por lo tanto, no es sorprendente que se hayan expuesto otras teorías para justificar esta certidumbre. Podemos nombrar las teorías de la empatía o *Einfühlung* de Dilthey, Simmel y Scheler. Sin embargo, también presuponen lo que tienen que justificar: el no-cubrimiento del otro como otro. Aunque ofrecen la posibilidad de describir con mayor perfección los medios que poseemos para colocarnos en presencia del otro, no dan ninguna explicación del hecho de que el otro aparece ante nosotros como otro.<sup>26</sup> El no-cubrimiento del otro se presupone constantemente.<sup>27</sup>

*Encuentro con el otro como otro.* El no-cubrimiento del otro como otro es una "puerta abierta" a través de la cual entra por fin el fenomenólogo. No es necesario recurrir al razonamiento por analogía ni a las teorías de la empatía (*Einfühlung*) a fin de explicar la presencia del otro como otro, pues el encuentro con el otro se distingue directa e inmediatamente del encuentro con una mera cosa. En este encuentro el otro se revela directamente como otro, como no-cosa, como ser-consciente-en-el-mundo.<sup>28</sup> A quien veo temblar de miedo o escucho suspirar bajo el peso de sus preocupaciones, es al otro en persona. Siento su cordialidad al estrecharle la mano, en su voz suave, en la benevolencia de su semblante. También quienes me odian o me miran con indiferencia, quienes me temen, me desprecian o desconfían de mí, quienes me quieren consolar, tentar, echar la culpa, persuadir o divertir, están presentes en persona ante mí. La mirada de alguien, sus gestos, sus palabras, sus actitudes, etcétera,

<sup>25</sup> "On reconnaîtra volontiers que ces procédés peuvent seulement donner d'autrui une connaissance probable: il reste toujours possible qu'autrui ne soit qu'un corps. Si les animaux sont des machines, pourquoi l'homme que je vois passer dans la rue n'en serait-il pas une?" Sartre, *op. cit.*, p. 278.

<sup>26</sup> Cf. Sartre, *op. cit.*, p. 279.

<sup>27</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 124-125.

<sup>28</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 187.

son siempre *sus* gestos, palabras o actitudes. Ese alguien está presente en persona, directa e inmediatamente, ante mí.

Por el contrario, la presencia de una cosa se manifiesta de manera muy distinta. La forma en que se me aproxima un canto rodado difiere del modo en que se me acerca un policía enojado. Mi escritorio no gime bajo la presión de mis codos, mi pluma no me arroja torvas miradas cuando la uso mal, no acuso a una manzana por caer sobre mi cabeza ni espero que un perro me felicite el día de mi cumpleaños.

Por consiguiente, tengo que aceptar el no-cubrimiento, la presencia directa del otro como otro, como hecho original. Toda "prueba" es completamente superflua, porque esta presencia resulta evidente de inmediato y cualquier tentativa por hacer esta presencia aceptable aparece como presuponiendo que el otro está presente ante mí.

#### b. "Mi" cuerpo no es "un" cuerpo

Sin embargo, las consideraciones precedentes no resuelven todas las dificultades. El otro puede estar presente ante mí a través de su mirada, de sus gestos, sus actitudes, sus palabras, etcétera; pero su mirada, sus gestos, sus actitudes, etcétera, son realidades corporales. Por lo tanto, ¿no es cierto que es *sólo el cuerpo* del otro lo que está presente ante mí y se pone en contacto conmigo?

*Otra vez el dualismo cartesiano.* Todas las consecuencias del dualismo cartesiano amenazan con retornar cuando el problema se plantea de esta manera. "Sólo el cuerpo" y no el otro consciente, dice la pregunta. Así se presupone que se puede hablar del "cuerpo solo". Este supuesto previo tiene un origen cartesiano. Descartes había divorciado a la conciencia del cuerpo y descrito a este último como una máquina. Únicamente desde el punto de vista cartesiano es posible hablar del "cuerpo solo". Sin embargo, dicho punto de vista es una explicitación que no toma en cuenta el modo en que se me da mi cuerpo: como "mío". Las consecuencias de postura tan defectuosa son funestas porque, si ya no concibo a mi cuerpo como "mío", tampoco concibo ya a mi "yo" como ser-corporalmente-en-el-mundo. Al explicitar el significado del cuerpo humano, Descartes omite precisamente el aspecto más importante: que el cuerpo es un cuerpo *humano*. El cuerpo es propiamente humano tan sólo en la unidad indivisible que es el hombre, así como un órgano es un órgano únicamente en la totalidad del organismo. <sup>29</sup> El cuerpo es *mí* cuerpo sólo en su participación en el *yo* consciente. De acuerdo con la descripción de Descartes, el cuerpo es siempre tan sólo "un" cuerpo, es decir, un cuerpo perteneciente al inmenso grupo de los cuerpos.<sup>30</sup> Sin embargo, *mi* cuerpo es *mío* por su misteriosa

<sup>29</sup> Cf. Sartre, *op. cit.*, p. 278.

<sup>30</sup> Cf. Sartre, *ibid.*

referencia a *mí*, al *yo* consciente con el que está fusionado. Mi cuerpo se ha identificado tanto conmigo que en algunos casos no vacilo en hablar de “*mí*” cuando me refiero a mi cuerpo. Digo, por ejemplo, que me lavo, me muevo, me observo. Este “*me*” significa mi cuerpo.

*La fisiología y mi cuerpo.* Por consiguiente, *mi* cuerpo no es el que describe la fisiología ni el que dibuja la anatomía.<sup>31</sup> El cuerpo que se da en la anatomía, la biología y la fisiología es meramente “*un*” cuerpo. Estas ciencias describen al cuerpo como cosa en el mundo. Sus descripciones se basan en observaciones de los hombres de ciencia, pero no explicitan mi percepción de mi cuerpo como *mío*.<sup>32</sup> Mi mano se revela como *mía* cuando trato de asir un objeto; mis pies se manifiestan como *míos* cuando los coloco con cuidado en los escalones de una escalera; mis ojos se descubren como *míos* cuando dejo que mi mirada vague a mi alrededor. Mis manos con las que sujeto no pertenecen al sistema de las cosas que se pueden asir, como mi pluma, mis zapatos y mi caja de cigarillos. Mis pies no pertenecen al mundo que se puede caminar ni mis ojos al mundo visible. Se revelan como significados que caen del lado del sujeto que soy. Estos significados no se pueden encontrar en los libros de texto de anatomía o de fisiología, porque “*yo*” no estoy en ellos.<sup>33</sup>

*Mi cuerpo no es un mero instrumento.* Por la misma razón mi cuerpo no es un instrumento, como son instrumentos un martillo y un microscopio. Los instrumentos son extensiones de mi cuerpo, pero, si considero mi cuerpo como instrumento, ¿de qué cuerpo es mi cuerpo una extensión? Mi cuerpo no puede ser un instrumento porque es mi cuerpo, porque está fusionado con el yo consciente que soy.<sup>34</sup>

*Mi cuerpo no es objeto de “tener”.* No es posible aplicar a mi cuerpo lo que se puede decir, de acuerdo con Marcel, de un objeto de “tener”. “Tengo” un auto, una pluma, un libro. El objeto de “tener” se revela como exterioridad en este “tener”. Hay una distancia entre

<sup>31</sup> “En ce qui concerne le corps, et même le corps d'autrui, il nous faut apprendre à le distinguer du corps objectif tel que le décrivent les livres de physiologie.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 403.

<sup>32</sup> “Mon corps tel qu'il est pour moi, ne m'apparaît pas au milieu du monde.” Sartre, *op. cit.*, p. 365.

<sup>33</sup> “Nous avons réappris à sentir notre corps, avons nous retrouvé sous le savoir objectif et distant du corps cet autre savoir que nous en avons parce qu'il est toujours avec nous et que nous sommes corps.” Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 239.

<sup>34</sup> “Si je pense mon corps comme instrument, j'attribue par là, disons à l'âme dont il serait l'outil, les virtualités même dont il assurerait l'actualisation; cette âme, je la convertis en corps, et par conséquent le problème se pense à nouveau pour elle.” Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 29.

lo que “tengo” y yo. Lo que “tengo” es hasta cierto punto independiente de *mí*.<sup>35</sup> Puedo tirarlo o regalarlo sin dejar de ser lo que soy: hombre.<sup>36</sup> No puede decirse lo mismo de mi cuerpo, al menos sin que tantas restricciones priven al “tener” de su sentido estricto. Mi cuerpo no está tan apartado de mi yo consciente como el cenicero de mi escritorio. De la misma manera, mi cuerpo no es como mi auto, algo externo para *mí*. No puedo tirar mi cuerpo ni regalarlo como tiro el dinero o regalo mis palos de golf. Todo esto proviene del hecho de que mi cuerpo no es “*un*” cuerpo sino *mi* cuerpo y no del mismo modo en que mis palos de golf son *míos*, sino de modo tal que mi cuerpo me *corporifica*, me *encarna*.

*Mi cuerpo no está aislado de mí.* Por consiguiente, jamás se puede hablar del cuerpo “solo” si con esta palabra se quiere indicar un cuerpo aislado, un cuerpo que estaría apartado de mi yo consciente pero que de cualquier manera sería *mi* cuerpo. El yo consciente “informa” el cuerpo, es decir, permea al cuerpo con la forma, la forma-que-da actualidad a mi ser,<sup>37</sup> mediante la cual el cuerpo es “*mío*”. A la inversa, tengo que admitir que mi cuerpo es la corporificación, la encarnación de mi yo consciente, y que este yo es un yo corporizado.<sup>38</sup>

Naturalmente, es verdad que la mirada, el gesto, la actitud, las palabras, etcétera, del otro son realidades corporales. Sin embargo, el cuerpo del otro es “*su*” cuerpo y, por consiguiente, la mirada, el gesto, la actitud y las palabras son también “*su*” mirada, “*su*” gesto, “*su*” actitud y “*sus*” palabras. Por eso el contacto con “*su*” cuerpo no es el contacto con “sólo un cuerpo”, con “*un*” cuerpo, ya que “*un*” cuerpo no es “*su*” cuerpo.<sup>39</sup> En consecuencia, encuentro al otro como otro, como sujeto, cuando me mira con amor, odio o indiferencia, cuando me hace un gesto, cuando asume una actitud amenazante, cuando se dirige a *mí* en un discurso, pues su cuerpo es la encarnación, la corporización de su subjetividad.

*El cuerpo del otro como intermediario en su encuentro.* Hemos señalado previamente que el significado del mundo-para-el-otro me resulta accesible: el mundo es nuestro mundo. Esta accesibilidad del mundo entraña la accesibilidad y el no-cubrimiento del otro

<sup>35</sup> Esta independencia no quiere decir que en el “tener” se trate de una cosa-en-sí, puesto que siempre se trata de mi “tener” y su objeto, que se me revela como independiente de *mí* hasta cierto punto.

<sup>36</sup> Cf. Marcel, *Journal métaphysique*, p. 301.

<sup>37</sup> No todos los miembros de mi cuerpo, y sus funciones, participan igualmente de la realidad formativa del ser. Hay diferentes niveles de esta “información”, pero en este momento no nos interesan. Cf. Stephan Strasser, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, Pittsburgo, 1957, pp. 123-126.

<sup>38</sup> Tan sólo mencionamos aquí la personificación del yo en tanto resulta preciso para comprender el significado de la presencia inmediata ante el otro como otro.

<sup>39</sup> Cf. Marcel, *Journal métaphysique*, pp. 325-329.

para mí. Experimento el hecho de este no-cubrimiento en el encuentro con el otro. Yo mismo estoy en el mundo y encuentro al otro en mi mundo. En este encuentro el otro se revela directamente como otro, de inmediato lo distingo de las cosas mundanas,<sup>40</sup> discierno en él una fuente de sentido y de significado, otra existencia, porque su cuerpo es la corporización de su subjetividad.

Por consiguiente, en cierto sentido puedo decir que el cuerpo del otro funciona como intermediario en mi encuentro con el otro. En efecto, el otro se hace presente en mi mundo a través de su cuerpo y, como estoy en el mundo, el otro debe hacerse presente en mi mundo para que yo lo encuentre.

Aún queda otro sentido en el que el cuerpo del otro actúa como intermediario en el encuentro con mis semejantes. Su cuerpo no sólo hace posible el contacto directo, sino que también me hace participar en su mundo y me posibilita la entrada en su mundo. Las explicaciones de Marcel sobre el "tener" sirven maravillosamente para aclarar este aserto. No "tengo" mi cuerpo del mismo modo que tengo un auto. A pesar de ello, puedo decir en cierto sentido que efectivamente "tengo" mi cuerpo: en cuanto el sujeto que soy no "es" mi cuerpo. Aunque mi yo consciente y mi cuerpo se implican mutuamente, aunque el yo consciente esté indisolublemente fusionado con mi cuerpo, de cualquier manera no "soy" mis manos, mi cara, mi vista, mi oído. Hay cierta no-identidad, cierta distancia, entre mi cuerpo y yo. En algún sentido, puedo tirar mi cuerpo, como puedo regalarlo. En el supuesto caso de que yo "sea" mi cuerpo, soy una cosa y estoy completamente sumergido en un mundo de meras cosas. Pero entonces el yo consciente y, por lo tanto, también mi cuerpo en cuanto "mío", así como el mundo en cuanto "mío", se reducen a nada.<sup>41</sup> Por consiguiente, no "soy" mi cuerpo ni lo "tengo".<sup>42</sup> Mi cuerpo está precisamente a mitad de camino

<sup>40</sup> Heidegger emplea diferentes términos para indicar la distinción de las relaciones del hombre con la cosa mundana y con el otro. Me relaciono con la cosa mundana en una actitud de *Besorgen*. Mi relación con el otro se llama *Fürsorge*. "Das Seiende zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der Fürsorge." *Sein und Zeit*, p. 121.

<sup>41</sup> "Cette identité supposée est un non-sens; elle ne peut être affirmée qu'à la faveur d'un acte implicite d'annulation du *je* et se change alors en une affirmation matérialiste: mon corps, c'est moi, mon corps existe seul. Mais cette affirmation est absurde; le propre de mon corps est de ne pas exister seul, de ne pouvoir exister seul. Nous réfugerions-nous alors dans l'idée d'un monde des corps? Mais qu'est-ce qui lui confère l'unité? qu'est-ce qui le pense comme monde? et d'autre part, que devient dans ce monde purement objectif le principe d'intimité (*mon corps*) autour duquel se constituait l'orbite existentielle?" Marcel, *Du refus à l'incarnation*, p. 30.

<sup>42</sup> "Être incarné, c'est s'apparaître comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer — identification et distinction étant des opérations corrélatives l'une de l'autre, mais qui ne peuvent s'exercer que dans le sphère des objets." Marcel, *op. cit.*, p. 31.

entre estos dos extremos. Constituye la transición del yo consciente al objeto mundano. Es la realidad misteriosa que me injerta en las cosas, asegura mi ser-en-el-mundo, me envuelve en el mundo y me da una postura en el mundo.

*Entrar al mundo del otro a través de su cuerpo.* El contacto directo con el otro me enreda también en su mundo a través de su cuerpo. Cuando voy sentado en un auto al lado del conductor, entro a través de su cuerpo y de su extensión —el auto— en los significados que tienen para él el camino, la campiña, las colinas, los pasos estrechos, los puentes, etcétera. Si me pongo nervioso a causa de la gran velocidad, el conductor entra en el significado que tiene para mí el puente angosto que cruzamos. Cuando observo el trabajo de un carpintero, me involucro a través de su ser corporal en su mundo, y los significados que tienen para él sierra, martillo y clavos, se revelan ante mí. Me pongo en el significado que mi jardín y mis árboles tienen para los chiquillos a quienes veo trepando el seto. Las palabras que emplea mi amigo para describir países distantes que jamás he visitado, me transportan a su mundo. A través de sus palabras entro en su mundo y su mundo adquiere sentido para mí: su mundo se convierte en mi mundo, en nuestro mundo, el mundo de los dos.

*El cuerpo como intermediario del cubrimiento del otro.* Aunque el cuerpo es intermediario entre yo y el otro, entre el otro y yo, entre su mundo y yo y entre mi mundo y él, no queda dicho todo una vez expresada esta intermediación. El otro como otro está no-cubierto para mí, pero de todas maneras no es totalmente transparente para mí. El otro jamás aparece ante mí con claridad de lucidez perfecta. Esto no debe causar sorpresa, puesto que ni siquiera yo mismo soy transparente para mí. Este "ni siquiera" indica una especie de desencanto, un desencanto por la realidad que yo mismo soy. Este desencanto se apodera del fenomenólogo cuando experimenta que las ideas claras y distintas de Descartes son construcciones artificiales que no se dan en la realidad sino que son meras abstracciones. ¿Quién soy y qué soy? Estoy presente en mí, no-cubierto para mí: no me escapo de mí y, sin embargo, también estoy ausente, cubierto: me escapo de mí. Asimismo el otro está cubierto para mí. ¿Quién eres y qué eres?

El cuerpo no es tan sólo un intermediario en el encuentro con el otro, sino que entraña al mismo tiempo una posibilidad de que el otro se esconda de mí, se retire de mí. Yo también puedo esconderme. El hombre puede simular con respecto a sus semejantes: puede fingir, disimular y mentir. El cuerpo es otra vez el intermediario. No obstante, el no-cubrimiento del hombre ante el hombre se afirma precisamente en este modo de auto-cubrimiento. El auto-cubrimiento únicamente es posible sobre la base del no-cubrimiento.

*Existimos juntos.* Por lo tanto, el *Cogito* cartesiano entraña la negación de una evidencia fenomenológica que se impone por sí de manera irresistible.<sup>43</sup> No soy conciencia de mi conciencia, no estoy encerrado en mí mismo, aislado de mi cuerpo, del mundo y del otro. A través de *mi* cuerpo estoy en el mundo, que se manifiesta como nuestro mundo y, por consiguiente, mi existir es un existir-juntos, una coexistencia. La filosofía del “yo pienso” tiene que ser reemplazada por la filosofía del “nosotros existimos”.

No hace falta decir que este “nosotros” presenta muchas formas y contiene una multitud de posibilidades que todavía hay que investigar. Con todo, algo debe resultar claro: el encuentro con el otro me revela al otro como “no cosa”, sino como existencia, como fuente de sentidos y de significados. Puesto que el otro no es una cosa, es mi compañero<sup>44</sup> y, por consiguiente, puedo hablar de “nosotros”. Una cosa no me acompaña.

Es importante destacar este punto, porque fácilmente podríamos ser víctimas de nuestra propia terminología. Hemos utilizado las palabras “encuentro” y “presencia” para indicar el enlace recíproco del hombre con el mundo. Volvemos a emplear estas mismas palabras al tratar del otro como otro. Sin embargo, ahora tienen un significado totalmente distinto, pues el otro se revela precisamente como significado que difiere de cosa. Usamos los términos *compañero* y *acompañar* para subrayar esta diferencia de significado. El encuentro con el otro, su presencia, me revela al otro como “igual-que-yo-en-el-mundo”, significado que jamás percibo en el encuentro con las cosas. Puesto que el otro es “como-yo-en-el-mundo”, es mi “compañero-en-el-mundo”.<sup>45</sup>

Los mismos comentarios rezan de la palabra “diálogo”. Soy un diálogo con el mundo, porque no se puede comprender lo que soy sin el mundo y porque mi mundo no es sin mí. No se puede concebir un diálogo sin ambos participantes. Sin embargo, la forma en que el otro toma parte en el diálogo difiere radicalmente de aquella en la cual una cosa mundana contesta a mis preguntas. El otro me interroga como otro yo; me contesta como yo mismo respondo a sus preguntas, lo que no puede hacer ninguna cosa.

Por último, debemos llamar la atención acerca de cierta parcialidad de nuestra explicitación, y compensarla. Se ha puesto dema-

siado énfasis en “yo”, “como-yo” y “mi” compañero. ¿Por qué es el otro “mi” compañero? ¿No soy “su” compañero? ¿Quiénes son los otros? ¿Son quizá el resto de la humanidad, de la cual estoy separado? ¿Con qué derecho me afirmo “primero” yo y “después” a los otros como la masa sobre la cual me elevo? Evidentemente, los otros son precisamente aquéllos ante quienes *no* me coloco aparte, aquéllos entre los cuales yo “también” estoy.<sup>46</sup> Existimos juntos.

*Las formas múltiples de “nosotros”.* Probablemente pasarán muchos años antes de que la sociología positiva y la psicología social logren indicar en forma bastante satisfactoria las muchas formas que puede asumir este “nosotros”. Esto no nos debe sorprender si tenemos en cuenta que el hombre puede actuar con respecto a sus semejantes de muy distintas maneras. “Nosotros” entraña una relación entre “yo” y otro “yo”, un “tú”, y debe quedar claro que esta relación varía constantemente, por ejemplo, según se trate de trabajar juntos, de echar juntos un trago, de viajar juntos, de sufrir juntos un accidente, etcétera. El “nosotros” experimentado en un sindicato difiere del de un barracón militar o de un monasterio; el “nosotros” de una guardia de hospital no es el mismo que el de un campamento de varones, un club de fútbol, un salón de conferencias o un cinematógrafo. Los ejemplos se pueden multiplicar casi hasta el infinito, de modo que será realmente muy difícil poner cierto orden en esta diversidad de formas.<sup>47</sup>

Con respecto a este “nosotros” se presenta la misma situación que encontramos antes en relación con los significados de mi mundo. Mi mundo es un sistema extraordinariamente complejo de significados cercanos y remotos que se correlacionan con mis posturas más o menos reales. Cualquier esfuerzo para dar a determinada postura un carácter absoluto hace que sea imposible un concepto verdadero de mi mundo. Sin embargo, es difícil refrenar la tendencia a convertir en absolutos un punto de vista y un significado determinados como, por ejemplo, los de la física y la química. Esta tendencia es un empobrecimiento del ser del hombre y una amenaza constante de ceguera total para todo lo que no esté clasificado en determinadas categorías, como las de las ciencias físicas.

*Diferentes niveles de coexistencia.* La comprensión de que el carácter de absoluto conduce al empobrecimiento y a la ceguera, nos impulsa a ser muy cautos cuando se trata de reconocer la multiformidad de la coexistencia. Es preciso ver que esta multiformidad puede producirse a distintos niveles. Así, por ejemplo, podemos

<sup>43</sup> “Die Anderen besagt nicht soviel wie der ganze Rest der Übrigen ausser mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist.” Heidegger, *ibíd.*

<sup>44</sup> Cf. p. ej., M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris, 1946, pp. 125-138.

<sup>43</sup> Cf. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, París, 1947, p. 100.

<sup>44</sup> “Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist so, wie das freigeübende Dasein selbst – es ist auch und mit da.” Heidegger, *op. cit.*, p. 118.

<sup>45</sup> A medida que penetramos más profundamente en las posibilidades de las relaciones interhumanas, la palabra “compañero” muestra un cambio en su significado, tal como ocurre también con los términos “encuentro” y “presencia”. En efecto, la forma en que el otro me acompaña puede ser muy diversa. Por ejemplo, el otro con quien voy por la vida puede amarme, mostrarme indiferencia u odiarme. Es mi compañero, pero esta palabra puede tener muchos significados.

hablar de relaciones humanas en la familia, la escuela, la fábrica, la oficina, las organizaciones juveniles, las fuerzas armadas, los servicios médicos o la atención de la parroquia. Estas relaciones podrían describirse y se podría tratar de descubrir cuáles son las normas que rigen las formas fundamentales de las interrelaciones humanas, como hace, por ejemplo, Josef Pieper.<sup>48</sup> Esa es la tarea del sociólogo. Por otra parte, también es dable observar —como lo hace Rutten<sup>49</sup>— que en los muchos cambios que se han producido en las relaciones humanas “hemos sufrido una pérdida en la verdadera humanidad”,<sup>50</sup> hemos sido privados de “valores íntimos que enriquecen al hombre en un sentido definidamente humano”.<sup>51</sup> En tal caso ya no nos ocupamos más de las formas sociológicas efectivas de la convivencia, sino de las condiciones en las que las relaciones humanas merecen llamarse *humanas* en la plena acepción de la palabra. En efecto, estas relaciones también pueden ser *inhumanas*.

De esta manera, resulta que la multififormidad de la coexistencia se presenta a diferentes niveles. Tenemos conciencia de que, sin que importe la forma sociológica de coexistencia,<sup>52</sup> siempre nos acercamos o nos alejamos de un *ideal* de coexistencia que al mismo tiempo es un ideal del ser auténticamente humano. En una organización laboral, en una fábrica, todos los empleados se complementan perfectamente entre sí, a fin de realizar a la perfección el propósito de su organización: el producto. En este caso, quizá podría hablarse de una forma perfecta de coexistencia desde el punto de vista sociológico. No obstante, sigue siendo posible y aun muy probable que estas relaciones humanas sociológicamente perfectas sean *inhumanas*.<sup>53</sup>

*Formas sociológicas y antropológicas de la coexistencia.* De esta manera hay una buena razón para diferenciar las formas sociológicas de coexistencia de aquellas otras que de ahora en adelante llamaremos antropológicas. Es posible que el hombre sea auténticamente hombre, menos hombre o inhumano en cualquier forma sociológica. Claro está, este pensamiento supone que el hombre no es como *es* un cenicero o una col, sino que el ser del hombre es un “tener-que-ser” (*zu-sein*, Heidegger; *avoir à être*, Sartre).<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Cf. F. J. Th. Rutten, *Menselijke verhoudingen*, Bussum, 1955.

<sup>49</sup> Cf. Josef Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Francfort-del-Meno, sin fecha.

<sup>50</sup> Cf. Rutten, *op. cit.*, p. 11.

<sup>51</sup> Cf. Rutten, *op. cit.*, p. 46.

<sup>52</sup> No queremos discutir aquí si la palabra “sociológica” es o no correcta. Nuestra intención debe resultar suficientemente clara.

<sup>53</sup> Aquí hacemos abstracción del hecho de que, allí donde las relaciones son *inhumanas*, de ordinario es imposible hablar de una perfecta organización laboral o de una perfecta realización de sus fines. Esta es la razón por la cual, aun quienes no desean más que resguardar intereses económicos, se preocupen por el carácter *humano* de su organización del trabajo.

<sup>54</sup> No podemos discutir este punto aquí. Lo consideraremos en el último capítulo.

Así como los sociólogos buscan las formas básicas de la coexistencia desde una postura definida, también lo hacen los antropólogos, aunque con un objetivo diferente. En este capítulo nos ceñiremos a estas formas antropológicas fundamentales. Las nombraremos aquí sin hacer la tentativa de justificar la clasificación. Son el odio, la indiferencia, el amor y la justicia.

No se puede hablar en forma fiel-a-la-vida sobre amor o justicia en general, si no se comprende que dichas formas no se ocupan de *mandamientos* —para usar una terminología ética— o al menos que no versan sobre ellos si se entiende por “mandamientos” leyes sin fundamento en el hombre e impuestas sobre él desde afuera. Si se los considera de este modo, ya no es posible patentizar que el hombre *debe* amar y ser justo, en el sentido en que la gente siempre desea entender este “debe” como una *demanda de nuestro ser*, como algo *requerido por el ser-hombre*, como un “debe” interno en oposición a una orden impuesta extrínsecamente. El amor y la justicia son modos de ser-hombre, en cuanto el ser-hombre se caracteriza por *zu sein*, por *avoir à être*, por “tener-que-ser”. El odio y la indiferencia son asimismo modos de ser-hombre, pero en el sentido de modos en los que el hombre *no debe* realizarse.

Esta clasificación no es una división en cuatro modos *disjuntos*. El odio, la indiferencia, el amor y la justicia no están fuera unos de otros como bolitas, pelucas, tribunales y bancos de nubes. Aquí también hay que tener en cuenta que son modos de ser-hombre o, mejor dicho, modos en los que puede realizarse y se realiza un mismo y único hombre concreto. Aun podría decirse que los cuatro se presentan siempre en este hombre concreto, aunque el acento recaiga sobre uno de ellos.

### 3. FENOMENOLOGÍA DEL ODIO

Para la fenomenología del odio nos basamos por entero en las explicaciones de la “mirada” hechas por Sartre. En principio este procedimiento puede parecer injustificable, puesto que una mirada no es *per se* una mirada de odio. Sin embargo, aunque es cierto que el calificativo “de odio” no corresponde *per se* a la “mirada”, *de facto* la descripción de Sartre no atañe a la mirada en general sino tan sólo a la mirada de odio. Las siguientes páginas aclararán esto.

*El otro es uno que me mira.* Como todo fenomenólogo, Sartre considera que es completamente superfluo probar que el otro como otro *es*, pues ello es evidente de inmediato y cualquiera prueba presupondría lo que se quiere demostrar.<sup>55</sup> Sin embargo, esta tesis general trae apareado un resultado totalmente inesperado cuando Sartre investiga en qué situación me resulta accesible el otro como

<sup>55</sup> Cf. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 278-179.

otro, como otro que yo, como subjetividad. El otro se me revela en su mirada.<sup>56</sup> El sujeto que es el otro siempre se revela como “aquél que me mira”<sup>57</sup> y nunca de otra manera. Naturalmente, esta expresión podría tener aún toda suerte de significados si no fuese porque, como ya señalamos, Sartre describe *de facto* la mirada en una forma muy especial. La mirada que me revela la subjetividad del otro es siempre su mirada de odio y nunca ninguna otra cosa. El otro no se da, en Sartre, a no ser como alguien que me mira con odio. Examinemos este punto un poco más de cerca.

Captar la mirada del otro no consiste en percibir una cualidad entre las muchas pertenecientes a su ojo o a un objeto que funciona como ojo. Sartre habla con toda intención de un objeto que “funciona” como ojo, porque una mirada se revela no sólo en la convergencia de dos pupilas sobre mí, sino también en el chasquido de las ramas —por ejemplo, durante un asalto nocturno—, en el sonido de pasos seguido por el silencio, en la persiana abierta a medias o en el ligero movimiento de una cortina.<sup>58</sup> Todos estos objetos “funcionan” como ojos. Pero captar la mirada de alguien que me mira no es la percepción de su ojo o de ciertas cualidades de su ojo. Por supuesto, los ojos están allí, pero dejo de percibirlos temáticamente; están neutralizados, no cuentan y quedan sin expresión. Los ojos que me miran no me impresionan explícitamente como bonitos ni como feos. La mirada del otro enmascara a sus ojos y parece precederlos. Por consiguiente, no me es posible prestar atención a la mirada de alguien sin relegar a segundo plano la percepción de sus ojos.<sup>59</sup> Por lo tanto, captar la mirada de alguien no es percibir un objeto-en-el-mundo, sino más bien tener conciencia de *ser mirado*. La mirada del otro que está observándome procede de sus ojos y me remite a mí mismo.<sup>60</sup> Cuando me asaltan y escucho de repente el crujido de las ramas detrás mío, soy remitido a mí mismo, a mi vulnerabilidad, y comprendo de inmediato que he *sido visto*, que estoy *siendo mirado*.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> “Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectivité non révélée, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui.” Sartre, *op. cit.*, p. 329.

<sup>57</sup> Cf. Sartre, *op. cit.*, p. 315.

<sup>58</sup> Cf. Sartre, *ibid.*

<sup>59</sup> Por consiguiente, puedo percibir y expresar temáticamente las cualidades del ojo del otro, pero esto sólo es posible en cuanto la experiencia de su mirada queda relegada a segundo plano. En otras palabras, en tanto percibo que los ojos de alguien son hermosos o azules, no estoy influenciado por su mirada. Pronto veremos que esto significa: no experimento mi propio “ser-mirado”. “Je dirais volontiers ici: nous ne pouvons percevoir le monde et saisir en même temps un regard fixé sur nous; il faut que ce soit l'un ou l'autre.” Sartre, *op. cit.*, p. 316.

<sup>60</sup> “Saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde (à moins que ce regard ne soit pas dirigé sur nous), c'est prendre conscience d'être regardé. Le regard que manifestent les yeux, de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-même.” Sartre, *ibid.*

<sup>61</sup> Cf. Sartre, *op. cit.*, pp. 315-316.

*El significado de ser mirado.* El ejemplo de Sartre ilustra con claridad el significado exclusivo que tiene para él la mirada, significado al que se aferra tenazmente. Imaginemos —dice Sartre— que movido por los celos pego mi oreja a la puerta de la habitación de alguien o miro por el agujero de la cerradura para sorprenderlo en una situación comprometedor. Al hacerlo, estoy plenamente presente al “objeto” que escucho o que estoy mirando y a la puerta o la cerradura, que tienen el significado de ser un instrumento o un obstáculo para mis actos. Mi propia existencia, los actos a través de los cuales estoy con los objetos, se me escapan.<sup>62</sup> De repente oigo pasos en el corredor: alguien me está mirando. En el mismo momento comprendo que estoy siendo mirado, es decir, experimento que soy-un-objeto-para-el-otro.

La subjetividad del otro se revela en este ser-mirado, pero en detrimento de mi propia subjetividad. En efecto, cuando soy mirado por el otro, me avergüenzo. Pero la vergüenza es siempre vergüenza de mí. Estoy avergonzado de mi libertad, en cuanto mi libertad se me escapa para convertirse en objeto que se manifiesta a los ojos del otro. La vergüenza es la comprensión de que soy el objeto que el otro mira y juzga.<sup>63</sup> Bajo la mirada del otro soy lo que soy: un objeto, una cosa, un *en-soi*. Como subjetividad, siempre soy lo que no soy, y no soy lo que soy; como subjetividad, estoy en el modo de *avoir à être* o, para expresarlo con más sencillez, soy una libertad que se realiza-a-sí-misma y el proyecto libre de mi mundo.<sup>64</sup> Sin embargo, bajo la mirada del otro mi subjetividad se pierde; mi libertad se entumece y se congela bajo su examen; no trasciendo más mi facticidad. La vergüenza me revela mi ser-para-el-otro y que *estoy-siendo-para-el-otro*. El otro sólo tiene que mirarme y de inmediato soy lo que soy.<sup>65</sup>

Cuando el otro me ve sentado, *estoy sentado* para él, del mismo modo que este tintero *está* en la mesa; para el otro *estoy doblado* sobre la cerradura al igual que este árbol *está doblado* por el viento; para el otro *soy indiscreto*, exactamente como una mesa *es redonda*

<sup>62</sup> “Je suis pure conscience des choses et les choses... m'offrent leur potentialité comme réplique de ma conscience non-thétique (de) mes possibilités propres.” Sartre, *op. cit.*, p. 317. Expresado más simplemente, hay una conciencia temática de los objetos, que se funde con la conciencia no-temática de mis propios actos (“conscience de quelque chose” y “conscience (de) soi”; *ibid.*, pp. 19-20.) Por consiguiente, mis propios actos son *irréfléchi*. Cf. arriba, pp. 77-79. “Ils sont nullement connus, mais je les suis.” El aserto de que estos actos no son “conocidos” resulta bastante inteligible si se tiene en cuenta el punto de vista sartreano sobre el conocimiento. Para Sartre, “conocer” equivale siempre a la afirmación temática de un objeto. “Connaitre, c'est-à-dire poser comme objet.” *Op. cit.*, p. 329.

<sup>63</sup> “Or, la honte est honte de soi, elle est reconnaissance de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge.” Sartre, *op. cit.*, p. 319.

<sup>64</sup> Sartre emplea todas estas expresiones para indicar que no soy una “cosa”, un “objeto”. Una cosa es lo que es.

<sup>65</sup> “Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis.” *Op. cit.*, p. 20.

o una col *está podrida*. Mi ser-par-el-otro es siempre un ser-despojado de mi subjetividad como trascendencia.<sup>66</sup> Sartre generaliza totalmente este pensamiento en una sola frase. Si existe algún otro, cualquiera que sea, dondequiera que esté, sean cuales fueren sus relaciones conmigo, el mero hecho de que su subjetividad surja ante mí, hace que yo tenga un lado exterior, una "naturaleza",<sup>67</sup> me convierte en objeto;<sup>68</sup> "mi caída original constituye la existencia del otro".<sup>69</sup>

Estos párrafos nos dan un panorama general de la visión sartreana de la mirada: la mirada del otro me aniquila como sujeto para convertirme en objeto. Exploremos más esta idea.

*La mirada del otro me hace perder mi "autidad"*. Como sujeto soy la fuente del sistema de significados que el mundo es para mí. Cuando insospechadamente miro por el ojo de la cerradura, las paredes, la puerta, la cerradura, la penumbra del pasillo reciben su significado como obstáculos o instrumentos de mi subjetividad. En cierto sentido están organizados por mí y actúan como funciones de mi proyecto. Pero tan pronto como la subjetividad del otro surge ante mí, cambia toda la situación. Se pierde mi subjetividad, es decir, ya no soy más la fuente de significados de mi mundo. Mi mundo se organiza de manera completamente distinta y me muestra una faz diferente, que está fuera de mi alcance y se correlaciona con la subjetividad del otro.<sup>70</sup> Bajo la mirada del otro soy despojado de mi autidad y, por consiguiente, también del mundo que organizo.<sup>71</sup> Para su subjetividad soy una cosa-en-medio-de-otras-cosas.<sup>72</sup> Su mirada me hiere, así que para él soy lo que soy; al mismo tiempo se apodera también de mi mundo, al igual que se apodera de mí, y así *estoy* "inclinado sobre la cerradura".<sup>73</sup> Lo que soy bajo la mirada del otro, lo *soy* en-el-medio-del-mundo.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> "Aussi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance." *Op. cit.*, p. 321.

<sup>67</sup> Sartre identifica siempre, aunque incorrectamente, "naturaleza" con "cosa" y "ser". Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 17-23.

<sup>68</sup> "S'il y a un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature." *L'être et le néant*, p. 321.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*

<sup>70</sup> "Mais avec le regard d'autrui, une organisation neuve des complexes vient se surimprimer sur la première." *Ibid.*

<sup>71</sup> "Mais, du coup, l'aliénation de moi qu'est l'être-regardé implique l'aliénation du monde que j'organise." *Op. cit.*, pp. 321-322.

<sup>72</sup> "Car le regard d'autrui embrasse mon être et corrélativement les murs, la porte, la serrure; toutes ces choses ustensiles, au milieu desquelles je suis, tournent vers l'autre une face qui m'échappe par principe." *Op. cit.*, p. 319.

<sup>73</sup> "Si je suis vu comme assis, je dois être vu comme 'assis-sur-une-chaise', si je suis saisi comme courbé, c'est comme 'courbé-sur-le-trou-de-la-serrure', etc." *Op. cit.*, p. 321.

<sup>74</sup> "Et ce que je suis... je le suis au milieu du monde." *Op. cit.*, p. 322.

Como sujeto, estoy caracterizado por mis potencialidades en tanto *mías*. Una cosa no tiene ninguna potencialidad que pueda llamarse *suya propia*. Pero bajo la mirada del otro mis potencialidades son aniquiladas en tanto *mías*.

*La mirada del otro mata mis potencialidades*. La mirada del otro significa la muerte de mi subjetividad con respecto a lo que puedo ser. Quizá podría esconderme de su mirada en un rincón oscuro del pasillo. Pero el otro trasciende, domina y anula esta posibilidad mediante su propia capacidad de disipar la oscuridad con su linterna. Estoy presente ante mis propias capacidades, las tomo entre mis manos, pero como ausentes;<sup>75</sup> las tomo entre mis manos en mi temor en la misma medida en que el otro pone sus ojos sobre mí, las ha previsto y las ha eliminado ya.<sup>76</sup> Bajo la mirada del otro tomo entre mis manos mis propias potencialidades como ausentes: mi posibilidad de esconderme se convierte en su posibilidad de descubrirme e identificarme. Cualquier acción que emprenda contra el otro puede convertirse, bajo su mirada, en instrumento que él puede emplear en mi contra. Todas mis potencialidades yacen petrificadas bajo su mirada como objetos en su mundo.<sup>77</sup> Ante sus ojos "ya no domino la situación". Como instrumento de posibilidades que no son mis potencialidades y niegan mi trascendencia, estoy "en peligro".<sup>78</sup>

Como hemos señalado antes, Sartre generaliza muy fácilmente. Primero, si existe algún otro, cualquiera que sea, dondequiera que esté, el mismo hecho de que su subjetividad surja ante mí, me convierte en objeto. Ahora agrega que estoy en peligro y que este peligro no es una circunstancia incidental y desafortunada sino la estructura permanente de mi ser-para-el-otro.<sup>79</sup>

Al aparecer bajo la mirada del otro, tengo que considerarme esclavo. Soy un esclavo en tanto dependo de una libertad que no es la mía.<sup>80</sup> Y al mismo tiempo quedo librado a la evaluación del otro sin poder ejercer ninguna influencia sobre él. Bajo la mirada del otro soy lo que soy.

Por consiguiente, bajo la mirada del otro mi ser-para-el-otro surge ante mí en sentimientos de vergüenza (la sensación de que soy lo que soy), de miedo (la sensación de peligro en relación con la libertad del otro), y de esclavitud (la sensación de enajenamiento de todas

<sup>75</sup> "Elle est là, cette possibilité, je la saisis, mais comme absente." *Ibid.*

<sup>76</sup> "Cette tendance à m'enfuir, qui me domine et m'entraîne et que je suis, je la lis dans ce regard guetteur et dans cet autre regard: l'arme braquée sur moi. L'autre me l'apprend, entant qu'il l'a prévu et qu'il y a déjà parlé." *Ibid.*

<sup>77</sup> Cf. *op.cit.*, pp. 321-323.

<sup>78</sup> Cf. *op. cit.*, p. 326.

<sup>79</sup> "Je suis en danger. Et ce danger n'est pas un accident, mais la structure permanente de mon être-pour-autrui." *Ibid.*

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*

mis potencialidades).<sup>81</sup> La mirada del otro es la muerte de mi subjetividad.

*La mirada de Sartre no es más que una mirada de odio.* Podemos concluir de las consideraciones antedichas que la mirada de que habla Sartre es muy especial y que tiene un significado que Sartre no vacila en generalizar, otorgándole un carácter absoluto sin restricciones ni reservas. La mirada de Sartre es la mirada de odio, la mirada que no me acepta como sujeto, que no me permite proyectar como subjetividad mi propio mundo, sino que me arroja como una cosa entre las cosas del mundo, asesinando mis potencialidades. No queremos decir que las explicitaciones de Sartre no expresen la realidad. Sin duda expresan algo: la mirada *de odio*, y esta mirada es realidad. Lejos de nuestro ánimo negar esta realidad o desconocer la ingeniosidad de la descripción de Sartre.

Sin embargo, y al mismo tiempo, no abrigamos la menor intención de admitir que las explicitaciones de Sartre describen la mirada en general, es decir, que el hombre sólo puede mirar con odio a sus semejantes.<sup>82</sup> El ejemplo elegido por Sartre como punto de partida lo obliga a seguir el camino emprendido hasta las últimas y amargas consecuencias, especialmente porque no agrega otros ejemplos que amplíen en cierto modo su campo de investigación. Por lo tanto, Sartre no habla de la mirada en general, sino de una forma muy especial con la que el hombre puede mirar a sus semejantes. Pero, aparte de esta mirada, hay miradas benevolentes, graciosas, piadosas y de perdón, miradas de comprensión, de exhortación y de aliento: en síntesis, miradas de amor.<sup>83</sup> Sartre nos lleva por mal camino no por lo que dice, sino por lo que no dice, sugiriendo subrepticamente que no hay nada más que lo que nos expresa.<sup>84</sup>

*El significado de ser mirado según Sartre.* No obstante, aún no hemos terminado con nuestras dificultades. Valiéndose de una objeción formulada por él mismo, Sartre trata de penetrar todavía más en el significado de la mirada. ¿Cuál es el valor de la certidumbre de que estoy siendo mirado? Experimento esta certeza en ocasión de la aparición de ciertos objetos en el mundo: los ojos del otro, el crujido de las ramas, etcétera. Pero puedo equivocarme. En un asalto nocturno el crujido lo puede causar el viento. ¿Cuál es entonces mi certidumbre de ser mirado en ese caso, cuando nadie me mira? Mi vergüenza, mi experiencia de ser-un-objeto-para-el-otro, sería una falsa vergüenza, pues sería vergüenza de nadie.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*

<sup>82</sup> Cf. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, p. 99.

<sup>83</sup> Cf. A. J. Arntz, "*Het aanvaarden der lichamelijkheid*", *Lichamelijkheid*, Utrecht-Bruselas, 1951, p. 146.

<sup>84</sup> Posteriormente Sartre señalará explícitamente lo que meramente insinúa en su fenomenología de la mirada: que el amor es imposible: "il est, par essence, une duperie." *Op. cit.*, p. 445.

<sup>85</sup> Cf. *op. cit.*, p. 335.

Esta dificultad da pie a Sartre para recalcar una vez más la relación puramente incidental entre el ojo y la mirada. Ser-mirado no depende del objeto que la mirada pone de manifiesto. La experiencia de ser mirado de ninguna manera se identifica con la percepción de un objeto. Por el contrario, la percepción de un objeto hace que sea imposible experimentar al mismo tiempo la mirada, es decir, experimentar que se es mirado. Tan sólo experimento la mirada del otro cuando sus ojos ya no juegan ningún papel sino que han sido "destruidos".<sup>86</sup> De este modo, ser-mirado por el otro no está condicionado necesariamente por su cuerpo;<sup>87</sup> únicamente en oportunidad de ciertos objetos experimento el ser-mirado. Es seguro que hay ojos sobre mí; siempre es meramente probable, y en todo caso nada más que un vínculo ocasional, que la mirada del otro esté condicionada por este o por aquel objeto.<sup>88</sup>

*Ejemplo.* El ejemplo original de Sartre sirve de nuevo para ilustrar este aserto. Mientras estoy inclinado sobre el ojo de la cerradura, puedo equivocarme a pensar que escucho *pasos*. Pero no estoy equivocado en mi certeza de *ser-mirado*. La mirada del otro es tan real que abandono mi plan o, en caso de continuarlo, siento que el corazón me late en la garganta y aguzo mi oído ante el más leve sonido, el más ligero crujido de la escalera. No estoy equivocado en la experiencia de la mirada del otro. El otro está en todas partes, abajo mío, detrás mío, en las habitaciones vecinas, en un rincón oscuro del pasillo. Lo único dudoso es la facticidad del otro, su estar-ahí, el hecho concreto e histórico que expresamos diciendo que "hay alguien en el cuarto": pero su presencia no es dudosa.<sup>89</sup>

Además, entiéndase bien, la ausencia de alguien revela precisamente su presencia anterior. Por ejemplo, entro en la habitación de Pedro y noto que no está. Ni siquiera se me ocurriría decir que no está el sultán de Marruecos. Por consiguiente, la ausencia de Pedro no significa que no haya determinadas relaciones entre Pedro y un lugar determinado, como ocurre con el sultán de Marruecos. Por el contrario, cuando menciono que Pedro no está, hablo precisamente de Pedro en relación con un lugar determinado. Sin embargo, este lugar no está determinado por la ubicación de Pedro ni por sus relaciones con un lugar determinado, sino por la presencia de otros seres humanos. Por ejemplo, puedo decir que Pedro no está en el picnic, aunque sólo esté ausente para su novia Teresa; su

<sup>86</sup> "Le regard, nous l'avons montré, apparaît sur fond de destruction de l'objet qui le manifeste." *Ibid.*

<sup>87</sup> "Si donc l'être-regardé, dégagé dans toute sa pureté, n'est pas lié au corps d'autrui plus que ma conscience d'être conscience, dans la pure réalisation du cogito, n'est liée à mon propre corps." *Op. cit.*, p. 336. Esta es una tesis muy discutible. Equivale a postular el *Cogito* cartesiano, el aislamiento del pour-soi.

<sup>88</sup> Cf. *op. cit.*, p. 336.

<sup>89</sup> Cf. *op. cit.* pp. 336-337.



ausencia es un modo concreto de ser con respecto a Teresa; estar ausente es un determinado modo de estar presente.<sup>90</sup>

Nada tiene que ver la distancia que separa a Pedro de Teresa. En Londres, India, América o una isla solitaria, en cualquier parte, Pedro está presente para Teresa, que se quedó en París, porque la situación de un hombre no está determinada por un lugar, su latitud ni su longitud. Sin embargo, no sólo Pedro, René y Lucas están presentes o ausentes para mí, sino que yo mismo también estoy situado como europeo con respecto a los asiáticos y a los africanos, como viejo frente a los jóvenes, como juez con relación a los delinquentes, como burgués con referencia a los obreros, etcétera.<sup>91</sup> Por consiguiente, el hombre está presente o ausente para todos,<sup>92</sup> sobre la base de una presencia original y fundamental.<sup>93</sup>

*Mi certeza de la presencia del otro.* En esta forma se torna evidente que tengo razón al estar seguro de la presencia del otro. Puedo estar equivocado con respecto al objeto que me revela la mirada del otro, mi ser-mirado, pero no con respecto a la presencia de mirada. La llegada de ciertos objetos a mi mundo es meramente la ocasión en la cual experimento que he sido arrojado a la arena, bajo la mirada del otro.<sup>94</sup> No sería correcto hablar aquí de miradas en plural, porque el plural pertenece sólo a los objetos, que presuponen mi mirada que proyecta el mundo. Del mismo modo, es incorrecto sintetizar la presencia humana y concebirla como la presencia de un solo sujeto infinito, un Dios omnipresente.<sup>95</sup> Únicamente experimento la presencia prenumérica del otro. Cuando doy una conferencia en el aula o pronuncio un discurso en un anfiteatro bajo la mirada del auditorio, la presencia del otro permanece indiferenciada. Jamás experimento una sola mirada sintetizada ni, por consiguiente, tampoco una sola mirada sintetizada e infinita de Dios,<sup>96</sup> pero de la misma manera nunca experimento muchas miradas

<sup>90</sup> "Être absent, pour Pierre par rapport à Thérèse, c'est une façon particulière de lui être présent." *Op. cit.*, p. 338.

<sup>91</sup> Todos los ejemplos que Sartre agrega a su punto de partida no sirven más que para ilustrar ese punto de partida, es decir, el ser-mirado de alguien que espía por el ojo de una cerradura. Tampoco el picnic agrega una nueva dimensión a la presencia. "Et cette présence originelle ne peut avoir de sens que comme être-regardé ou comme être-regardant, c'est-à-dire selon que autrui est pour moi objet ou moi-même objet-pour-autrui." *Op. cit.*, p. 339.

<sup>92</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 338-340.

<sup>93</sup> "Ainsi les concepts empiriques d'absence et de présence sont-ils deux spécifications d'une présence fondamentale." *Op. cit.*, p. 338.

<sup>94</sup> "L'épreuve de ma condition d'homme, objet pour tous les autres hommes vivants, jeté dans l'arène sous des millions de regards et m'échappant à moi-même des millions de fois, je la réalise concrètement à l'occasion du surgissement d'un objet dans mon univers." *Op. cit.*, p. 340.

<sup>95</sup> Cf. *op. cit.*, p. 341.

<sup>96</sup> Evidentemente, lo que Sartre quiere que se acepte aquí como concepto de Dios no tiene nada que ver con el verdadero concepto de Dios. Nos hace acordar del "ojo del diablo", tan común en los mitos y en los

distintas. Pero tan pronto como quiera comprobar si mi auditorio me ha entendido, miro al público y veo que de repente aparecen "cabezas" y "ojos". La presencia prenumérica del otro se disuelve y se reduce a una pluralidad de objetos. Sin embargo, la mirada del otro, la experiencia de ser mirado, ha desaparecido a la vez.<sup>97</sup>

*Cómo reconquistar mi subjetividad.* Surge claramente de estas descripciones que sólo dispongo de una forma de reconquistar mi subjetividad, congelada bajo la mirada del otro. Soy un objeto para el sujeto que es el otro, pero nunca un objeto para un objeto. En consecuencia, para librarme de ser-un-objeto, me rebelaré y trataré de reducir al otro a la calidad de objeto por medio de mi mirada.<sup>98</sup> En efecto, tan pronto como el otro aparece ante mí como objeto, su subjetividad degenera en "propiedad" del objeto cuya aparición fue la ocasión para que me convirtiera en su víctima. Su subjetividad se convierte en propiedad de, por ejemplo, sus ojos, del mismo modo que ser azules o feos constituyen propiedades de esos ojos. El otro "tiene" ahora su subjetividad al igual que una caja "tiene" una parte interior. "Y de esa manera me reconquista".<sup>99</sup>

*No hay intersubjetividad.* En esta forma todas las relaciones humanas concretas están determinadas en principio. El otro me rechaza y me reduce a una cosa-en-su-mundo o controla su subjetividad convirtiéndolo en objeto-para-mí. No hay otras posibilidades. Por consiguiente, la intersubjetividad carece de sentido si se quiere que esta palabra exprese una relación de sujeto a sujeto. De cualquier modo, el hombre no dejará jamás de tender a la subjetividad. El amor, el masoquismo, el deseo, el odio y el sadismo son todos intentos de lograr la intersubjetividad con la cual sueña el hombre.<sup>100</sup> Pero todas estas tentativas son vanas.<sup>101</sup> Las relaciones humanas se agotan por completo con la doble posibilidad de trascender al otro o de dejarme trascender por él. La esencia de las relaciones humanas no es estar-juntos (*Mitsein*, Heidegger), sino en conflicto.<sup>102</sup>

La mayor complejidad de las relaciones entre los hombres no cambia para nada esta situación fundamental. De esta manera la

cuentos populares, más que del Dios de la Revelación. El esfuerzo que hace Sartre para demostrar que el concepto no expresa realidad impresiona al lector como reflexión humillante de su inteligencia. Empero, el verdadero concepto de Dios no resulta afectado por sus comentarios.

<sup>97</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 340-342.

<sup>98</sup> "L'objectivation d'autrui... est une défense de mon être qui me libère précisément de mon être pour autrui, en conférant à autrui un être pour moi." *Op. cit.*, p. 327.

<sup>99</sup> Cf. *op. cit.*, p. 349.

<sup>100</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 428-503.

<sup>101</sup> "Vainement souhaiterait-on un nous humain dans lequel la totalité intersubjective prendrait conscience d'elle-même comme subjectivité unifiée." *Op. cit.*, p. 501.

<sup>102</sup> "L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit." *Op. cit.*, p. 502.

experiencia-“nosotros” se puede expresar también como función del ser-mirado, pero aquél que “nos” mira es ahora una tercera persona. Supongamos que estoy peleando con el otro. Un tercero nos observa. Experimento que para él soy un objeto, que surjo como cosa en un mundo que no es mío. Descubro asimismo que el otro con quien estoy peleando sufre el mismo enajenamiento de su subjetividad. El otro también es un objeto en el mundo del tercero. Sin embargo, su ser-objeto no corre simplemente paralelo con el mío; experimento que nos damos como significados equivalentes y solidarios en el mundo del tercero; un tercero “nos” tiene en su poder.<sup>103</sup> En ausencia de un tercero, peleo con el otro, pero bajo la mirada de un tercero *nosotros* peleamos. Tenemos vergüenza, porque un tercero “nos” mira.

Ciertas situaciones revelan muy claramente el objeto-“nosotros”. Por ejemplo, la conciencia de clase y la solidaridad de los obreros frente a sus explotadores no son nada más que la experiencia de ser-mirados por un tercero: la clase gobernante. Lo mismo ocurre con la solidaridad de los judíos presionados por el antisemitismo y con la de los conciudadanos bajo la mirada de las fuerzas de ocupación.<sup>104</sup> Si la palabra “amor” tiene algún significado, tendría que utilizarse en relación con este modo de ser solidario. Amarse mutuamente significa odiar al mismo enemigo.<sup>105</sup>

Por tanto, la experiencia-“nosotros” no entraña más de lo ya explicado y es tan sólo una modalidad más compleja del ser-mirado. En consecuencia, no hay más que una posibilidad de liberación: la clase oprimida se rebelará y mediante su mirada reducirá a la clase opresora a *objetos-“para ellos”*.<sup>106</sup>

*La muerte.* Como ya lo dijo Malraux, “toda conciencia es la muerte del otro”. Sartre considera estas palabras seriamente y en forma muy lúgubre cuando investiga el significado de la muerte. La muerte es absurda vista desde el *pour-soi*, desde mi trascendencia, desde mi subjetividad que se autorrealiza. En efecto, la muerte rompe brutalmente mi trascendencia; morimos “de yapa”.<sup>107</sup> Mi potencialidad se congela ante la densidad compacta del “en-sí”. La muerte no

<sup>103</sup> Cf. *op. cit.*, p. 490.

<sup>104</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 491-494.

<sup>105</sup> Cf. *Le diable et le bon Dieu*.

<sup>106</sup> No se le escapa a Sartre que hay también un nosotros-sujeto. Las metas e instrumentos comunes a nosotros nos revelan este nosotros-sujeto. “Nosotros” utilizamos las carreteras y los surtidores de nafta; “nosotros” oprimimos a los obreros; “nosotros” aniquilamos a nuestros opresores. Se trata aquí de una cierta solidaridad de sujetos. Sin embargo, para Sartre, este “nosotros” no tiene ningún significado ontológico. Es una experiencia puramente psicológica, puramente subjetiva, de una conciencia singular. No incluye una experiencia similar del otro. En otras palabras, es el símbolo fugaz de una solidaridad absoluta entre sujetos que no se puede realizar, porque “les subjectivités demeurent hors d’atteinte et radicalement séparées”. *L’être et le néant*, p. 498.

<sup>107</sup> “Nous mourons toujours par-dessus le marché”. *Op. cit.*, p. 633.

puede dar ningún sentido a la vida, sino que, al contrario, le quita toda significación.<sup>108</sup>

Desde el punto de vista del ser-para-sí no se puede encontrar sentido a la muerte, que sin embargo tiene un significado desde la postura del ser-para-el-otro. La experiencia de mi-ser-para-el-otro me revela a mi propio yo como mirado, como objeto, como cosa-en-su-mundo. Mediante su mirada mi trascendencia resulta trascendida. Su mirada entraña la muerte de mi potencialidad. De esta manera, la muerte es el triunfo definitivo del otro sobre mí.<sup>109</sup> Mientras vivo, puedo trascender su trascendencia por medio de mi mirada. Pero con la muerte me veo privado de esta posibilidad de auto-defensa. En la muerte soy presa definitiva de la mirada del otro. Soy lo que *soy*: una cosa, como el otro me ha juzgado siempre. Aquel que quiera entender el sentido de su futura muerte tendrá que verse como presa futura del otro.<sup>110</sup> Mientras viva, el otro tratará de asesinar mi subjetividad; sólo cuando haya muerto triunfará definitivamente sobre mí.

*Crítica.* Cuando el lector de *El Ser y la Nada* logra por fin sacudirse y se libra del cebo del genio sartreano, no tiene más que un solo veredicto: un análisis espléndido de una sociedad degenerada. Pero ese lector se negará a admitir que aun dentro de la degeneración del siglo xx no haya nada más que odio, un odio que no puede soportar la subjetividad del otro, su simple auto-realización-en-el-mundo, y que no puede hallar descanso hasta reducir definitivamente al otro a la compacta densidad del “en-sí”. Como ya dijimos, las formas del “nosotros” son innumerables. En Sartre, todas las formas antropológicas de coexistencia se reducen a un solo patrón fundamental: el conflicto entre la mirada de odio y el odiado ser-mirado. En Sartre no queda margen para una coexistencia genuina, para la intersubjetividad en el sentido de ser-sujetos-juntos. No tenemos más que una respuesta: “Hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que supone tu filosofía”.

#### 4. FENOMENOLOGÍA DE LA INDIFERENCIA

*Introducción.* Cuando se dice que en la mirada de odio no “veo” en el otro más que a una cosa, a un objeto, no hay que interpretar mal esta expresión. Efectivamente “veo” al “otro”, tengo conciencia de su subjetividad, encuentro al otro “en persona”. Sartre es uno de los primeros filósofos que lo afirma frente a la tradición cartesiana que todavía no ha sido superada por completo. Sin embargo,

<sup>108</sup> “Ainsi la mort n’est jamais ce qui donne son sens à la vie: c’est au contraire ce qui ôte par principe toute signification.” *Op. cit.*, p. 624.

<sup>109</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 624-625, 629.

<sup>110</sup> “Être mort, c’est être en proie aux vivants. Cela signifie donc que celui qui tente de saisir le sens de son mort future doit se découvrir comme proie future des autres.” *Op. cit.*, p. 628.

parece quedar muy poco de esta conciencia cuando Sartre termina el análisis de la mirada. Con todo, lo que Sartre dice de la mirada es meramente explicitación de la *respuesta* del hombre a la subjetividad del otro. Hay que entender el ser-mirado como una forma de ser-tratado por el otro. Por medio de mi mirada reduzco al otro a la categoría de objeto y por medio de su mirada el otro asesina mi subjetividad. Por consiguiente, lo que dice Sartre de la mirada no reza realmente de mi *conciencia* de la subjetividad del otro ni de la *conciencia* del otro de mi subjetividad, sino tan sólo de mi respuesta o de la suya a esta conciencia. Para Sartre esta contestación no puede ser otra cosa que el odio.

Odiar equivale a no aceptar la subjetividad de mi congénere, a no ser capaz de soportar que el otro se realice en una forma personal y escriba su propia historia. Odiar significa negarse a vivir “juntos” en “nuestro” mundo y a hacer “nuestra” historia “juntos”. Es una tentativa de disolver la subjetividad del otro en mi proyecto del mundo, integrándola en el sistema de significados que planeo para mí. Pero esto es esclavitud y asesinato. Quienquiera que odie a su hermano es un asesino, ya que destruye la subjetividad que hace del otro un ser humano.

En varias oportunidades hemos señalado que las relaciones entre los hombres muestran una diferenciación mayor que la insinuada por Sartre. Además del odio está también el amor, que es exactamente lo contrario. Es posible, por supuesto, que un fenomenólogo —o cualquier filósofo— sencillamente no vea la realidad del amor. La causa reside de ordinario en consideraciones de índole epistemológica. En una concepción empirista o cientifista del conocimiento como la que adopta, por ejemplo, un conductismo rígido, sencillamente no hay margen para el amor, porque la realidad del amor no se puede concebir ni expresar en términos de cantidad. Está claro que no podemos formular a Sartre el reproche de adherir a ese prejuicio epistemológico. Sin embargo, no ve en las relaciones humanas ninguna otra posibilidad que la de la mirada de odio. Simplemente: Sartre está ciego ante la realidad del amor.

Antes de efectuar la descripción fenomenológica del amor, será útil comprender que el esquema amor-odio es demasiado estrecho para apreciar debidamente la complejidad de las relaciones humanas. El amor es exactamente lo contrario de lo que Sartre dice de la mirada de odio. Pero entre estos dos modos de entrar-en-relación con nuestros semejantes hay otro que quizá se presenta con mayor frecuencia en la sociedad humana. Se llama “indiferencia”. Lo consideramos en las siguientes páginas.

#### a. El “nosotros” de la indiferencia

Soy indiferente con respecto a la mayor parte de la gente. Los encuentro en mi mundo y reconozco de inmediato su subjetividad. Me

dirijo a ellos llamándolos de “tú” porque comprendo que estoy tratando con otro ser humano, un ser que está en el mundo “como-yo”, que me “acompaña” en el mundo y con el que estoy “junto” en el mundo. “Nosotros” existimos.

Las palabras “encontrar”, “acompañar”, “tú”, “juntos” y “nosotros” pueden tener toda clase de significados.<sup>111</sup> En general entrañan el reconocimiento de que el hombre a quien encuentro en mi mundo es distinto a una cosa de mi mundo.<sup>112</sup> Por ejemplo, jamás me dirijo a una cosa “en segundo persona” ni la llamo “tú”. Tengo conciencia de que nunca podré obtener una respuesta personal de una cosa y, por consiguiente, no me dirijo a ella del mismo modo que a una persona, que a un “tú”.<sup>113</sup> De la misma manera, no tiene sentido decir que las cosas me “acompañan” o que estoy “junto” a ellas.

Como se emplean para relaciones interhumanas, estas palabras pueden adquirir una larga serie de significados, a medida que las relaciones del hombre con el hombre adquieren mayor volumen, se hacen más profundas y asumen un carácter más genuinamente humano.<sup>114</sup>

Como ya señalamos, el “nosotros” que el fenomenólogo encuentra más a menudo es el “nosotros” de la indiferencia, el “nosotros” vacío, insensible y tedioso de una sociedad que va perdiendo constantemente su carácter humano. Pongamos un ejemplo. ¿Qué significado tiene el hombre que está tras la ventanilla de la taquilla en una estación ferroviaria para la mayoría de los viajeros? Se adquiere conciencia de cuál sea éste observando cómo indican lo que quieren la mayor parte de los pasajeros. Se limitan a decir: “Nueva York, ida” y ponen unos cuantos dólares en el aparato automático. Pocos segundos después el mismo aparato devuelve un billete y algo de cambio. ¿Qué significado tiene el hombre que está tras la ventanilla? Significa la función que cumple; y, a su vez, todos los seres humanos a quienes encuentra mientras desempeña su función de taquillero, los identifica él con el calificativo de “viajeros”.

<sup>111</sup> “Il est clair au surplus qu'il existe dans le domaine de la rencontre toute une gamme qui va de l'insignifiant au plus hautement significatif; plus je m'approche de la limite inférieure, c'est-à-dire d'une insignifiance radicale, plus la rencontre peut être traitée comme entrecroisement objectif; humainement parlant elle n'est d'ailleurs là qu'un coudoisement.” Marcel, *Le mystère de l'être*, vol. I, p. 153.

<sup>112</sup> La palabra “encuentro” es una excepción, pues se emplea también para expresar la unidad del enlace mutuo entre hombre y mundo. Para comprender bien la corrección de este uso, véase Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, París, 1952, pp. 16-22. Lo que atañe a la palabra “encuentro” es válido asimismo para “presencia”, que hemos utilizado como equivalente de “existencia”. Sin embargo, el término “presencia” se reserva a menudo para la “presencia personal”.

<sup>113</sup> “Je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé par moi comm susceptible de me répondre, de quelque façon que ce soit — même si cette réponse est un 'silence intelligent'.” Marcel, *Journal métaphysique*, p. 138.

<sup>114</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, p. 169.

¿Cuántos “seres humanos” encontró el hombre de la taquilla antes de terminar su jornada de ocho horas? Podríamos decir: “756”, pero también: “solamente dos” —los dos que se dirigieron a él deliberadamente diciendo: “¿Puede darme un billete para Nueva York, de ida?” En efecto, la palabra “encuentro” puede tener una gran variedad de significados. La primera respuesta ilustra el “nosotros” de la indiferencia. Hay aquí una conciencia-“nosotros”, lo que no ocurre si adquiero mi billete en un aparato automático. Sin embargo, ¿cuál es el significado del “tú” contenido en este “nosotros”? No expresa más que una cierta cualidad: la cualidad de vendedor de billetes, mientras yo no soy nada más que un “viajero” para el hombre que está tras la ventanilla. En ese “nosotros” el “encuentro” significa pura y exclusivamente la confrontación de una cierta cualidad o función del “yo” con una cualidad o función del “tú”. Son las funciones las que nos ponen en contacto y este contacto se limita al encuentro de las funciones. En tales circunstancias el otro no me preocupa; no me interesa quién está tras la ventanilla. Quienquiera que allí esté es simplemente un vendedor de billetes y en lo que a mí respecta está identificado con esa cualidad. Me sería indiferente que pusieran a un otro cualquiera en su lugar tras la ventanilla; como no interesa al vendedor de billetes la identidad del viajero que dice: “Nueva York, ida.” El “nosotros” de este contacto es el “nosotros” de la indiferencia.

## b. El “él”

El “tú” indiferente es el “él”. Con toda razón reservamos para este “tú” la palabra “él”.<sup>115</sup> En efecto, al explicitar la experiencia del “él” descubrimos exactamente el mismo contenido que en el análisis del “tú” indiferente. La experiencia del “él en el aula”, “él en la mesa de operaciones”, “él tras el escritorio”, etcétera, se puede expresar adecuadamente con una serie de predicados que exponen la suma total de cualidades que se atribuyen a “él” en un juicio objetivo. En efecto, “él” es enfermo, “él” es tenedor de libros, “él” es sensual, autoritario, erudito, editor, elegante, prudente, derrochador, judío, jesuita, etcétera. La experiencia del “él” es como la experiencia de un formulario completamente lleno,<sup>116</sup> una fuente de información,<sup>117</sup> una tarjeta de fichero que es su propio archivero.<sup>118</sup>

Sin embargo, si investigo cómo me siento cuando en el otro veo sólo una serie de cualidades, una suma total de predicados, descubro que, en lo que a mí respecta, soy asimismo esa serie de predicados. En efecto, él es un “maestro” y yo un “estudiante”; él es un “médico” y yo un “enfermo”; él es un “derrochador” y yo un “pobre diablo”; él un “autoritario” y yo su “víctima”; él un “granjero” y

<sup>115</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, p. 171.

<sup>116</sup> Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 49.

<sup>117</sup> Marcel, *Journal métaphysique*, p. 174.

<sup>118</sup> Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 71.

yo un “técnico”; él un “jesuita” y yo un “agustino”. En otras palabras, “él” es una tarjeta de fichero y “yo” también lo soy. Somos formularios llenos.

Cuando nos damos perfecta cuenta de esta situación, surge en nuestro interior una protesta espontánea: ¿no somos “nosotros” mucho más que estas cualidades y predicados? ¿Pero qué somos entonces “nosotros”, qué podemos ser, qué debemos ser?

No es difícil reconocer en la descripción precedente al “nosotros” de la burocracia, de la administración, del mundo tecnocrático. Es el “nosotros” de la indiferencia, donde nadie es alguien porque nadie se preocupa de ninguno. No obstante, no “ver” en el otro más que a “él” entraña una forma en la que *trato* al otro, un modo en que lo encuentro. Esta manera de tratar al otro es una realidad, como lo es también la mirada de odio de Sartre. Pero nos debemos preguntar: ¿es la única realidad posible? Evidentemente, no.

“Él” como “ausente” de mí. Quizá sea éste el lugar apropiado para exponer uno de los argumentos de Heidegger en pro del ser-juntos.<sup>119</sup> Heidegger señala que la experiencia de “ser-solo” indica una comunión anterior, de manera que el ser-solo es un modo deficiente del ser-juntos.<sup>120</sup> Sin negar que esto sea cierto, podemos agregar que se experimenta muy claramente lo mismo en el “nosotros” de la indiferencia, por lo menos cuando no cerramos sistemáticamente los ojos ante esta experiencia. En el “él” experimento al otro como “ausente”, como “lejos” de mí. No se trata de distancia en términos matemáticos, pues muy bien podría ocurrir que el otro, matemáticamente hablando, estuviese cerca mío, aunque “lejos” de mí.<sup>121</sup> Lo que aquí está en juego es cierta plenitud del ser-hombre; con respecto a esta plenitud experimento que el otro está “lejos” de mí y que yo mismo estoy “solo”. Puede ocurrir que camine con el otro, hable con él y aun que trabaje a su lado día tras día,<sup>122</sup> y que sin embargo éste se mantenga “lejos” de mí.<sup>123</sup> La experiencia de mi “ser-solo” corresponde a esta situación. Es como si estuviese identificado con las cualidades que tengo a los ojos del otro.

Aparentemente la norma de la ética cristiana, “no juzgues si no quieres ser juzgado”, se puede interpretar filosóficamente.<sup>124</sup> En cuanto juzgo al otro, es decir, en cuanto lo reduzco a cualidades que expreso en predicados objetivos, en cuanto lo clasifico en esta o en aquella categoría, yo mismo también soy juzgado. No tengo que esperar mucho, pues este juicio se formula de inmediato: me siento identificado con mis cualidades, portador de predicados, clasificado

<sup>119</sup> Véase arriba, p. 174.

<sup>120</sup> *Sein und Zeit*, p. 120.

<sup>121</sup> Cf. Marcel, *Le mystère de l'être*, vol. I, p. 221.

<sup>122</sup> Sartre describe este “nosotros” como experiencia puramente subjetiva de una conciencia singular. Cf. *L'être et le néant*, pp. 495-504.

<sup>123</sup> Cf. Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 48.

<sup>124</sup> Cf. Marcel, *Journal métaphysique*, p. 65.

y catalogado en una categoría. Me experimento "solo". Y en esta forma también estoy "condenado".

*Una objeción.* Podría objetarse que es ridículo llamar indiferencia a encuentros simplemente funcionales, como el que se produce entre el vendedor de billetes y el pasajero. Evidentemente, la palabra "indiferencia" tiene un sentido peyorativo y se refiere a una relación humana que debiera ser distinta de lo que es. Pero, ¿quién podría sostener seriamente que el encuentro entre el vendedor de billetes y el pasajero, pongamos por caso, debe ser algo más que una confrontación de cualidades? O, para expresarlo más directamente, ¿debe jugar la afectividad algún papel en dicho encuentro?

Josef Pieper se refiere a esta dificultad cuando aboga por el reconocimiento del sentido propio de la sociedad y de las relaciones sociales en oposición a la comunidad y a los lazos comunitarios.<sup>125</sup> Considera al elemento social como categoría especial, que tiene sus propias características y "normas de juego" basadas en la individualidad del hombre, normas a través de las cuales el hombre "se define y se separa nítidamente de cualquier otro individuo",<sup>126</sup> es un "yo", encuentra en sí mismo el propósito de sus actividades, trabaja en su propio provecho y busca su propia conveniencia.<sup>127</sup> Al igual que la comunidad, la sociedad sería un *modelo*, un *ideal* de vínculos sociales.<sup>128</sup> Quienes no vean esto pueden, a lo más, reprochar a la sociedad el hecho de no ser una comunidad.<sup>129</sup> Pero hasta este reproche, piensa Pieper, sería injustificado.

El área que abarcan las opiniones de Pieper es más amplia que la comprendida por la objeción de que quizá es ridículo llamar "indiferencia" a simples relaciones funcionales. Por consiguiente, nos ceñiremos a la objeción de marras, especialmente porque no se puede hacer una evaluación general de las opiniones de Pieper sin anticipar puntos que tendremos que considerar extensivamente: el amor y su relación con la justicia. Posteriormente describiremos la justicia como disposición para ejecutar las exigencias mínimas del amor mientras que, según Pieper, la justicia es el fundamento de la vida social, en la que cada cual *debe* cuidar sus propios intereses, aunque con el debido respeto por los similares derechos del otro para hacer lo mismo.<sup>130</sup>

De esta manera, resulta evidente que, a la inversa de Pieper, no podemos ver a la sociedad como *modelo* e *ideal* de relaciones sociales, en contraposición de lo que llama "comunidad", donde el amor es la norma fundamental que rige las interrelaciones. Las relaciones sociales, en el sentido que les atribuye Pieper, sólo pueden

<sup>125</sup> Cf. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Francfort-del-Meno, sin fecha, pp. 39-65.

<sup>126</sup> J. Pieper, *op. cit.*, p. 44.

<sup>127</sup> J. Pieper, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>128</sup> J. Pieper, *op. cit.*, pp. 57-58 y 64-65.

<sup>129</sup> J. Pieper, *op. cit.*, p. 52.

<sup>130</sup> J. Pieper, *op. cit.*, p. 52.

llamarse *ideal* si se las compara con la barbarie donde rige la ley del más fuerte.<sup>131</sup> No son un ideal frente a las relaciones comunitarias y en pie de igualdad con ellas.<sup>132</sup> Lo que Pieper llama *ideal* es para otros, por ejemplo, para Couwenberg, meramente una *situación de facto* que constituye el problema social por excelencia de nuestro tiempo.<sup>133</sup> Creemos que Couwenberg tiene razón.

*Réplica a la objeción.* Nuestra réplica a la objeción puede ser breve. No llamamos "indiferencia" a las relaciones funcionales porque sean funcionales, sino porque son —y en la medida en que son— puramente funcionales. En las relaciones puramente funcionales no hay ningún tipo de afectividad. Por consiguiente, no sostenemos que todo encuentro funcional deba ser permeable al amor en máximo grado,<sup>134</sup> pero sí afirmamos que debe ser participe de un afecto *general* por el hombre, en virtud del cual el encuentro deje de ser de inmediato puramente funcional. No se trata de que haya un acto de amor explícito, pero sí de que exista una disposición para amar. Esta disposición resulta indefinible en la práctica, pero en las relaciones de hombre a hombre se experimenta como beneficio o se siente como carencia penosa. Si falta, el encuentro merece el nombre de indiferencia. Está ausente algo que debe estar presente. El hombre se siente "solo" y nota que el otro está "lejos".

¿Soy sólo la suma total de mis cualidades?<sup>135</sup> ¿Soy únicamente el objeto de un juicio "objetivo"?<sup>136</sup> ¿Cuál es el significado de mi "soledad" cuando el otro está "lejos"? El hecho de que yo "extrañe" al otro, que sea capaz de "echarle de menos", indica que tengo una vocación anterior, una vocación por la comunidad.

### c. Encuentro

Si sólo fuese posible el "nosotros" de la indiferencia, la palabra "encuentro" no podría tener el significado genuinamente humano

<sup>131</sup> Sorprende bastante que el propio Pieper lo acepte. "Una lucha semejante ante las cortes de justicia quizás no presente un espectáculo edificante ante los miembros de la sociedad; pero sin embargo ninguno de éstos podrá negar a la larga y dejar de aprobar la diferencia que hay entre una corte civil y la ley del más fuerte." *Op. cit.*, p. 52.

<sup>132</sup> "Par l'amour seul nous instituons des rapports véritablement humains, nous nous unissons en nous rendant transparents les uns pour les autres. L'amour est l'unique société humaine parce qu'il est communion." Jean Lacroix, *Personne et amour*, París, 1955, p. 14.

<sup>133</sup> Cf. S. W. Couwenberg, *De vereenzaming van de moderne mens*, 's-Gravenhage, sin fecha, pp. 11-34.

<sup>134</sup> La razón de esto reside en el hecho de que el amor es "situado".

<sup>135</sup> "Je suis toujours à tout moment plus que l'ensemble de prédicats que serait susceptible de mettre en lumière une enquête faite par moi-même — ou par tout autre — su moi-même." Marcel, *Journal métaphysique*, p. 196.

<sup>136</sup> "Certes je puis me décrire — mais outre qu'il n'est point aisé de comprendre comment cette description est métaphysiquement possible, ne faut-il pas dire que ma réalité la plus profonde déborde infiniment cette description?" Marcel, *op. cit.*, p. 215.

que se le atribuye.<sup>137</sup> En el sentido genuinamente humano el “encuentro” desborda un afecto del que no hay huellas en el “nosotros” de la indiferencia. Empleada en este sentido genuinamente humano, la palabra indica una especie de participación en la existencia personal del otro, que es el objeto de mis desvelos. Esto es precisamente lo que falta en el “nosotros” de la indiferencia. Si no hubiera nada más que el “nosotros” de la indiferencia, el encuentro con seres humanos no tendría mayor sentido que el encuentro con ciertas cualidades. Pero existen casos en los que resulta evidente que se experimenta algo más que ese encuentro.

Supongamos que viaje en el Metro, el subterráneo de París. El coche está lleno de bote en bote y con cada movimiento brusco del tren “choco” con los pasajeros que viajan junto a mí. Nadie se ofende: entre nosotros somos “pasajeros en un coche repleto”. El tren se detiene en Saint-Michel. Como otro tren ha partido de la estación hace un momento, hay un solo hombre esperando. Abre la puerta y “choca” conmigo que estoy cerca de ella. ¿Pero “choca” conmigo? Quizá lo haga, pero también es posible que ocurra entre nosotros dos algo por completo distinto.<sup>138</sup> Puede ocurrir que nazca entre ambos un “sentimiento”, aunque más no sea porque me he esforzado en hacerle lugar, porque me ha sonreído amistosamente o porque ha dado una entonación especial a su voz al decir “discúlpeme” cuando me pisaba. ¿Qué pasa entre este hombre y yo, qué es esta realidad entre nosotros, que ambos sentimos cuando bajamos juntos del tren y tomamos nuestros respectivos caminos? “Nada en absoluto”, contestaría el materialista. Pero esta respuesta no es correcta. Es cierto que es “casi nada”, pero durante ese corto viaje ejerce tan efectivamente una especie de subrepticia causalidad recíproca que, si al día siguiente encontrara al mismo hombre en el Louvre, estaría tentado de decirle: “¡Eh! ¿También por aquí?”<sup>139</sup>

¿Qué ocurrió entre este hombre y yo? ¿“Choqué” con él como chocaría contra las puertas del subterráneo al cerrarse de repente? Una respuesta afirmativa haría que mi encuentro con ese hombre fuese totalmente ininteligible. Quiero emplear otra vez la palabra “encuentro”, pero ahora este vocablo indica una realidad, un “nosotros” que tiene un sentido mucho más profundo, un sentido ple-tórico de humanidad y de afecto genuinos. No es el “nosotros” de la indiferencia que se hizo real, porque este hombre me concernió, no

<sup>137</sup> “Rencontrer quelqu'un, ce n'est pas seulement le croiser, c'est être au moins un instant auprès de lui, avec lui; c'est dirai-je d'un mot dont je devrai user plus d'une fois, une co-présence.” Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 20.

<sup>138</sup> “Mais il suffit parfois d'une rencontre de regards, ou d'une parole, ou d'un service échangé, pour que deux êtres sachent immédiatement qu'il y a entre eux une sorte de communauté métaphysique et qu'à travers la médiation des qualités ils découvrent déjà une solidarité de leurs essences personnelles.” M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris, 1492, p. 17.

<sup>139</sup> Estos pensamientos parafrasean una idea de Marcel en *Le mystère de l'être*, vol. I, p. 153.

quise que el tren se fuera sin hacerle lugar a pesar de todas las dificultades. Yo también le concerní, como se manifestó en el tono de su disculpa cuando no pudo evitar pisarme.

Sin embargo, lo más destacado de nuestra situación fue que las cualidades objetivas que podían predicarse de nosotros dos permanecieron en su totalidad en el último plano de nuestro encuentro. Tan sólo ahora tengo conciencia de que este hombre era bastante gordo y tenía un defecto en su ojo izquierdo. Pero no lo reduje a las predicados “gordi” ni “bizco”. Si lo hubiese hecho, lo que ahora se ha convertido en realidad entre nosotros no hubiera tenido lugar. Y con toda seguridad no me habría dirigido a él el día siguiente en el Louvre, sino que simplemente me habría dicho mentalmente: “Ahí está otra vez ese gordo bizco.”

## 5. FENOMENOLOGÍA DEL AMOR

Quizá el ejemplo analizado precedentemente pueda servir de punto de partida para formarse un concepto acertado del verdadero carácter del amor. Abrigamos el espontáneo convencimiento de que, en la situación sugerida, se da como realidad un primer esbozo de lo que se puede llamar “amor verdadero”. Naturalmente, existen otras situaciones que también se pueden considerar como “encuentros de amor”. Podemos hablar de un encuentro de esa índole cuando un niño ayuda a cruzar la calle a un ciego, cuando un desconocido se desvía del camino para indicarme la dirección y cuando un soldado se priva de algo para confortar al prisionero a su cargo. También es encuentro de amor —supongámoslo al menos— el del joven que se cree destinado a compartir la vida con “esta” chica. Pero, debemos preguntarnos: ¿cuál es el carácter constitutivo del encuentro de amor y cuáles las condiciones en las que se convierte en amor?

### a. El amor como tendencia activa

El encuentro de amor presupone siempre la apelación del otro a mi subjetividad. Surge de él un llamado, que cobra cuerpo en una palabra, un gesto, una mirada, un pedido. Su palabra, gesto, mirada o pedido entrañan para mí una invitación cuyo verdadero significado es difícil expresar con palabras. No obstante, cualquiera sea la forma en que se materialice la apelación del otro, implica siempre una invitación a trascenderme, a abandonar mi preocupación por mí mismo y mi fascinado interés en mi propia persona.

*Egocentrismo.* La manera compulsiva en que me concentro en mí mismo y en lo mío aclara la razón por la cual tengo tanta dificultad para comprender la verdadera apelación del otro a mi propio ser. En efecto, para ver determinada realidad, necesito más que

ojos. Para entender el significado de la apelación del otro a mi persona, preciso cierta actitud, y esta actitud entraña hasta cierto punto el abandono de mi pre-ocupación por mí mismo.<sup>140</sup> Quien rebosa orgullo o codicia no ve nada. En efecto, la apelación del otro no tiene nada de violento, no es brutal, no se propone conquistar, no me sacude y deja abierta deliberadamente la posibilidad de una negativa. No se presenta como una exigencia: es demasiado humilde para exigir algo. Puede ocurrir que esta apelación no se entienda precisamente por esta razón. Si estoy totalmente ocupado conmigo mismo, absorto en mis trabajos y obsesionado con mis propios pensamientos y deseos, no comprenderé la apelación del otro. Si estoy absorto por entero en mí mismo, sé *a priori* que estoy disculpado, cualquiera sea la índole del pedido y aunque no me dé cuenta explícitamente de que abrigo esta convicción.<sup>141</sup> Excusado de todo, soy insensible ante cualquier apelación. Estoy acostumbrado a desempeñar un papel en la vida diaria. Soy médico, ciudadano de la clase media, maestro, sacerdote, intelectual u obrero. En tanto juez trato con delincuentes, en tanto maestro con estudiantes, en tanto médico con enfermos y en tanto sacerdote con pecadores. ¿Pero quiénes son esos delincuentes, estudiantes, enfermos y pecadores? Son aquellos que me dirigen una apelación. Sin embargo, no comprenderé su apelación si me identifico con el papel que tengo que desempeñar. Dicha identificación entrañará una pre-ocupación por mí mismo que me impide percibir toda apelación del otro.

*Lo que no es la apelación del otro.* ¿Es posible explicitar más claramente la apelación de referencia? Quizá sea más fácil empezar por indicar cómo no se debe entender la apelación. No puede concebirse como el atractivo del otro en virtud de alguna de sus cualidades corporales o espirituales. Quizá esas cualidades atractivas me inviten y me impulsen a “ser-con-el-otro”, pero ¿podemos hablar entonces de amor? ¿Será el amor imposible si no son atractivas las cualidades del otro? ¿El amor tendrá que terminar cuando las cualidades del otro dejen de ser atractivas? Cuando más, las cualidades pueden originar una especie de enamoramiento, en el que es inherente el deseo de ser “con” el otro; ¿pero el amor no es más bien la firme voluntad de ser “para” el otro? En tanto sean únicamente las cualidades del otro las que me hablen a favor o en contra, mi respuesta sólo será una contestación a un “él” o a “ella”. Sin embargo, si se ama de verdad, se tiene conciencia de que las cualidades o los méritos del otro tienen poca importancia; quedan relegados a último plano para dar lugar a lo que es el otro por encima de cierta facticidad, por encima de una tarjeta de clasificación de un fichero.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Cf. Marcel, *Être et avoir*, pp. 152-153.

<sup>141</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, pp. 101-102; 105-106.

<sup>142</sup> “C’est en vain que l’amant dénombre les caractères, les mérites de l’être aimé; il est certain a priori que cet inventaire ne lui rendra pas son amour transparent pour lui-même.” Marcel, *Journal métaphysique*, p. 226.

Tampoco se puede entender la apelación del otro como identificación con un pedido explícito. Se puede entender un pedido como expresión y presentación de una situación *de facto*, que exige la adopción de providencias. Pero, en este caso, no es la apelación del otro, como puede comprobarse por el hecho de que, una vez satisfecho materialmente el pedido del otro, éste puede quedar “insatisfecho”. Se va “insatisfecho” porque comprende que mi corazón no estaba en eso al hacer o darle lo que quería, que le hablé o lo recibí sin darle importancia, que me molestó, que “estaba demasiado ocupado para atenderlo”, que estaba pensando en otra cosa y distraído.<sup>143</sup> Satisfice su pedido y, no obstante, quedó “insatisfecho”. ¿Por qué? Porque su apelación a mi persona es más que un pedido explícitamente formulado. El otro no *hace* meramente un pedido: “es” también una apelación.

“*Sé conmigo*”. Por consiguiente, comprender la apelación del otro me obliga a no ceñirme a su facticidad sino más bien a lo que el otro es por encima de ella: recorro a su subjetividad. Es su propia subjetividad la que apela ante mí. Se trata de una súplica para que participe en su subjetividad. Marcel se esfuerza en expresar esta súplica con palabras: “*Sé conmigo*”.<sup>144</sup> Es el llamado del otro para ir más allá de mis propios límites, para apoyarlo, para darle fuerzas y, por así decirlo, para acrecentar su subjetividad participando en ella.

*Romper con el egocentrismo.* Para entender el llamado del otro: “*sé conmigo*”, es preciso que en cierto modo yo haya roto y superado mi fascinación por mí mismo. Por otra parte, sin embargo, es precisamente la apelación del otro la que hace que me sea posible liberarme de mí mismo. La apelación del otro me revela una dimensión de mi existencia enteramente nueva, quizá completamente insospechada. ¿Quién soy? ¿No soy más que la suma total de mis cualidades objetivas? <sup>145</sup> ¿No soy más que una tarjeta de fichero llena de predicados? ¿No soy más que el papel que desempeño? No cabe duda de que mi ser-humano es más rico. No soy idéntico a mi facticidad: soy una subjetividad, llamada una y otra vez a dar significado a mi facticidad en auto-realización libre. No soy una cosa-en-el-mundo, sino un proyecto-en-el-mundo, destinado a realizarme en el mundo y a convertir el mundo en un mundo humano.

Sin embargo, la conciencia de este llamado es meramente una *intelección provisional*. En efecto, el encuentro con el otro, su ape-

<sup>143</sup> G. Marcel, “Positions et approches concrètes du mystère ontologique”, *Le monde cassé*, Paris, 1933, p. 293.

<sup>144</sup> “Pour que cette unité soit, il faut d’abord, semble-t-il, qu’il y ait appel, invocation, un “sois avec moi” plus ou moins clairement énoncé. Il faut que cet appel soit entendu, sans nécessairement que le sujet sache qu’il l’entend, et c’est sur la base de ce co-esse mystérieux que la vision pourra s’édifier.” Marcel, *Journal métaphysique*, p. 169.

<sup>145</sup> Cf. Marcel, *op. cit.*, pp. 215-216.

lación a mi persona, revela una dimensión enteramente nueva de mi subjetividad. Estoy llamado a realizarme en el mundo, pero *para ti*. El encuentro contigo me revela mi destino como destino para ti. A través tuyo comprendo que no tienen sentido mi egoísmo ni mi egocentrismo, que fatalmente me tentarán a encerrarme en mí mismo y en mi mundo. Sucumbir a esta tentación entrañaría la frustración de mi destino.

*El afecto como réplica a la apelación del otro.* La apelación del otro y mi conciencia de mi destino exigen que yo responda. Comprendo sin embargo que la contestación debe adecuarse al llamado: "sé conmigo". La respuesta que se me solicita no es una breve información, un mendrugo de pan ni un poco de dinero. Por el contrario, me doy cuenta de que así eludo la contestación adecuada que debo al otro. "Sé conmigo" es lo que éste me pide. Se trata de un llamado relativo a mi ser, de una apelación a estar juntos. "Confórmate si te doy lo que tengo", podría ser mi respuesta. Pero dicha contestación tendría el mismo significado que dar al otro un mendrugo de pan o una moneda. Eso implicaría encerrarme otra vez en mí mismo, en mi mundo, y esperar que el otro jamás vuelva a molestarme. Permanezco solo y el otro se queda "lejos".

Cuando la apelación del otro no se origina en su facticidad, la respuesta adecuada no se relaciona fundamentalmente con ninguna facticidad determinada. Por esta razón resulta tan difícil definir el verdadero significado de mi ser-destinado-para-el-otro. La apelación no es un pedido explícito y la respuesta tampoco es la satisfacción material de un deseo. Y hasta puede ocurrir a veces que la única forma de amar realmente al otro incluya la negativa de satisfacer determinado pedido. La réplica a la apelación del otro es una réplica a su subjetividad. Como sujeto personificado, el otro es una fuente de significados antiguos y nuevos: en su libertad da incesantemente significados viejos y renovados a su facticidad. Como sujeto, como otro yo, como "autidad", va libremente por el mundo, escribe su propia historia, se dirige hacia su destino. Su apelación a mi persona entraña una invitación a querer su subjetividad, a darle la posibilidad de existir, a consentir su libertad: a aceptarla, apoyarla y compartirla. Mi réplica afirmativa a su apelación se conoce con el nombre de "afecto".<sup>146</sup>

*Notas inherentes a mi réplica de su apelación.* No hay mucho peligro de dar una mala interpretación a la palabra "afecto", tal como se emplea en el contexto precedente. Sin embargo, existe cierta ambigüedad en el habla ordinaria de todos los días, de la que se ha tomado dicho término. Este vocablo significa a menudo una especie de indulgencia sentimental que no tiene nada que ver con el amor.

<sup>146</sup> "L'amour est une volonté de promotion. Le moi qui aime veut avant tout l'existence du toi; il veut en outre le développement autonome de ce toi." M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris, 1946, p. 11.

Las consideraciones precedentes y la índole de la indulgencia deben poner inmediatamente en evidencia la verdad de este aserto. La indulgencia entraña cierta receptividad y condescendencia hacia la arbitrariedad que pueden involucrar los deseos explícitos o implícitos del otro. Empero, no es cierto de ninguna manera que mi receptividad hacia esta arbitrariedad signifique en realidad una participación activa en la subjetividad del otro. El amor quiere la subjetividad del otro, su auto-realización libre, pero esto entraña que el amor —precisamente por ser amor— se rehusa a aceptar todo aquello que pueda impedir o destruir la posibilidad de auto-realización del otro.

Este pensamiento lleva consigo otra nota inherente. La tendencia a amar al otro no sólo se niega a mostrarse abierta ante su arbitrariedad, sino que siempre contiene, en el fondo, por lo menos una noción implícita del destino que corresponde a la subjetividad del otro. Como fuente de significado y de dirección, la subjetividad del otro implica una búsqueda y el hallazgo parcial de su camino en el mundo: en la medida en que encuentra su huella, se realiza, es decir, avanza hacia su destino. La subjetividad del otro no es un *Cogito* aislado, separado de su cuerpo y de su mundo. El otro existe: está corporalmente en el mundo; como un yo personificado en-el-mundo realiza su ser-humano. Estoy llamado a amarlo como tal y no como otra cosa.

Este llamado entraña que quiero para él tanto su ser corpóreo como su mundo. De otro modo mi amor sería una ilusión. El hombre que ama a su semejante se preocupa por su cuerpo, se ocupa de sus necesidades materiales, construye hospitales, levanta caminos, represa ríos y mares, establece reglas de tránsito, edifica escuelas y prisiones: todo para hacer posible que el otro alcance su *auto-realización* en el mundo. ¿El ser corpóreo y el mundo son la facticidad que constituye para el otro el punto de partida desde el cual sale para realizar libremente sus posibilidades y las de su mundo. En el mundo da significado y dirección a su existencia, avanza hacia su destino. ¿Pero qué es este destino? No es posible que yo no tenga opinión formada al respecto. Aun si aliento la convicción de que el otro no tiene destino, es esto ya un modo de pensar acerca de su destino.

*Amor y felicidad.* De manera muy general, este destino puede llamarse "felicidad". Aquí hacemos abstracción de lo que es exactamente la felicidad y de aquello en lo cual consiste. Quizá sea la libertad absoluta, quizá la propiedad de bienes materiales, el conocimiento, la virtud o la posesión de Dios. Cualquiera que sea la opinión que tenga acerca de la felicidad, no hay duda de que mi idea ejercerá influencia y dará orientación a mi efecto por el otro. Mediante mi efecto quiero su subjetividad, pero esta subjetividad es una búsqueda de su camino en el mundo hacia su destino. Por consiguiente, mi afecto le abrirá ciertos caminos y también le ce-



rrará otros: aquellos que no lo acerquen a su destino.<sup>147</sup> Por ejemplo, hay sujetos que suspiran pensando en el día en que puedan convertir al mundo entero en un inmenso campo de concentración. A otros les gustaría envenenar a los jóvenes o matar a los enfermos incurables o a los locos. El amor efectivo por nuestros semejantes se debe oponer a esos deseos siempre que sea posible.

Este deber que incumbe al amor es la razón por la cual a menudo se interpreta mal el verdadero amor, es decir, el amor efectivo y activo, que no se concibe como sentimentalismo, como fascinación ante las cualidades del otro. Así concebido, el amor aparecería como ilusión, como algo muy distinto del verdadero amor. Pero si el amor está efectivamente dispuesto a abrir para la felicidad ciertos caminos mundanos y a cerrar otros, con frecuencia se interpretará como intento de dominar al otro, como medio de conquistarlo y de mantenerlo en sumisión.<sup>148</sup> Por supuesto, no puede negarse que a veces el hombre tiende a controlar a su prójimo de esta manera. Puedo tratar de controlar al otro por completo, pero eso equivaldría a reducirlo a la categoría de cosa y a destruir su subjetividad, el proyecto del mundo que es. En tal caso no se trata de amor.<sup>149</sup> Sin embargo, la efectividad del amor nada tiene que ver con dominar o tiranizar al otro.<sup>150</sup> A este respecto se puede señalar que el amor es modesto y reservado, es decir, tiene un inmenso respeto por la subjetividad del otro. Este respeto es tan esencial que si falta el amor queda destruido.<sup>151</sup>

*Desinterés del amor.* Entonces, ¿se ocupa tan sólo del otro el amor? Contestar afirmativamente sería ir demasiado lejos, porque en el amor también me ocupó de mí mismo. Empero, esto podría dar lugar a una mala interpretación con suma falcidad. Aún hablamos aquí del amor como tendencia activa hacia el otro; no nos referimos al legítimo deseo de *ser amado* por el otro. En la medida en que mi

<sup>147</sup> Esto se expresa en la clásica definición del amor: "desear el bien de algún otro".

<sup>148</sup> Cf. G. Madinier, *Conscience et amour*, París, 1947, p. 24.

<sup>149</sup> Ocurre a veces que los padres tratan de controlar por completo a sus hijos, para hacerles desempeñar el "papel" que ellos mismos les han elegido. Por ejemplo, bastantes muchachos y chicas tienen que recordar a todas horas que son el "hijo del pastor", la "hija de un director de banco" o "niños de familia aristocrática".

<sup>150</sup> "Aimer, c'est s'intéresser à ce que l'autre est à la première personne et dans son pour-soi, c'est s'efforcer de le constituer dans son intimité, c'est le vouloir comme liberté et principe d'initiative. C'est pourquoi l'objection d'intolérance et de tyrannie, si fréquemment faite à la charité, ne peut s'adresser qu'à une charité mal entendue et mal pratiquée. Qui aime vraiment veut l'autre en tant que sujet et s'efforce de le constituer comme tel." Madinier, *op. cit.*, p. 127.

<sup>151</sup> También Heidegger habla del respeto por la subjetividad y la libertad del otro. Ser auténticamente humano, tal como lo concibe Heidegger, permite que el otro sea lo que es. Sin embargo, no incluye participación en la subjetividad del otro, sino más bien abstención de esta participación, puesto que el otro está destinado a la muerte de cualquier manera. Cf. *Sein und Zeit*, p. 264.

*propia* subjetividad es una apelación al ser del otro, un llamado para que participe en mi subjetividad, el amor se ocupa de mí mismo. No obstante, no es esto lo que importa. Lo que hay que considerar ahora es que aun en el amor como tendencia activa hacia el otro, me ocupó hasta cierto punto de mí mismo. Pero, y esto es lo que cuenta: ¿en qué sentido?

Como el amor quiere la libertad del otro, en cierto modo está indefenso. Tiene una confianza ilimitada en el otro y por eso se le entrega. Esta confianza entraña una apelación del que ama al ser amado. La confianza que muestra el amor, la indefensión que manifiesta, son en sí un llamado al amor del que se ama. El amor no se ocupa por entero tan sólo del otro.

Una vez más resulta más fácil determinar lo que *no* es esta apelación del amor al ser amado, que explicitar su significado inmediatamente de manera positiva. La apelación del amor al ser amado no es el deseo de extraer en algún sentido ventajas del afecto por el otro. Para el que ama resulta imposible tender a su propia promoción o futuro y al mismo tiempo mantener puro su amor. Una persona enferma que descubra que el enfermero que lo cuida de manera "amante" lo hace exclusivamente para llegar a ser jefe de enfermeros tan pronto como sea posible o para recibir una recompensa eterna del cielo, no creerá que lo aman realmente.

Del mismo modo, la apelación del amor al ser amado no significa que el que ama quiera imponerse, dominar o poseer al otro. El amor quiere la libertad del otro. Para el amor no es suficiente que el otro *de facto* tome un cierto camino a través del mundo, ni siquiera si este camino es bueno y seguro desde el punto de vista del destino de la libertad del hombre. Lo que el amor quiere es que sea el otro *en persona* quien elija *este* camino seguro y evite *aquel* paso peligroso.<sup>152</sup>

*Auto-realización y amor.* Por consiguiente, estar sinceramente a disposición del otro alamarlo entraña mi renuncia a la tentación de promoverme y a la posibilidad de dominar al otro. Sin embargo, el amor contiene aún otro aspecto de auto-renunciamiento que es más difícil de captar. En el amor me destino al otro, pero comprendo vagamente que también avanzo hacia mi propio destino. Aunque no haya oído hablar jamás de ninguna doctrina referente al destino del hombre, siento que con el amor estoy en camino de alcanzar mi humanidad. El ser hombre es paradójico en más de un aspecto. Como señalamos previamente, el hombre es un sujeto, un ser que existe por sí, una presencia en sí, un ser que se autocontrola. El hombre es un yo, una "autidad". Pero es una "autidad" únicamente cuando se fusiona con el no-yo. El hombre es la paradoja de la inmanencia y la trascendencia (Dondeyne). Este aspecto paradójico del hombre se pone aún más de relieve en el amor. El amor es la disponibilidad

<sup>152</sup> "Aimer, c'est vouloir l'autre comme sujet". Madinier, *op. cit.*, p. 95.

ágil de mi subjetividad, su pertenencia al sujeto que el otro es. Pero al darme y rendirme, se me revela lo que en realidad es mi "autidad". Mi yo real es el yo disponible. Por consiguiente, ¿es quizá la apelación del amor al otro el requerimiento que me ofrece la posibilidad de lograr mi propia humanidad?

Ya estamos tratando la eterna cuestión de si es o no posible un amor completamente desinteresado. ¿Es posible que el hombre quiera algo sin quererlo en su propio beneficio? Esta pregunta es especialmente importante con respecto al amor, porque lo menos que el amor quiere es el beneficio del otro.

Creemos que es imposible al hombre amar a su prójimo de manera tal que su amor no sea *de facto* un beneficio para sí mismo. No puede el hombre renunciar al hecho de que el amor, como tendencia activa hacia el otro, sea igualmente y de inmediato el logro de su propio ser, concebido como *zu sein*. Sin embargo, esto no significa que el logro de la propia humanidad sea aquello a lo que tiende el amor, ni que este logro sea el motivo por el cual el hombre ama. La verdad es precisamente lo contrario. En el amor el hombre avanza hacia su destino, encuentra la realización de su humanidad, siempre que esta realización *no* sea el motivo de su amor. Si el otro agradece mi efecto y yo paso por alto su agradecimiento diciendo que lo que me ha interesado en el amor era el logro de mi propia humanidad, el otro inducirá de inmediato que no fue realmente amado. En efecto, si obrara de esta manera yo habría estado promoviendo, en última instancia y sin lugar a dudas, mi propio "futuro".

*El amor como apelación a la libertad del otro.* Sólo se puede entender correctamente la apelación del amor al ser amado cuando se comprende que el acto de querer la subjetividad, la libertad del otro, no puede ser fructífero a menos que el otro lo ratifique con su consentimiento. El amor no quiere compeler; ni siquiera puede hacerlo, porque dejaría de ser amor. Por esta razón el amor se rinde al otro en cierto sentido sin defensa. El amor quiere la libertad del otro y, por consiguiente, sólo es fructífero con el libre consentimiento del otro. Empero, el que ama *no puede querer* que su amor sea mal interpretado, rechazado e infructuoso. Por lo tanto apela al ser amado y lo hace mediante una apelación que se puede explicitar como el pedido: "Acepta que esté a tu disposición." Aun cuando el amor está obligado a cerrar, para ser amado, ciertos caminos a través del mundo, no puede querer nada mejor que sea el *propio* ser amado quien evite esos caminos. No basta que el amor haga materialmente imposible al otro entrar en ciertos caminos. Esta insuficiencia está implícita en su negativa a compeler al ser amado. Por lo tanto, la apelación de amor al ser amado entraña el pedido de que sea el *propio* ser amado quien vea que es *este* camino y *no aquel* el que llevará a su subjetividad hacia su destino. El pedido: "Acepta que esté a tu disposición" significa: "Ve por tí

mismo y comprende tu propia felicidad en la libertad." El único fruto que el amor puede esperar es que el otro exista.<sup>153</sup>

## b. La "creatividad" del amor

*El "tú".* Todas las líneas que gradualmente se hacen visibles en la explicitación del amor convergen en un punto: el "tú". Siempre es el "tú" el que está en juego en el amor; cuando no lo está, el amor pierde su autenticidad e incluso queda destruido por completo. De esta manera el amor sólo se hace posible cuando soy sensible a la subjetividad del otro y no lo considero más como suma total de cualidades, por más que sean cualidades muy nobles y perfectas. Por lo tanto, lo que quiere el amor es la subjetividad del otro, y no mi propia promoción, futuro o perfección, y menos aún mi dominación del otro. Todo esto se puede expresar enérgicamente diciendo que el motivo de mi amor es el "tú". Te amo porque eres tú, porque eres quien eres. Te amo porque eres digno de amor, pero eres digno de amor porque eres tú.

*El significado del tú en el amor.* Este "tú" no tiene el significado neutro de "otro yo", de una "subjetividad como la mía", que se descubre ante mí en todos y cada uno de los encuentros con un ser humano. *A fortiori* no es la mirada de odio que, como piensa Sartre, quiere asesinarme. Por último, no el "tú" de la indiferencia, para el cual hemos reservado antes la palabra "él".

El "tú" del que se trata aquí es un "tú-de-mis-desvelos". Sin embargo, esta expresión no dice casi nada, a menos que la realidad que representa esté viva en mi mente.<sup>154</sup> El significado de este "tú" se me da en la experiencia, tomada en sentido lato; me es accesible como presencia, siempre que ame al otro.<sup>155</sup> Por consiguiente, no hay ninguna posibilidad de que este "tú" llegue a ser descubierto por la experiencia, en el sentido de las ciencias físicas, así como tampoco es posible que alguien logre explicar por medio

<sup>153</sup> Cabe preguntarse si el amor entraña *per se* reciprocidad. En tanto mi amor sólo es fructífero a través del "sí" del otro, la pregunta tiene que contestarse afirmativamente. Si amo al otro, no puedo desear que no acepte mi buena disposición. En este sentido, por lo tanto, es cierto que "no todo gira en torno del otro" en el amor. "Liebe, in der sich 'alles nur um Dich dreht', is ebensowenig sich-selbst mehrend und zehrt sich ebenso an ihrem eigenen Feuer auf, wie Liebe, in der sich 'alles nur um Mich dreht'." L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1953, p. 121. Sin embargo, que "no todo gira en torno del otro", en realidad significa para Binswanger que el amor no es amor a menos que yo sea amado con el mismo intenso amor con que yo mismo amo. Nos parece que esta tesis, que Binswanger presupone desde la misma primera página de su libro, es muy discutible.

<sup>154</sup> "Diese Wahrheit kann nicht in Sätzen von objektiver Gültigkeit ausgesprochen, ausgesagt, mitgeteilt und 'gezeigt', sondern nur 'gelebt' werden." Binswanger, *op. cit.*, p. 111.

<sup>155</sup> Cf. Marcel, *Le mystère de l'être*, pp. 11-13.

de la experiencia científica la diferencia entre hombre muerto y hombre asesinado. En lo que atañe a la experiencia de las ciencias físicas, sólo es real lo que se puede expresar en términos de cantidad. Con respecto al "tú", no se puede entender nada en dichos términos, al igual que en el caso de un hombre asesinado en tanto asesinado. Para expresarlo en lenguaje fenomenológico, el punto de vista del sujeto co-constituye el significado objetivo que se revela presente en la experiencia. El conocimiento es el encuentro de un sujeto con un objeto, un diálogo en el que ambos toman parte y en el que la realidad interrogada orienta sus respuestas en virtud de las preguntas del sujeto interrogante.

A causa de la actitud particular que le es propia, la experiencia de las ciencias físicas no me revela nada del "tú-de-mis-desvelos".<sup>156</sup> Del mismo modo, la psicología objetivista —que se aferra a la enumeración de cualidades psíquicas o a la descripción del carácter, el temperamento, las aptitudes, las inclinaciones, las desviaciones, etcétera, del otro— no descubre este tú. Una psicología objetivista descubre la subjetividad del otro como "cuestionario contestado", como "él".<sup>157</sup> Por supuesto, no encuadra dentro de nuestros deseos sostener que el amor sólo está sujeto al juicio subjetivista del otro y, por consiguiente, no es capaz de observar que el otro es estúpido, rudo e inmaduro. Lo cierto es exactamente lo contrario. Sin embargo, el amor se niega a reducir al otro a una serie de predicados; más aún, precisamente es el amor el que hace perspicaz al que ama para ver, más allá de las cualidades del amado, lo que el otro es.<sup>158</sup>

El aserto: el "tú" del amor es un "tú-de-mis-desvelos", simplemente establece un hecho. No obstante, quizás resulte posible, después de todas las consideraciones precedentes, comprender hasta cierto punto lo que este hecho lleva implícito y encontrar al mismo tiempo un camino por el cual penetrar más profundamente en la verdadera índole del amor, considerado como tendencia activa hacia el otro.<sup>159</sup> Tendremos que subrayar para esto el carácter "activo" de esa tendencia. Nos gustaría concebir este carácter "activo" como creatividad.

<sup>156</sup> "Das aber heisst, dass das Seinkönnen in der Wahrheit rein gegenständlicher Erkenntnis und das Seinkönnen in der Wahrheit der Liebe, mit andern Worten dass theorettisch-wissenschaftliche Wahrheit und Wahrheit des Herzens rein als solche 'inkommensurabel' sind." Binswanger, *op. cit.*, p. 110.

<sup>157</sup> "Le jugement porte essentiellement sur un 'lui', sur quelque chose qui est censé être 'catégorisable' en dehors de toute réponse." Marcel, *Journal métaphysique*, p. 162.

<sup>158</sup> "L'amour porte sur ce qui est au delà de l'essence, j'ai dit déjà que l'amour est l'acte par lequel une pensée se fait libre en pensant une liberté. L'amour en ce sens va au delà de tout jugement possible, car le jugement ne peut porter que sur l'essence." Marcel, *ibid.*, p. 64.

<sup>159</sup> El lector se habrá dado cuenta de que, para impedir confusiones, hemos dejado de lado, intencional y sistemáticamente, los datos fenomenológicos del amor recíproco, en nuestro análisis.

*Hacer que el otro sea.* Como señalamos anteriormente, la verdad de todos los juicios se funda en una verdad más profunda: *aletheia*, el no-cubrimiento de la realidad para el sujeto cognoscente.<sup>160</sup> Sin embargo, este no-cubrimiento presupone la actividad descubridora del sujeto, en virtud de la cual la realidad es realidad en el pleno sentido de la palabra, es decir, realidad que se manifiesta. Por consiguiente, el conocimiento es siempre un encuentro en el que el sujeto "deja" que la realidad sea, respeta y acepta su carácter como realidad. Este "dejar-que-sea" la realidad no es por parte del conocimiento una actividad puramente activa sino también pasiva, puesto que entraña respeto y aceptación de lo que es la realidad. El conocimiento es objetivo sólo cuando respeta y acepta la realidad. El conocimiento objetivo deja que la realidad sea-para-el-hombre, hace que surja la propia realidad. Por consiguiente, la espontaneidad o actividad del sujeto cognoscente está muy limitada precisamente por la sensibilidad o pasividad que implica el conocimiento. El conocimiento de la realidad no se puede llamar creatividad.

El aspecto activo —involucrado por el sujeto existente que no es puramente cognoscente sino actuante— se distingue con claridad del aspecto activo que encontramos en el conocimiento. Hacer un trabajo de carpintería es algo más que tener sensibilidad y estar abierto a la realidad. Lo mismo reza de la labor artística. Es significativo que se llame "creadora" a esa actividad del sujeto, aunque la palabra de marras se emplee aquí en un sentido menos estricto. En el trabajo de carpintería y en la labor artística no "permite" meramente que la realidad sea, sino que también "hago" que sea. Creo un *nuevo* significado. Valiéndonos de la analogía con este "hacer-que-sea" nos gustaría llamar al encuentro de amor, como tendencia activa hacia el otro, con el término "creador", aunque la creatividad del amor difiera de la que tienen las acciones arriba descritas. En el amor y por su medio "hago" que el otro sea.

*Encuentro con el otro y hacer que el otro sea.* Si se comprende que no tan sólo el encuentro de amor, sino también cualquier encuentro con el otro, "hace" que el otro sea, se habrá dado un primer paso hacia la comprensión del precedente punto de vista sobre el amor. El encuentro de amor es únicamente un modo especial de "hacer" que el otro sea. En todo encuentro pasa lo mismo, pero la manera en que ocurre está determinada por la naturaleza del encuentro de que se trate. Esto quedará patente con algunos ejemplos. Mediante ellos se muestra que "hago" que el otro sea y que él "hace" que yo sea. Esta reciprocidad no ofrece ninguna dificultad, ya que todo encuentro es recíproco.

Tomemos como primer ejemplo un encuentro entre dos escolares que termina en pelea. Al principio, Juan y Pedro se muestran muy

<sup>160</sup> Cf. arriba, pp. 140 y sig.

amigos. Juguetean esquivando los golpes que se envían mutuamente, tratando de superarse en destreza. A cada golpe en broma de Juan Pedro responde con un contragolpe similar, que a su vez Juan trata de esquivar. En un momento dado uno de los golpes de Juan es inesperadamente fuerte. Pedro cree que fue intencional y protesta. Juan se defiende con vigor de tal acusación, pero Pedro se siente ofendido por el tono de la voz de su compañero y asume una actitud agresiva. Juan cree que ya es objeto de un ataque. Se asesta el primer golpe brutal y, antes de que ninguno de los dos se dé cuenta de cuál es la situación, el encuentro amistoso ha degenerado en verdadera pelea.

En varias ocasiones hemos llamado al encuentro con la palabra "diálogo", en su más amplia acepción. Dos compañeros participan en un diálogo, dos seres conscientes ponen cada uno su parte. Pero al final del diálogo ya no es posible determinar qué provino de uno y qué del otro.<sup>161</sup> Juan y Pedro son al principio "chicos que juegan", después "pendencieros" y por último "peleadores". Pero cada uno es todo esto "a través" del otro. Cada cual "hace" que el otro sea, en tanto juguetean, buscan pendencia y se pelean.

*No estoy "solo" en mi modo de ser.* Como el ejemplo precedente sugiere, rara vez, si alguna, comprende el hombre que hace que el otro sea y que el otro hace que él sea. Sin embargo, sencillamente es imposible concebir un modo de ser o de conducta en el que yo esté totalmente "solo", en el que no cuenten el otro ni el encuentro con el otro. Si quiero pensar en mí como realidad, tengo que incluir al otro, puesto que ha contribuido y sigue contribuyendo a la realidad que soy. Tengo que pensar en mi propia realidad como surgida del otro, como nutrida y educada por el otro, como expresión en el idioma del otro. Y si no lo hago, pienso en mí como en un fantasma, un semidiós o el héroe de un cuento de hadas, pero no como realidad. Soy neoyorquino a través de los neoyorquinos, americano a través de los americanos, filósofo a través de los filósofos, cristiano a través de los cristianos, fumador a través de los fumadores, etcétera. Una madre es realmente una madre a través de su hijo, una persona enferma está genuinamente enferma sólo cuando tiene visitas,<sup>162</sup> un alemán es un verdadero alemán sólo cuando está con otros alemanes, un paria es un verdadero paria sólo cuando los otros lo odian. Una familia asocial es completamente asocial tan sólo cuando la sociedad la abandona o la excluye, una linda ñanita es una linda ñanita únicamente cuando otros la ven,<sup>163</sup> un calvo es un verdadero calvo nada más que cuando otros lo llaman así, un judío

<sup>161</sup> Cf. Kwant, "Het begrip 'ontmoeting' in de phaenomenologische Wijsbegeerte", *Gaudein*, vol. IV (1955). pp. 9-20.

<sup>162</sup> Cf. J. H. van den Berg, *Psicología del enfermo postrado en cama*, Buenos Aires, EDICIONES CARLOS LOHLÉ, pp. 9 y 10.

<sup>163</sup> Cf. F. J. J. Buytendijk, *Ontmoeting der sexen*, Utrecht - Amberes, 1952, p. 7.

es realmente un judío sólo cuando hay antisemitas y un buen mozo es un verdadero mozo sólo a través de una muchacha.<sup>164</sup>

*Una objeción.* Nos damos cuenta de que deberíamos matizar considerablemente más estos ejemplos, para no exponernos a toda clase de objeciones. Sin embargo, nos hemos arriesgado a la simplificación a fin de no hacer demasiado larga esta sección. Por otra parte, las objeciones a los ejemplos podrían fácilmente demostrar que han sido mal interpretados. Podría muy bien ocurrir que no se los entendiese. Por ejemplo, se podría decir que un judío es un judío aunque no haya antisemitas, que un hombre enfermo está enfermo aunque no tenga visitas, y que un calvo es un calvo aunque no lo llamen así.

Sin embargo, quien formulara la objeción estaría equivocado. Presupone que ser un judío es una cuestión puramente biológica, que un hombre enfermo está enfermo al igual que una col está estropeada, y que un calvo es un calvo como una bola de billar no tiene pelusa. Esta suposición no toma en cuenta el aspecto humano de ser judío, estar enfermo o ser calvo. Un calvo no es calvo del mismo modo que una bola de billar no tiene pelusa, porque un calvo como sujeto se relaciona con su mollera sin pelo, tiene conciencia de su estado, adopta una postura a su respecto y puede hacer uso de ella. El ser del hombre es un ser humano, en virtud de su relación con el ser,<sup>165</sup> que es una comprensión del ser.<sup>166</sup> El hombre es el ser que en su ser se ocupa de este propio ser.<sup>167</sup> Aplicado al ejemplo, esto significa que la realidad de una cabeza calva es distinta de la tersura de una bola de billar porque la calva es una subjetividad que da significado a la facticidad en cuestión. Pero el sentido que él le da depende en gran medida de la forma en que los otros lo tratan. Un calvo es realmente un calvo tan sólo cuando los otros lo llaman así.

Cuando pasamos por alto las inexactitudes en la formulación de los ejemplos, los elementos esenciales se revelan de inmediato. En el encuentro soy portador de un ser-para-el-otro, que al mismo tiempo es un ser-a-través-del-otro. Una vez más, el análisis sartreano de la mirada de odio puede servirnos como espléndida ilustración, porque muestra cómo la violencia del odio puede destruir por completo la subjetividad del otro. Sin embargo, el propósito que ahora nos anima es penetrar más profundamente en la fuerza creadora del amor, descubrir la naturaleza específica del poder del amor para hacer-que-el-otro-sea.

<sup>164</sup> Cf. E. de Greeff, *Notre Destinée et nos Instincts*, París, 1945, pp. 157-158.

<sup>165</sup> Cf. Heidegger *Sein und Zeit*, p. 12.

<sup>166</sup> Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 14.

<sup>167</sup> "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat." Heidegger, *op. cit.*, p. 12.

Por consiguiente, atribuimos al amor una especie de "influencia". Señalemos de inmediato que aquí no estamos pensando en la influencia en un sentido causalístico. No se puede tratar de reducir la realidad activa del amor a la eficacia de una *causa* unilateral y determinante en el sentido científico de la palabra. La razón reside en que esa serie de conceptos no nos permitiría comprender lo que es el amor en su forma genuina. Esos conceptos no expresan la realidad del amor tal cual es accesible en la "experiencia vivida" para la conciencia reflexiva. En el amor hay más de lo que son capaces de expresar los conceptos de causalidad física. De inmediato salta la evidencia de esto si se recuerdan los aspectos esenciales del amor. La apelación, el destino, el estar-a-la-disposición-del-otro, el auto-renunciamiento y la aceptación indican una realidad que incluye conciencia, reciprocidad y libertad. Son precisamente la negación de una influencia causalística unilateral y determinante, de manera que no pueden ser "explicados" por ella.

*Análisis del ser-amado.* Quizá la mejor manera de alcanzar cierto entendimiento de la creatividad del amor sea el análisis fenomenológico del ser-amado. ¿Cuál es el significado del amor, considerado como tendencia activa del otro hacia mí? ¿Qué me "hace" ser el otro cuando me ama?

Como ya se dijo, todo encuentro con el otro "hace" que yo sea. Sin embargo, el amor "hace" que yo sea en una forma distinta a la de cualquier otro encuentro. A través del encuentro con mejicanos soy mejicano, a través del encuentro con fumadores soy fumador, a través del encuentro con filósofos soy filósofo, etcétera. Estos modos de encuentro derivan de cierta facticidad o determinación, que en el curso del encuentro —si se permite la expresión— se me adhiere y me hace "determinable". Tiene lugar una especie de sedimentación a través de la cual se puede predicar de mí en última instancia toda clase de predicados que expresan mi ser fáctico. La psicología social investiga esta cuestión. Sin embargo, no soy idéntico a mi facticidad; soy una subjetividad, para la cual mi ser fáctico es el punto de partida en cuanto a la realización de posibilidades contenidas en mi facticidad. Soy libertad. Ahora el encuentro de amor —amor como tendencia activa del otro que me hace libre— "hace" que mi subjetividad sea<sup>168</sup> y permite que me realice.

Por supuesto, no queremos decir que sin el amor del otro no sería una subjetividad. Pero ser una subjetividad puede tener toda clase de significados. Puede señalar el hecho de que no soy una cosa, aun cuando mi libertad sea estrangulada o aplastada por cualquier tipo de fuerza. Puede indicar también una plenitud palpante de humanidad, para la cual todo obstáculo se trueca en valor: el hombre se afirma como rey de la creación. La palabra "subjetividad" puede

<sup>168</sup> "Est-ce à dire que la volonté de promotion soit une volonté de création? Peut-être. En principe, l'amant aspire à engendrer intégralement l'être de l'aimé." Nédoncelle, *op. cit.*, p. 15.

abrir una gama entera de significados, lo cual se debe tener en cuenta si queremos entender la creatividad del amor.

La tendencia del otro a amarme "hace" que mi subjetividad sea en la medida en que el otro, por medio de su afecto, participa misteriosamente en mi subjetividad, la ayuda y la favorece, de manera que ya no planeo mi humanidad ni avanzo hacia mi destino "solo" sino "junto" con el otro. El amor del otro me da a mí a mí mismo siempre que este ser-yo-mismo se entienda como una especie de plenitud de ser.<sup>169</sup> Cualquiera que reciba genuino amor experimenta indiscutiblemente la realidad de esta creatividad. Pero dicha realidad se revela más llamativamente en la situación pedagógica, si esta situación es como debe ser.<sup>170</sup> Mediante el amor del educador el niño o adulto educando se eleva, por así decirlo, sobre sí mismo; a través del "poder" que tiene el amor del educador, los obstáculos dejan de ser invencibles y el niño o adulto educando se convierte en "dueño de la situación": es capaz de autorrealizarse a un nivel que jamás habría alcanzado si lo hubiesen dejado "solo".<sup>171</sup>

*Creatividad del amor.* La conciencia de no estar más "solo" es quizá el testigo más elocuente de la creatividad del amor. El amor crea un "nosotros", un "juntos" que se experimenta de manera totalmente distinta a la que asume el "nosotros" de cualquier otro tipo de encuentros. El "nosotros" del amor únicamente se puede expresar —si es que se puede expresar— en términos de "plenitud", "realización" y "felicidad". El amor del otro "hace" que yo sea auténticamente humano, "hace" que yo sea feliz.

Del mismo modo, el amor del otro "re-crea" mi mundo,<sup>172</sup> pues este mundo es correlativo de mi subjetividad que se autorrealiza. Mediante su amor, el otro participa en mi subjetividad y, por consiguiente, también en mi mundo. Por medio de su afecto, quiere que yo tenga mi mundo, a fin de que el mundo se me presente en su forma más propicia y me resulte accesible sin ofrecer resistencia.<sup>173</sup> Mediante el amor del otro mi mundo se convierte en mi *Heimat*, mi suelo patrio; por su intermedio me siento cómodo en mi mundo, y lo amo.<sup>174</sup> Los niños cuyos padres son psicópatas in-

<sup>169</sup> "Quién no puede decir a su amigo o a su amada: 'Te has entregado a mí, he recibido mi alma de tus manos.'" Gustavo Thibon.

<sup>170</sup> "Le 'nous' devient fécond et créateur; de nouveaux 'toi' sont suscités, et l'enfantement se prolonge dans l'éducation qui est par excellence œuvre d'amour, puisqu'elle consiste non pas à façonner une nature, comme en un dressage, mais à susciter un sujet existant par soi, sentant et pensant à la première personne." Madimier, *op. cit.*, p. 133.

<sup>171</sup> Esta idea es el punto de partida de la "client centered therapy" de Carl Rogers. Cf. J. Nuttin, *Psychoanalyse en spiritualistische opvatting van de mens*, Utrecht - Amberes, 1952, pp. 111-127.

<sup>172</sup> Max Picard, *Die unerschütterliche Ehe*, Erlenbach-Zurich, 1942, pp. 13-25.

<sup>173</sup> "Nil homini amicum sine homine amico." San Agustín.

<sup>174</sup> "Seit ich in Deiner Liebe ein Ruhen und Bleiben habe, ist mir die Welt so klar und so lieb." Goethe.

sensibles están destinados a ponerse en contacto tan sólo con los más crueles significados del mundo. Para ellos el mundo es resistencia pura: desde su más temprana juventud los inspira a protestar y mostrarse hostiles.<sup>175</sup> El mundo sin amor es un infierno para el hombre.<sup>176</sup>

Al mismo tiempo se vuelve claro como el agua que no se puede concebir la influencia creadora del amor en forma causalística. En efecto, el afecto creador del que ama no obtiene ningún resultado hasta que el ser amado lo acepta. El "sí" del ser amado ratifica el afecto y lo hace fructífero. Quienquiera ame al otro, quiere su subjetividad, su libertad y su trascendencia. Por consiguiente, no puede querer más que el *libre* consentimiento del otro al amor por él ofrecido, pues este amor es precisamente la voluntad de *libertad* del ser amado. Una vez más, la situación pedagógica ilustra este punto con precisión. El educador tiene plena conciencia de que su amor no ha sido entendido si quien recibe la educación hace simplemente lo que se le dice porque el educador está en posición de controlarlo. Su amor es fructífero sólo cuando el otro "elige" a favor de su educación. Por consiguiente, la "influencia" del amor no es "causal", sino un misterioso intercambio de sujeto a sujeto.

Sólo hay una palabra para expresar qué es el amor: gracia.<sup>177</sup> A la gracia únicamente le puedo decir "sí". ¿Y no es quizá un algo de este "sí" lo que en el amor se me da?

*La perspicacia del amor.* Al finalizar esta sección, séanos permitido volver brevemente al punto de partida: la perspicacia del amor. El "tú-de-mis-desvelos", tal como se me presenta, me resulta accesible siempre que ame al otro. Ni las ciencias físicas ni la sociología o psicología positivistas pueden "observar" este "tú". Tan sólo "ve" el amor, y lo que yo veo ya no se puede discutir. Y ahora que nos damos cuenta de la creatividad del amor, podemos entender, por lo menos en cierta medida, el carácter evidentemente real de este "tú". En efecto, mediante el amor "creo" lo que veo. "Hago" que el otro "sea" lo que veo. Por consiguiente, no hay posibilidad de que alguien que no ame vea lo que veo. Al mismo tiempo, permanezco indiferente ante la negación de lo que veo, pues sé que se está negando algo distinto de lo que veo. Por lo tanto, ni siquiera trataré de probar que no estoy equivocado porque, como dice Husserl, "es imposible llegar a entenderse con alguien que no quiera o que no pueda ver".

<sup>175</sup> Véase la película de Buñuel "Los Olvidados".

<sup>176</sup> "Pas besoin de gril, l'enfer c'est les Autres." Sartre.

<sup>177</sup> "Je demeure convaincu que c'est seulement par rapport à la grâce que la liberté humaine peut être définie en profondeur." Marcel, *L'homme problématique*, París, 1955, p. 71.

## 6. FENOMENOLOGÍA DEL DERECHO

*Introducción: justicia y derecho.*<sup>178</sup> Una consideración del amor requiere casi necesariamente su confrontación con la justicia y el derecho. El hecho de que esa confrontación favorezca a menudo al amor parecerá quizás intolerable a quienes se sienten justificadamente orgullosos de los resultados logrados por el esfuerzo del hombre para formular un sistema de derechos y de obligaciones estrechamente cerrado. Los tales ven en el derecho la forma por excelencia de hacer del mundo un mundo humano.

No obstante, no es mucha, por no decir ninguna, la luz que esa admiración por el sistema de normas jurídicas formuladas por el hombre en el curso de su historia, arroja sobre la filosofía del derecho. Tan sólo habría lugar para la complacencia en el supuesto caso de que la justicia y el derecho fuesen idénticos. Esta suposición la aceptaron en general los juristas del siglo diecinueve y continúa haciendo sentir sus consecuencias aún en nuestros días, sobre todo en la práctica.<sup>179</sup> Se manifiesta también en la designación habitual del tema aquí tratado: "filosofía del *derecho*".

No habría margen para una filosofía del derecho si la justicia y el derecho fuesen idénticos. Sea cual sea el fin de la filosofía del derecho, no hay duda de que por lo menos quiere reunir conocimientos en torno a lo que es justo y a lo que es injusto. Sin embargo, si lo justo y lo injusto fuesen idénticos a lo que las leyes prescriben o prohíben, resultaría imposible ver cómo una filosofía del derecho podría agregar algo a lo que ya han dejado establecido las ciencias jurídicas particulares.<sup>180</sup>

Sin embargo, en la realidad es falso el antedicho supuesto previo, puesto que la justicia no es idéntica al derecho.<sup>181</sup> Las leyes del pasado, del presente y del futuro son productos de seres humanos que tratan incansablemente de expresar y formular lo que hay o lo que no hay que hacer en situaciones concretas *a efectos de que*

<sup>178</sup> En esta sección la palabra holandesa "recht" ha sido traducida por "justicia", "derecho", "ley" o combinaciones de estos términos, según las exigencias del contexto. [Nota del traductor.]

<sup>179</sup> Cf. R. Kranenburg, *Positief recht en rechtsbewustzijn*, Groninga, 1938, p. 2.

<sup>180</sup> Cf. Kranenburg, *op. cit.*, p. 1-2.

<sup>181</sup> Parece difícil entenderlo. W. Onclin escribe en su *Inleiding a Carlos Gits, recht, Persoon en Gemeenschap*, Lovaina, 1949: "Justice, i. e., objective rights, are undoubtedly a whole of norms which are positively imposed for the purpose of attaining a social goal — the common good — in order to organize the collaboration of individuals in a necessary social organization. Practically all treatises of the philosophy of law agree on this definition." Sin embargo, Onclin está muy equivocado. Para el jurista, la justicia puede ser un "conjunto de normas". Empero, el filósofo del derecho tiene conciencia de que este conjunto de normas puede estar de acuerdo o en desacuerdo con la justicia. Por consiguiente, el filósofo no puede admitir esta definición.

*se haga justicia*. Por lo tanto, estos hombres tienen por lo menos implícitamente cierta conciencia de lo que es la justicia y de lo que es justo. Las leyes se *hacen*; no se *descubren* como se descubre una montaña en alguna parte. Pero, como bien saben todos los que conocen sistemas jurídicos, siempre hay injusticia en las leyes. No nos referimos a que entre las normas de derecho haya algunas que se oponen a *otras*, sino a que hay normas que son *injustas* porque se oponen a la *justicia*. Es necesario revisar constantemente las leyes para hacer que se adecuen cada vez más a la justicia.<sup>182</sup> Por último, puede ocurrir y efectivamente ocurre que alguien tergiversar el sistema de leyes para cometer la mayor injusticia de la manera más eficiente y sin exponerse a castigo. En consecuencia, queda fuera de toda duda que el sistema de leyes no es idéntico a la justicia.

*La filosofía del derecho y las ciencias jurídicas*. De lo dicho resulta claro que aun para quien domine las distintas ciencias jurídicas, serán muchas las preguntas que éstas seguirán sin responder. Se nos plantea, en primer término, el problema de qué es precisamente lo “justo”. Si las leyes sólo indican, formulan y definen derechos concretos, se impone de inmediato la cuestión de qué es lo “justo”. Una segunda cuestión relacionada con la primera interroga sobre el valor del carácter normativo que es propio de la justicia. Todo jurista está convencido de que las leyes se *deben* observar. ¿Pero por qué? ¿Porque hay una ley que lo prescribe? Esta respuesta sólo pospondría el problema, ya que ¿por qué se debe observar esta ley? La justicia misma es normativa, pero las ciencias jurídicas particulares no consideran este punto. Por último, la labor de revisar el sistema jurídico —que se efectúa constantemente para poner al sistema cada vez en más armonía con la justicia— exige conocimientos que no proporciona ninguna de las ciencias especiales.<sup>183</sup> El jurista tendrá que tener en cuenta la justicia si quiere hacer leyes justas.

La filosofía del derecho plantea y contesta, hasta donde es posible, estas y otras preguntas similares. Al considerarlas, puede resultar útil referirnos una vez más a la fuente del conocimiento filosófico. Esta fuente es el ser del hombre, caracterizado por el entendimiento del ser. El filósofo conceptualiza el aspecto jurídico del ser del hombre, como conceptualiza también sus aspectos de conocimientos, de amor, etcétera.

Todos saben realmente qué es la justicia,<sup>184</sup> como resulta evidente por el mero hecho de que en muchos casos los hombres saben perfectamente que esto o aquello constituye una injusticia. Por ejemplo, estoy convencido de que el patrón comete una injusticia si no paga

<sup>182</sup> Cf. Madinier, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>183</sup> Cf. Kranenburg, *op. cit.*, p. 3.

<sup>184</sup> “An attempt to determine exactly what the essence of ‘right’ is, presupposes a general idea of ‘right’ as a phenomenon occurring in human society and not in the stratosphere or in certain geological strata.” R. F. Beerling, *Kratos. Studies over Macht*, Amberes - Amsterdam, 1956, p. 170.

a su servidor la remuneración pertinente. Todos saben que es injusto que una clase social determinada esté excluida de la posibilidad de autorrealizarse. Sea lo que sea lo que digan las leyes, tal cosa es injusta.<sup>185</sup> En otras palabras, mi experiencia de mi ser como yo-yunto-con-otros-yo-en-el-mundo encierra una exigencia de justicia; la coexistencia incluye la conciencia de la justicia. También aquí es tarea de la fenomenología conceptualizar la “experiencia vivida”.<sup>186</sup> Lo importante es mantenerse fiel a la experiencia, expresarla con exactitud, pues de otro modo caigo en “abstracciones” que harían irreconocible el carácter propio del aspecto jurídico de la coexistencia y provocarían una protesta de la “experiencia vivida”.<sup>187</sup>

#### a. Teorías poco satisfactorias

Existen innumerables teorías sobre el origen del derecho.<sup>188</sup> No obstante, si se dejan de lado diferencias menos radicales, la mayor parte de las teorías puede reducirse a dos tendencias principales: la objetivista, empiricista o positivista y la subjetivista, apriorística e intelectualista.<sup>189</sup> Ya nos hemos encontrado antes con estas tendencias. Conducen en tanto divorcian al sujeto que es el hombre del mundo y al mundo del hombre. El objetivismo pone con más fuerza el acento sobre el mundo; para esta teoría, el significado se encuentra en la “realidad”, como dominio que no depende del hombre. Por el contrario, el subjetivismo pone énfasis en la espontaneidad del sujeto; para él, el lugar donde reside el significado es una conciencia aislada y encerrada-en-sí-misma. Examinemos en qué se apoyan estos puntos de vista sobre la filosofía del derecho.

*Teoría objetivista*. La tendencia objetivista, positivista o empiricista busca el origen del derecho en las relaciones *de facto* que se producen en el mundo. Se supone que las leyes son el reflejo explícito de estas relaciones. El derecho reside en un mundo-en-sí, y la conciencia que enfrenta a este mundo, aun la conciencia del derecho, es completamente pasiva.<sup>190</sup> La conciencia refleja lo que ocurre

<sup>185</sup> Cf. Henri Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, París, 1942, p. 76.

<sup>186</sup> Cf. Kwant, “De bestaanswijze van het recht”, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte en Psychologie*, vol. 48 (1956), p. 130.

<sup>187</sup> Puede concebirse así que el filósofo resuma sus reflexiones en la definición: “derecho es fuerza”. La única respuesta posible es que esto no es verdad. La “experiencia vivida” sabe más.

<sup>188</sup> Cf. G. E. Langemeyer, *Inleiding tot de studie van de Wijsbegeerte des Rechts*, Zwolle, 1956.

<sup>189</sup> Cf. H. G. Rambonnet, “Opvattingen van Nederlandse juristen over Recht en Rechtswetenschap”, *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. IX ((1947), pp. 327-351.

<sup>190</sup> También deben considerarse objetivistas y empiricistas los puntos de vista de la llamada “Escuela histórica”, representada especialmente por Puchta y Savigny. Esta escuela sólo presta atención al orden de los derechos y de la justicia entre los grupos primitivos. Esos grupos están constituidos por una especie de fusión biológica-afectiva de sus miembros,

regularmente, y esta regularidad indica también lo que en justicia hay que hacer.<sup>191</sup> Nuestra convicción de que la injusticia debe ser castigada se “explica” sencillamente con el hecho de que estamos acostumbrados a percibir el castigo *de facto* infligido ante desviaciones de la antedicha regularidad.

Los puntos de vista defendidos por la tendencia objetivista de la filosofía del derecho ponen bien en claro un elemento esencial del “derecho”: el “derecho”, o mejor aún, el aspecto jurídico de la existencia, cuyas demandas concretas son formuladas por leyes, entraña el encierro de la subjetividad en la facticidad de las relaciones.<sup>192</sup> No se puede erigir a una conciencia aislada y autosuficiente en conciencia del “derecho”. La conciencia del “derecho” necesita sumergirse en situaciones reales para ser lo que es. Sin embargo, el objetivismo exagera este aspecto del “derecho”. Para el objetivista, la conciencia del “derecho” es una conciencia que se ha llenado con las impresiones de las relaciones efectivas entre seres humanos. De esta manera trabajar en la formulación de leyes significa codificar el reflejo de las relaciones efectivas en la conciencia. Más a menudo este es el punto de vista adoptado por quienes realmente detentan el poder en una sociedad humana. La tesis de que la fuerza es el derecho entraña una teoría objetivista del derecho.<sup>193</sup>

La principal dificultad que enfrenta el objetivismo consiste en su incapacidad para explicar el carácter normativo del “derecho”.<sup>194</sup> Yo “debo” proceder de acuerdo a la justicia, pero ¿de dónde proviene esta obligación? No lo explico señalando un reflejo mental de las relaciones efectivas. Lo que es *de facto* no es *per se* lo que

compelidos por fuerzas e impulsos casi instintivos, casi inconscientes y casi animales, de carácter gregario. De estas fuerzas e impulsos “surge casi espontáneamente” una especie de orden y de equilibrio, y los miembros del grupo se aferran a este orden porque es una necesidad vital. De este modo el derecho y la justicia son, por así decirlo, el sedimento de fuerzas resultantes del espíritu tribal (*Volksgeist*). Sin embargo, no debiéramos hablar aquí de derechos ni de justicia, porque esos grupos primitivos no son sociedades de personas en la plena acepción de la palabra. Estos grupos y pueblos viven aún a un nivel casi-animal. Cf. Gits, *op. cit.*, pp. 355-375.

<sup>191</sup> “Se establece, por sí misma, una regularidad en el comportamiento del hombre frente al prójimo, es decir, la sociedad asume una forma determinada, un orden fijo. Aquí encontramos el origen de la materia prima a partir de la cual se construye el orden legal, pues el hombre toma conciencia de esta regularidad. A partir de acciones particulares que uno percibe, se forma la regla en ellas inmanente. Llamamos a la conciencia de esta regla ‘convicción ética’. Así nace la justicia.” H. J. Hamaker, “Dogmatische en empirische rechtsbeschouwing”, *Verspreide Geschriften*, coleccionado por Molengraaf y Star Busmann, vol. 7 (*Algemene Rechtsgeleerdheid*), Haarlem, 1913, pp. 15-16. Véase también “Het recht en de maatschappij”, *ibid.*, pp. 19-133.

<sup>192</sup> Cf. C. Gits, *Recht, Persoon en Gemeenschap*, Lovaina, 1948, pp. 267-274.

<sup>193</sup> “Este es el punto de vista al que se inclinan quienes favorecen más o menos al carácter factual de la justicia y el derecho, más bien que su carácter normativo.” Beerling, *op. cit.*, pp. 173-174

<sup>194</sup> Cf. Gits, *op. cit.*, pp. 274-275.

debe ser. Bajo la influencia de todo tipo de factores, no es raro que las relaciones efectivas sean injustas; y eso no debe ser. La existencia jurídica contiene más cosas de las que puede explicar el objetivista. Las relaciones *de facto* en un llamado “mundo-en-sí” están, si podemos expresarnos así, del lado de la realidad, donde “yo” no habré de ser encontrado. Por lo tanto, ¿cómo podrían esas relaciones explicar que “yo” debo ser justo? ¿No se refiere este “debo” más bien a “mí”, como fuente de donde nace el derecho? ¿No hay en el hombre algo así como un “sentido de justicia”, una “idea de justicia”?

*Teoría subjetivista.* La oración final del párrafo precedente señala la inspiración fundamental de la tendencia subjetivista, apriorística e intelectualista en la filosofía del derecho.<sup>195</sup> Esta tendencia cree que la justicia o “derecho” tiene su origen en una idea, instinto o sentimiento que anida en el interior de una conciencia aislada y encerrada en sí misma. Esta idea o sentimiento prescribe lo que es justo para el hombre, que así sabe que está “obligado”. Por consiguiente, para justificar estas opiniones, la filosofía del derecho se remite a la psicología,<sup>196</sup> definida como teoría de los contenidos de conciencia considerados en sí mismos.

No es difícil para la tendencia subjetivista justificar el carácter normativo del “derecho”. Algunos de los “contenidos” con los que nuestra conciencia está llena poseen simplemente en forma inconfundible el carácter normativo por el cual sabemos que estamos obligados a actuar de esta o de aquella manera.<sup>197</sup> Por otra parte, sin embargo, jamás sabemos si las ideas o sentimientos normativos captan la realidad que la justicia se esfuerza en transformar en orden jurídico; y si lo hacen, no sabemos hasta qué punto. ¿Cómo podría llegar a plantearse el problema de crear ese orden si la conciencia normativa de la justicia fuese insensible a las relaciones *de facto* dadas en la experiencia? Por ejemplo, ¿cómo podría la conciencia expresar el derecho de emigrar si no hubiera estado precedida de la experiencia de la superpoblación de Europa occidental?

*La filosofía del derecho y la antropología.* Vemos así que ni el objetivismo ni el subjetivismo pueden explicar el origen de la justicia y de los derechos. Sin embargo, tanto el objetivismo como el subjetivismo

<sup>195</sup> Cf. J. H. E. J. Hoogveld, *Hoofdpijnen van de Algemene Rechtsfilosofie naar Peripateties-Thomistische beginselen*, Nijmegen - Utrecht, 1934, pp. 4-5.

<sup>196</sup> Cf. H. Krabbe, *Het Rechtsgezag*, 's-Gravenhage, 1917, p. 28.

<sup>197</sup> “Mi punto de partida, por otra parte, ... está en las afecciones que llenan nuestra conciencia. De ellas tienen un carácter normativo, es decir, que nos manifiestan como un deber obligatorio de juzgar, pensar y obrar de acuerdo con la orientación que expresa en esa conciencia. Por tanto, la conciencia de la justicia y el derecho es un hecho psicológico —aunque de carácter especial—, como lo son el sentimiento estético, la conciencia moral, la conciencia de la verdad y el sentimiento religioso.” Krabbe, *op. cit.*, p. 21.



vismo han sido superados y armonizados por la fenomenología, que a la vez conserva todas las intelecciones ciertas contenidas en ambos.<sup>198</sup>

Apenas se reconoce que los problemas planteados por la filosofía del derecho son de índole enteramente distinta de la que es propia de las ciencias jurídicas, es decir, apenas se comprende que un sistema de leyes no puede resolver la cuestión de lo que es la justicia o el "derecho", resulta evidente que hay que buscar la respuesta donde el propio *hombre* está, ya que es el hombre quien tiene derechos y obligaciones. De hecho, las filosofías objetivista y subjetivista del derecho trataron de encontrar la justicia y el derecho donde suponían que iban a encontrar al hombre. Hay que culpar del fracaso de estas filosofías fundamentalmente a la insuficiencia de las antropologías que les sirvieron de base. El objetivismo considera al hombre como fragmento de la naturaleza en medio de otras cosas de la naturaleza.<sup>199</sup> Por lo tanto, si la justicia o el derecho tienen algo que ver con el hombre, habrá que encontrarlos en un mundo-en-sí. Por el contrario, para el subjetivismo, el hombre es una u otra forma de interioridad pura; por consiguiente, también habrá que encontrar al derecho, como estado de esta interioridad, en la interioridad misma.

Nadie que conozca la orientación general de este libro se sorprenderá al comprobar que no insumimos mucho tiempo en refutar al objetivismo ni al subjetivismo en la filosofía del derecho. Una vez aceptadas las intelecciones fundamentales de la fenomenología, ya no se busca la fuente del derecho en un mundo objetivista ni en una pura interioridad de conciencia, sino en la existencia.<sup>200</sup> La fuente del derecho debe buscarse en el hombre, pero en el hombre concebido como existente o, mejor aún, como coexistente, como subjetividad personificada junto a otras subjetividades personificadas en un mundo común.

## b. La fuente de los derechos

Comencemos por señalar que la palabra "derecho" puede tener varios significados, de manera que hay que determinar con más

<sup>198</sup> Cf. Remy C. Kwant, *op. cit.*, pp. 132-134.

<sup>199</sup> "It is evident that in this view the very exceptional position which, according to the opposite opinion, belongs to man in nature is abolished. . . . Man is a part of matter which, although it has its own peculiar structure and is endowed with powerful action, is not distinct from any other matter with respect to the character of its action. . . . In its eternal motion matter has assumed also the form of human beings." Hamaker, *op. cit.*, p. 121.

<sup>200</sup> Por esta razón podemos ser aquí mucho más breves que C. Bronkhorst en su artículo "Recht en Wereld", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XVII (1955), pp. 591-622. Bronkhorst aboga por un punto de vista existencial del derecho. Lamentablemente, no se esfuerza por explicitar lo que se quiere significar al decir "always being-concretely-in-the-world as being-in-the-order-of-justice" (p. 611).

exactitud en qué sentido la empleamos aquí. Puedo decir: "Juan tiene derecho a este trozo de pan" o "Juan tiene derecho a estudiar la carrera de leyes". La palabra "derecho" indica aquí que Juan tiene la facultad de poseer o de hacer algo. En este caso hablamos de un derecho *subjetivo*. Sin embargo, este derecho subjetivo requiere otro significado del mismo vocablo que se relaciona directamente con él: nos referimos al derecho objetivo. Puedo decir, por ejemplo, que privo a Juan de su "derecho" si le arrebato su trozo de pan o hago que le sea imposible estudiar la carrera de leyes. El pan y el estudio mismos se llaman "derechos" en cuanto son objetos a los que se refiere la facultad de Juan. Por lo tanto, se denominan "derechos objetivos".<sup>201</sup> Aquello a lo que Juan tiene derecho recibe el nombre de los "derechos de Juan" o "lo suyo".

*Intersubjetividad y derecho.* Con respecto a Juan, sólo se puede tratar de lo "suyo" cuando el objeto de referencia no es "mío". Si Juan llama "suyo" a algo, eso entraña la exclusión del otro, la limitación del poder del otro. Si no hubiese más que un solo ser humano en todo el mundo, no tendría ningún derecho. El hombre no tiene derechos con respecto a la naturaleza; por ejemplo, nadie hablará de injusticia si el clima húmedo estropea el pan de Juan. Del mismo modo, tampoco hablamos de justicia o de injusticia en lo que atañe a los animales; por ejemplo, cuando un animal devora a un hombre, no se puede decir que el animal ha ido más allá de sus derechos. Por lo tanto, el derecho entraña una relación de sujeto a sujeto, intersubjetividad, una u otra forma del "nosotros". Pero "nosotros" estamos en-el-mundo y, por consiguiente, el lugar donde se encuentra el derecho es la coexistencia, el ser del hombre como ser junto con otros seres en el mundo.

*La justicia.* Cuando doy o dejo a Juan con lo que es "suyo", recibo el nombre de "justo".<sup>202</sup> La justicia es la voluntad de aceptar mi exclusión de aquello a lo que Juan tiene derecho y de todo a lo que este derecho se refiere, con prescindencia de la forma que pueda tomar mi aceptación. La justicia no es una especie de sentimiento o de idea en la interioridad de mi conciencia, sino un modo de coexistencia, un modo de acompañar al otro en el mundo, respetando sus derechos.<sup>203</sup>

De donde resulta evidente que la justicia no se limita a indicar una forma *de facto* de coexistencia. En efecto, el otro puede exigir que yo respete sus derechos. Puede reclamar por ellos. Su derecho de exigir este respeto se relaciona con que yo "deba" ser justo, es decir, que tenga la "obligación" de respetar los derechos del otro.

<sup>201</sup> Cf. W. J. A. J. Duynstee, *Over recht en rechtvaardigheid*, 's-Hertogenbosch, 1956, p. 1.

<sup>202</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. II-III, c. 57, a. 1.

<sup>203</sup> "Justitia, perpetua et constans voluntas est, ius suum unicuique tribuens." Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. II-II, c. 58, a. 1.

Por lo tanto, este “deba” y “obligación” se sitúan a nivel ético: se considera que soy “bueno” cuando soy justo, y “malo” cuando soy injusto. Por esta razón, la justicia es una virtud y la injusticia un vicio.

Además, cuando lo que es justo ha quedado establecido en una ley, el derecho *puede ser impuesto*. En una sociedad que se eleve al menos elementalmente sobre la barbarie, los derechos del hombre están asegurados en alguna medida mediante penas que defienden el sistema jurídico.

Ahora estamos en posesión de las razones por las cuales muchos tienen en alta estima los derechos y la justicia. Pueden sentir fastidio al comprobar que el pensamiento contemporáneo atribuye muy a menudo al amor una importancia mucho mayor. Sin embargo, este fastidio deriva generalmente de una mala interpretación del amor. Llamamos amor a una sensación sentimental que es impotente para crear un mundo humano.<sup>204</sup> A este amor contraponen el derecho y la justicia que han recreado al mundo, convirtiéndolo en un sitio donde el hombre puede vivir. Sin embargo, y lamentablemente para ellos, su opinión acerca del amor es incorrecta. Además, probablemente jamás se han preguntado dónde se han originado el derecho y la justicia. El aspecto estático de la justicia les ha hecho perder de vista su origen histórico.<sup>205</sup>

*La justicia no crea una situación humana ideal.* No es difícil comprender que la justicia no crea relaciones que se puedan llamar “idealmente humanas”. Este aserto surge de nuestras explicaciones del amor, cuando a éste lo comparamos con lo que se puede lograr con la justicia. La justicia se ocupa de mi ser como un yo justo con otros yo en el mundo. El mundo es “nuestro” mundo. Sin embargo, se evidente que no resulta posible que todos y cada uno de nosotros poseamos las cosas de nuestro mundo *por entero* y al mismo tiempo. Un campo no puede ser completamente mío y completamente de algún otro. Por supuesto, podemos ponernos de acuerdo para trabajar juntos, pero en tal caso el campo no es totalmente mío ni totalmente del otro. En tal acuerdo existe latente un gran peligro de desacuerdo. Por consiguiente, decidimos dividimos el campo de una manera justa, quedándonos cada uno exactamente con la mitad del terreno, del mismo modo que pensábamos quedarnos con la mitad de la cosecha mientras trabajábamos juntos.

¿Qué hemos logrado mediante nuestra justicia? Hemos conseguido impedir que se quebrase la armonía. Pero nos hemos hecho extraños entre nosotros, tomamos caminos paralelos por toda la vida,<sup>206</sup> somos

<sup>204</sup> Cf. Madinier, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>205</sup> “Trop souvent, l’aspect statique de la justice a fait oublier son origine et sa nature; dans le présent du constat, on croit découvrir les linéaments d’un contenu éternel, comme si toutes les déterminations de la nature humaine étaient déjà pleinement révélées.” Nédoncelle, *op. cit.*, p. 87.

<sup>206</sup> “La justice en effet n’est pas l’idéal moral; elle implique un effort

y seguiremos siendo para el otro “dueños” o “propietarios”. Por lo tanto, la justicia excluye la barbarie cruel, la guerra y los altercados. Es un primer paso en el camino de humanizar nuestras relaciones. Pero si tomamos en cuenta que el hombre está llamado a destinarse al otro, a ponerse prestamente a su disposición, se hace evidente a todas luces que la justicia no realiza —ni puede realizar— el *ideal* de humanidad.<sup>207</sup>

Además, nuestros derechos pueden haber sido establecidos en una ley. Pero puede ocurrir que por alguna razón el otro necesite más de la mitad de la cosecha para llevar una vida enteramente humana. Si yo fuese a exigir el total cumplimiento de la ley, mi insistencia en mi derecho destruiría la subjetividad del otro. Hay gente que se limita a “atenerse-a-la-ley” en el sentido aquí sugerido. Si la sociedad sólo se compusiera de esa gente, sería un infierno inhumano.<sup>208</sup>

Quizá ahora tengamos los datos suficientes para indicar que la coexistencia es la fuente del derecho y de la justicia. Al hacerlo, es importante justificar el “deber” que me liga, e investigar qué significa que el otro llame su “derecho” a cierto objeto o cierta facultad. No será preciso distinguir los derechos subjetivos de los objetivos, ya que ambos significados se correlacionan; constituyen una unidad dialéctica y se evocan mutuamente, de manera que los unos no son lo que son sin los otros.

*El “deber” fundamental del hombre.* Como ya hemos señalado, no hay que identificar la justicia con la ley ni con la regulación de los derechos. En efecto, las leyes pueden no ser justas o “conformes a derecho”. Por consiguiente, la justicia determina lo que es “conforme a derecho”. Además, “debo” ser justo. Por lo tanto, quizá sea posible descubrir el origen del “derecho” y de la “obligación” que corresponde al “derecho”, mediante la comprensión de la justicia.

El “deber” de la justicia está encerrado en un “deber” mucho más general. Es meramente un aspecto del “deber” que caracteriza toda mi existencia. En efecto, el ser del hombre debe describirse como *zu sein*,<sup>209</sup> *avoir à être*<sup>210</sup> (*tener que ser*). Ya se ha expresado varias veces esta idea, sin convertirla en tema de nuestra investigación. Como será tratada *ex professo* en el último capítulo, una vez más nos limitaremos ahora a lo que necesitamos de inmediato: lo que se requiere para la comprensión del “deber” de la justicia.

d’union et d’ordre, mais elle consacre l’altérité des individus au lieu de les unir.” J. Lacroix, *Personne et amour*, Paris, 1955, p. 28.

<sup>207</sup> “La force nous oppose et le droit nous laisse encore extérieurs et comme étrangers les uns aux autres; par l’amour seul nous instituons des rapports véritablement humains, nous nous unissons en nous rendant transparents les uns pour les autres. L’amour est l’unique société humaine parce qu’il est communion.” Lacroix, *op. cit.*, p. 14.

<sup>208</sup> Cf. J. Delesalle, *Liberté et Valeur*, Lovaina, pp. 177-182.

<sup>209</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 12.

<sup>210</sup> Cf. Sartre, *L’être et le néant*, p. 35.

Como hemos visto, el hombre no *es* de la misma manera que *es* una cosa. Un niño no es pequeño como es pequeña una margarita; un jovencito no está confundido como la confusión que reina en la caja de su mecano; una chica no es jorobada como un sauce está torcido; un hombre no es virtuoso del mismo modo que una azucena es blanca y no está enfermo al igual que una col está echada a perder. Lo que distingue al hombre de una cosa es que el hombre como sujeto siempre está relacionado con lo que es. El ser del hombre es una “relación de ser” (*Seinsverhältnis*),<sup>211</sup> es decir, se interesa por su ser. Una cosa es simplemente lo que es, sin preocuparse por su ser, sin guardar ninguna relación con su facticidad.

En resumen, una cosa “no puede tener nada que ver con su facticidad”. Pero, lo contrario reza para el hombre. El hombre como existencia es una subjetividad-personificada-en-el-mundo, pero el sujeto que es el hombre no está fijo en la facticidad de su cuerpo ni de su mundo. Todo modo *de facto* de existir deja “margen” (*Spielraum, elbowroom*) para una capacidad de ser. El hombre no es meramente y *de facto* pequeño, jorobado, virtuoso, etcétera, ni está confundido, enfermo, etcétera. Su facticidad siempre deja algunas posibilidades abiertas al nivel propio de su humanidad. Hasta podemos decir que su facticidad no es real a menos que haya “margen” para el ser potencial.<sup>212</sup> Como unidad de facticidad y potencialidad, el hombre se llama “proyecto”.<sup>213</sup>

La palabra “proyecto” evoca la idea de algo incompleto. Sin embargo, este ser incompleto que se atribuye al hombre no expresa, a pesar de todo, lo que queremos decir cuando llamamos al ser del hombre un *zu-sein*. El término *zu-sein* indica un determinado aspecto de la relación entre la subjetividad y la facticidad del hombre. Aunque esta relación es muy compleja,<sup>214</sup> contiene por lo menos una especie de distancia afectiva, una especie de decir “no” a cualquier tipo de facticidad. No es posible que el hombre preste su *completo* consentimiento a cualquier clase de facticidad.<sup>215</sup> El consentimiento del hombre a la facticidad de su existencia jamás se presta sin cierta reserva. Por esta razón, toda plenitud de huma-

<sup>211</sup> ‘Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat.’ Heidegger, *op. cit.*, p. 12.

<sup>212</sup> “Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigenen Möglichkeit. Dasein ist je seine Möglichkeit und es ‘hat’ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein vorhandenenes.” Heidegger, *op. cit.*, p. 42.

<sup>213</sup> “Des Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Weltsein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwurfens geworfen.” Heidegger, *op. cit.*, p. 145.

<sup>214</sup> Véase abajo, pp. 258 y sigs.

<sup>215</sup> “Il manque à son assentiment quelque chose de massif et de charnel.” Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, 1952, p. 81.

nidad se experimenta al mismo tiempo como si estuviese penetrada por vacuidad, toda plenitud y satisfacción se sienten como si se encontrasen manchadas con hundimiento e insatisfacción. Como proyecto, el hombre es unidad-en-oposición de facticidad y potencialidad; por consiguiente, está sin terminar. En cuanto ninguna situación *de facto* es capaz de satisfacerlo, su existencia se caracteriza por una intranquilidad fundamental; por así decirlo, siente el constante impulso de extenderse por encima de su facticidad hacia el cumplimiento de distintos modos de ser potencial. Esta intranquilidad significa que el ser del hombre es un tener-que-ser, que se caracteriza por un “deber” fundamental y general.

*El “deber” de la justicia.* Sin embargo, este “deber” fundamental no es aún el “deber” propio de la justicia. La verdad es que la justicia es lo que “debe ser”, al contrario de la injusticia, que es lo que “no debe” ser. Debo ser justo, pero puedo ser injusto. No hago *per se* lo que debo hacer porque es justo, pero sí hago *per se* lo que pertenece al “deber” fundamental y general que constituye mi humanidad como *zu sein*. No puedo evadirme de mi *zu sein* como puedo evadirme de mis obligaciones derivadas de la justicia. Soy un proyecto, pero soy también y al mismo tiempo su ejecución.

Todo esto puede parecer un poco extraño. No obstante, se vuelve de una transparencia meridiana cuando intento concebir al hombre que soy como negativa a ejecutar el proyecto que soy. Supongamos que me niegue a realizarme y a crear mi mundo. Mi actitud es ahora una actitud que podemos denominar de “quietista”, de “no-hacer-nada”. Sin embargo, incluso el “quietista” se realiza y crea un mundo. A pesar del hecho de querer retirarse del mundo o, mejor dicho, precisamente porque se retira de él, construye un mundo, aunque se trate de una especie de mundo muy especial. Quiquiera que supuestamente se retire del mundo construye un mundo en el que sus semejantes son analfabetos, la mayoría de los niños muere antes de cumplir el primer año de vida, las inundaciones se cobran regularmente cientos de miles de víctimas, las enfermedades transmisibles y el hambre hacen que la tierra sea inhabitable, etc. Puedo “negarme” a realizarme, pero esta negativa equivale a realizarme como ignorante, holgazán y egoísta. Por lo tanto, el “quietista” se realiza y crea un mundo necesariamente. El hombre realiza necesariamente su “tener-que-ser”, el “deber” fundamental y general de su existencia, pero puede ocurrir que lo haga en forma que “no deba” hacerse.

¿Por qué no es la forma de auto-realización del “quietista” la que “debe” ser en el fértil sentido de la palabra? El significado de su mundo muestra cuál es la razón de la manera más simple. Este mundo no “debe” ser, porque es inhumano, es decir, no es digno del hombre. En este mundo ningún hombre puede seguir viviendo, toda subjetividad está estrangulada hasta la muerte, ninguna libertad puede florecer. El “quietista” construye un mundo, pero no toma en

consideración la subjetividad de sus semejantes. El carácter de “no-debe” de este mundo señala un modo especial de “deber” que pertenece a su existencia. Su mundo no es lo que “debe” ser: eso significa que no ha cumplido con su requerimiento fundamental, con el “deber” básico de su esencia que se auto-realiza: el requerimiento de querer, apoyar y promover la subjetividad de sus semejantes.

*La justicia y el amor.* Ya hemos encontrado antes esta exigencia. Es la demanda de amor. En el encuentro con el otro como subjetividad, experimento esta subjetividad en tanto apelación a mi ser. Esta apelación me revela que mi propio ser está destinado al otro. Sólo soy auténticamente humano por medio de mi ágil disposición hacia el otro. Esta disposición, como réplica mía a la apelación del otro, no es un sentimiento subjetivo, sino la firme voluntad de apoyar su subjetividad y de abrir su mundo a su libertad, de manera que le resulte posible estar cómodo en su mundo y avanzar con libertad hacia la conquista de su destino. Por consiguiente, mi “tener-querer” contiene una especie de “deber” muy especial: tengo que ser para el otro. Si me niego a hacerlo, construyo un mundo que “no-debe” ser y soy lo que todos llaman un “mal hombre”.

Estas consideraciones nos acercan al concepto de justicia y al origen de los derechos. Para comprender hasta dónde nos aproximan, no tenemos más que observar que nadie pensaría en reclamarme sus derechos si yo estuviese enteramente a su disposición. Cuando el amor es perfecto, no se puede pensar en derechos, pues quienquiera que ame perfectamente está dispuesto a sacrificar su vida por el ser amado. Aquel cuyo amor es perfecto está siempre un escalón más arriba que cualquier derecho. Jamás se podrá exigir algo de una persona pronta a ofrecer su vida por sus semejantes, puesto que ya habrá dado o hecho lo que contiene la demanda, ya habrá dado o hecho más de lo que se le podría exigir. En una comunidad donde reinase el amor perfecto, no habría derechos ni justicia.

*La justicia como exigencia mínima del amor.* Sin embargo, el hombre sabe que tales comunidades no existen. Cualquiera sea el grado de perfección que haya alcanzado, siempre hay en la comunidad algo que pertenece al aspecto de la humanidad por el cual “el hombre es un lobo para sus semejantes”.<sup>216</sup> No es preciso describir en detalle este aspecto de la humanidad, pues lo experimentamos y practicamos todos los días.<sup>217</sup> El hombre no es únicamente “disposición inmediata” (Marcel), sino también “mirada” (Sartre). Nuestra experiencia de la coexistencia contiene, por un lado, la conciencia de

<sup>216</sup> “Homo homini lupus” (Hobbes).

<sup>217</sup> Madinier emplea aquí la expresión “oposición biológica”, que es quizás menos afortunada, puesto que difícilmente se pueda considerar biológica la oposición entre seres humanos a causa de codicia, envidia, desconfianza u odio. Lo que Madinier quiere decir es “el carácter exclusivo de los individuos.” Cf. *op. cit.*, p. 123.

que el hombre está destinado a sus semejantes, llamado a querer su subjetividad, y por el otro, el conocimiento de que el hombre es un lobo para su prójimo, que está propenso a destruir la subjetividad del prójimo. Para controlar esta situación el hombre ha “inventado” los derechos. Como una comunidad donde reine el amor perfecto es una utopía, la sociedad que busca y exige la humanidad debe ser una sociedad donde impere la justicia, precisamente a causa de la imperfección del amor.

Al sentirse destinado al otro y comprender que es un acto sin amor destruir la subjetividad del otro, el hombre se ve obligado a respetar por lo menos la subjetividad del otro. Al sentirse destinado-al-otro y al mismo tiempo un lobo-para-el-otro, el hombre se da cuenta que la exigencia mínima del amor consiste en no permitir que el lobo que lleva adentro devore al otro. Lo que el amor prescribe como “deber” fundamental está formulado como derecho fundamental del otro, de manera que al satisfacer esta demanda mínima soy justo.<sup>218</sup> Hemos enunciado ahora el derecho fundamental de mi prójimo: su derecho a la vida. Este derecho es el derecho *más esencial* de mi semejante, porque mi destino-para-el-otro exige *como mínimo* que no lo asesine.

*La exigencia mínima del amor se modifica constantemente.* Se podrían enumerar muchos ejemplos para demostrar que el mínimo exigido por el amor cambia siempre. Para entender esos ejemplos es preciso estar profundamente convencido de que la verdad, concebida como descubrimiento de la realidad, es un acontecimiento histórico. Es necesario abrigar esta convicción incluso para comprender el significado de la subjetividad del otro como apelación y de mi propia subjetividad como destino. Volverse consciente de este significado es un hecho en la historia de mi conocimiento, un hecho actual que, sin embargo, tiene un futuro. Todos los actos actuales de comprensión abren el camino para futuros actos. Una vez que me doy cuenta de que el amor me exige por lo menos no asesinar al otro, mi entendimiento me abre la posibilidad de ver que el otro también tiene derecho a una parte de nuestro mundo, a la vida, al trabajo, a facilidades para el autodesarrollo, etcétera. En efecto, el amor quiere la autidad y la subjetividad del otro, y esta subjetividad no es lo que es sin el cuerpo y sin el mundo en que está implicada. Por consiguiente, nadie puede querer *realmente* la subjetividad del otro sin querer para él su cuerpo y su mundo. Pero aquel que ni siquiera se da cuenta de lo poco caritativo que es excluir al otro de las instituciones de atención médica, ciertamente no comprenderá que el otro tiene derecho a desarrollar su intelecto de acuerdo con su capacidad y su edad. El amor aumenta constante-

<sup>218</sup> “La justicia... tiene como objeto propio el mínimo de elementos y relaciones objetivas que son necesarias para hacer posible y salvaguardar el amor.” L. Janssens, “Naastenliefde en rechtvaardigheid”, *Kultuurleven*, vol. XIX (1952), p. 12.

mente su capacidad de comprensión y, en consecuencia, siempre se está modificado el mínimo exigido por el amor.<sup>219</sup>

*Confirmación.* Quizá no esté de más recalcar que no estamos hablando del derecho y de la justicia en la plena acepción de estas palabras. Los juristas en especial se darán cuenta de esto inequívocamente: no hemos hablado más que sobre el origen del derecho y la justicia. El derecho tiene su origen en la ejecución de las exigencias mínimas del amor. Antes de ponernos a explicitar todo el significado del derecho y la justicia, nos gustaría señalar algunos puntos que confirman la teoría que hemos esbozado más arriba.

En la historia de los derechos se puede encontrar una primera confirmación. Por ejemplo, lo que hoy día se considera un derecho de los trabajadores anteriormente sólo fue una concesión derivada del amor de los mejores hombres. Lo que antes se consideraba como acto de caridad, se tiene en la actualidad como obligación impuesta por la justicia.<sup>220</sup>

Se puede ver una segunda confirmación en el hecho de que es imposible hacer que el amor sea jurídicamente obligatorio. Esta imposibilidad es obvia, ya que una obligación derivada de la justicia no puede prescribir como deber mínimo un modo de "tener que ser", que en su misma esencia trasciende cualquier mínimo.

Por último, la filosofía moral tradicional confirma nuestro punto de vista al juzgar que las obligaciones impuestas por la justicia son mayores que las derivadas de la caridad o del amor. La mayor obligación de la justicia se pone de inmediato en evidencia cuando se comprende que la justicia sólo prescribe actos mínimos. El hombre está obligado más rigurosamente a un mínimo.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> "Basta echar una mirada a nuestros modernos derechos constitucionales: el derecho del hombre a la propia vida, a la integridad de su cuerpo, a su honor y reputación; las varias libertades públicas: libertad de movimiento, libertad de pensamiento y de religión, libertad de educación, libertad de unión y reunión, libertad de prensa y de correspondencia; los derechos de posesión: adquisición de la propiedad por ocupación o trabajo; contratos: las obligaciones emergentes de contratos establecidos, la posibilidad de disponer de la propiedad en vida y en muerte; los derechos del trabajo: el derecho de trabajar; el derecho a un salario vital; derechos políticos: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, el derecho a un juicio o proceso de recuperación legales, la abolición de privilegios, el derecho de todos a participar en el gobierno y desempeñar cargos públicos." Gits, *op. cit.*, pp. 367-368.

<sup>220</sup> Cf. Janssens, *op. cit.*, p. 15.

<sup>221</sup> "Se torna evidente enseguida que los deberes de la justicia son los más urgentes y los primeros que deben cumplirse. Esto no significa que la justicia está por encima del amor o que puede ser separada de éste; sólo significa que la justicia se ocupa del mínimo estrictamente necesario de los deberes del amor." Janssens, *op. cit.*, p. 12.

### c. Leyes e instituciones legales

*Una objeción jurídica a la justicia como mínimo de amor.* Los juristas en especial formularán objeciones a la teoría que considera a los derechos y a la justicia como mínimo de amor. Tienen la impresión de que el filósofo no se ocupa de lo que ellos llaman derechos y justicia y creen que no considera a la justicia como categoría especial, como reino propio, como realidad específica que constituye su campo de trabajo. Están convencidos de que el filósofo ni siquiera puede ver esta categoría especial, puesto que es un filósofo y no un jurista.

Particularmente esta convicción de los juristas carece de sentido. Se encuentra al mismo nivel que las objeciones de los químicos, pongamos por caso, a los puntos de vista de los filósofos de la naturaleza. Lo que los filósofos dicen sobre la materia como materia es a menudo algo que el químico no puede digerir. Éste tiene la impresión de que los filósofos de la naturaleza no se interesan en el género de cosas con las que trabaja, que ni siquiera ven su realidad y que no son capaces de verla, porque no son químicos.

Las dificultades que oponen tanto los juristas como los químicos al filósofo provienen de un mal entendido, que corresponde aclarar al propio filósofo. Su réplica es una redargución. Sostiene que el químico no está facultado para afirmar qué es la materia y que el jurista no tiene derecho a decir qué es el derecho porque, como especialistas en ciencias particulares, no saben cuál es la respuesta. Las preguntas formuladas por el filósofo y los noemas u objetos correspondientes a las mismas son distintos de las preguntas y objetos a que se refieren los especialistas en ciencias particulares. En efecto, todo interrogatorio se produce con una intención determinada, desde un determinado punto de vista, de manera tal que el aspecto de la realidad sobre el cual se pregunta codepende de la intención de la interrogación, de la postura del que la formula.

Por ejemplo, el químico busca leyes empíricamente verificables que rijan las reacciones materiales, y de estas leyes el filósofo nada dice. El filósofo de la naturaleza busca la esencia de la cosa material, en cuanto esta cosa concuerde con cualquier otra cosa material. Esta esencia es algo sobre la cual el químico, como químico, no puede decir nada. Presupone y tiene —aunque sea implícitamente— cierto conocimiento de la filosofía de la naturaleza, y en virtud de este conocimiento puede trabajar como químico sin confundir su labor con la del psicólogo, pongamos por caso. Sin embargo, como químico, no explicita este conocimiento filosófico de la naturaleza. Si de cualquier modo trata de hacerlo, se sale del esquema de sus propias preguntas y se convierte en filósofo. Su producción como tal es con bastante frecuencia una mala filosofía.

Hay que dar una respuesta análoga a los juristas cuando reprochan al filósofo del derecho que no hable de lo que ellos estudian

y hacen objeto de su trabajo. Por supuesto, esto es verdad, pero exactamente así tiene que ser. Los juristas hablan de *leyes e instituciones jurídicas particulares*, que para ellos parecen tener una especie de vida separada y aislada, y con las que trabajan como si estas leyes e instituciones fuesen tipos de substancias. Presuponen y poseen —aunque sea implícitamente— algún conocimiento de la filosofía del derecho, de la misma manera que el químico presupone y posee cierto conocimiento de la filosofía de la naturaleza. Sin embargo, no explicitan este conocimiento y, si de algún modo tratan de hacerlo, se salen del esquema que es propio de sus preguntas para convertirse en filósofos. El jurista se ocupa de normas legales y de instituciones jurídicas. No se preocupa por la existencia del hombre como creador de derechos: al menos no lo hace cuando se ciñe a las preguntas que son propias del jurista.

A pesar de ello, será posible conceder al jurista algo más que lo otorgado hasta el presente. No queremos decir que el filósofo se dará por vencido y empezará a hablar del derecho y de la justicia como de normas legales y de instituciones jurídicas. Todo lo que nos proponemos hacer es demostrar al jurista que la justicia, como mínimo del amor, exige necesariamente normas legales o leyes e instituciones jurídicas si quiere ser justicia en sentido estricto, es decir, derecho coactivo.

*La justicia requiere autoridad.* No es suficiente exponer y formular simplemente el mínimo del amor. Este mínimo entraña un primer paso en la humanización de la sociedad, el primer éxito en la domesticación del lobo, la primera victoria sobre la barbarie, siempre que el hombre adopte medidas para consolidar este primer triunfo. No se puede hablar de verdadero progreso en materia de humanización a menos que los hombres pongan una autoridad a la cabeza de su sociedad y le proporcionen el poder necesario para dar forma concreta a las siempre cambiantes exigencias mínimas de la humanidad en un sistema de leyes y de instituciones jurídicas y, de ser preciso, impongan este sistema por la fuerza. La razón es que el soñado ideal de humanidad no se puede realizar sin superar una multitud de obstáculos,<sup>222</sup> que hemos indicado de manera general al referirnos al “lobo que hay en el hombre”.

No puede haber justicia, en la plena acepción de la palabra, ni derecho coactivo, sin que haya una autoridad. Tan pronto como ciertas exigencias mínimas de humanidad hacen su aparición en una sociedad, ésta designará de entre sus miembros algunas personas cuya tarea será vigilar que estas exigencias se concreten y, una vez concretadas, se resguarden. Estas personas extraen su poder del *zu sein* que caracteriza al hombre como coexistencia. Como portaestandartes de la autoridad representan este *zu sein* y únicamente en cuanto lo representan están investidos de ella.<sup>223</sup>

<sup>222</sup> Cf. Gits, *op. cit.*, pp. 337-338.

<sup>223</sup> Cf. Gits, *op. cit.*, p. 332.

*La autoridad demanda poder.* La realización de este *zu sein* exige que la autoridad pueda disponer de poder.<sup>224</sup> No hay orden legal posible sin autoridad, pero esta autoridad no es real a menos que tenga poder.<sup>225</sup> La época en que vivimos nos impone una punzante conciencia de esta verdad. No hay *ius gentium*, porque no hay autoridad ni poder supranacionales. Aquí reside asimismo el error de los pacifistas y antimilitaristas radicales.<sup>226</sup> Quieren una paz justa, pero sin ejércitos; quieren un derecho sin fuerza. Esa idea es utópica y antropológicamente constituye un error. En la actualidad la situación ha llegado a tal punto que estos antimilitaristas pueden defender su error porque otros cumplen con sus obligaciones militares.

No es posible el derecho sin el poder. Sin embargo, sería una exageración identificar a ambos. Con todo, esa identificación no siempre deriva del desprecio por la verdadera humanidad ni significa necesariamente que los verdaderos derechos sean cínicamente pisoteados. “Las ideologías del poder van a menudo de la mano con las antropologías pesimistas. Este pesimismo puede ser una cuestión de principios, pero también puede ser el resultado de ciertas experiencias políticas. En tal caso hay que considerarlo expresión de desengaño y de desencanto idealista. Alaba el poder no en virtud del poder mismo, sino como último y único medio de impedir el caos (Maquiavelo, Hobbes).”<sup>227</sup>

*Las leyes como encarnación del mínimo de amor.* Las normas que rigen los derechos, es decir, las leyes, encarnan las exigencias mínimas del amor en un orden jurídico.<sup>228</sup> Estas leyes son sancionadas por la autoridad. Su carácter normativo deriva del *zu sein* que caracteriza a la existencia como coexistencia.<sup>229</sup> Sin estas leyes no

<sup>224</sup> “No es nada fácil explicitar el significado del poder, especialmente en su relación con las justicia y el derecho.” Cf., p. ep., Beerling, *op. cit.*, pp. 167.250.

<sup>225</sup> “Tout droit exprime un certain rapport de forces. Un droit que ne soutient aucune force peut faire illusion un moment: il ne tarde pas à s’écrouler et la réalité remplace bientôt l’apparence. Aussi ne suffit pas de dire que le droit sans la force est inefficace: il faut affirmer qu’il n’existe pas.” Lacroix, *op. cit.*, p. 15.

<sup>226</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, p. 14.

<sup>227</sup> Beerling, *op. cit.*, p. 177.

<sup>228</sup> “Mais la justice est issue de la charité, et si elle constitue un ensemble de règles, ce sont des règles que la charité a, pour ainsi dire, déposées.” Madinier, *op. cit.*, p. 128.

<sup>229</sup> En cuanto al carácter obligatorio de las normas, existen puntos de vista bastante extraños, que generalmente derivan de la idea de que las normas son reglas-que-están-ahí. Por ejemplo, Duyenstee escribe: “La acción de la norma, pues, se dirige necesariamente a la razón, y a la sola razón. Su efecto propio es iluminar la razón, llevarla a reconocer que determinada acción es buena. Esencialmente es un ordenamiento de la razón. A través de esta iluminación, por la que una acción determinada es conocida por el hombre como necesariamente buena, surge la obligación para el hombre de obrar conforme a ella.” *Op. cit.*, p. 5. De esta manera, la obligación es el “efecto” producido por la “acción” de la norma. Es éste un punto de vista desbarajustado de toda la cuestión.

puede haber justicia.<sup>230</sup> Sin leyes no se podrían orientar las muchísimas acciones que se desarrollan dentro de una sociedad. Si la orientación con que esas acciones deben llevarse a la práctica no va a ir contra el mínimo de humanización alcanzado en una sociedad dada, la *dirección* por adoptar debe estar indicada por *directivas*, es decir, por leyes. Pues el hombre es también un lobo para sus semejantes, síguese que se realizan muchas acciones que van contra esta orientación. Por esta razón, las leyes son a menudo negativas: simplemente prohíben muchas acciones.<sup>231</sup>

Las leyes con sus sanciones garantizan cierta estabilidad al nivel de la humanización alcanzado en una sociedad determinada. Se puede deducir del sistema legal imperante en una sociedad hasta qué punto ha avanzado esa sociedad por el camino de la humanización. Las leyes vigentes fijan, por así decirlo, cierto nivel de humanización. La estabilidad de las leyes es la expresión del firme deseo de la sociedad en cuestión de no descender por debajo de un nivel definido.<sup>232</sup> Las leyes son una barrera que quita oportunidades al lobo que hay en el hombre.<sup>233</sup> Es muy significativo el hecho de que, en términos estrictos, no haya *ius gentium*, no haya derecho internacional. Es índice de que las naciones no han alcanzado todavía ese mínimo de amor en virtud del cual un país *quiera* —y mucho más favorezca— la subjetividad colectiva, la autidad de otro. Al nivel internacional, las relaciones entre las naciones siguen siendo absolutamente inhumanas.

*El orden legal como categoría especial.* Ya hemos definido a la justicia como disposición para dar el mínimo de amor. Este mínimo se denomina “derecho”, entendido como facultad moral de un sujeto para realizar su propia autidad y su propio mundo. Tan pronto como se comprenda que la justicia y el derecho necesitan un orden legal para ser efectivos en una sociedad, será fácil darse cuenta del por qué el derecho se identifica a menudo, aunque injustamente, con el sistema legal, y del por qué la justicia se explicita como disposición para adaptarse a este sistema.<sup>234</sup>

En particular los juristas sucumben a esta tentación, porque se ocupan *ex professo* del orden legal. En tanto juristas, se afanan por el sistema legal, tal cual está encarnado y fijado en la facticidad de la sociedad. Vigilan que la “justicia siga su curso” y que el sistema legal “funcione”. Para el jurista o para el abogado el orden legal

<sup>230</sup> Cf. Gits, *op. cit.*, pp. 337-344.

<sup>231</sup> Cf. Gits, *op. cit.*, p. 340.

<sup>232</sup> “Le moraliste . . . peut la définir comme une volonté de ne pas rétrograder dans le chemin parcouru par l'œuvre ancestrale de l'amour.” Nédoncelle, *op. cit.*, p. 87.

<sup>233</sup> “La justice est l'ensemble des règles que la charité a inventées pour s'assurer et s'établir parmi les hommes d'une façon durable. Ces règles sont un cran d'arrêt et un parapet; elles représentent un certain état d'unité et d'harmonie au-dessous duquel une société n'accepte pas de descendre.” Madinier, *op. cit.*, p. 128.

<sup>234</sup> Cf. Gits, *op. cit.*, p. 339.

funciona como una especie de “proceso” que, como todo proceso, lo hace en algún sentido “ciegamente”. Por lo tanto, a la justicia se la representa con los ojos vendados. Los que viven en una sociedad determinada “soportan”, por así decirlo, la facticidad del orden legal. En cuanto les es posible tratan de no desviarse de este orden, pues saben que de lo contrario lo ponen casi “automáticamente” en su propia contra. El orden legal “reacciona” de inmediato. Una vez montado un sistema legal, en cierto modo empieza a llevar una vida propia. Decimos “vida propia” porque se lo *puede* considerar como algo separado de su origen como facticidad, y esta facticidad ejerce una cierta presión sobre los miembros de la sociedad, de manera que tiene una “acción” normativa.

Tiene muchísima importancia que los miembros de una sociedad soporten esta “acción”, esta “presión”. Soportar la facticidad del orden legal significa participar en los resultados que ha producido la lucha contra la inhumanidad del lobo. Estos resultados están expuestos y colocados a seguro en un orden legal “en funcionamiento”. En virtud de la “presión” que ejerce, este orden “produce” la humanización en una forma que se asemeja bastante a un “proceso”, aun cuando algunos o muchos miembros de la sociedad no se dediquen personalmente a humanizarse. Esta consecuencia es importante, pues entraña una primera victoria sobre la barbarie. Por otro lado, es cierto que el “nosotros” producido por el orden legal no es el “nosotros” del amor. En efecto, dentro del orden legal la apelación se convierte en *exigencia*, la disposición sincera en *obligación*, la reciprocidad del amor en *igualdad* de derechos, y la espontaneidad creadora en “proceso”. Por consiguiente, los juristas tienen razón cuando afirman que la justicia es una categoría especial y que el derecho no es lo mismo que el amor. Pero lo que quieren decir al hablar de justicia y de derecho se refiere al orden legal junto con la intersubjetividad que dicho orden “produce”.

*El orden legal puede convertirse en un peligro para la auténtica vida humana.* El filósofo admitirá prestamente que *esta* justicia y *este* derecho no son amor. Pero niega que *esta* justicia sea la justicia sin restricciones. Niega también que se pueda descubrir qué es la justicia prestando atención tan sólo a lo que manejan juristas y abogados: el orden legal. Y por último, señala que el orden legal se convertiría en un peligro para la sociedad en caso de estar exclusivamente en manos de juristas que no sean más que juristas.

Ya hemos indicado cómo es posible que un jurista no sea más que jurista. Se ocupa del orden legal, que se *puede* considerar como la facticidad de la sociedad; esta sociedad, a su vez, se *puede* considerar separadamente tanto de su origen como de su destino. Sin embargo, el orden legal no se debe considerar *exclusivamente* como separado de su origen y destino.<sup>235</sup> Si se pierden de vista por com-

<sup>235</sup> “Trop souvent, l'aspect statique de la justice a fait oublier son origine et sa nature.” Nédoncelle, *op. cit.* p. 87.

pleto el origen y el destino del orden legal, si el hombre se mira a sí mismo con ojos cegados por su facticidad y su funcionamiento casi-de-proceso, el orden es invadido por la petrificación y el formalismo.<sup>236</sup> La estabilidad, que hasta aquí constituía la fuerza del sistema, se convierte ahora en su debilidad, porque el orden pierde la espontaneidad y la creatividad de la auténtica subjetividad, de la vida auténticamente humana. En tanto el sistema es estable, se estanca en un mínimo determinado del que es la encarnación. No obstante, la vida auténticamente humana, que es la vida del amor, no se puede satisfacer con ningún mínimo. Precisamente a causa de su estabilidad, el orden legal puede impedir el progreso de la vida social.<sup>237</sup> Aunque los juristas no sean *nada más que* juristas y, por consiguiente, no vean el origen y el destino del sistema legal, de todos modos pueden “satisfacer una cantidad de viejas deudas”;<sup>238</sup> empero, no pueden contribuir a la *siempre-creciente* humanización de las relaciones de los hombres. Los juristas que no son nada más que juristas son tan peligrosos para el hombre como los biólogos que no son nada más que biólogos, pero que, a pesar de ello, se empeñan en hablar del hombre al nivel correspondiente a su humanidad. Considerado desde el punto de vista *ideal* de la humanidad, un sistema legal petrificado y formalista es tan sólo un desecho del amor.<sup>239</sup> La justicia y los derechos se tienen que considerar no

<sup>236</sup> “Les concepts juridiques sont des constructions humaines, toujours perfectibles, pour nous approcher toujours davantage de l'idée éternelle de charité.” Lacroix, *op. cit.*, p. 29.

<sup>237</sup> Madinier llama “ámbito social” al “nosotros” de la justicia (p. 112). Por otro lado, afirma que el amor constituye la “verdadera vida social” (p. 68). Cabe preguntarse si no corresponde fundamentalmente al amor constituir el “ámbito social”. Madinier no podrá responder afirmativamente porque define al “ámbito social” como “la organización de la exterioridad de las personas humanas” (p. 122). La exterioridad mutua de las personas, su alteridad, distancia, independencia, que juntas son el “ámbito social” (p. 36), están constituidas por la justicia (p. 63). Por lo tanto, lo “justo” sería “social”. No parece posible conciliar este aserto con la tesis de que el amor constituye la “verdadera vida social”. Esta tesis exigiría que se identificasen “caritativo” y “social”. Cf. J. van Bortel, *Herstel der liefde in de sociale wijsbegeerte*, Nijmegen - Utrecht, 1953. El punto de vista de Madinier entraña consecuencias en su concepción de la relación entre amor y justicia. El amor necesitaría de la justicia, puesto que corresponde a la justicia “constituir al otro como otro” (p. 122). Ququiera que no sea “él mismo”, distinto del otro, no puede dar “se” (p. 129). Aunque este pensamiento es indudablemente cierto, no es preciso recurrir al difícil y discutible hilo de pensamiento de Madinier para alcanzar esta intelección.

<sup>238</sup> “La justice est une charité aux yeux bandés, une mémoire opinâtement active qui ne crée rien mais règle de vieux comptes avec une précision sévère.” Nédoncelle, *op. cit.*, p. 87.

<sup>239</sup> “Cuando se describe la justicia y el derecho desde el punto de vista del ideal moral, necesariamente se termina por recoger un muy pobre sedimento de una vida moral más amplia y rica. Sin embargo, si los vemos desde el sustrato último de la vida común se nos presentan como una primera manifestación de la nueva vida que se muestra en el grupo.” Gits, *op. cit.*, p. 357.

solamente desde un enfoque jurídico sino también desde uno antropológico. El orden legal no debe ser controlado por entero por gente que sea meramente jurista, sino que se debe confiar a aquellos que sean auténticamente humanos tanto entre los juristas como entre los que no lo son. El auténtico ser humano no repetirá simplemente la facticidad del orden legal sino que, a partir de ella, actuará para proyectarla hacia un futuro de mayor humanización.<sup>240</sup>

#### d. Derecho natural e historia

*El significado del derecho natural.* Al hablar de justicia y de derecho, no nos referimos al orden legal ni mucho menos al sistema de leyes que los esfuerzos del hombre han instituido en la historia de la justicia. Nos referimos al derecho que tradicionalmente se denomina “derecho natural”. Este derecho se debe entender como facultades morales (derechos subjetivos) y también como aquello a lo que estas facultades se refieren (derecho objetivo), puesto que ambos se dan juntos en el no-cubrimiento de la esencia de la coexistencia, concebida en tanto *zu sein*. Con toda intención hablamos aquí de la *esencia* y no de la *naturaleza* de la coexistencia, porque la palabra *naturaleza* da pie a menudo a malas interpretaciones. Al escuchar el término “naturaleza” muchos piensan, aunque incorrectamente, en una especie de ser “como-una-cosa” que, además, conciben como ser-en-sí, como ser-aparte-del-hombre. De acuerdo con esta línea de pensamiento, el derecho natural y las pertinentes obligaciones tendrían que concebirse según el molde de montañas y de valles pertenecientes a una tierra hasta ahora no descubierta. Sin embargo, puesto que es evidente que el hombre no es una cosa de la naturaleza y en vista de que la afirmación del ser-en-sí no contiene nada inteligible, algunos creen que los derechos naturales tienen que ser rechazados de plano.

Este rechazo entraña más de un mal entendido con respecto al concepto de derecho natural.<sup>241</sup> No se debe entender “natural” como algo referido a la “naturaleza” en el sentido de “cosa”. Aquí “naturaleza” significa simplemente “esencia”, es decir, aquello a través de lo cual algo es lo que es.<sup>242</sup> Por lo tanto, con respecto al hombre, “naturaleza” quiere decir aquello a través de lo cual el hombre es hombre y no, por ejemplo, un cortapapel.<sup>243</sup> El hombre

<sup>240</sup> “Il n'y a pas une dignité humaine objectivement concevable. Le progrès de la justice consiste précisément à inventer une dignité humaine toujours plus haute et plus riche. Le progrès ne consiste pas à s'approcher de plus en plus près d'un idéal de dignité humaine conçu avant que ce progrès ait au lieu. Il y a de l'invention en morale.” Madinier, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>241</sup> Cf. Kwant, *op. cit.*, pp. 136-137.

<sup>242</sup> De este modo puede decir Heidegger que el ser del hombre no es *Vorhandensein* (ser como una cosa de la naturaleza) sino *Dasein*, porque “la esencia del *Dasein* reside en su Existencia.” *Sein und Zeit*, p. 42.

<sup>243</sup> Para Sartre no hay duda de que el ser del hombre se reduce al de un cortapapel si se habla de *naturaleza* humana. Cf. *L'existentialisme est*



no es un cortapapel en virtud de su naturaleza humana. Por consiguiente, el derecho natural es el derecho que se da o revela junto con el no-cubrimiento de la esencia de mi ser como yo-junto-con-otros-yo-en-el-mundo, el derecho que se da junto con la esencia de la coexistencia.

*La "dación" del derecho natural.* La palabra "dado" exige una mayor explicitación. Sería contradictorio concebir esta "dación" como espejo que refleja al ser-en-sí en mi conciencia. A veces los partidarios del derecho natural se ponen directamente en las manos de sus contrarios porque —para no ser más severos en nuestro juicio— sus formulaciones del derecho natural son torpes. Para defender la objetividad del derecho natural, a menudo caen en un objetivismo que los convierte en fácil presa de sus adversarios subjetivistas. No tiene sentido sostener que el derecho natural "existe, independientemente del hombre e independientemente también del conocimiento del hombre".<sup>244</sup> Si este aserto fuese cierto, el derecho natural sería un ser-en-sí, lo que no es inteligible. Como ya señalamos, los derechos y las obligaciones naturales no se encuentran en la coexistencia como montañas y valles en una tierra hasta ahora no descubierta. Toda "dación" presupone el no-cubrimiento de lo dado y, por consiguiente, la presencia de la conciencia descubridora. De este modo, el derecho natural presupone que la esencia de la relación-yo-tú no está oculta para el hombre, que el hombre ve lo que son esencialmente el "yo" y el "tú". El hombre tiene que "ver" que el "tú" es una apelación y que el "yo" es un destinarse-al-otro. Esta es la naturaleza objetiva, la esencia real de la relación-yo-tú. Además, la realidad del derecho natural exige que el hombre vea ciertos hechos como si atacasen la esencia de la relación-yo-tú, pues el derecho es el mínimo del amor. El derecho natural objetivo se "da" como objetivo, por lo tanto, para un sujeto consciente. Sin un sujeto consciente para el cual el derecho se dé objetivamente, es imposible afirmar o negar nada con respecto al derecho natural. Para hablar en términos estrictos, se puede decir incluso que sin el hombre no hay derecho natural, puesto que la única acepción que puede tener la palabra "ser" es ser-para-el-hombre. Por consiguiente, decir que no hay derecho natural equivale a decir que sin el hombre no hay derecho natural para el hombre: un aserto que se evidencia por sí solo.

*El sujeto del derecho natural objetivo.* Este pensamiento conduce espontáneamente al problema de quién es el sujeto para el cual el derecho natural constituye una realidad objetiva. El hecho de que lo que en la actualidad se afirma como derecho de los obreros, pon-

un *humanisme*, pp. 17-24. Sin embargo, esto no le impide hablar de la "naturaleza" del "para-sí": "Le pour-soi, par nature, est l'être qui ne peut coïncider avec son être en-soi." *L'être et le néant*, p. 502.

<sup>244</sup> Cf. Duynstee, *Over recht en rechtvaardigheid*, p. 32.

gamos por caso, haya sido concedido antes a los trabajadores por la caridad de los mejores, posibilita la respuesta a dicha pregunta. "El" sujeto para el cual el derecho natural es una realidad objetiva se encuentra en un primer momento entre los miembros mejores de una sociedad y, después, entre todos aquellos que son capaces de comprender lo que los mejores comprenden.<sup>245</sup> Este aserto deriva de la idea de que el conocimiento no es un reflejo de la realidad cruda, sino una realidad-para-el-hombre que se establece en forma cognoscitiva. Si el conocimiento se concibe nada más que como determinación pasiva de la capacidad cognoscitiva, jamás se podrá explicar cómo algunas personas dotadas de un excelente intelecto sencillamente no ven ciertas realidades. Para "ver" necesito más que "ojos". Esto reza también de la institución del derecho natural. Sólo lo ven los mejores, porque son capaces de adoptar la postura que la visión requiere. Una exigencia mínima de amor no resulta visible sin amor. Quienquiera esté completamente dominado por el odio, la avaricia o el orgullo no verá las más elementales exigencias del amor.<sup>246</sup> En lo que atañe a dicha persona, la vida en un orden legal o, más ampliamente, toda la vida moral, no entraña mucho más que estar bajo la presión de una determinada facticidad de la sociedad. Esa vida se mueve, cuando no por debajo, apenas al nivel de lo que es propio de la humanidad.

Por el contrario, hay seres humanos que, por así decirlo, representan personalmente a lo mejor del género humano. Hay genios, héroes y santos. La humanidad no puede prescindir de ellos, porque los otros logran ver a través de su virtud y de su perspicacia.<sup>247</sup> Por esta razón dijimos que el derecho natural es objetivo para los mejores de la sociedad y para aquellos que, imitándolos, son capaces de ver lo que ven ellos.

Como los mejores están convencidos de que lo que ven es *objetivo*, es *cierto*, o sea, que ven la esencial *real* de la coexistencia, entendida como *zu sein*, están convencidos también de que lo que ven es *en principio* válido para todos. La verdad es *per se* verdad para todos: todo sujeto que expresa una verdad incluye en el sujeto que es todos los sujetos actuales y posibles y afirma dicha verdad en su nombre. La verdad es en principio intersubjetiva y trans-histórica.<sup>248</sup> Sin embargo, lo mejor de la sociedad ve asimismo que la objetividad del derecho natural no es reconocida *de facto* por todos. Sienten que sus semejantes ni siquiera comprenden de qué se trata cuando expresan lo que ven como exigencias objetivas de la humanidad. No obstante, como "funcionarios del género humano" (Husserl) no prestan su consentimiento ante esta situación. Su tarea

<sup>245</sup> Cf. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1942, pp. 29-30.

<sup>246</sup> Dietrich von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Maguncia, 1933, pp. 7-20.

<sup>247</sup> H. Bergson, *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>248</sup> Véase arriba, pp. 157 y sigs.

es fundamentalmente educativa.<sup>249</sup> Todos los que aman por encima de sus propios intereses tienen conciencia del mínimo exigido por el amor: de lo que es justo. Sin embargo, esta conciencia no basta para humanizar efectivamente la sociedad.<sup>250</sup> El derecho tiene que convertirse en ley para ser verdadero, y esto requiere una lucha contra opiniones opuestas.

Por consiguiente, en la justicia no es cuestión de aplicar simplemente un código inmutable, sino que se exige que el orden legal esté en constante revisión. Hay dos razones para que nunca se pueda detener el trabajo que se efectúa en torno al orden legal.

*La evolución histórica modifica el orden legal.* Digamos antes que nada que el equilibrio relativo alcanzado por una sociedad en un determinado momento de su historia jamás puede durar mucho tiempo. Tan pronto como se sintetizan y enuncian en leyes los derechos y las obligaciones, ocurre algo nuevo que exige nuevas medidas para impedir que la sociedad pierda la relativa humanización de las interrelaciones. Por ejemplo, puede darse el caso de que, tras muchas dificultades y esfuerzos, se haya dictado un código para proteger a los obreros de determinada industria. El código presupone, v. gr., la producción de electricidad por medios convencionales. Pero cuando por último se ha implantado un código satisfactorio, estas industrias quizá descarten el uso de esos medios y adopten la energía atómica. De inmediato resulta anticuada por lo menos una parte del código aceptado y es preciso reemplazarla por nuevas disposiciones.<sup>251</sup> Toda situación histórica difiere de cualquier otra y, por consiguiente, requiere sus propias normas. El derecho del hombre a la seguridad exige distintas medidas según consistan los medios de transporte de la sociedad en burros, bicicletas, automóviles o aviones a chorro.

Las nuevas disposiciones no pueden inferirse deductivamente del concepto de amor.<sup>252</sup> Presuponen, por un lado, inspiración en el amor por la humanidad y, por el otro, una concepción muy realista del verdadero carácter de las nuevas situaciones. Ambas cosas son necesarias. Sin conciencia del *zu sein* que caracteriza a la coexis-

<sup>249</sup> "Aussi compte-t-il seulement sur un long effort de l'humanité et sur une lente éducation pour former les hommes et les rendre toujours plus raisonnables. En attendant il importe de se prémunir contre les retours offensifs de l'égoïsme vital." Lacroix, *op. cit.*, p. 13.

<sup>250</sup> "La cuestión que inmediatamente se plantea es: cómo la comunidad reaccionará al mensaje (de los mejores). Precisamente esta reacción es tan importante como la intuición de los pocos. La reacción desempeña un papel en la experiencia de la justicia como el polo opuesto a la iniciativa de los pocos." Gits, *op. cit.*, pp. 335-336.

<sup>251</sup> C. Gits, *op. cit.*, pp. 326-327.

<sup>252</sup> "Aussi, les valeurs morales particulières ne peuvent être déduites d'une fin qui serait la moralité parfaite. Le système de droits et de devoirs, qu'elles forment, reflète plutôt l'élaboration que la reconnaissance de la dignité humaine a reçu à un moment déterminé de l'histoire." A. Wylleman, "L'élaboration des valeurs morales", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 48 (1950), p. 245.

tencia, no se adoptarán medidas para impedir la destrucción de la subjetividad de los semejantes. Pero esta conciencia sola no es suficiente. También se requiere la capacidad de determinar si esta o aquella situación concreta entraña o no la destrucción de la subjetividad del otro. Para hacer esta determinación no se puede prescindir de una noción realista de la verdadera índole de la situación.

Por ejemplo, sólo se puede determinar si determinado método de examen psicológico vulnera o no la subjetividad del otro investigando lo que ocurre exactamente en dicho examen y no reflexionando sobre la coexistencia como *zu sein*. No se determina si hay o no un derecho natural a emigrar razonando acerca de la esencia del amor, sino averiguando lo que realmente significa para la subjetividad vivir en un país superpoblado. Esas investigaciones deben inspirarse siempre en el amor, pero no basta que el amor sea la norma primera dentro de una sociedad. Aun cuando una sociedad esté gobernada por el amor, puede ocurrir que las situaciones sean inhumanas, por no haberse quizá tomado suficientemente en consideración el significado objetivo de la realidad cual se da.<sup>253</sup> En el encuentro del ideal del amor con la facticidad de la sociedad el amor se corporiza y se encarna *inter alia* en el cuerpo de un orden legal. El amor es verdaderamente real y no sólo una ilusión por medio de este cuerpo.<sup>254</sup> Pero el cuerpo cambia: incluso debe cambiar.

No obstante, existe un punto de vista desde el cual el derecho natural es inmutable: la inmutabilidad que el derecho natural recibe de la invariabilidad propia de la exigencia primordial de justicia.<sup>255</sup> Si el hombre tiene el derecho natural de que se reconozca su subjetividad, este derecho entraña necesariamente que su subjetividad no puede ser destruida nunca y en ninguna parte por un ataque violento a su vida, un proceso de producción industrial, un examen psicológico, un sistema político, un orden económico o normas de enseñanza.<sup>256</sup> Sin embargo, esta inmutabilidad no excluye cambios del orden legal. Por el contrario, sólo es efectiva la inmutable exigencia primordial de justicia si el orden legal se adapta a la situación histórica. Un orden legal inflexible puede entrañar una violación de la subjetividad del hombre.

<sup>253</sup> "La justice ainsi n'est ni un idéal purement spirituel ni un strict fait sociologique, mais la morale en tant que s'appliquant à la réalité sociale et préparant l'avènement de l'amour." Lacroix, *op. cit.*, p. 29.

<sup>254</sup> "Le grand danger de l'heure, surtout pour les chrétiens, est celui d'une sorte de *supernaturalisme désincarné* qui est prêt à sacrifier la force, qui méconnaît le rôle du droit et s' imagine résoudre tous les problèmes par des témoignages d'amour." Lacroix, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>255</sup> "La seule réponse à cette question est de montrer que ce contenu est fidèle à l'exigence morale initiale, qu'il réalise dans le présent et pour l'avenir une reconnaissance de la dignité de l'homme." A. Wylleman, *op. cit.*, p. 245.

<sup>256</sup> Cf. Janssens, "Moderne situatie-ethiek in het licht van de klassieke leer over het geweten", *Persoonlijke verantwoordelijkheid en geweten (verslagboek van de 15e R. K. Paedagogische Week)*, Tilburg, 1955, p. 18.

## Fenomenología de la libertad y su destino

Corresponde al filósofo la tarea de expresar la vida. A partir de la experiencia de la coexistencia, es decir, de su ser como yo-junto-con-otros-yo-en-el-mundo, trata de conceptualizar esta experiencia.

*Introducción: el significado de la vida.* Sin embargo, tan pronto como el filósofo ve que el ser del hombre tiene que explicitarse como *zu sein*, como *avoir à être*, como tarea, su pregunta referente a la esencia del hombre asume una importancia dramática. Se da cuenta de que su interrogante coincide con la más profunda preocupación de todo ser humano que no quiere deslizarse por la vida como entidad impersonal (*das Man*); comprende que con su pregunta llega a las entrañas de la vida; tiene conciencia de que la explicitación de la vida del hombre como “tener-que-ser” lo obliga a buscar una respuesta al interrogante que se plantea todo ser auténticamente humano: “¿Qué tengo que ser?” Su pregunta asume un significado ético. No obstante y al mismo tiempo adquiere un aspecto dramático, puesto que la pregunta: “¿Qué tengo que ser?” torna imposible para el filósofo seguir considerando sus especulaciones como una especie de lujo. Ya no es más capaz de ser un “espectador desinteresado”, pues comprende que su propia humanidad está en juego. Si el ser del hombre debe llamarse un “tener que ser”, entonces la vida del hombre puede ser un fracaso, ya que puede ser lo que no tiene que ser.

No es ésta, sin embargo, la única razón para hablar de drama con respecto al pensamiento filosófico. Evidentemente, el filósofo sólo puede prestar su asentimiento a la vida si ésta es lo que debe ser. Empero, ¿puede llegar a decir que su vida “es”? La imposibilidad de una respuesta afirmativa se pone de manifiesto tan pronto como se admite seriamente que el ser del hombre es un tener-que-ser. El ser del hombre es intranquilidad.<sup>1</sup> Por lo tanto, ¿es posible de alguna manera prestar asentimiento a la vida? Esta es la pregunta que se formula todo hombre auténtico cuando inquiere acerca del significado de la vida. Con este interrogante el filósofo se encuentra

<sup>1</sup> “Et inquietum est cor nostrum” (San Agustín).

*El dinamismo del amor modifica el orden legal.* La segunda razón por la cual el orden legal tiene que ser revisado constantemente reside en el hecho de que el amor no conoce límites. Incluso suponiendo que el equilibrio relativo no resulte perturbado por condiciones radicalmente nuevas, como por ejemplo nuevos métodos de producción, el orden legal no perderá su movilidad.<sup>257</sup> En efecto, los mejores elementos de una sociedad nunca están satisfechos con lo logrado y tratan de encontrar la posibilidad de establecer normas más satisfactorias y más humanas.<sup>258</sup> Por lo tanto, esta mutabilidad del orden legal encuentra también su origen en la inventiva, en el dinamismo del amor que poseen los mejores.<sup>259</sup> Es obvio que el orden legal jamás estará “terminado”, precisamente porque el amor no conoce límites. Toda fase en la historia de la justicia anuncia la llegada de una nueva fase; toda perfección reciente, dada por el desarrollo del orden legal a la sociedad, permite a los mejores elementos de ella y, tras de ellos, a la sociedad misma, ver en calidad de objetiva una nueva demanda del amor.<sup>260</sup> Repitamos una vez más, por lo tanto, que está claro que la justicia no humaniza las relaciones entre los hombres mediante la aplicación de un código inmutable.

Lo que contiene el destino del hombre para el otro sólo se hace accesible y se manifiesta en la historia del verdadero amor del hombre por el hombre.<sup>261</sup> Por ejemplo, si el hombre no está predispuesto a que prevalezcan condiciones humanas de trabajo, reconociéndolas colectivamente como derecho laboral, no podrá afirmar ni expresar en una ley algunas disposiciones sobre el seguro a la vejez entendido como derecho de los obreros.

Por consiguiente, la perfección lograda por el orden legal de una sociedad es índice inequívoco del nivel alcanzado por el amor en una sociedad.<sup>262</sup> Podría formularse la objeción de que este nivel de amor es meramente el nivel de uno o de unos pocos individuos, porque los otros estarían simplemente obligados por ley a hacer lo que no harían por propia voluntad. Sin embargo, esta objeción no es válida. En efecto, la experiencia patentiza que, para que el orden legal subsista, debe prevalecer un amor bastante general por parte de nuestros semejantes. Además, la experiencia nos ha hecho ver con suficiente claridad que, donde el amor está totalmente ausente, los derechos carecen por completo de sentido.

<sup>257</sup> Cf. Gits, *op. cit.*, p. 327-328.

<sup>258</sup> “Il ne s’agit pas ici d’une production empirique de la justice par la charité; on pourrait sans doute montrer, du double point de vue historique et psychologique que la justice doit son progrès aux intuitions de certaines consciences insatisfaites qui, sous l’inspiration d’un amour inventif, ont su anticiper des formes d’existence et d’organisation sociales nouvelles.” Madinier, *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>259</sup> “Il y a de l’invention en morale.” Madinier, *op. cit.*, p. 58.

<sup>260</sup> Cf. Janssens, *op. cit.*, pp. 18-20.

<sup>261</sup> Cf. Willeman, *op. cit.*, p. 243-246.

<sup>262</sup> “Et l’a justice représente alors dans la civilisation le niveau présent de l’œuvre accomplie par la charité.” Nédoncelle, *op. cit.*, p. 86.

de nuevo en el centro de un drama, porque ¿cómo podría ser verdadera la vida en caso de ser absurda? Por consiguiente, ¿puede sorprender que haya filósofos que crean que sólo existe un problema filosófico de verdadera importancia: el problema relativo al sentido de la vida?<sup>2</sup> No quieren decir con ello que el filósofo no es tal antes de contestar esta pregunta, la más importante de cuantas se pueden formular. Cuando se plantea esta cuestión ya se ha realizado gran parte de un auténtico trabajo filosófico. Empero, debe resultar evidente que los resultados de esta tarea alcanzarán su significado más profundo a la luz de la respuesta a la pregunta más seria que un filósofo se puede preguntar: ¿tiene o no significado la vida? Empecemos por tratar de precisar con exactitud lo que implica esta cuestión.

## 1. EL SENTIDO DE LA PREGUNTA REFERENTE AL SIGNIFICADO DE LA VIDA

La palabra “significado”. ¿Tiene o no significado la vida? La palabra “significado” asume aquí un sentido muy especial. En el capítulo precedente nos hemos familiarizado con este vocablo. Por lo tanto es preciso recalcar ahora que preguntar por el significado de la vida otorga a la palabra “significado” una dimensión que aún no se ha explicitado como tema.

Constantemente se ha empleado “significado” en el sentido de “realidad que se manifiesta” o de “fenómeno”. “Significado” guarda correlación con el movimiento intencional que es la conciencia.<sup>3</sup> Por consiguiente, hay “significado” tan pronto como hay un ser humano para quien la realidad aparece como realidad.

Si se considera la palabra “significado” en este sentido, es obvio que la vida tiene un “significado”.<sup>4</sup> La existencia del hombre, en el sentido de ser-consciente-en-el-mundo, es precisamente el descubrimiento de significados, y la existencia del hombre, en el sentido de ser-activamente-en-el-mundo, es el otorgamiento de significados.

Sin embargo, la cuestión relativa al significado de la vida entraña algo mucho más profundo. Se orienta hacia el problema que los

<sup>2</sup> “Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l’esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux: il faut d’abord répondre.” Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, París, 1942, p. 15.

<sup>3</sup> “Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, d.h. zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn... Was im verstehenden Entschliessen artikulierbar ist, nennen wir Sinn.” Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 151.

<sup>4</sup> “Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein. Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben.” Heidegger, *op. cit.*, p. 151-152.

filósofos contemporáneos tratan generalmente como problema del “valor”. Los filósofos antiguos utilizaban la palabra “bueno” para determinar lo que llamamos “valor”. Con ese término se referían a lo que perfecciona, es decir, a lo que implica la realización de un deseo y de una tendencia del hombre.<sup>5</sup>

*Significado y valor.* No cabrían objeciones al mantenimiento de estas palabras si no existiese el peligro de considerar las tendencias o los deseos como “contenidos de conciencia”. La clásica psicología de la conciencia concebía a las tendencias y los deseos como “cosas” en el “cajón de la conciencia”, al igual que suponía que las percepciones y los recuerdos eran “cosas” guardadas en la conciencia. *De facto*, sin embargo, tender es un modo de ser-humano, un modo de existir: el modo a través del cual el hombre “aniquila” afectivamente su facticidad y anticipa lo que ve como posibilidad de realizarse.

Esta “aniquilación” afectiva resulta esencial para cualquier tendencia. Significa que alguien no está en paz con lo facticio, que no le satisface, y en cierto sentido dice que “no” a la facticidad. Por lo tanto, la “aniquilación” afectiva es distinta de la aniquilación cognoscitiva, que consiste en la conciencia de que el sujeto no es idéntico a su facticidad.<sup>6</sup> Aunque toda aniquilación afectiva entraña la aniquilación cognoscitiva, ésta no dice nada con respecto a la insatisfacción, la vacuidad o la insuficiencia.

En la medida en que el hombre aniquila su facticidad tanto cognoscitiva como afectivamente y se “adelanta” a sí mismo, es un ser que se caracteriza por estar abierto a las posibilidades de realizarse. No puede decirse lo mismo de una roca o de un cortapapel. Estas cosas son facticidades. Por otro lado, el hombre es facticidad y potencialidad:<sup>7</sup> está esencialmente sin terminar. En este sentido, por consiguiente, no se puede decir que el hombre “sea” del mismo modo que “es” un cortapapel o una roca, puesto que el hombre “tiene que ser”. En consecuencia, en vez de hablar de tendencias “en” el hombre, deberíamos hablar del hombre como *zu sein*,<sup>8</sup> como “tener que ser”, como tarea.

La existencia humana como tarea contiene la experiencia del valor, es decir, la conciencia de lo que es objetivamente valioso para el hombre como *zu sein*, como “tener que ser”, como tarea. Quizá un ejemplo sirva para hacer que esta afirmación sea más fácilmente

<sup>5</sup> Cf. Louis de Raeymaeker, *The Philosophy of Being*, pp. 212-235; John A. Peters, *Metaphysics*, n° 43 y n° 75.

<sup>6</sup> Cf. arriba, pp. 105 y sigs.; pp. 258 y sigs.

<sup>7</sup> Cf. la muy conocida expresión de Merleau-Ponty, que llama al hombre “ouverture toujours recréée dans la plénitude de l’être.” *Phénoménologie de la perception*, p. 229.

<sup>8</sup> “Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat.” Heidegger, *op. cit.*, p. 12.

comprensible y conduzca a una mayor explicitación. El hombre se experimenta como ser en busca de la verdad. La búsqueda de la verdad de las cosas es una tarea del hombre, una de las muchas formas que puede asumir su *zu sein*. Si logra descubrir la verdad, experimenta su descubrimiento como realización de su *zu sein*, como perfección de su ser “inacabado”, como valioso.<sup>9</sup> De esta manera lo que hemos llamado hasta ahora “significado” recibe el nombre de “valor”, en cuanto el significado entraña un enriquecimiento del “tener que ser” del hombre.

El hombre no es una tarea meramente como buscador de la verdad. Su naturaleza biológica prescribe también ciertos modos de su “tener que ser”. Por ejemplo, el hombre tiene hambre, sed o sueño a sus tiempos. La comida, la bebida y el descanso entrañan las realizaciones deseadas, es decir, los valores, con respecto a estas deficiencias y carencias o, mejor dicho, en relación con los modos de *zu sein* que se llaman estar hambriento, sediento o somnoliento.

Estos dos ejemplos demuestran que el *zu sein* que caracteriza al hombre asume muchas formas. Hay un orden jerárquico de niveles de intencionalidad. El hombre no “es” igual que “es” una roca o un cortapapel a ninguno de estos niveles. Por el contrario, a cualquiera de ellos el hombre “tiene que ser”. Por consiguiente, hay también una jerarquía de niveles de valor, una jerarquía de significados que entraña una realización relativa del *zu sein* del hombre en sus diversas formas.

*Valores objetivos.* Estos valores se llaman “objetivos”. Ya no debe hacer falta recalcar que la objetividad de los valores no se puede entender en un sentido objetivista. Los valores no se pueden afirmar en-sí-mismos. No se encuentran como rocas en un desierto que aún no ha sido descubierto. Los valores sólo son valores dentro de la unidad de recíproco enlace entre la subjetividad-como-*zu-sein* y la facticidad. Los valores únicamente se pueden llamar valores en la plena acepción del término cuando son apreciados, es decir, cuando van adheridos como realizaciones del *zu sein* del hombre.<sup>10</sup> La comida, el aire fresco, la luz del sol, la verdad, el humor, la belleza, la justicia, el amor, etcétera, son valores *objetivos* porque no sueño, imagino, deseo o tengo alucinaciones con respecto a que realicen la humanidad como *zu sein*; al contrario, *veo* que la reali-

<sup>9</sup> “Un bien ne vaut que si nous trouvons à travers lui une suffisance et une plénitude nouvelles; le plaisir, l’émotion esthétique, l’évidence intellectuelle, la communion amoureuse ne sont que des modes de conscience où se rend présente à elle-même notre propre perfection d’être.” A. Wylleman, “L’élaboration des valeurs morales”, *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 48 (1950), p. 239.

<sup>10</sup> “L’expérience de valeur ne nous enlève pas du monde. Sans le contenu qui lui vient de l’ensemble des choses et des autres, elle serait vide. Pourtant, si elle indique à la fois une possession de soi qui est autonome et absolue, et une présence au monde qui est relative et dépendante, il reste que le fondement des valeurs est l’existence même qui les éprouve.” Wylleman, *ibid.*, p. 239.

zan. Demás está decir que la palabra “ver” debe entenderse una vez más en un sentido muy amplio. Indica cualquier forma de reconocimiento de lo que está presente. Evidentemente, la presencia de comida como valor difiere de la presencia de verdad o de amor.

“Significativo”. La palabra “significativo” se emplea con relación al *zu sein*. Un significado recibe el nombre de “valor” porque realmente perfecciona el ser del hombre como *zu sein*. Por esta razón el vocablo “significativo”, se utiliza también con respecto al propio *zu sein*.

El *zu sein* se perfecciona o “realiza” por medio de ciertas actividades referentes a determinados valores. Estas mismas actividades se llaman “significativas”, en cuanto ponen al hombre en posesión de valores que corresponden a su *zu sein*. Comer y beber son actividades significativas: satisfacen el hambre y la sed, entrañan la realización de determinados modos del *zu sein*. En tanto los distintos modos del *zu sein* pueden ser llenados por las correspondientes actividades, también reciben la denominación de “significativos”.

*Consentimiento relativo y absoluto al zu sein.* ¿Tiene la vida significado, es digna de ser vivida, o es por el contrario ociosa y absurda? Quizá el sentido de esta pregunta sea claro en cierta medida a la luz de las observaciones precedentes. El interrogante se relaciona con el significado de la *vida*. El hombre se preocupa por muchas cosas: economía, política, medicina, pedagogía, arte y ciencias. En cada uno de estos dominios su ser es un *zu sein*, significativo en la medida en que las actividades del hombre en cada uno de esos dominios entrañen una cierta realización de sus respectivos modos de *zu sein*. El *zu sein* del hombre como ser económico es significativo en cuanto su actividad económica le otorga una realización real con respecto a un modo definido de existir. Esta significatividad hace posible que el hombre consienta en cierta medida a ser él mismo como ser económico, no desesperándose por tener-que-ser en un determinado dominio de la existencia. Este asentimiento sería imposible si el *zu sein* no fuese capaz de encontrar su realización. En tal caso el *zu sein* carecería de significado, sería absurdo y ocioso y no merecería emprenderse ni promoverse.

Sin embargo, este consentimiento a ser él mismo es meramente relativo. Aun cuando el hombre consienta a ser un ente económico o un ente político, etcétera, este consentimiento no equivale a la posibilidad de que se consienta como *hombre*. Ser hombre dice más que ser económico o político; más aún, podemos decir, que todos los modos posibles de existir en su conjunto. Por esta razón el hombre tiene siempre la posibilidad de preguntar por su “ser-ahí” (*Da-Sein*) como tal, por su *zu sein* como tal.<sup>11</sup> Aunque puede

<sup>11</sup> “Por encima de todas las metas particulares, como la ciencia, el arte, la economía, la política, que dan sentido y valor al ser del hombre como ser-en-el-mundo, surge en el hombre por obra de una necesidad

consentir en su *zu sein* como ser económico, este consentimiento no implica la realización de su *vida*, o que consienta definitivamente a ser él mismo como hombre. La pregunta referente al significado de la vida es la pregunta relacionada con la posibilidad de consentir en última y definitiva instancia a ser-hombre como "ser-ahí" y *zu sein* sin restricciones.

Por supuesto, sólo se comprende en su plenitud el significado de esta pregunta cuando se plantea en la propia vida. Aún existe un peligro muy real: que el filósofo hable con absoluta falta de autenticidad acerca de dicha pregunta, sin que jamás la haya experimentado realmente como tal. Puede ocurrir que en virtud de "conocimientos obtenidos de otras fuentes" sepa de antemano cómo responder al interrogante. Naturalmente, quizá sea capaz de apoderarse de la pregunta de otros, pero en tal caso ¿sigue siendo auténtica la pregunta? Quizá la respuesta pueda ser afirmativa, pero no hay duda de que para ello es condición ineludible que el filósofo rebose en amor por sus semejantes que interrogan. En relación con un ser humano para el cual esta pregunta es una pregunta real, se trata al mismo tiempo de una lucha contra la desesperación. El filósofo será despreciable si habla a su respecto sin autenticidad o sin amor.

## 2. FENOMENOLOGÍA DE LA LIBERTAD

No se puede hablar del significado de la vida si no se concibe al ser-hombre como ser-libre. Si el hombre fuese una cosa y su vida un proceso como-el-de-las-ocasas, la palabra "significado" no tendría sentido. Tan sólo suponiendo que el ser-hombre es un ser-libre, el término "significado" es algo más que un sonido vacío. Trataremos de justificar esta suposición mediante un análisis de la libertad. Podemos esperar que este análisis nos conduzca otra vez a la cuestión del significado de la vida.

En las obras de los fenomenólogos contemporáneos la palabra "libertad" se emplea con significaciones que parecen completamente distintas. Sin embargo, una inspección desde más cerca revelará que se puede distinguir una dialéctica interna en estas significaciones diferentes, que se evocan y complementan entre sí, guardando una coherencia intrínseca. Intentaremos que estos significados se presenten por sí mismos en su coherencia intrínseca, partiendo de la experiencia "vívida" de la libertad, que es la nuestra.<sup>12</sup>

natural la pregunta sobre *el sentido y valor de su ser como un todo*, es decir, la pregunta: ¿qué soy yo? ¿de dónde vengo? ¿cuál es el último destino de mi vida? Dondeyne, "Benlang voor de metaphysica van een accurate bestaansbeschrijving van de mens als kennend wezen", *Keileer en Metaphysiek (Verslag v. d. XIIIe alg. der ver. v. Thomistische Wijsb, en v. de 3de studiedagen v. ha Wijsgerig Gezelschap te Leuven)*, Nijmegen, 1947, p. 37.

<sup>12</sup> "Like every human concept, our concept of freedom is drawn from experience and must remain in contact with that experience; otherwise it

a. Ser sujeto es ser libre

Quienquiera que dé un significado real a la palabra "libertad" la emplea para expresar negativamente una cierta ausencia de necesidad y positivamente una cierta autonomía.<sup>13</sup> Este uso del término indica de inmediato que el hombre se distingue de una mera cosa.

*El ser de una cosa.* ¿Qué es una cosa? Toda la explicación se encuentra en sus antecedentes. Una cosa no es nada más que el resultado de procesos y de cosas; el ser de una cosa es ser un resultado. Una vez que se conocen los procesos y las fuerzas que ejercen una influencia causal sobre una cosa, esta misma cosa resulta conocida por entero. Una cosa es tan sólo una pausa en la interminable evolución del cosmos. No es algo nuevo con respecto a las fuerzas y los procesos que la causan.<sup>14</sup> Por lo tanto, una cosa es esencialmente relativa, meramente una *parte* del cosmos material: *ella misma* no es algo que trascienda sus antecedentes.<sup>15</sup> El ser de una cosa no es nada más que su pertenencia al cosmos material.

La afirmación de que el ser de una cosa no es nada más que ser-un-resultado equivale perfectamente a la aseveración de que el ser de una cosa es un ser-de-necesidad, puesto que el mundo de las cosas está regido por el determinismo. Las fuerzas cósmicas actúan por necesidad y otorgan a los procesos la constancia que las ciencias físicas expresan en sus leyes. Si los físicos notan que en casos individuales sus leyes no se cumplen, saben que deben estar actuando otras fuerzas que igualmente actúan por necesidad.

Las fuerzas necesarias del cosmos son fuerzas "ciegas". Esta palabra expresa que estas fuerzas no se conocen a sí mismas como fuerzas ni a sus resultados como resultados. El mundo de las cosas está impregnado de "ceguera". Las cosas están absolutamente "post-tradas": no son para mí ni para otras cosas.

Cabría formular una pregunta: ¿cómo se puede hacer tal afirmación? Los asertos de que las cosas no son para mí ni para otras cosas, que no tienen significado para sí ni para otras cosas, únicamente se pueden hacer si la totalidad de la realidad no es idéntica a la totalidad de las cosas. Si no hubiera nada más que cosas, procesos y fuerzas, no habría significado, nada tendría sentido. Pero hay significado. Para expresarlo paradójicamente, si no hubiese nada más que cosas, procesos y fuerzas, nada *sería* en el único significado

will end up by standing for an abstract and empty freedom which no longer has anything to do with true human freedom." Dondeyne, "Truth and Freedom", *Truth and Freedom*, Pittsburgo, 1954, p. 30.

<sup>13</sup> Cf. Dondeyne, *ibid.*

<sup>14</sup> Cf. A. de Waelhens, "Linéaments d'une interprétation phénoménologique de la liberté", *Liberté (Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française.)* Neuchâtel, 1949, p. 82.

<sup>15</sup> Cf. D. M. de Petter, "Personne et Personnalisation", *Divus Thomas* (Piac.), 1949, p. 164.

que puede tener la palabra "ser": ser-para-el-hombre. Pero hay algo. Hay cosas, procesos y fuerzas.

*El hombre no es una mera cosa.* Una vez bien comprendidas estas ideas, resultará imposible considerar a la *totalidad* de la humanidad, es decir, a *todo lo que es el hombre*, como resultado de procesos y de fuerzas. Si el hombre fuese ese resultado, sería una cosa y, por consiguiente, para expresarlo otra vez en términos de la antedicha paradoja, nada *sería* en la estricta acepción de la palabra. Pero algo es, gracias al hecho de que el hombre revela la realidad. En consecuencia, el ser del hombre no se puede llamar en su totalidad "ser un resultado". Tampoco se puede llamar en su entereza una mera parte del cosmos material. Aunque el hombre es *también* un resultado, aunque es *asimismo* por necesidad, *asimismo* una parte del cosmos, no puede ser enteramente resultado, completamente por necesidad ni meramente una parte, pues en tal caso nada sería.

En el mundo de las cosas reina la oscuridad absoluta. Una cosa no es una luz para sí ni para alguna otra cosa, de tal modo que algo sea para una cosa. El ser de una cosa es ceguera.

La oscuridad se rompe con la aparición de la subjetividad en la interminable evolución del cosmos. El hombre como sujeto es una "luz natural", la luz a través de la cual algo es en el único sentido posible de esta palabra.<sup>16</sup> Por consiguiente, a través del ser del hombre como sujeto son trascendidos al ser-un-resultado, ser-meramente-una-parte, ser-por-necesidad, que *también* tienen que predicarse del hombre.

*Ser hombre es ser libre.* Quienquiera que atribuya un significado real a la palabra "libertad" expresa negativamente una cierta ausencia de necesidad. Es evidente, por lo tanto, que ser sujeto debe llamarse ser libre, pues a través de su libertad el hombre trasciende la necesidad. No importa cuántos aspectos haya en el hombre bajo los cuales a éste se lo deba considerar el resultado necesario de procesos y de fuerzas: no pueden aquéllos ser la totalidad del ser del hombre, pues únicamente a través de la subjetividad del hombre hay necesidad, resultados, procesos y fuerzas.<sup>17</sup> El ser del hombre como sujeto es ser libre como el "dejar ser" (*Seinlassen*) del cosmos.<sup>18</sup>

Debe quedar claro que no se trata aquí de la libertad como propiedad de una acción o de una facultad. La libertad de que hablamos se relaciona con el ser del hombre al nivel propio de su humanidad. El ser del hombre como sujeto es ser libre. Únicamente a la

<sup>16</sup> Cf. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, pp. 14-17.

<sup>17</sup> "En effet, si la condition de l'homme est de découvrir et d'établir des significations, l'idée que le déterminisme pourrait s'appliquer à l'homme devient simplement absurde." de Waelhens, *op. cit.*, p. 83.

<sup>18</sup> "Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es its. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem." Heidegger, *op. cit.*, p. 15.

luz de esta libertad fundamental se puede entender la libertad de la acción humana y alcanzan transparencia los muchos significados que tiene la palabra "libertad" en la literatura filosófica de nuestro tiempo.<sup>19</sup> Antes de considerar estos significados debemos tratar de expresar el contenido positivo del ser-libre en el sentido antes mencionado.

La libertad del hombre como sujeto entraña una cierta autonomía.<sup>20</sup> No todo lo que es el hombre resulta de procesos y de fuerzas, sino que el ser del hombre como sujeto es un *auto-ser*. El hombre no se puede explicar por completo mediante sus antecedentes: el ser del hombre como sujeto es un ser-de-sí-mismo (*aus-sich-sein*). El ser del hombre no es meramente ser una parte del cosmos, no es solamente un pertenecer al cosmos, sino que en tanto sujeto el hombre es subsistente y se pertenece a sí mismo.<sup>21</sup> Como sujeto el hombre es un "yo", una "autidad", una persona.<sup>22</sup> Por consiguiente, la libertad del hombre como sujeto debe entenderse positivamente como una cierta autonomía del ser, una cierta independencia del ser, un pertenecerse-a-sí-mismo a causa de un "ser" que es el suyo propio y por tanto tampoco se genera.<sup>23</sup> La filosofía escolástica utiliza la palabra "subsistencia" para determinar la autonomía ontológica del hombre como sujeto.<sup>24</sup> Como sujeto, como persona, el hombre "subsiste".<sup>25</sup>

La superioridad ontológica del hombre constituye al mismo tiempo su racionalidad. Lo pone claramente de manifiesto la famosa definición que de persona nos legó Boecio: "substancia individual de naturaleza racional".<sup>26</sup> El ser del hombre como yo entraña su superioridad ontológica sobre las cosas del cosmos. Pero este yo, como

<sup>19</sup> "Affirmer qu'ontologiquement l'homme est libre par définition et, encore, que la liberté est pour lui la condition de la vérité puisqu'un être nonlibre ne pourrait dire ce que les choses sont, n'équivaut naturellement pas à résoudre tous les problèmes que l'existence de la liberté peut poser, ni même à nier que la liberté, relativement à l'homme, peut s'entendre en bien des manières. On pense pourtant que cette affirmation de principe permet seule de comprendre la portée exacte de ces difficultés ultérieures et les sens que l'idée de liberté devra revêtir lorsqu'on l'envisage dans les divers domaines de la philosophie et notamment, sur le plan psychologique, moral, social, religieux." de Waelhens, *op. cit.*, p. 83.

<sup>20</sup> En general, los filósofos enfocan la autonomía del ser, propia del hombre como sujeto, desde la autonomía de la actividad humana. En virtud del principio: "la acción sigue al ser", infieren desde la auto-acción del hombre hasta su auto-ser. Cf. de Petter, *op. cit.*, p. 170.

<sup>21</sup> Cf. H. D. Robert, "Phénoménologie existentielle et Morale thomiste", *Morale Chrétienne et Requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, pp. 208-209.

<sup>22</sup> Cf. de Petter, *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>23</sup> Cf. de Petter, *op. cit.*, p. 171.

<sup>24</sup> Cf. de Raeymaeker, *The Philosophy of Being*, p. 241.

<sup>25</sup> Cf. de Petter, "Het Persoon-zijn onder thomistisch-metaphysische belichting", *De Persoon (Verslag v. d. XIIIe alg. verg. der ver. v. Thomistische Wijsb., en von de 4de studiedagen v. h. Wijsgerig Gezelschap te Leuven)*, Nijmegen, 1948, pp. 45-46.

<sup>26</sup> *De duabus naturis*, c. III.

superioridad ontológica, es la "luz natural" a través de la cual el hombre es un ser racional. Si no fuese por la subjetividad del hombre, no habría nada más que oscuridad. La superioridad ontológica del hombre como sujeto es la luz a través de la cual hay significado. Ser sujeto, como ser libre, significa ser racional.<sup>27</sup>

#### b. La libertad como "distancia", como "tener que ser" y como "proyecto"

*No hay libertad absoluta.* Si ser sujeto significa ser libre, la forma de concebir este sujeto resulta decisiva para el contenido de la libertad que se atribuya al *hombre*. Si se describe al sujeto que es el hombre como subjetividad aislada, es evidente que su libertad debe llamarse absoluta. En honor a la verdad, hay pocos fenomenólogos contemporáneos que lo hagan.<sup>28</sup> Sin embargo, sus opiniones implican que han abandonado la forma fenomenológica de pensar con respecto a este punto particular.

No hay libertad absoluta en los seres humanos, porque el sujeto que es el hombre no es una subjetividad aislada.<sup>29</sup> El yo sólo se da envuelto en la densidad de la realidad, en la facticidad del cuerpo y mundo, con los que no es idéntico. El yo se pone a sí mismo únicamente en relatividad: existe, es intencional y está situado.<sup>30</sup> Por consiguiente, la autonomía ontológica que es el hombre es muy relativa, pues no lo es sin el cuerpo y sin el mundo. La libertad que corresponde al hombre por su ser-sujeto, es al mismo tiempo y de inmediato un vínculo, que debe concebirse como una especie de "impotencia". La libertad no es una "libertad acósmica", ni la fuente *perfectamente autónoma* del significado de la realidad, porque sin esta realidad la subjetividad no es lo que es. Por otro lado, el hombre no es meramente una fase del cosmos material, puesto que sin el hombre ni siquiera habría cosmos.

*El yo como no-distante de la realidad.* Si se presta atención al significado de la humanidad, entendida como subjetividad "comprometida", como libertad situada, se ve que el enlace del sujeto con la realidad entraña una "distancia que es al mismo tiempo cero e

<sup>27</sup> Es importante prestar atención explícitamente al hecho de que en el caso de una persona, el concepto "naturaleza racional" no se relaciona con la "subsistencia" ni se "sub-pone" como diferencia extrínseca, sino que expresa que la racionalidad entraña una mayor perfección de la propia subsistencia. Además, únicamente en el caso de una naturaleza racional se puede hablar de subsistencia en sentido estricto y propio. Cf. de Petter, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>28</sup> Cf. Robert, *op. cit.*, p. 202-204.

<sup>29</sup> "Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 321.

<sup>30</sup> "Si le sujet est en situation . . . c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 467.

*infinita*".<sup>31</sup> La realidad se concibe aquí como facticidad del mundo y del ser corporal en su acepción amplia, es decir, como la facticidad que con Strasser hemos llamado "ego quasi-objetivo".<sup>32</sup> El hecho de que haya una "distancia cero" entre el yo y la realidad significa que el yo como "autidad" consciente, como auto-afirmación, sencillamente no se produce si no es fundiéndose con la conciencia de la realidad, con la afirmación del ser corpóreo y el mundo. Por consiguiente, la "distancia cero" no es nada más que lo que hemos llamado antes "intencionalidad".

Sin embargo, la auto-afirmación del yo se encuentra a un doble nivel, al igual que la afirmación de la realidad en la que está implicado el yo en virtud de su intencionalidad. Está, antes que nada, al nivel cognoscitivo, nivel en el que *se reconoce* al yo como yo y a la realidad como realidad.<sup>33</sup> La superioridad ontológica del yo, como "luz natural", es decir, la racionalidad de la subjetividad, constituye al mismo tiempo la racionalidad de la realidad "dejándola que sea".<sup>34</sup> En segundo lugar, la auto-afirmación del yo y la afirmación de la realidad que se fusiona con la auto-afirmación en virtud de la intencionalidad, se sitúan al nivel afectivo. El sujeto no es tan sólo un *Cogito*, sino también un *Volo* (quiero). El aspecto afectivo de la subjetividad es distinto del nivel cognoscitivo. La auto-afirmación del yo contiene no sólo *reconocimiento* del yo como yo y de la realidad como realidad, sino también un *consentimiento* del yo al yo y, junto con él, un consentimiento a la realidad. El sabor del primer cigarrillo después del desayuno, el gusto de una copa de vino, la alegría experimentada ante un bebé adorable, el éxtasis de la novia por su novio, la felicidad de encontrar una verdad largamente buscada, la explosión de risa ante un chiste gracioso y la emoción que se siente al contemplar el mar o la montaña, son todos ejemplos de estar afectivamente involucrado en la realidad, afirmándola. El consentimiento del yo a sí mismo está fusionado con el consentimiento del yo a la realidad. La auto-afirmación del yo al nivel afectivo entraña una cierta plenitud del ser, una cierta realización y satisfacción, una especie de tranquilidad y de paz, que se puede llamar "felicidad".

*El yo como infinitamente distante de la realidad.* Sin embargo, el enlace del yo en la realidad no se puede llamar simplemente "distancia cero", pues también es de inmediato "distancia infinita" tanto al nivel cognoscitivo como al afectivo. ¿Qué quiere decirse con esta distancia infinita?

<sup>31</sup> Cf. de Waelhens, *op. cit.*, p. 81.

<sup>32</sup> Cf. arriba, pp. 114 y sig.

<sup>33</sup> "C'est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous-mêmes." Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 485.

<sup>34</sup> "On ne peut dire ni que l'homme libre veut la liberté pour dévoiler l'être ni le dévoilement de l'être pour la liberté; ce sont là deux aspects d'une seule réalité." S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, 1947, p. 99.



Entraña que la positividad de la auto-afirmación que es el yo, no es simplemente lo que es sin negatividad, sin auto-negación. Al mismo tiempo la negatividad afecta la afirmación de la realidad que se funde en una sola unidad con la auto-afirmación, en virtud de la intencionalidad.

Como auto-afirmación, el yo es positividad de ser. No obstante, al nivel cognoscitivo, el reconocimiento del yo como yo entraña una negación: la negación de que el yo sea idéntico a cualquier realidad, concebida como la facticidad de mi ser corporal y mi mundo. Por consiguiente, la positividad ontológica como auto-afirmación cognoscitiva no es lo que es sin negatividad ontológica: el yo no es el Todo, sino una positividad finita del ser. Del mismo modo entraña una negación la afirmación cognoscitiva de la realidad que se fusiona con la auto-afirmación del yo en virtud de la intencionalidad: la negación de que la realidad del ser corpóreo y el mundo sea idéntica al yo y la negación de que cualquier realidad sea idéntica a cualquiera otra. Ninguna realidad simple es el Todo, pero toda realidad es una positividad finita del ser.

2 La positividad del ser-para-sí. El lector bien informado reconocerá en los comentarios precedentes un pensamiento sartreano, aunque exista una diferencia en cuanto concebimos fundamentalmente al yo y a la intencionalidad como positivities. El "para-sí" de Sartre es aniquilación pura. No es correcto. Aunque el "para-sí" es también aniquilación, no es sólo aniquilación. Por consiguiente, el sujeto-yo no es pura nada, sino una positividad de ser que está afectada por la negatividad y por lo tanto es finita. En *El Ser y la Nada* Sartre considera la negatividad de la intencionalidad especialmente a un nivel cognoscitivo. En sus obras literarias y de manera principal en *La Náusea* se ocupa fundamentalmente del nivel afectivo. También absolutiza la negatividad a este nivel: para Sartre, el enlace afectivo del sujeto en la realidad es pura náusea. Tampoco es correcto.

No obstante, hay un aspecto de negatividad, un "no" afectivo en la auto-afirmación afectiva del sujeto y en la afirmación de la realidad que se fusiona en un solo haz con esta auto-afirmación en virtud de la intencionalidad. El consentimiento a la realidad nunca es un consentimiento sin reservas. El sujeto que es el hombre jamás es capaz de decir un "sí" rotundo a la realidad.<sup>35</sup> Nada satisface por completo al hombre: ni el dinero, ni el sexo, la salud física, el poder o la revolución.<sup>36</sup> El "sí" afectivo del sujeto a la realidad encierra un "no" afectivo. Lo mismo reza de la auto-afirmación afectiva, del consentimiento del sujeto a sí mismo. Toda plenitud de ser es al mismo tiempo vacuidad, toda realización y satisfacción está afectada por la frustración y la insatisfacción, todo descanso, paz y felicidad está impregnado de intranquilidad, falta de paz y desdicha.

<sup>35</sup> "Il manque à son assentiment quelque chose de massif et de charnel." Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 18.

<sup>36</sup> S. de Beauvoir, *op. cit.*, pp. 65-75.

"El hombre es un ser que en su ser se interesa por su ser." No es del todo un peligro puramente imaginario que los detalles que hubo que mencionar al considerar el enlace del sujeto en la realidad puedan haber oscurecido en cierto modo el concepto del ser del hombre en su totalidad. No obstante, debimos recurrir a esos detalles para impedir que ciertos aspectos del ser resaltaran a expensas de otros, como ocurre en las obras de Sartre. Para contrarrestar ese peligro, permítasenos tratar de ver de nuevo al hombre en su totalidad. Lo haremos recurriendo a una expresión utilizada por Heidegger. Cuando el filósofo alemán quiere explicar que el hombre no es una cosa entre cosas, que es un sujeto, una persona, llama al hombre "ser que en su ser se interesa por su ser".<sup>37</sup> Una cosa "no se interesa por lo que es", pues está "postrada en lo que es".<sup>38</sup> Un hombre no es calvo en la misma forma en que una bola de billar no tiene pelos, no está enfermo del mismo modo que está mustia una col ni es jorobado como está torcido un sauce, porque "el hombre se interesa por" su mollera pelada, la desintegración de su organismo o su deformidad. Guarda una relación con lo que es —calvo, enfermo, jorobado, etcétera— como sujeto. Heidegger expresa esta idea diciendo que el ser del hombre, *Dasein*, posee una relación de ser (*Seinsverhältnis*) que es una comprensión del ser (*Seinsverständnis*).<sup>39</sup> Esta relación de comprensión es lo que distingue al ser del hombre del ser de una cosa. Por esta razón dice Heidegger que el hombre "en su ser" se interesa por lo que es, excluyendo así que se trate de algo tan sólo accidental con respecto al ser del hombre.<sup>40</sup> En la relación del hombre como sujeto con lo que es, residen los aspectos positivo y negativo tanto al nivel cognoscitivo como al afectivo a los que ya nos hemos referido. Todo esto falta en las cosas. Una cosa no se relaciona con su propio ser, sino que es una densidad compacta, está "postrada en lo que es", de manera que no existe la posibilidad de que plantee preguntas, se asombre, se aburra, esté triste, esté contenta, muestre ansiedad, sea optimista o esté desesperada.

*Libertad "situada" y distancia.* Como se señaló antes, ser-sujeto es ser-libre, y esta libertad se manifiesta como superioridad del ser con respecto al ser de las cosas. Sin embargo, el sujeto no es un sujeto humano si no está envuelto en la realidad. La libertad no es una libertad acósmica sino una libertad situada. Al considerar esta libertad, se ve que incluye una "distancia que es al mismo tiempo cero e

<sup>37</sup> "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seiendem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat." Heidegger, *op. cit.*, p. 12.

<sup>38</sup> Sartre retoma la idea de Heidegger cuando dice: "L'être de la conscience est un être, pour lequel il est dans son être question de son être." *L'être et le néant*, p. 116.

<sup>39</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 12-15.

<sup>40</sup> Los filósofos antiguos lo expresaron en la definición: el hombre es un animal racional.

infinita". Dicho aserto se puede formular únicamente tomando como base el ser-sujeto. Una cosa no es un sujeto y, por consiguiente, no está a una distancia de lo que es; una cosa no se interesa por lo que es, pues es densidad compacta y yace "postrada en lo que es".<sup>41</sup> Como el ser-sujeto es ser-libre, se comprende con facilidad la razón por la cual varios fenomenólogos emplean la palabra "libertad" para designar la distancia misma que caracteriza al hombre a causa de su ser-sujeto en tanto subjetividad situada. Utilizan este término en este sentido incluso sin prestar atención primero a la superioridad ontológica, la subsistencia, del sujeto.<sup>42</sup>

Por supuesto, sólo cuando se concibe al ser-sujeto como ser-libre se puede comprender bien que hay razones que justifican el uso de la palabra "libertad" para designar la distancia que, según se indicó, está implicada en el enlace del sujeto con la realidad. Hay que decir aproximadamente lo mismo acerca de la tercera acepción del término "libertad": *zu sein, avoir à être* o "tener que ser". Del mismo modo, estos significados son inteligibles únicamente mediante una penetración más profunda de la libertad como distancia.

*El hombre como "deseo natural".* La distancia efectiva que separa al sujeto de la realidad, como distancia infinita, es invencible. Aunque hay un inconfundible consentimiento del sujeto a la realidad, la reserva, la negatividad, que afecta a dicho consentimiento no se puede eliminar. Ninguna experiencia-valor es tal que el "sí" del hombre sea definitivo y no esté impregnado de "no". Esto se aplica a cualquier nivel de intencionalidad, a la existencia del hombre en los dominios de la técnica, la economía, la política, la sociología, la medicina, la pedagogía, las artes y el intelecto. En cuanto un orden económico, social o político tiene un cierto valor, el hombre puede prestar su consentimiento a dicho orden y a sí mismo como economista, sociólogo o político. Lo mismo reza con las artes, las ciencias, la educación, etcétera. Sin embargo, nunca hay un consentimiento que no esté afectado por la negatividad. Por esta razón el hombre no se puede quedar quieto, sino que tiene que seguir adelante. Jamás está "terminado", sea como economista, artista, filósofo, médico o cualquier otra cosa. Lo mismo se aplica a su mundo. El hombre está constantemente apremiado porque "se aburre de lo establecido",<sup>43</sup> porque su "sí" no puede ser nunca definitivo. El hombre

<sup>41</sup> "Mais si nous supposons une affirmation dans laquelle l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui, cette affirmation ne peut pas s'affirmer par trop de plénitude... Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation de soi du sein de l'être il fallait une décompression d'être." Sartre, *op. cit.*, p. 32.

<sup>42</sup> "La liberté est échappement à un engagement dans l'être, elle est néantisation d'un être qu'elle est... Simplement le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de l'être que'elle est et de l'être au milieu duquel elle est." Sartre, *op. cit.*, p. 566. Véase también de Waehlens, *op. cit.*, p. 81.

<sup>43</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 79.

como sujeto no es tan sólo una "luz natural", sino también un "deseo natural".

Para entender esta característica del hombre es preciso que al considerar la libertad como distancia infinita se ponga el acento sobre la "aniquilación" afectiva. Hay que considerar en este sentido ciertas expresiones sartreanas para comprenderlas cabalmente. Así, por ejemplo, se puede decir que "la nada ronda al ser",<sup>44</sup> ya que toda afirmación está afectada por una invencible "aniquilación". También se puede decir que "la nada está en el corazón mismo del ser, como un gusano",<sup>45</sup> con lo que se expresa que el "sí" afectivo nunca es "masivo" y definitivo. La aniquilación afectiva entraña siempre una cierta distancia entre subjetividad y realidad, un no-estar-ligadas, una cierta reserva y no-inmersión afectiva en la facticidad, que jamás se superan.

Palabras tales como "ruptura aniquilante",<sup>46</sup> "nada de ser",<sup>47</sup> "vacío de ser"<sup>48</sup> y "descomposición de ser",<sup>49</sup> son sinónimos que se pueden emplear para expresar que el enlace afectivo de la subjetividad en la realidad jamás puede entrañar un consentimiento definitivo.

*El hombre como tarea-en-el-mundo.* Lo que en realidad hemos explicitado aquí es aquello a lo que se refiere la fenomenología cuando llama al ser del hombre *zu sein, avoir à être* o "tener que ser". El hombre es una tarea, una tarea-en-el-mundo. Mientras el hombre sea hombre, su ser es una tarea y esencialmente una tarea. El hombre nunca está "terminado". Una tarea que esté "terminada" ya no es una tarea. Un ser humano que esté "terminado" va no es un ser humano. Por supuesto: el hombre puede no ver el carácter de tarea que tiene su ser en el mundo, pero en tal caso no se ve tal cual es, como hombre. Entonces se da el modo de ser de una cosa, pues una cosa "no se interesa por lo que es". En efecto, el ser de una cosa no es una tarea, porque una cosa no es un sujeto, no es libre.

"Tener que ser" y "ser capaz de ser". No tendría sentido decir que el ser del hombre es un "tener que ser" a menos que un "ser capaz de ser" "preceda" —si se nos permite la expresión— a dicho "tener

<sup>44</sup> "La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire non, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant hante l'être." Sartre, *op. cit.*, p. 47. [En el texto empleamos la palabra "ronda", traducción literal del francés "hante". M. A. Virasoro traduce por "sea interior al", *El Ser y la Nada*, Ed. Ibero-Americana, 1948, t. I, p. 54. — Nota del traductor.]

<sup>45</sup> "Le néant ne peut se néantiser que sur le fond d'être; si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver." Sartre, *op. cit.*, p. 57.

<sup>46</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 514.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 516.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 116.

que ser". El ser del hombre no puede ser una tarea si no entraña potencialidad.

Sin embargo, ser-hombre es manifiestamente un ser-capaz. Esto quiere decir que no se puede describir la humanidad como ser puramente fáctico-en-el-mundo. Supongamos, para clarar el punto, que he obtenido el título de bachiller. Este título es una cierta facticidad, un modo determinado de ser-*de-facto-en-el-mundo*. Sin embargo, esta facticidad no lo expresa todo, pues la situación fáctica entraña precisamente toda clase de posibilidades. En posesión del título antedicho, tengo la posibilidad de convertirme en abogado, periodista, funcionario público o de abrazar muchas otras profesiones. El hombre que soy fácticamente es también y siempre un "ser capaz de ser". Se puede decir incluso que la facticidad no es una facticidad *real* sin capacidad-de-ser. No soy un hombre verdaderamente educado si mi educación *real* no entraña toda clase de posibilidades. Una facticidad sin posibilidades no es una facticidad *real*.<sup>50</sup>

Este aserto se aplica a cualquier facticidad. Nunca estoy meramente enfermo fácticamente. Aun estar enfermo efectivamente entraña posibilidades. Puedo convertir a la enfermedad en un medio de ensalzarme frente a aquellos que nunca estuvieron enfermos; puedo aferrarme a la enfermedad como oportunidad para rebelarme contra Dios; puedo aceptarla como expiación de mis pecados. Una enfermedad que no incluya ninguna posibilidad no es una *verdadera* enfermedad.<sup>51</sup>

"Ser-capaz" es una característica esencial del hombre. Es importante tener en cuenta que la capacidad-de-ser de la que estamos hablando, no está suspendida en el vacío. No debe identificarse con una posibilidad puramente lógica y, por consiguiente, no es meramente la ausencia de contradicción entre dos términos. Del mismo modo, ser-capaz-de-ser no es similar a la posibilidad o contingencia de cosas a las que les puede "ocurrir" algo.<sup>52</sup> Por último, no debe concebirse como una especie de plan que después se puede abandonar prestamente.<sup>53</sup> La capacidad de ser a la que nos referimos es un *existentiale*, una característica esencial del hombre. Esta idea va implícita en el pensamiento de que la facticidad del hombre no es facticidad *real* sin este ser-capaz-de-ser. Sin embargo, la pregunta que hay que contestar aquí es: ¿cómo vamos a concebir esta capacidad como un *existentiale*?

<sup>50</sup> Esta idea ha sido prolijamente explicada en el simpático librito de B. Delfgaauw, *Wat is existentialism?*, Amsterdam, 1952, pp. 111-113. [Traducción castellana: *Qué es el existencialismo*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1967.]

<sup>51</sup> Cf. Sartre, *ibid.*, p. 393.

<sup>52</sup> "Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensoseher von der leeren, logischen Möglichkeit, wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes 'passieren' kann." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 143.

<sup>53</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 145.

Ya hemos descrito la superioridad ontológica del sujeto como "luz" tanto para el propio sujeto como para otros que no son el sujeto. En cuanto el sujeto es una luz para la realidad, le atribuimos el "dejar que sea" (*Seinlassen*) la realidad. Este "dejar que sea" no es un "dejar que sea" creador de la realidad, sino tan sólo el descubrimiento, la liberación de una realidad que se revela como *ya* presente. Ser sujeto es ponerse-conscientemente-en-la-realidad-como-facticidad. Sin embargo, el "dejar que sea" de la subjetividad es también y de inmediato *Verstehen*.<sup>54</sup> Mediante esta palabra Heidegger quiere decir que la subjetividad no es únicamente la "liberación de lo que es 'ya'", es decir, de la facticidad de la realidad, sino también y de inmediato la "liberación de lo que 'aún no' es", o sea, de las posibilidades de la realidad. *Verstehen* es el "dejar que sea" ella misma en cuanto "dejar que sea" es la conciencia no sólo de un ser-fáctico sino también de un ser-capaz-de-ser.<sup>55</sup>

Debe resultar evidente que el ser potencial contenido en la facticidad del sujeto y el objeto no es algo accidental sino esencial para cada modo de existir. Un cenicero no es un cenicero *verdadero* ni una percepción una percepción *verdadera* a menos que un determinado perfil que aparece se refiera a la posible aparición de otros perfiles y a menos que la percepción efectiva se refiera a la posibilidad de percepciones futuras. Si se agrega a esto que la existencia es facticidad y capacidad-de-ser no sólo como existencia perceptiva sino como cualquier modo de existencia, se puede decir que el hombre es la unidad en oposición de la facticidad y la capacidad de ser.

*El hombre como proyecto.* Se emplea la palabra "proyecto" (*Entwurf*) para indicar esta unidad-en-oposición que es el hombre.<sup>56</sup> El hombre es un proyecto. No yace "postrado" en su facticidad, sino que el *Verstehen* le deja cierto "margen" o espacio para su ser-capaz-de-ser.<sup>57</sup>

Sin embargo, el ser del hombre es un ser-en-el-mundo. Por consiguiente, la capacidad de ser del hombre es una capacidad-de-ser-en-el-mundo.<sup>58</sup> A cada modo posible de existir corresponde un significado posible del mundo. El proyecto que es el hombre es al mismo tiempo y de inmediato el proyecto de su mundo.<sup>59</sup>

Sobre la base de la capacidad de ser contenida en todo significado

<sup>54</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 143-146.

<sup>55</sup> "Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten." Heidegger, *ibid.*, p. 145.

<sup>56</sup> "Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschliessbaren immer in die Möglichkeiten? Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den Entwurf nennen." Heidegger, *ibid.*

<sup>57</sup> "Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens." Heidegger, *ibid.*

<sup>58</sup> "Als Seinkönnen ist das In-sein je Sein-können-in-der-Welt." Heidegger, *ibid.*, p. 144.

<sup>59</sup> Los filósofos franceses de la existencia también describen al hombre como "proyecto-mundano".

fáctico, resulta ahora posible atribuir a la palabra “significado” un sentido más profundo que el de “realidad que aparece”. El significado se revela como “dirección”. La percepción de un cenicero quizá proporciona el ejemplo más claro. El perfil que aparece es el significado que se adhiere a la percepción desde determinada postura. Pero el perfil del cenicero que *de facto* aparece indica también la “dirección” que debe seguir mi mirada si quiere que aparezca lo que *de facto* aún no ha aparecido. El sujeto, como “dejar que sea”, es la fuente del significado pero, como *Verstehen*, es el origen de la “dirección”. Este aserto se aplica a cualquier nivel de lo existente. Por ejemplo, el significado fáctico del mundo para un graduado universitario está lleno de referencias a modos posibles de existir, y estas referencias son, por así decirlo, bosquejos de la “dirección” que su existencia puede tomar en el mundo. El valor fáctico del orden legal indica a la existencia jurídica la “dirección” en la cual esta existencia se puede realizar aún más.

También la afirmación de que el “hombre en su ser se interesa por su ser” recibe un nuevo y más profundo significado cuando se considera que la subietividad, como “dejar que sea” la facticidad, es al mismo tiempo *Verstehen* de posibilidades.<sup>60</sup> Decir que el hombre se interesa por su ser significa ahora que el hombre se interesa por sus posibilidades y las posibilidades de su mundo.<sup>61</sup> El hombre siempre está “delante” de sí mismo y de su mundo.<sup>62</sup> porque su facticidad no es lo que es sin el “margen de expansión” de su capacidad de ser. Sin embargo, este margen de su existencia entraña la “dirección” que puede tomar su existencia.<sup>63</sup> Se puede encontrar dicho margen en cualquier modo de existir. Preguntar sobre el significado de un modo de existir, por ejemplo, como ser económico o como ser político, no sólo pone dentro del interrogante a los valores fácticos sino también a los valores que no lo son. Al mismo tiempo es una cuestión que se refiere a la dirección que puede tomar el modo de existir de que se trata.

Enfocado desde este ángulo, se vuelve nuevamente urgente el sentido de la pregunta acerca del significado de la vida. El interrogante no se refiere a un modo de existir particular. Pone entre los signos de interrogación la facticidad del “ser-ahí” (*Dasein*) sin res-

<sup>60</sup> “Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein ist in seine Möglichkeit und es ‘hat’ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes.” Heidegger, *op. cit.*, p. 42.

<sup>61</sup> “Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das ‘es geht um...’ hat sich verdeckt in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins.” Heidegger, *op. cit.*, n. 191.

<sup>62</sup> “Dasein ist immer schon ‘über sich hinaus’, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‘es geht um...’ fassen wir als das Sich-vorweg-sein des Daseins.” Heidegger, *op. cit.*, p. 192.

<sup>63</sup> (“Le temps) est à la lettre le sens de notre vie.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 492.

tricciones, pero al mismo tiempo tiene conciencia de las muchas “direcciones” que puede tomar un sujeto-en-el-mundo.<sup>64</sup>

*El hombre como auto-proyecto.* Como ya señalamos más arriba, caería de sentido decir que el ser del hombre es un tener-que-ser a menos que este tener-que-ser sea “precedido” por un ser-capaz-de-ser. El ser del hombre no puede ser una “comisión” o tarea si el hombre yace “postrado” en su facticidad, es decir, si su facticidad no deja margen (*elbowroom*) para ser potencial. Precisemos ahora, pues debe ya resultar claro por lo expuesto, que la palabra “precedido” no es correcta. El ser del hombre no es “primero” un ser-capaz y “después” un tener-que-ser, sino que es tanto lo uno como lo otro en forma igualmente inmediata. Sin embargo, tener-que-ser expresa algo más que ser-capaz-de-ser. El tener-que-ser sólo se revela cuando se ve que el enlace afectivo en la facticidad no entraña un consentimiento definitivo, sino que la aniquilación lo afecta y lo impregna. Por esta razón el hombre siempre quiere ir hacia adelante y sobrepasar cualquier situación fáctica. Su ser-capaz-de-ser le ofrece el margen necesario para la expansión.

Lo que estamos considerando siguen siendo los distintos aspectos del ser del hombre a un nivel propiamente humano: en otras palabras, el hombre en tanto “comprometido”, en tanto inmerso en el mundo. Como ya hemos visto, el ser del hombre como sujeto se revela como ser-libre. En segundo lugar, el enlace del sujeto en la realidad entraña una distancia. Esta misma distancia se llama también “libertad”. Si seguimos reflexionando el hombre se nos aparece como tener-que-ser y como proyecto. Ahora tenemos que señalar que en la literatura fenomenológica la palabra “libertad” se emplea para designar al tener-que-ser y al ser-capaz-de-ser.<sup>65</sup> Así utilizada, no siempre se menciona explícitamente la libertad del hombre como sujeto. Sin embargo, se la presupone en forma implícita, pues la capacidad-de-ser que se atribuye al hombre se revela como distinta del ser potencial de las cosas precisamente a causa del característico ser-sujeto del hombre. El ser-capaz-de-ser del hombre, las potencialidades de la existencia humana, son potencialidades *de un sujeto*. Las posibilidades del hombre son las *suyas propias*. A una cosa le puede “ocurrir” algo,<sup>66</sup> pero no se puede decir que los distintos acontecimientos posibles sean posibilidades de la cosa *misma*,

<sup>64</sup> Una vez explicitado el ser-sujeto como ser-ético, el problema referente al significado de la vida se torna más específico en el sentido de que el hombre no sólo se da cuenta de que hay muchas “direcciones” que se abren ante él sino también de que tiene la obligación de elegir una “dirección” determinada. Pero por el momento todavía no podemos hablar de este sentido.

<sup>65</sup> “Dire que le pour-soi a à être ce qu’il est, dire qu’il est ce qu’il n’est pas en n’étant pas ce qu’il est, dire qu’en lui l’existence précède et conditionne l’essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui ‘Wesen ist was gewesen ist’, c’est dire une seule et même chose, à savoir que l’homme est libre.” Sartre, *L’être et le néant*, p. 515.

<sup>66</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 143.

puesto que la cosa no *es* una autidad. El hombre, al nivel propio de su humanidad, es “dueño de la situación” y tiene sus posibilidades “en sus propias manos”. El proyecto que es el hombre es un *auto-proyecto*. Esto no quiere decir que al hombre no pueda “ocurrirle” *nada*, ya que es obvio que lo cierto es lo contrario. en cuanto hay un aspecto en el hombre bajo el cual es como una cosa. Sin embargo, el nivel de cosa de que se trata no es el nivel propio de la humanidad.

Así como el tener-que-ser no es algo accidental con respecto al ser del hombre sino que constituye lo que es esencialmente el hombre como subjetividad situada, del mismo modo su ser-un-proyecto no es un “pequeño plan”<sup>67</sup> que el hombre puede abandonar presuntamente si lo desea, sino una característica esencial.<sup>68</sup> A su manera Sartre expresa el mismo pensamiento de manera muy apropiada. Dice que el hombre “no es lo que es, y es lo que no es”.<sup>69</sup> El hombre no es lo que es, es decir, no es mera facticidad, pues su facticidad le deja “margen para expandir” su capacidad de ser. Al mismo tiempo es lo que no es, o sea, el hombre es un ser-capaz-de-ser, aunque no tenga fácticamente esta capacidad de ser. Sin embargo, su capacidad de ser no es accidental y, por consiguiente, debemos decir que el hombre es lo que (fácticamente) no es.

✦ *Necesidad y relatividad de la libertad como proyecto.* Si el hombre como proyecto se llama “libertad”, no cabe formular una objeción fundamental a la afirmación de Sartre de que el hombre “está condenado a la libertad”.<sup>70</sup> Esta expresión quiere indicar que el ser del hombre es un proyecto y que ésta es una característica *esencial* del hombre, que no puede dejar a un lado. Se entiende por “esencia” de una realidad aquello por lo cual esta realidad es lo que es. La esencia entraña siempre una necesidad hipotética. Por lo tanto, si cierta realidad debe llamarse “realidad humana”, esta realidad debe ser *necesariamente* libertad, porque la esencia del hombre es libertad.

Así como la libertad del hombre en tanto sujeto incluye un vínculo que limita en cuanto el sujeto que es el hombre no se da sin la facticidad de su ser corporal y de su mando, así también debe decirse que la libertad en tanto proyecto es relativa. La capacidad-de-ser del hombre es un capaz-de ser a partir de una situación dada. Una situación fáctica dada entraña ciertas posibilidades y excluye otras.<sup>71</sup> Soy libre de realizarme como clasicista, pero este modo de

<sup>67</sup> Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 145.

<sup>68</sup> “Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist.” Heidegger, *ibid.*

<sup>69</sup> “Pourtant, le pour-soi est. Il est, dira-t-on, fût-ce à titre d'être qui n'est pas ce qu'il est, et qui est ce qu'il n'est pas.” Sartre, *L'être et le néant*, p. 121.

<sup>70</sup> *Ibid.* Véase también “Être libre c'est être condamné à être libre.” *Ibid.*, p. 174.

<sup>71</sup> “Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen.” Heidegger, *op. cit.*, p. 145.

ser potencial sólo está contenido en la facticidad de una educación recibida en una facultad de Filosofía y Letras: no es el resultado de enseñanzas recogidas en clases de economía doméstica. Soy libre de realizarme como alpinista, salvo que mi facticidad sea la de un lisiado. Por consiguiente, mi situación me ata y me limita en muchos aspectos. Sólo soy libre dentro de los límites que resultan de mi estar ligado a mi situación. Para emplear una palabra heidiggeriana, el proyecto que soy es un proyecto “lanzado”, un proyecto que no es enteramente mi propia obra. Mi facticidad no es verdadera facticidad sin “margen para la expansión” del ser potencial. Por otro lado, mi ser potencial sólo es una posibilidad real en cuanto está contenido en mi facticidad.

### c. Ser libre es ser ético

X *La oposición entre la libertad y los vínculos éticos.* No es poco frecuente ver una oposición entre ser-libre y ser-ético. Esta opinión se basa en la idea de que la libertad es la ausencia de todo vínculo, y que ser-ético es estar atado a la ley. Evidentemente, en caso de ser cierta esta idea, la oposición entre uno y otro es inevitable. No obstante, el punto de vista de que la libertad se opone al ser ético es bastante primitivo, ya que no se puede justificar la presunción de que la libertad es la ausencia de todo vínculo y, por otro lado, no aclara el origen de la ley moral. O mejor aún: se supone simplemente que esta ley “está allí” y se impone desde afuera a la libertad del hombre.

Aun cuando la libertad no se conciba como ausencia total de vínculos sino como “autidad”, persiste una cierta oposición entre ser-libre y ser-ético, en cuanto la ley se concibe como norma que “está allí” y ha sido impuesta a la libertad desde afuera. Es la oposición entre una concepción personalista del hombre y una concepción legalista del ser ético. Esta oposición se hace aún más violenta cuando el aspecto irreductible y original de la persona se pone frente a la ley natural en tanto válida para todos, en todas partes y en todas las épocas.

*Legalismo y moralidad.* El legalismo, o la teoría de que la moralidad no es nada más que la voluntad de obedecer una ley impuesta desde afuera, fue favorecido en alto grado por las ideas de Kant.<sup>72</sup> Este legalismo condujo a la aridez y hasta a la hipocresía con respecto al ideal moral.<sup>73</sup> Si el carácter bueno o malo de una acción humana depende tan sólo del acuerdo o del desacuerdo con la ley, entonces

<sup>72</sup> “Au fond la valeur chez Kant n'est pas du côté de la personne mais du côté de la loi, ou plutôt la personne ne vaut qu'autant qu'elle se met au service de la loi: elle n'a pas de valeur propre. Ce qu'il y a de personnel chez Kant est détruit par ce qu'il y a de légaliste.” J. Lacroix, *Personne et amour*, París, 1955, pp. 40-41.

<sup>73</sup> Cf. Lacroix, *ibid.*, pp. 36-41.

la disposición del sujeto actuante es irrelevante, de manera que un acuerdo puramente externo con la ley basta para hablar de una buena acción. Así se fomentan la auto-satisfacción y el orgullo: no hay que formularse ningún auto-reproche y se está "en paz" con la propia conciencia.<sup>74</sup> Además, se tiene un criterio para juzgar a los otros: el acuerdo o el desacuerdo de sus actos frente a la ley. Si se observa que sus acciones se desvían de lo que está precripto, se tiene toda la razón para "lavarse las manos inocentes" y agradecer a Dios no ser como ellos. Esto es fariseísmo.

Desde un punto de vista legalista de la vida moral, la educación moral sólo puede recurrir al miedo de las consecuencias derivadas de no observar la ley. No se puede hablar de una *ideal* moral que otorgaría fuerza para superar obstáculos. En efecto, la ley se concibe como impuesta desde fuera y, por consiguiente, ella misma debe proporcionar el motivo que induzca a observarla. Este motivo se encuentra en el miedo a las sanciones: se supone que el miedo al castigo impulse al sujeto a encuadrarse dentro de la ley. El valor educacional se liga a la propia ley e incluso a las "reglamentaciones".<sup>75</sup>

La legalidad no es tan sólo una mentalidad predominante en una fase histórica particular de la moralidad, sino que es sobre todo una tentación permanente, contra la cual siempre tendrá que luchar el hombre que vive una vida auténticamente ética. Como veremos después, esta lucha y resistencia entraña la negativa a quedarse satisfecho con el mínimo. Es la negativa a substituir simplemente una forma de actuar, como-de-procedimiento, de acuerdo a la ley por el aspecto creador de la vida moral, la negativa de sacrificar el carácter progresivo de la vida moral al "arreglo de viejas cuentas".<sup>76</sup>

*El existencialismo ateo y el legalismo.* Especialmente los representantes del existencialismo ateo ajustaron cuentas con el legalismo del siglo pasado. Su procedimiento consistió sencillamente en negar que hubiese leyes generales. Esta negativa se fundamenta en distintas causas. Sartre, por ejemplo, rechaza las normas o los valores de validez universal porque, según él, no hay Dios que pueda presentarnos valores o imponernos normas.<sup>77</sup> Para Merleau-Ponty las normas o los valores generales son imposibles, porque no hay significado que trascienda la situación histórica en la que se revela. Merleau-Ponty admite el significado, pero este significado nunca es válido para todos, en todas partes y en todas las épocas. Ataño

<sup>74</sup> "D'une part vis-à-vis de soi même on sera porté à une sorte de satisfaction interne, de contentement intérieur d'autant plus grand qu'on se soumettra davantage jusque dans le détail aux plus petites prescriptions — et, comme disait saint Augustin, il y a quelque chose de pire que le vice, à savoir l'orgueil de la vertu." Lacroix, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>75</sup> Cf. N. Perquin, "Het 'welopgevoede' Kind", *Dux*, vol. XVIII (1951), pp. 432-434.

<sup>76</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, pp. 41-45.

<sup>77</sup> Cf. Sartre, *L'existencialismo est un humanismo*, p. 37.

tan sólo, dentro de una situación histórica determinada, a aquellos que viven en esta situación.<sup>78</sup> Fuera de esta situación los valores son meras palabras.<sup>79</sup> Como anotamos con anterioridad, desde el punto de vista de Merleau-Ponty es imposible una idea general de, pongamos por caso, una "mesa" o una "percepción", porque el conocimiento no contiene nada más que la auto-revelación de la realidad a través de perfiles que corresponden a una postura histórica definida y por consiguiente desaparece con cada fase de la historia.<sup>80</sup> De modo similar los valores que aparecen atañen tan sólo a una fase de la historia y desaparecen con ella: es decir, pierden su valor. Se puede negar todo valor fundándose en la historicidad. Así, la ética de Merleau-Ponty es una ética situacional radical.

*Deficiencia del existencialismo ateo.* No hace falta decir que el legalismo es imposible desde esta perspectiva existencialista. Sin embargo, la forma que adopta su rechazo está llena de dificultades. No se reconoce en absoluto ningún valor ni norma generales. No obstante, sería erróneo extraer la conclusión de que estos fenómenos han abolido toda la ética. Sartre rechaza a Dios como legislador, aunque encuentra que hacerlo es "muy incómodo", porque entonces los valores "ya no están escritos en el cielo".<sup>81</sup> Pero entonces procede a elevar la libertad a la categoría de norma de lo bueno y de lo malo: una acción es moralmente buena si se ejecuta libremente.<sup>82</sup> ¿Qué significado puede tener esto? Se rechazar las normas generales y después se convierte a la libertad en norma general. Quizá Sartre podría defenderse diciendo que *su* norma no está "escrita en el cielo", sino anclada en la existencia humana. Pero —nos cabe preguntar— ¿cuál es exactamente la objeción que se formula a la norma ética? ¿Su universalidad o el hecho de estar supuestamente "escrita en el cielo"? Por otra parte, ¿quién sostiene que dicha norma está "escrita en el cielo"? La única respuesta puede ser: el legalismo. Pero si el rechazo del legalismo entraña aún la afirmación de una norma general, entonces quizá sea posible encontrar en la existencia una *verdadera* norma ética sin tener que introducir de nuevo el legalismo.

<sup>78</sup> "Dans une période donnée de l'histoire et de la politique du parti, les valeurs sont déterminées et l'adhésion est sans réserves, puisqu'elle est motivée par la logique de l'histoire. C'est cet absolu dans le relatif qui fait la différence entre la dialectique marxiste et le relativisme vulgaire." Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, París, 1947, p. 129.

<sup>79</sup> "La décision . . . n'est pas affaire privée, elle n'est pas l'affirmation immédiate des valeurs que nous préférons, elle consiste pour nous à faire le point de notre situation dans le monde, à nous replacer dans le cours des choses, à bien comprendre et à bien exprimer le mouvement de l'histoire lors duquel les valeurs restent verbales et par lequel seulement elles ont chance de se réaliser." Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 23.

<sup>80</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 382-383, 454.

<sup>81</sup> Cf. Sartre, *L'existencialismo est un humanismo*, pp. 35-36.

<sup>82</sup> "On peut tout choisir si c'est sur le plan de l'engagement libre." Sartre, *ibid.*, pp. 88-89.

Se puede formular una objeción similar al punto de vista de Merleau-Ponty. Es inútil rechazar una norma general para después introducir otra.<sup>83</sup> Merleau-Ponty no quiere saber nada de la libertad en el sentido sartreano, pero postula en su lugar la humanidad, la dignidad humana de la sociedad, como norma del bien y del mal.<sup>84</sup> Sin embargo, esta norma carece por completo de sentido encuadrada en la perspectiva de la línea general del pensamiento de Merleau-Ponty. En efecto, según él, todas las verdades y todos los valores están por entero determinados por la historia, nunca son más que provisionales y siempre pueden ser rechazados basándonos en que las distintas fases de la historia se desvanecen. Si este aserto es verdadero para todos los valores y todas las verdades, entonces reza también para la "dignidad humana de la sociedad". Por consiguiente, el hombre jamás podría determinar si está o no de acuerdo con la dignidad humana una situación particular. Para efectuar esta determinación necesitaría una norma, pero una norma "cambiante" no es tal norma.<sup>85</sup>

*El ser del hombre es un "tener que ser" que está limitado por la objetividad.* ¿Significa el ser-ético estar "atado por la ley"? ¿Se puede decir que lo ético es la ley que "simplemente está allí"? ¿Existe oposición entre la libertad como "autidad" y la ley? ¿Hay leyes válidas para todos, en todas partes y en todas las épocas? Veamos hasta qué punto será posible responder a estas preguntas recurriendo a las intelecciones que con referencia a la libertad hemos adquirido y continuando con una penetración más profunda en la esencia de la libertad.

Debe concebirse al ser sujeto como superioridad ontológica sobre el ser de las cosas. El ser de las cosas es un ser-necesitado, mientras que el ser-sujeto es un ser-libre. Como sujeto, el hombre es "luz natural", luz para sí mismo y para la realidad que no es el propio sujeto. En cuanto el sujeto es luz para lo otro-distinto-del-sujeto, es el "dejar que sea" la realidad. Sin embargo esta luz es una luz objetiva, permite que la realidad sea lo que es la realidad,<sup>86</sup> y está

limitada por la objetividad.<sup>87</sup> Ser sujeto es estar limitado por la objetividad, colocarse en la verdad como en el no-cubrimiento de la realidad. Por lo tanto, la libertad que caracteriza al hombre al nivel propio de su humanidad se revela al mismo tiempo y también de inmediato como ser-atado: como ser-atado por la objetividad en tanto no-cubrimiento.

Por otro lado, el ser del hombre tiene que llamarse *zu sein*, "tener que ser", porque el sujeto que es el hombre no puede prestar definitivamente su consentimiento a ninguna realidad. De este modo el ser-sujeto es la base tanto del ser-atado por la objetividad como del tener-que-ser. Por consiguiente, el hombre es un tener-que-ser-que-está-atado-por-la-objetividad.

*El "deber" fundamental del hombre y la moralidad.* Al hablar del "deber" de la justicia lo insertamos en un "deber" más general: el "deber" que caracteriza a la existencia del hombre y que se llama *zu sein* o "tener que ser". Ya se señaló que el hombre ejecuta este "deber" *per se*, aun cuando pretenda abstenerse de hacerlo. Cuando un hombre sostiene que se abstiene de realizarse y de realizar su mundo, de todas maneras se realiza, aunque como zoquete y egoísta, y de cualquier modo construye un mundo, aunque sea un mundo lleno de analfabetos y de enfermedades transmisibles, de bebés capaces de sobrevivir sólo unos pocos meses y de inundaciones que periódicamente se cobren millares de víctimas. El hombre ejecuta *per se* el *zu sein* que lo caracteriza, pero esta ejecución puede llevarse a cabo de manera impropia: destruyendo la subjetividad del otro.

Todos llaman "inmoral" a lo que es impropio en el sentido recién explicado. La inmoralidad consiste en que el hombre no admite estar-atado por la objetividad, característica del tener-que-ser. El significado objetivo del congénere del hombre es ser-justo. Este significado es vínculo para el hombre. Tiene, pues, que respetarlo y favorecerlo.

Quizá no debiéramos esforzarnos por explicar al hombre ético por medio de la inmoralidad. Sin embargo, este enfoque puede encerrar una ventaja: de esta forma se comprende con más rapidez que estamos hablando de la realidad que si directamente describiéramos al ser-ético como un ideal. No obstante, también hay que recurrir a esta descripción directa porque las leyes éticas, que generalmente se formulan en forma negativa, sólo explicitan el mínimo exigido por el ideal moral. Para aprovechar otra vez el mismo ejemplo, digamos que la norma ética: "el hombre no puede destruir la subjetividad de un semejante", encuentra su origen en una exigencia ética positiva: la de amar a nuestros congéneres. El ser del hombre

<sup>87</sup> "Das Sicheinslassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmass nehme." Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, p. 15.

<sup>83</sup> Cf. Kwant, "Rencontre et Vérité", *Rencontre-Encounter-Begegnung*, Utrecht - Amberes, 1957, pp. 236-242.

<sup>84</sup> "Le marxisme avait vu qu'inévitablement notre connaissance de l'histoire est partielle, chaque conscience étant elle-même historiquement située, mais, au lieu d'en conclure que nous sommes enfermés dans la subjectivité et voués à la magie dès que nous voulons agir au dehors, il trouvait, par delà la connaissance scientifique et son rêve de vérité impersonnelle, un nouveau fondement pour la vérité historique dans la logique spontanée de notre existence, dans la reconnaissance du prolétaire par le prolétaire, et dans la croissance affective de la révolution." Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>85</sup> Cf. Kwant, "Menselijke existentie en geschiedenis volgens het wijsgerig denken van Maurice Merleau-Ponty", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, vol. 46 (1953-1954), pp. 246-247.

<sup>86</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 218.

es un tener-que-ser-para-el-otro, un estar-destinado-al-otro. Su requerimiento mínimo entraña que el hombre organice su vida y su mundo de manera tal que en éste no tenga que perecer la subjetividad del otro. Podrían darse otros ejemplos para aclarar el punto. Tal es el caso del matrimonio monogámico e indisoluble, que es meramente una intelección mínima referida al significado objetivo de la intersubjetividad en tanto sexualmente diferenciada.

*La norma de las acciones del hombre.* Quizá ahora resulte claro que el ser-ético no se puede concebir como ser “atado por la ley”: por una ley que “simplemente está allí”. En efecto, el tener-que-ser-que-está-limitado-por-la-objetividad es lo que constituye lo que el hombre es esencialmente como distinto de una cosa, como sujeto, como libre. El derecho da expresión a este *ser*, las leyes y las normas lo explicitan y conceptualizan. El derecho no se impone desde afuera, sino que expresa reflexiva y predicativamente el estado de vinculación del hombre, y esta condición de vinculación es el ser del propio hombre como subjetividad, como libertad. La expresión de la vinculación del hombre a un nivel reflexivo y predicativo resulta posible porque el ser del hombre es un ser consciente. En tanto caracterizado por la “comprensión del ser” (*Seinsverständnis*), el hombre conoce implícitamente su ser como *zu sein*, “tener que ser”. Por consiguiente, su conciencia es conciencia moral, y esta conciencia constituye lo que es esencialmente el hombre en tanto caracterizado por la “comprensión del ser”. La existencia, como no-cubrimiento, es por lo tanto la norma de las acciones humanas. La existencia es no-cubrimiento porque la caracteriza la “comprensión del ser”. Esta comprensión, en tanto descubrimiento de la existencia-como-norma, se llama “conciencia”. Constituye lo que es esencialmente el hombre como distinto de una cosa. En tanto distinto del ser de una cosa, el ser del hombre no es un ser-necesitado, sino un ser-libre, es decir, un ser-obligado.<sup>88</sup> Como lo expresó Renouvier, “el hombre es un animal con preceptos”.

*La conciencia y sus subestructuras.* Como es evidente, sólo estamos hablando aquí de la conciencia adulta de la persona, de la conciencia

<sup>88</sup> La fenomenología de la conciencia es un ejemplo muy apropiado si se trata de comprender “movimiento” del pensamiento del fenomenólogo. Su pensamiento es lo que se llama “pensamiento espiral”. Penetra a modo de espiral en las profundidades de la realidad, convirtiendo a cada intelección adquirida en punto de vista que conduce a una comprensión aún más profunda. Su pensamiento acerca del hombre como ser-consciente ilustra este proceso en espiral. Lo que dice la fenomenología de la conciencia puede y tiene que ser retomado otra vez cuando el ser-un-sujeto del hombre debe entenderse como ser-el-resultado-del-Amor-divino y cuando el tener-que-ser debe comprenderse como la tarea de acercarse a este origen divino a través de la vida en el mundo. Sólo entonces se puede entender el enlace entre subjetividad y no-cubrimiento como enlace con la voluntad de Dios. Sin embargo, el fenomenólogo no puede aclarar de inmediato esta identidad.

personal que pertenece al hombre al nivel propio de su humanidad. Sin embargo, esta conciencia presenta subestructuras de carácter biológico, instintivo y social, sobre cuya realidad han arrojado luz las obras de psicólogos y sociólogos, especialmente durante las últimas décadas.<sup>89</sup> Sus estudios han demostrado que la ausencia de conciencia es a menudo el resultado de serios defectos en el nivel infrahumano, como por ejemplo, la falta de cariño suficiente durante la infancia. La integridad de una conciencia adulta presupone un desarrollo favorable de estas subestructuras. Esta dependencia de la conciencia con respecto a sus subestructuras es realmente algo normal, puesto que la subjetividad no es una subjetividad aislada sino una subjetividad-personificada-en-un-mundo. Por otro lado, no obstante, sería ir demasiado lejos seguir a Freud y al “sociologismo” en su identificación de las formas rudimentarias y primitivas de la conciencia con la conciencia adulta de una persona.<sup>90</sup> Intencionalmente hablamos aquí de “conciencia adulta” y no de “conciencia del adulto”, pues hay muchos que reciben el nombre de adultos y han visto detenido su desarrollo en una u otra forma rudimentaria y primitiva de la conciencia.

No se puede identificar la conciencia adulta con sus subestructuras biológicas, instintivas y sociales. La razón radica en que el “conocimiento” que está contenido en estas subestructuras no es el conocimiento personal y objetivo perteneciente al sujeto como “luz natural” y, en segundo término, en que el *zu sein* y la tranquilidad que comportan dichas subestructuras no se pueden entender, respectivamente, como la tendencia a los valores objetivos ni como idealismo ético. La conciencia personal emerge de sus subestructuras y de sus formas rudimentarias y primitivas. Continúa presuponiéndolas, pero no se identifica con ellas, lo que también se patentiza por el hecho de que la persona se da cuenta de la influencia de las subestructuras. Sin embargo, tan pronto como repara en ellas, el hombre se ve frente a la necesidad de formular un juicio personal. Se preguntará qué debe hacer: si aprobar dichas influencias o emprender un camino diferente. Este interrogante equivale a colocarse al nivel propio de su humanidad, al nivel de la conciencia personal.<sup>91</sup>

*La conciencia personal y las normas generales.* Las normas generales válidas para todos, en todas las épocas y en todas partes, no contradicen a la conciencia personal. Del mismo modo, la acepta-

<sup>89</sup> Cf. H. H. M. Fortmann, “Het goede, het geweten en de moraal, Een pædagogische studie over de crisis in de opvattingen over moraal en geweten.” *Dux*, vol. XX (1953), pp. 436-442.

<sup>90</sup> Cf. G. Madinier, *De Mens en zijn Geweten*, Utrecht, 1957, pp. 19-24, 107-116.

<sup>91</sup> “Digamos, si es necesario, que la conciencia es producida por las distintas formas de presión social, pero no digamos que es solamente el producto de la presión social. La influencia de la presión social, antes que rechazarla, debemos integrarla. Únicamente la idea de que esta influencia sola produce la conciencia, es falsa.” Madinier, *op. cit.*, p. 23.



ción de esas normas no entraña volver al legalismo. Por supuesto, es posible que haya quienes quieran seguir las huellas de Sartre y de Merleau-Ponty, autores que no vean en el conocimiento *nada más* que el descubrimiento de la realidad a través de perfiles, y que, en consecuencia, los tales no reconozcan, en la "comprensión del ser" característica del hombre, la realidad del acto intelectual por el cual capta éste la esencia de lo real.<sup>92</sup> En tal caso, naturalmente, no se puede hablar de norma abstracta objetivamente general, es decir, válida en cualquier situación, ni siquiera de normas generales como las que estos fenomenólogos introducen apaciblemente. Su positivismo sensualista excluye por completo toda posibilidad de que haya normas generales. Sin embargo, esa posición no se puede sostener.

Al aceptar las normas generales, no nos referimos a normas que "estén escritas en el cielo para nosotros". Las normas generales son la expresión reflexiva de la *esencia* del hombre, entendida como "tener que ser" o *zu sein*. Para utilizar una vez más el ejemplo precedentemente mencionado, diremos que la *esencia* del hombre como coexistencia es su estar-destinado-al-otro. Esto es lo que es *esencialmente* el hombre, con prescindencia de su situación histórica. Si esta idea se expresa negativamente y en relación con la exigencia mínima de amor, hay que aseverar que el hombre nunca y en ninguna parte puede destruir la subjetividad de un semejante.<sup>93</sup> Esta ley general no está "escrita en el cielo", sino "en los corazones de los hombres". Esta ley no-está-cubierta para el hombre que se caracteriza por la "comprensión del ser". En la ley general el hombre da expresión a la conciencia implícita de su propia esencia como *zu sein*. Por esta razón esta ley se llama "derecho natural" y tiene una validez transhistórica.<sup>94</sup>

*La objeción de Sartre a las normas generales.* Sartre sostiene que, aun cuando Dios exista y las normas generales estén "escritas en el cielo", no tendrían mucha utilidad para el hombre.<sup>95</sup> En efecto, incluso en ese caso, el hombre no podría dejar de lado la obligación de descifrar estos signos celestiales y asignarles un significado.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Cf. arriba, pp. 127 y sigs.; en particular, p. 132.

<sup>93</sup> Cf. L. Janssens, "Moderne situatie-ethiek in het licht van de klassieke leer over het geweten", *Persoonlijke verantwoordelijkheid en geweten*, (*Verslagboek van de 15e R. K. Paedagogische Week*), Tilburg, 1955, p. 18.

<sup>94</sup> "Il y a au sein et à la racine du choix moral une visée de valeur constante et immuable que nous n'avons pas à inventer, ni à créer de toute pièce, mais à accepter et à faire nôtre; à savoir la reconnaissance de l'éminente dignité de la personne humaine et des valeurs constitutives de la personnalité." Dondeyne, "Les problèmes soulevés par l'athéisme existencialiste", *Sapientia Aquinatis (Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis)*, Roma, 1955, p. 468.

<sup>95</sup> *L'existencialisme est un humanisme*, p. 95.

<sup>96</sup> "L'existencialiste ne pensera pas non plus que l'homme peut trouver un secours dans un signe donné, sur terre, qui l'orientera; car il pense que l'homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît." Sartre, *op. cit.*, p. 38.

Aclara su punto de vista mediante un ejemplo. Durante la guerra uno de sus alumnos fue a visitarlo y a pedirle consejo. No sabía qué hacer: si partir para Inglaterra y alistarse en las fuerzas francesas libres o permanecer en su casa con su madre y ayudarla a vivir.<sup>97</sup> Sartre termina el ejemplo observando triunfalmente que no hay ningún sistema de normas morales generales que pueda resolver esa cuestión. Por consiguiente, aun cuando hubiese normas generales, serían por completo inútiles.

Esta forma de pensar es muy primitiva. Antes que nada, aunque Dios exista, las normas generales no están escritas en "el cielo" sino en la esencia del hombre. El hombre lo sabe porque está caracterizado por la "comprensión del ser". En segundo lugar, Sartre recurre a una norma general por el mismo hecho de que ni siquiera considera una tercera posibilidad: que su alumno se convierta en colaboracionista y traidor. Sartre descarta sencillamente esta posibilidad, porque una ley general ya excluía que alguien pudiera destruir la subjetividad de sus conciudadanos.<sup>98</sup> Por lo tanto, la ley general no es del todo inútil. Por último, constituye un error pensar que un sistema de leyes generales *tiene que poder* indicar lo que se debe hacer en situaciones concretas y que no tiene ningún valor si no es capaz de hacerlo. La comprensión de lo que hay que hacer en situaciones concretas surge del encuentro del ideal ético que el hombre es esencialmente con la situación concreta de marras.

Para saber que es lo que hay que hacer aquí y ahora, no es suficiente que el hombre esté convencido de que está destinado al otro.<sup>99</sup> Tendrá que investigar si este hecho particular protege o destruye la subjetividad del otro. No se puede conducir esta investigación recurriendo a normas generales, sino únicamente estudiando el hecho en sí y la situación en la cual éste se efectúa. No se puede deducir de normas generales lo que hay que hacer aquí y ahora, porque esas normas nada dicen acerca del carácter de este hecho y de esta situación particulares. No se puede deducir, a partir de la ley general que exige respeto por el otro, si la prueba de Rorschach constituye o no una violación de la subjetividad de alguien; ello sólo se puede establecer con claridad investigando en qué consiste exactamente la prueba de Rorschach. Sostener que se puede resolver esta cuestión a partir de una respuesta deducida de la ley general equivale a decir que un artista puede deducir de la estética general lo que tiene que pintar en este muro particular y cómo tiene que hacerlo.<sup>100</sup> Es evidente que no se puede responder a esto.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>98</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, p. 197.

<sup>99</sup> "S'il est vrai que la foi chrétienne développe le sens de la personne humaine et nous oblige à promouvoir la justice et la paix dans le monde, par l'instauration d'un ordre temporel plus digne de l'homme, elle ne nous donne pas pour autant une image concrète de cet ordre." Dondeyne, art. citado en la nota 94, p. 467.

<sup>100</sup> "On ne déduit pas plus la morale de la loi qu'on ne déduit la

Lo mismo reza del orden moral. La aceptación de normas generales en sí no justifica ninguna elección moral en particular. De que las normas generales le dicten al hombre determinadas elecciones morales, no se sigue que el hombre practicará necesariamente buenas acciones.<sup>101</sup>

*Insuficiencia de las leyes generales.* Aunque las leyes generales no son inútiles, tampoco bastan para llevar una auténtica vida moral. Ya se han mencionado algunas razones determinantes tanto de su utilidad como de su insuficiencia: podrían agregarse otras. Las leyes generales son insuficientes en especial porque no explicitan la vida moral como *ideal* de la humanidad. No cabe duda de que esto es cierto con respecto a las leyes generales que expresan exigencias morales en forma negativa y mínima. Una vida moral auténtica entraña en el sujeto una constante entrega a una tarea que jamás está terminada. El ser del hombre es siempre un *zu sein* o "tener que ser" y, por consiguiente, nunca está acabado. Jamás se puede decir de un hombre que es virtuoso sin interpretar mal el carácter propio de la virtud. Como modo del ser-hombre, ser-virtuoso es un modo de tener-que-ser. Una vida moral auténtica siempre progresa. Este progreso no consiste en una observancia cada vez más exacta de una ley cada vez más nítidamente formulada, sino en una creciente perspicacia de la conciencia y en la comprensión siempre más leal de un ideal que jamás se alcanza. La vida moral también conoce genios e inventores (Madinier). Estos ya no precisan las leyes generales,<sup>102</sup> porque en su esfuerzo personal por comprender el ideal moral siempre hacen más de lo que prescriben las leyes generales.<sup>103</sup>

Hasta podemos decir que las leyes que están "en vigor" ponen en peligro la auténtica vida moral. Toda vida moral empieza por la observancia, diríamos casi mecánica, de las leyes que en cierto sentido "gobiernan" una sociedad. Cualquiera violación de estas leyes es rechazada o castigada por la facticidad moral de la sociedad en forma casi mecánica o de procedimiento. De tal como se corre el riesgo de que la vida moral jamás avance más allá de

scient des axiomes de la raison ou l'art des principes de l'esthétique." Lacroix, *op. cit.*, p. 44.

<sup>101</sup> "La foi ne justifie aucun des choix qu'on peut être amené à faire dans une situation donnée; il faut se risquer s'aventurer et l'on ignore toujours ce qui en resultera et l'on ne doit pas pour autant cesser de s'en préoccuper, d'y veiller, de s'efforcer au besoin d'y porter remède. Peut-être -a-t-on 'tort', peut-être va-t-on... déclencher des catastrophes; du moins doit-on savoir qu'elles risquent de se produire et ne pas se rassurer par avance en se disant: ce que je fais est nécessairement bon, puisque c'est la foi qui me le dicte." Fr. Jeanson, "Les caractères existentialistes de la conduite humaine selon. Jean-Paul Sartre", *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai - Paris, 1954, p. 181.

<sup>102</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>103</sup> "Plus un homme progresse en moralité et devient une personne, moins la loi a pour lui d'importance; plus la charité règne dans une âme... moins ses devoirs lui apparaissent comme des obligations." Lacroix, *op. cit.*, p. 52.

una especie de funcionamiento automático bajo la ley. Es esto legalismo de la peor clase, fijismo,<sup>104</sup> que conduce al desdoro de toda vida moral auténtica.

*El valor de la facticidad moral.* Por otro lado sería erróneo negar, basándonos en este peligro, el valor de estas leyes generales, entendidas como una especie de facticidad moral de una sociedad. Sin embargo, el idealismo moral conduce a menudo a dicha negativa. Empieza por colocarse por encima de la ley, convencido de que se puede alcanzar el ideal moral sin "pasar a través de la ley".<sup>105</sup> Esta actitud puede compararse con la equivocación similar que cometen quienes un día sienten la atracción del auténtico pensamiento filosófico, se unen en un "círculo", se ponen por encima de todas las llamadas "verdades prefabricadas" o "dogmas" y esperan seriamente ser ahora capaces de grandes hazañas filosóficas. Sus esperanzas son ilusorias. Lo que siempre ocurre es que esa gente se queda por debajo del nivel de las "verdades prefabricadas". Lo mismo reza de quienes recurren al carácter personal del ideal moral para colocarse por encima de la ley: lo que consiguen es menos que la ley, menos que el mínimo.<sup>106</sup> El hombre necesita de la ley, por lo menos para impedirle, mediante un logro mínimo, que caiga en momentos de aridez, desaliento y debilidad.<sup>107</sup> Constituye un error antropológico no admitir en una sociedad la necesidad de una ley válida como facticidad moral. Ningún sujeto carece de cuerpo y, de la misma manera, ningún sujeto moral carece de "cuerpo moral". Esta es una verdad que no deben perder de vista los pedagogos de la libertad.

*Pecado.* Nos viene a la memoria un pensamiento final. Se relaciona con el pecado. Cualesquiera sean los principios morales de una persona o de una sociedad, en última instancia la vida moral no se refiere a principios sino a la vida misma. Lo que cuenta no son las inscripciones de los monumentos, los lemas de los discursos conmemorativos ni los principios de las constituciones nacionales. Ni siquiera los más nobles principios morales absolverán a una persona o a una sociedad si no están enlazados en el mundo.<sup>108</sup> Sin embargo

<sup>104</sup> Cf. Dondeyne, art. citado en la nota 94, p. 467.

<sup>105</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, p. 48.

<sup>106</sup> "De même que... celui qui s'élève au-dessus de l'intelligence sans passer par elle risque de tomber au-dessous, ainsi celui qui veut s'élever au-dessus de la loi sans passer par elle risque de tomber au-dessous." Lacroix, *ibid.*

<sup>107</sup> Cf. Lacroix, *op. cit.*, p. 53.

<sup>108</sup> "Quelle que soit la philosophie qu'on professe, et même théologique, une société n'est pas le temple des valeurs-idoles qui figurent au fronton de ses monuments ou dans ses textes constitutionnels, elle vaut ce que valent en elles les relations de l'homme avec l'homme... La pureté de ses principes ne l'absout pas, elle le condamne, s'il apparaît qu'elle ne passe pas dans la pratique." Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, 1947, p. X.

y con demasiada frecuencia falta este enlace. Los malos no hacen meramente mártires, sino que matan a hipócritas que profesan principios piadosos. A causa de su falta personal de fidelidad al ideal moral, la persona que vive una vida moral auténtica siempre está dispuesta a disculparse por la sublimidad de sus principios, especialmente cuando los defiende ante otros. Sus principios son puros, pero sus manos están manchadas. No obstante, tiene que defender sus principios. En efecto, la verdad —incluso la verdad— es intersubjetiva. Lamentablemente, esta intersubjetividad está presente en teoría pero no siempre *de facto*. Como una sociedad sólo puede vivir sobre la base de la verdad, la vida se hace cada vez más difícil a medida que las exigencias morales son negadas con mayor frecuencia en la práctica, aunque no en teoría, por quienes comprenden y aceptan la objetividad de estas demandas. Porque, si los que comprenden niegan en la práctica lo que comprenden, ¿cómo podrán llegar a comprender los que no comprenden?

*No hay conciencia aislada.* Sin embargo, no hay que considerar aquí tan sólo los pecados personales. Aun el que trata de adecuarse al ideal moral con la mayor fidelidad posible, no puede hacer lo “absolutamente” bueno.<sup>109</sup> Si el hombre fuese una subjetividad aislada totalmente encerrada en sí misma y separada del mundo, de la humanidad y de la historia, podría darse una conciencia sin mácula en medio de un mundo moralmente podrido. Pero esa subjetividad no se produce. El hombre vive en el mundo en la historia, entre sus semejantes. Como “luz natural”, el hombre tiene una cierta conciencia objetiva de su propia realidad y de la realidad de los otros hombres y las cosas. Cuando actúa, sabe lo que está haciendo. Pero la luz que es el mismo hombre es, al mismo tiempo y con igual inmediatez, oscuridad: el hombre no posee la realidad en una “idea clara y distinta”. Sabe lo que está haciendo pero al propio tiempo *no* lo sabe. Edipo no quería matar a su padre y casarse con su madre, pero lo hizo.<sup>110</sup> Hay padres responsables que no quieren hacer imposible la vida de sus hijos con su indulgencia o su rigor excesivos, pero que en muchos casos lo hacen de todas maneras.

*“Las manos del hombre están siempre sucias.”* Como el hombre anda a tientas en la oscuridad, sus manos están siempre sucias. No es enteramente dueño de sus actos, porque tampoco sabe qué está haciendo. Además, el hombre tampoco es dueño de sus actos porque éstos pueden repercutir en la realidad en forma que él rechace o desapruébe, sin que los principios puedan modificar nada. El amor más santo no puede impedir el nacimiento de niños cuya vida sea una larga cadena de miseria y de desdichas. El educador menos egoísta y más dedicado a su labor no puede evitar la comisión ocasional de una equivocación. Las intenciones más nobles de un estadista no pueden garantizar que no provocará una serie de desas-

<sup>109</sup> Cf. Jeanson, *op. cit.*, pp. 182-189.

<sup>110</sup> M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. XXV.

tres.<sup>111</sup> Un filósofo que hable el idioma de la fenomenología no puede impedir que otros con las mejores intenciones se aferren a sus palabras para propagar errores. Lo mismo podría ocurrir en el caso de que utilizase el lenguaje de la filosofía escolástica. Mientras los actos del hombre repercuten en el mundo y en la historia, el hombre ya ha perdido su control sobre ellos. Pueden recibir también un significado que el hombre deteste.<sup>112</sup> Los principios solos no pueden cambiar esta situación.

¡Si sólo le fuese posible al hombre no meter sus manos en nada! Pero eso no puede ser. Precisamente porque el hombre está esencialmente en el mundo le resulta imposible, a pesar del hecho de vivir para amar, no destruir *también* en cierto modo la subjetividad del otro. En efecto, en el mundo en que vive, los crímenes y los homicidios son una especie de facticidad que ha sido institucionalizada en los sistemas coloniales tiránicos, en los órdenes económicos dictatoriales, en el fanatismo intolerante de cualquier religión mal concebida y en otras formas similares. Si el hombre retira sus manos se convierte automáticamente en cómplice, ya que comete el pecado de omisión.<sup>113</sup>

La pecaminosidad de la que nos ocupamos aquí, los pecados que el hombre comete a pesar de sus principios, no es una pecaminosidad personal. Es una especie de pecaminosidad en la que el hombre participa y de la que toma parte por el simple hecho de pertenecer a la humanidad-en-el-mundo y estar insertado en la historia en virtud de su nacimiento. Las manos del hombre siempre están sucias. El hombre no puede encerrarse en el interior de su conciencia a vivir con sus principios.<sup>114</sup> Su vida interior no es excusa para los desastres de la historia: no hay una conciencia pura en un mundo podrido. El hombre moral es una tarea-en-el-mundo, una tarea-en-la-historia, y esta tarea es *también*, siempre, un fracaso. No obstante, y pese a lo que cree Merleau-Ponty,<sup>115</sup> el hombre no tiene el

<sup>111</sup> “Nous ignorons pour une très large partie les conséquences de nos actes. Nous posons des actes et nous ne savons pas au juste quels en seront les retentissements, proches ou lointains. Tout ce que nous faisons est déformé, et nos intentions les plus généreuses subissent, en se propageant dans le monde, une sorte de réfraction ouvent imprévisible”. Jeanson, *op. cit.*, p. 186.

<sup>112</sup> Cf. Jeanson, *op. cit.*, p. 187.

<sup>113</sup> “Du seul fait que je continue d'exister dans ce monde, je me retire le droit de prétendre refuser le meurtre *absolument*: car le meurtre est déjà là, car je vis de ce meurtre indéfiniment perpétré —sur d'autres hommes— par une organisation sociale dont je reste, à divers titres, obligatoirement solidaire. Je n'ai même pas besoin de lever le petit doigt pour être complice, il me suffit de m'abstenir.” Jeanson, *op. cit.*, p. 182.

<sup>114</sup> “Dans la mesure même ou un homme est moins sûr de soi, ou il manque de gravité et, qu'on nous passe le mot, de moralité vraie, il réserve au fond de lui-même un sanctuaire de principes qui lui donnent, pour reprendre le mot de Marx, un ‘point d'honneur spiritualiste’, une ‘raison générale de consolidation et de justification’.” Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. XL.

<sup>115</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 26-75.

derecho de liquidar a sus semejantes a cuenta de este fracaso. En este sentido Merleau-Ponty tiene razón al decir que ninguna revolución puede contar con el pleno apoyo de un católico.<sup>116</sup>

#### † d. Libertad como trascendencia

*La acción humana no es un proceso.* Cuando los psicólogos, pedagogos y moralistas hablan de libertad, se refieren de ordinario a la libertad de la acción humana. No niegan los significados más fundamentales de la palabra, que ya hemos explicitado, aunque no caigan dentro de la esfera del interés o de las intenciones de sus respectivas ciencias. Tras las consideraciones precedentes, se revelan precisamente las características que determinan la libertad de la acción humana. Cuando se dice que la acción del hombre es libre, lo que se quiere afirmar es que su acción no es un proceso determinista ni una descarga de fuerzas o una reacción. La acción del hombre, al nivel propio del ser humano, es la ejecución del auto-proyecto que es el hombre.†

La acción del hombre no es un proceso. Aunque el ser de una cosa puede considerarse ser-el-resultado de procesos y de fuerzas, la existencia del hombre contiene un aspecto a través del cual el hombre trasciende ese modo de ser. Como sujeto el hombre es un yo, y este yo posee en sí una cierta autonomía de ser con respecto a los procesos y las fuerzas que actúan sobre él. La autonomía ontológica se revela con más fuerza en las acciones humanas porque, en cuanto una acción es humana, su fuente es el propio hombre. El yo del que surge la acción entraña una abertura en la cadena del proceso determinista; el resultado de la acción es un significado "nuevo" con respecto a las fuerzas que actúan sobre el hombre. La locomoción de la bola de billar *B* no es nada nuevo en relación con la fuerza con la que la bola *A* pegó a dicha bola *B*. Sin embargo, si Juan da un empujón a Pedro y lo tira al suelo, el significado de la caída de Pedro no lo revela la mecánica, calculando la fuerza con la que Juan empujó a Pedro. La posición espacial de Pedro es "nueva" con respecto a la fuerza, en virtud de la actitud que el propio Pedro adopta en esta posición. Porque el propio hombre actúa, su acción no es un proceso y, en la medida en que la actividad del hombre no es un proceso, es libre.

*Facticidad y acción humana.* Quizá sea mejor recalcar una vez más un punto que repetidamente ha llamado nuestra atención en las páginas precedentes. Lo que queremos destacar es que la acción del hombre siempre se origina también en el propio hombre. De no ser así existe el peligro de que el yo, la autidad del hombre, vuelva a concebirse aislado, divorciado de la facticidad de su situación. La

<sup>116</sup> *Sens et non-sens*, p. 452.

subjetividad no es lo que es, no es subjetividad humana, si no está envuelta en la facticidad.<sup>117</sup> Por lo tanto, si digo que yo mismo realizo una acción determinada, excluyo que la acción sea únicamente el resultado de una influencia determinante de la facticidad, pero, por otro lado, acepto que sin la facticidad esta acción no sería lo que es.<sup>118</sup>

Las consecuencias de esta intelección llegan muy lejos. No hay filosofía personal sin filosofías sedimentadas, no hay religión personal sin instituciones, no hay amor personal sin sensualidad,<sup>119</sup> no hay moralidad personal sin conciencia biológica y sociológica, etc. El significado del ascetismo en la vida humana jamás puede consistir en "matar" la facticidad del hombre, pues sin esta facticidad la persona no es capaz de nada.

En cierta forma la situación fáctica del sujeto apela ante él, pero esta facticidad no entraña el ejercicio de una influencia causalista, ni que la acción del hombre consista en la reacción a esa influencia.<sup>120</sup> No hay situación alguna, ni una sola, que determine la acción humana al nivel propio de la humanidad. Una situación económica angustiosa no determina mi abrazo de una actividad revolucionaria.<sup>121</sup> Sólo se trata de una apelación que me hace una cierta facticidad, por la que resulta obvio que adopte una decisión determinada.<sup>122</sup> La forma en que la facticidad formula su apelación, comotiva mi decisión. Sin embargo, el motivo no tiene significado en sí: su significado también deriva de mi subjetividad como un cierto proyecto. El motivo es tomado como motivo. Mi pobreza no me arroja en un partido revolucionario del mismo modo que una tormenta hace que un barco encalle. Pero mi pobreza apela ante mí de determinada manera, por lo que resulta obvia la decisión de ingresar en un partido revolucionario. Sin embargo, el motivo es algo que tomo como motivo y que se relaciona con un determinado proyecto: tener dinero. En relación con otro proyecto, como por ejemplo la resignación, la situación tiene un significado distinto. Por consiguiente, no se puede decir que la facticidad tenga una influencia unilateral y determinista, porque la subjetividad es también una cofuente de nuevos significados.

<sup>117</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 467.

<sup>118</sup> "Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 517.

<sup>119</sup> Cf. Humanus, "Zinnelijkheid en liefde", *Kultuurleven*, vol. XXIV (1957), pp. 485-497.

<sup>120</sup> "Le choix semble être entre une conception scientifique de la causalité incompatible avec la conscience que nous avons de nous-mêmes, et l'affirmation d'une liberté absolue sans extérieur." Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 498-499.

<sup>121</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 505.

<sup>122</sup> "Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle: notre situation, tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilégiés et qu'elle est par elle-même impuissante à en procurer aucun." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 505.

“*La existencia precede a la esencia.*” Sartre expresa esta idea mediante su notoria caracterización del existencialismo: “la existencia precede a la esencia”.<sup>123</sup> Decimos que esta caracterización es “notoria” porque desde el punto de vista de Sartre este aserto se relaciona con el ateísmo. Como el hombre no es un cortapapel, es decir, como su ser no es igual que el ser de una cosa y, “por consiguiente”, no es concebido ni creado por un “artesano superior”,<sup>124</sup> Sartre deduce que el hombre es lo que hace de sí mismo.<sup>125</sup> Por supuesto, Sartre se apresura mucho cuando dice que Dios sólo puede concebir y crear cosas. Sin embargo, si se hace abstracción del ateísmo de Sartre, su aserto de que la existencia precede a la esencia puede ser muy útil, pues su intención principal es indicar que hay que admitir cierta prioridad de la subjetividad.<sup>126</sup> Esta prioridad hay que mantenerla aun en lo que atañe a las acciones del hombre, es decir, la acción no es el resultado de una influencia causalista ejercida por la facticidad en la misma forma en que tiene lugar un proceso bajo el influjo de una causa unilateral, determinista.<sup>127</sup> De este modo, el aserto de Sartre significa simplemente que el hombre no es como un cortapapel, una piedra, una mesa, una especie de musgo o una col, y que su vida no es una progresiva podredumbre.<sup>128</sup>

Sin embargo, hay que dejar sentada otra reserva con respecto al aserto de Sartre. Dijimos que hay que admitir “cierta prioridad” de la subjetividad. Como era de esperar, esta prioridad es absoluta para Sartre. Aunque Sartre sostiene correctamente que el ser-para-sí es intencional,<sup>129</sup> habla del ser-en-sí como si estuviese aislado del ser-para-sí.<sup>130</sup> No obstante, tan pronto como se acepta un *en-sí* absoluto, ya no es posible hablar seriamente de la intencionalidad del *para-sí*. Por consiguiente, también el *para-sí* tendrá que postularse como absoluto.<sup>131</sup> En realidad, eso es lo que hace Sartre cuando describe el *para-sí* como libertad. Si al *para-sí* se lo considera en forma absoluta, ya no se podrá seguir hablando de una libertad situada, “comprometida”. Es cierto: Sartre sostiene que la libertad

está situada,<sup>132</sup> pero en los momentos más cruciales de su filosofía ya no tiene en cuenta su condición situada.<sup>133</sup> En una forma enteramente idealista, la prioridad de la subjetividad, el ser-de-y-para-sí (*aus-sich-und für-sich-sein*) del hombre, se convierte en él en un ser-desde-sí (*durch-sich-sein*), en autonomía absoluta.<sup>134</sup> Sin embargo, ese modo de autonomía no es humano. La libertad absoluta, no situada, no se da.<sup>135</sup> En los momentos más culminantes de su filosofía Sartre cae con estrépito de la postura fenomenológica que declara tener.

“*El hombre sabe qué está haciendo.*” Puesto que el hombre subsiste, y es una *autidad*, se puede decir que el *propio* hombre actúa. Sin embargo, ser sujeto equivale al mismo tiempo y de inmediato a ser una luz. En relación con el carácter que conviene a la acción del hombre al nivel propio de su humanidad, es importante indicar explícitamente el significado del hombre como luz. Como el hombre en tanto sujeto es una “luz natural”, la acción que emana del sujeto no es una acción *ciega*. Los procesos operan ciegamente, sin conocer sus acciones ni sus efectos. No obstante, la acción del hombre como sujeto no es un proceso, ya que el hombre realiza sus acciones sabiendo lo que hace. Como sujeto, como “luz natural”, el hombre existe en la verdad, vive en la objetividad. El sujeto como luz libera los significados objetivos de la facticidad y de las posibilidades que tienen su fundamento en esta facticidad. “El hombre sabe qué está haciendo.”

La actividad del hombre que crea cultura en la acepción estricta de la palabra testifica de manera inconfundible esta característica de la acción humana.<sup>136</sup> Los animales no tienen cultura porque no viven en objetividad. Para un animal la realidad tan sólo tiene significado —ni siquiera puede utilizarse con precisión este término— como un llamado imperativo a su naturaleza biológica. Como el animal no vive en objetividad, no desarrolla técnicas ni artes, no forma un lenguaje, no organiza un sistema social, político y económico, no cultiva la mente ni emprende una labor educativa.<sup>137</sup>

132 “La liberté est originellement rapport au donné.” Sartre, *op. cit.*, p. 567.

133 *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 35-50.

134 Cf. A. Dondeyne, “Beschouwingen bij het atheïstisch existentialisme”, *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XIII (1951), p. 24.

135 “Au nom de la liberté, on refuse l'idée d'un acquis, mais c'est alors la liberté qui devient un acquis primordial et comme notre état de nature. Puisque nous n'avons pas à la faire, elle est le don qui nous a été fait de n'avoir aucun don, cette nature de la conscience qui consiste à n'avoir pas de nature, en aucun cas elle peut s'exprimer au dehors ni figurer dans notre vie.” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 499.

136 Cf. de Petter, *op. cit.*, pp. 166-170.

137 “Que l'on songe, pour préciser quelque peu les idées, par ex. aux productions de la technique et de l'art, à la formation du langage, à l'organisation sociale, politique et économique, à la culture de l'esprit et à l'éducation.” de Petter, *op. cit.*, p. 166.

123 *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17.

124 *Ibid.*, p. 19.

125 *Ibid.*, p. 20.

126 *L'être et le néant*, pp. 60-62.

127 “On voit ainsi dans quel sens et dans quelle mesure il nous est possible d'accueillir la thèse fondamentale de l'existentialisme, qui dans l'homme veut accorder à l'existence, c'est-à-dire à l'exercice de son activité autonome, une priorité sur l'essence; qui caractérise l'homme comme l'être qui doit par son existence, c'est-à-dire par la mise en œuvre de sa liberté, se donner sa propre détermination.” De Petter, “Personne et personnalisation”, *Divus Thomas* (Piac.), 1949, p. 174.

128 Cf. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 22-23.

129 *L'être et le néant*, p. 17.

130 *Ibid.*, pp. 33-34.

131 Cf. R. Kwant, “Menselijke existentie en geschiedenis volgens het wijsgerig denken van M. Merleau-Ponty”, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, vol. 46 (1953-1954), pp. 231-233.

**Facticidad y elección.** Por último, la libertad de la acción del hombre entraña una decisión que precede a su acción, una elección del sujeto entre las posibilidades que le brinda su facticidad. Toda facticidad deja al sujeto cierto "margen de expansión" de su ser potencial, ya que el hombre es un proyecto. Estas posibilidades son posibilidades del sujeto, pues el hombre es un auto-proyecto. Cuando el hombre actúa, decide realizar esta o aquella posibilidad y no esa otra. Esta decisión o elección es libre con respecto a la acción del hombre al nivel propio de su humanidad. En efecto, las posibilidades que toda facticidad deja abiertas al sujeto son las *propias* posibilidades de éste, y es el sujeto *mismo* quien decide realizar esta posibilidad y no aquella otra.

Sin embargo, esta elección no es absoluta. No parte de cero. Es una decisión referente a posibilidades, pero las posibilidades sólo son posibilidades *reales* dentro de determinada facticidad. El proyecto que es el hombre es un "proyecto lanzado" (Heidegger). Toda elección es una decisión sobre posibilidades dentro de una situación dada. La facticidad de la existencia humana indicará a los más una forma evidente de decidir, pero no produce causalmente una decisión, en manera alguna.<sup>138</sup>

Para hablar en términos estrictos, el hombre siempre se enfrenta con varias posibilidades, aun en aquellos casos en que se dice que sólo hay una posibilidad. En efecto, al nivel propio de su humanidad el hombre siempre puede elegir a favor o en contra de esta posibilidad. Esta elección a favor o en contra es incluso esencial para la libertad de elegir, puesto que carece por completo de sentido decir que el hombre puede elegir entre varias posibilidades si no las puede aceptar o rechazar una por una.<sup>139</sup>

Al elegir en favor o en contra de una posibilidad dada, el hombre asume explícitamente un aspecto de la estructura fundamental de su ser en tanto subjetividad "comprometida". En efecto, el "compromiso" o envolvimiento del sujeto con respecto a su situación entraña tanto un momento positivo como uno negativo al nivel cognoscitivo y también al afectivo.<sup>140</sup> Lo que aquí nos interesa es el nivel afectivo. Su involucramiento en tal situación significa para el sujeto una afirmación y a la vez una aniquilación de dicho involucramiento, un consentimiento afectivo y al mismo tiempo y de inmediato un disenso afectivo. No hay realidad a la que el hombre no pueda prestar hasta cierto punto su consentimiento y, del mismo modo, no hay ninguna a la que pueda prestar su consentimiento de manera total y definitiva. Ninguna realidad es el Todo para el hombre como *zu sein*, como "tener que ser". La afirmación y la aniquilación son aspectos esenciales de la humanidad como subjetividad existente.

El hombre asume explícitamente el aspecto positivo o el negativo de su "compromiso" con la realidad en su elección en pro o en

contra de cierta posibilidad. Su subjetividad, en tanto *Verstehen*, significa anticipar, adelantarse al sentido objetivo propio del nuevo significado que su acción establecerá. El hombre también anticipa la afirmación y la aniquilación afectivas del nuevo significado. Aun antes de realizar la acción, la intencionalidad del sujeto incluye un aspecto positivo y otro negativo. Cuando el hombre elige en pro o en contra de determinada posibilidad, permite que prevalezca el aspecto positivo o el negativo de su existencia. La libertad de la elección consiste en asumir lo que el hombre es esencialmente como subjetividad "comprometida". La elección explícita en pro o en contra de un significado determinado, aunque todavía no efectivo, resulta posible porque la relación de la subjetividad con este significado incluye esencialmente un aspecto afirmativo y otro negativo.<sup>141</sup>

**Libertad situada y responsabilidad.** Cuando el sujeto que es el hombre establece un nuevo significado mediante su acción, este significado permanece en el sujeto como facticidad de su existencia. Este significado fáctico recientemente establecido abre al sujeto nuevas posibilidades, porque el hombre es un proyecto. Como el hombre es *esencialmente* un proyecto, un estar abierto *constantemente* *recreado*,<sup>142</sup> este aserto es válido para cualquier acción humana. A través de su acción, el hombre siempre abre nuevos vacíos; por lo tanto, jamás se puede decir que el hombre está "terminado". Por esta razón Merleau-Ponty llama al hombre "movimiento de trascendencia",<sup>143</sup> movimiento auto-trascendente. Sartre habla simplemente de "trascendencia",<sup>144</sup> y Heidegger de "existencia".<sup>145</sup>

La intelección del carácter situado de la libertad se vincula muy especialmente con la cuestión referente a la relación entre la libertad de acción y el impulso de pasiones o emociones. Los psicólogos y los moralistas están fundamentalmente interesados en la libertad desde este punto de vista, en virtud de su conexión con la obligación y la responsabilidad del sujeto.<sup>146</sup>

<sup>141</sup> "Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum: quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes." Santo Tomás, *Summa theol.*, p. I-II, c. 10, a. 2.

<sup>142</sup> "Cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être..." Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 229.

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 492.

<sup>144</sup> "Mais, précisément, par la transcendance, j'échappe à tout ce que je suis." *L'être et le néant*, p. 96.

<sup>145</sup> "Dans 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz." *Sein und Zeit*, p. 42.

<sup>146</sup> A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 84.

<sup>138</sup> Cf. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 505.

<sup>139</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I-II, c. 10, a. 2.

<sup>140</sup> Cf. arriba, pp. 258 y sigs.

Ya hemos señalado que la facticidad formula una cierta apelación al sujeto, en virtud de la cual esta o aquella decisión aparece como obvia; sin embargo, dicha determinación no es jamás el producto causal de una situación fáctica. Los psicólogos podrían interponer objeciones a la última parte de este aserto, basándose en los hechos establecidos. ¿Hasta qué punto se puede afirmar que el *proprio* hombre es la co-fuente de sus acciones, sin minimizar indebidamente la influencia de pasiones y emociones?

*Freud.* En esta cuestión Freud y Sartre son quizá los representantes más autorizados de puntos de vista radicalmente opuestos. Para Freud, es seguro que las acciones del hombre —aun las actividades psíquicas más elevadas que se revelan en la ciencia o en el arte y en una vida espiritual— están determinadas por una *libido* inconsciente que viene desde muy hondo.

Al principio Freud consideraba que su tesis sólo era aplicable a la conducta patológica. Pero cuando el análisis de los sueños le demostró que los mismos mecanismos trabajan en los sueños y en la conducta patológica, extendió el área de aplicabilidad de su punto de vista y declaró que éste era también válido para la conducta normal, puesto que los sueños son enteramente normales. Para Freud, no hay libertad en los casos de conducta patológica; los sueños revelan que trabajan en ellos los mismos mecanismos que determinan la conducta patológica; por consiguiente, dedujo que también a la conducta normal —de la cual los sueños son meramente una forma— hay que considerarla determinada por una *libido* inconsciente.<sup>147</sup> En otras palabras, la libertad de la conducta normal es sólo mera ilusión. La consecuencia lógica es que ya no se puede hablar de obligación y de responsabilidad.

*Sartre.* Sartre, por su parte, niega todo esto y adopta una posición radicalmente opuesta al punto de vista de Freud. En lo que atañe a Sartre, no se puede hablar de una responsabilidad disminuida o meramente parcial,<sup>148</sup> porque el hombre es enteramente libre. Posee una autonomía absoluta, incluso con respecto a sus pasiones.<sup>149</sup> Por supuesto, cabría preguntar si no existe diferencia entre un acto de la voluntad y otro impulsado por la pasión.<sup>150</sup> Sartre no niega que exista una diferencia, pero la considera sin importancia, porque en cierto sentido la libertad está por encima del acto voluntario y pasional. La libertad está en la existencia como proyecto. Por ejemplo, una amenaza que se cierna sobre mi vida sólo es amenaza en relación con el proyecto de salvar mi vida. Puedo ejecutar este proyecto

<sup>147</sup> Cf. J. Nuttin, *Psychoanalyse en spiritualistische opvatting van de mens.* Utrecht, 1952, pp. 138-145.

<sup>148</sup> Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 37-38.

<sup>149</sup> "Et si la néantisation est précisément l'être de la liberté, comment refuser l'autonomie aux passions pour l'accorder à la volonté?" *L'être et le néant*, p. 519.

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*

mediante un raptó de inspiración pasional o una resistencia racional. Yo mismo elijo entre estas dos posibilidades.<sup>151</sup> Elijo el acto voluntario o el pasional: depende por entero de mi elección que el mundo sea racional (el objeto del acto de la voluntad) o mágico (el objeto de la pasión).<sup>152</sup>

No hace falta decir que los motivos, *en sí mismos*, carecen de significado. Sólo aparecen como motivos en relación con el proyecto. Pero Sartre debió haber agregado, por lo menos, que la libertad como proyecto está situada, es decir, que todos los proyectos sólo son posibles dentro de límites definidos, por ejemplo, dentro de los límites impuestos a la libertad por las pasiones o las emociones. Con esta restricción se puede repetir la pregunta que formula Sartre: ¿Es inconcebible que las pasiones o las emociones sean tan fuertes que en un momento dado ya no se pueda hablar de proyectos en el sentido auténticamente humano de la palabra?

En lo que a Sartre concierne, se excluye esta posibilidad. El miedo de una amenaza jamás me puede determinar, porque algo o alguien se me aparece como una amenaza para mi vida únicamente en relación con mi proyecto de salvarla. Para Sartre, esto quiere decir que la amenaza extrae su significado *exclusivamente* de mi subjetividad.<sup>153</sup> De este modo la subjetividad se aísla por completo de la situación fáctica y adquiere el carácter de absoluto como proyecto. Para la libertad de la acción no hay diferencia entre que el sujeto replique con una acción apasionada o con un acto libre: la acción apasionada también es libre porque una amenaza, por ejemplo, sólo se convierte en motivo de temor a través de un proyecto enteramente autónomo de la subjetividad. Este proyecto completamente autónomo es ejecutado por medio de la pasión o de un acto de voluntad.<sup>154</sup>

*Réplica de la fenomenología.* El fenomenólogo no tiene más que una respuesta para los puntos de vista de Freud y de Sartre: la experiencia "vivida" sabe más. La experiencia "vivida" sabe que la libertad como proyecto y como ejecución del proyecto, es decir, como acción, no es una libertad aislada sino situada. Las acciones del hombre reciben el impulso de motivos que están anclados en su facticidad o, mejor dicho, que son su facticidad. Los motivos no tienen significado en sí mismos pero, por otra parte, tampoco lo extraen *exclusivamente* de la subjetividad. Ellos "mismos" tienen también cierto peso, aunque sólo en la unidad de recíproco enlace del proyecto con el significado.

El elemento propiamente humano de la acción consiste en que

<sup>151</sup> "Serai-je volontaire ou passionné? Qui peut le décider sinon moi?" *Ibid.*, p. 520.

<sup>152</sup> Cf. *Ibid.*, p. 521.

<sup>153</sup> "En fait, motifs et mobiles n'ont que le poids que mon projet, c'est-à-dire la libre production de la fin et de l'acte connu à réaliser, leur confère." *Ibid.*, p. 527.

<sup>154</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 523-528.

ésta siempre es realizada hasta cierto punto por el *propio* hombre, por el sujeto que es el hombre. Si quiero expresar el significado de una acción dada, tengo que indicar algo más que la influencia de la facticidad. En efecto, además de la facticidad, siempre existe la espontaneidad del sujeto, en virtud de la cual un significado es siempre, en cierto sentido, un nuevo significado, aunque más no sea porque el sujeto ratifica o no ratifica la facticidad. Por consiguiente, la acción es siempre *también* acción del *propio* sujeto.

Todavía podemos decir más. El hecho de que la acción se origine siempre en el sujeto significa asimismo que éste, en tanto colocado en la objetividad, se pone en algún sentido a distancia de su facticidad, de los motivos que lo impulsan, a efectos de captar su significado objetivo. Esto entraña que el hombre investiga si determinado significado implica o no una realización *real* de su ser como tener-que-ser. Expresado con más sencillez, el hombre sabe qué es lo que hace.<sup>155</sup>

*Acción humana y animal.* Por consiguiente, la acción del hombre es diferente de la del animal. Los psicólogos han establecido que el animal, en su conducta, sigue simplemente el impulso de su necesidad más imperiosa.<sup>156</sup> Un impulso dado dentro de ciertas condiciones determinará *per se* una conducta precisa. En esta forma se determina la conducta del animal, al igual que el desarrollo de esta conducta. Este desarrollo es fijo y se puede expresar en leyes válidas para una determinada especie biológica. De este modo el animal es y sigue siendo un elemento de naturaleza material y su conducta es una fase en la evolución de esta naturaleza. El animal es un "ser estancado".<sup>157</sup>

Otra es la situación con respecto al hombre. Dentro de los límites de la facticidad, la acción del hombre es siempre una actividad del *propio* hombre, con la conciencia objetiva de lo que es su facticidad y de lo que será la acción. Esta conciencia objetiva también hace posible que el hombre mejore determinada forma de actuar, como lo demuestra su actividad cultural. Por lo tanto la "evolución" de la existencia humana no se puede expresar en leyes, mientras la evolución de la conducta de un animal se puede codificar en tanto típica de la especie.<sup>158</sup>

Si aplicamos esta idea a la relación que hay entre la acción libre y la pasión, quiere decir que la subjetividad se coloca a cierta distancia de todo impulso instintivo y se abre paso a través de su fuerza

<sup>155</sup> "Everyone agrees that to act freely is to act with knowledge of what one is doing and why one is doing it." Dondeyne, "Truth and Freedom", *Truth and Freedom*, Pittsburgo, 1954, p. 31.

<sup>156</sup> Cf. J. Nuttin, *Psychoanalyse en spiritualistische opvatting van de mens*, Utrecht, 1952, pp. 202-205.

<sup>157</sup> Nuttin, *op. cit.*, p. 203.

<sup>158</sup> "En effet, si la condition de l'homme est de découvrir et d'établir des significations, l'idée que le déterminisme pourrait s'appliquer à l'homme devient simplement absurde." De Waelhens, *op. cit.*, p. 83.

determinante y de necesidad. La acción del hombre, como acción humana, no es un estar completamente fascinado y cautivado en la misma forma en que un animal está deslumbrado por su presa.<sup>159</sup> Por el contrario, es una intervención que modifica la facticidad, donde el sujeto se coloca a cierta distancia y juzga a la objetividad desde una postura que trasciende la apelación que se le hace aquí y ahora.<sup>160</sup>

Sin embargo, es preciso tener presente que estamos hablando constantemente de acción humana en tanto *humana*. No decimos que todas las acciones que de un modo u otro se pueden atribuir al hombre sean *per se* acciones auténticamente humanas.<sup>161</sup> Por consiguiente, no negamos que las pasiones pueden determinar alguna vez al hombre. De manera similar, no se asegura que una acción no se pueda considerar jamás como una especie de "descarga", que obedece a un impulso instintivo. Sin embargo, únicamente se puede determinar sobre la base de datos de la experiencia, cuándo se produce o no esa "acción" instintiva. Para resolver la cuestión habrá que determinar hasta qué punto una acción fue concretamente precedida por la evaluación objetiva de los motivos o si por alguna u otra razón el sujeto no fue capaz de realizar esa evaluación.<sup>162</sup> Si el sujeto no pudo efectuarla, la acción no se puede considerar como acción *humana* y, por consiguiente, tampoco como acción libre. Según las palabras de Hegel, el hombre, como *hombre*, es una animal enfermo.

*La libertad como tarea.* Los datos de la experiencia evidencian que toda acción concreta está guiada por un conjunto muy complejo de motivos. El enlace de la subjetividad en la facticidad es tan complejo que sin duda es erróneo sostener que una acción concreta es libre o está determinada. Según Nuttin, sólo hay unas cuantas maneras de conducta que "no contengan por lo menos cierta influencia o secuela de intenciones y consideraciones que trascienden la materia, aunque más no sea por la vacilación o el freno específicamente humanos con los que se acepta un impulso irresistible o a través de los cuales se obedece al instinto con menos vigor".<sup>163</sup> Desde este punto de vista, por consiguiente, carece de sentido decir que el hombre "está condenado a la libertad". Por el contrario, tenemos que decir que la tarea del hombre es ser hombre y, en consecuencia, actuar humanamente. En esta forma la libertad de acción se nos

<sup>159</sup> "Que je puisse dire le sens des choses, suppose que je ne sois pas emporté ou ravi par elles comme l'animal par la proie qu'il poursuit, que je puisse toujours les considérer en me plaçant en retrait par rapport à elles: c'est qu'on exprime en disant que je saisis l'étant comme tel ou que je suis capable de laisser cet étant ce qu'il est." de Waelhens, *op. cit.*, p. 81.

<sup>160</sup> Cf. Nuttin, *op. cit.*, pp. 152-155, 166-168.

<sup>161</sup> Nos referimos aquí a la clásica distinción entre "acto del hombre" y "acto humano". Nuestras consideraciones atañen al acto humano.

<sup>162</sup> Nuttin, *op. cit.*, p. 153.

<sup>163</sup> Cf. J. Nuttin, *op. cit.*, p. 167.



aparece al mismo tiempo como tarea, y en este sentido se puede decir que la libertad tiene que ser conquistada.<sup>164</sup>

#### e. La libertad como historia

La palabra "historia" se emplea para indicar el carácter propio del dinamismo de la existencia humana. Se justifica el uso de este término por todo lo que encierra la intuición de que, al nivel propio de su humanidad, el hombre es la ejecución del proyecto que él es, de que el hombre es trascendencia, movimiento trascendente. Para llegar a esta intelección resulta necesario y suficiente comprender, primero, que el dinamismo del hombre, al nivel propio de su humanidad, es totalmente distinto del dinamismo que se encuentra en las cosas.<sup>165</sup> Por consiguiente, ya no son apropiadas palabras tales como proceso, evolución, conversión y movimiento.<sup>166</sup> En segundo lugar, hay que comprender que el hombre como movimiento trascendente es la síntesis de tres momentos: presente, pasado y futuro. Como en las páginas precedentes hemos hablado bastante del carácter propio del dinamismo de la existencia humana, concentraremos aquí nuestros esfuerzos en mostrar en especial que la existencia como trascendencia es temporalidad.

*Temporalidad humana e infrahumana.* Al describir al hombre como existencia, indicamos que existir es ser-consciente-en-el-mundo.<sup>167</sup> Dijimos que hay que distinguir en la existencia un nivel doble: el nivel de lo infrahumano, del yo-cuerpo, y el nivel de la subjetividad, de la conciencia y de la libertad personales. Por consiguiente debe resultar obvio que en la descripción de la existencia como temporalidad hay que ver también a varios niveles y es preciso distinguir por lo menos una temporalidad infrahumana y otra humana.<sup>168</sup> La temporalidad de lo infrahumano, que se llama asimismo "tiempo cí-

clico"<sup>169</sup> o "prehistoria",<sup>170</sup> deja margen a los "procesos". Sin embargo, tan pronto como nos encontramos al nivel de lo propiamente humano, al nivel de la conciencia y de la libertad, palabras tales como llegar a ser, movimiento, proceso y evolución, pierden su significado.

No obstante, sería erróneo separar la temporalidad humana de la infrahumana.<sup>171</sup> Esa separación entrañaría el divorcio de la facticidad y la libertad. La libertad ya no estaría situada, ya no sería libertad humana, sino una abstracción. Sin embargo, la acción humana, como consciente y libre, tiene sus raíces en una prehistoria. La existencia consciente y libre "utiliza los resultados" de la prehistoria, es la "continuación de una tradición prepersonal".<sup>172</sup>

*El hombre como temporalidad humana.* La temporalidad humana de la que hablaremos ahora es el propio hombre, en cuanto en su actividad culturalmente creadora da vida a cualquier facticidad, es decir, en cuanto se coloca a una distancia, capta el significado objetivo de esta facticidad y comprende las posibilidades allí contenidas. Un ejemplo puede aclarar el punto. Tomémoslo de la vida económica. El hombre ha creado un sistema muy complejo de instituciones para subvenir a las necesidades de su ser físico. Este sistema no surgió de repente de la nada, sino que fue laboriosamente construido por el hombre. Este sistema ha experimentado muchos cambios en el pasado y los sufrirá también en el futuro. Por consiguiente, podemos decir que hay un "movimiento" en la vida económica. ¿Qué se entiende aquí por movimiento? El movimiento de marras no es como el movimiento de la corteza terrestre en las regiones volcánicas; no es como el crecimiento de una planta, ni como la evolución de los reptiles gigantes en los períodos cretáceo y jurásico. La razón de la disimilitud reside en el papel que juega la subjetividad humana en el movimiento de la vida económica. El hombre es quien tiene conciencia de la facticidad de un orden económico y, a partir de dicha facticidad, planea un sistema más satisfactorio que el *propio* hombre ha de poner en ejecución. La materia con la que trabaja el

<sup>169</sup> "Ce temps est celui de nos fonctions corporelles, qui sont cycliques comme lui, c'est aussi celui de la nature avec laquelle nous existons." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 517.

<sup>170</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 277.

<sup>171</sup> "Il faut... que mon histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition prépersonnelle. Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place." Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 293-294.

<sup>172</sup> ¿Qué es exactamente esta prehistoria? ¿Cuál es la relación precisa entre historia y prehistoria? No lo sabemos y, por consiguiente, sólo podemos hablar sobre el particular de manera superficial. Esta superficialidad se pone de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que, con respecto a la temporalidad de la facticidad, no se hace una distinción explícita entre facticidad como "todo natural" y como "todo cultural", es decir, como "sedimento de acciones espontáneas". Cf. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 227, nota 1.

<sup>164</sup> "Mais du fait de son incarnation, se sujet est toujours menacé de se laisser submerger par le vital, de ne vivre que pour celui-ci. Il éprouvera donc le besoin de se défendre contre cet engluement dans la matière pour sauvegarder sa liberté et pour conserver intacte la faculté même de jouir des objets, faculté qui serait compromise par un affaiblissement de la subjectivité personnelle. Une lutte incessante s'impose ainsi à l'homme, rançon de la liberté dans une personne incarnée." A. Brunner, *La personne incarnée*, pp. 191-192.

<sup>165</sup> "On n'explique rien par l'homme, puisqu'il n'est pas une force, mais une faiblesse au cœur de l'être; (il n'est pas) un facteur cosmologique, mais le lieu où tous les facteurs cosmologiques, par une mutation qui n'est jamais finie, changent de sens et deviennent histoire." Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 61.

<sup>166</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 41-43.

<sup>167</sup> Véase arriba pp. 23 y sigs.

<sup>168</sup> Cf. Remy Kwant, "De historie en het Absolute". *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XVII (1955), pp. 264-273.

economista es "materia humana", y los cambios en un orden económico no se deben al peso de una facticidad económica en sí sino también y siempre a la intervención de la subjetividad humana.<sup>173</sup>

Lo mismo cabría decir del lenguaje, de las artes, de la vida social y religiosa, de las ciencias y de la filosofía.<sup>174</sup> La filosofía no "evoluciona" y los puntos de vista filosóficos no "surgen" de la misma forma en que las cosas reciben su ser de otras cosas. Por el contrario, el pensamiento filosófico auténtico es el replanteo de problemas eternos, la reconsideración de respuestas dadas previamente. En este pensamiento cualquier respuesta dada con anterioridad será ratificada, rechazada o analizada más profundamente.<sup>175</sup> Sin la subjetividad de la existencia humana no se puede entender nada relativo a los "cambios" del mundo cultural; además, en virtud de esta subjetividad, estos "cambios" no son procesos.<sup>176</sup>

*El tiempo se refiere esencialmente a un sujeto.* Para el pensamiento superficial de la "opinión general" la historia es la sucesión de acontecimientos "en" el tiempo. De este modo el tiempo se considera como una especie de corriente y los acontecimientos en el tiempo como el pasaje sucesivo de objetos flotantes.<sup>177</sup> Los distintos momentos tendrían que concebirse como puntos del "ahora", como elementos o átomos del tiempo, y el propio tiempo como sucesión de dichos puntos.<sup>178</sup> Sin entrar en más detalles, debe resultar claro que la "opinión general" se refiere al tiempo como a un proceso objetivista, como a una corriente sin testigo, una substancia fluida, un proceso que es en sí mismo (Heráclito).

Sin embargo, la misma ilustración indica que no se puede hablar del tiempo sin referirse a un sujeto.<sup>179</sup> En efecto, ¿qué quiere decir que un objeto que flota en la corriente pasa *después de otro*? No se puede hablar de un "después" a menos que se conciba que el pasaje de objetos se produce en presencia de un sujeto que percibe, un sujeto que al percibir el segundo objeto es capaz, por así decirlo, de retener la primera percepción. Esta *retención* es esencial. No podemos decir que la percepción pasada *ya no es en absoluto*, pues entonces no podríamos decir que la segunda percepción se produce *después de* la primera, que el segundo objeto flotante pasa *después del primero*. Tan pronto como no podamos seguir hablando de "después", el tiempo ya no tiene pasado. Pero sin pasado el tiempo

<sup>173</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 73.

<sup>174</sup> Cf. en relación con esto cómo Heidegger desarrolla la noción de *Wiederholung en Sein und Zeit*, pp. 384-386.

<sup>175</sup> Cf. Dondeyne, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>176</sup> Cf. Marcel *L'homme problématique*, p. 45.

<sup>177</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 470.

<sup>178</sup> "Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig 'vorhandenen', zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als 'Flusz' der Jetzt, als 'Lauf del Zeit'." Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 422.

<sup>179</sup> "Le temps suppose une vue sur le temps." Merleau-Ponty, *ibid.*

no es tiempo. A menos que el sujeto retenga el pasado de algún modo, toda "sucesión" carece de sentido. De la misma manera, es evidente que los "acontecimientos" no se pueden concebir en el tiempo si toda subjetividad es arrojada fuera del pensamiento. En términos estrictos, el "acontecimiento" pierde todo su significado si no se concibe como acontecimiento-para-alguien, para un sujeto.<sup>180</sup> El objetivismo no puede elaborar una idea del tiempo.<sup>181</sup>

Por lo tanto, al tiempo le resulta esencial que alguien retenga el pasado y anticipe el futuro. Como ya señalamos, sólo un sujeto puede hacerlo. No obstante, no debemos intentar "establecer" el presente, el pasado y el futuro en el sujeto, es decir, considerarlos como estados de una conciencia aislada, de manera que volvamos a representarnos el tiempo como sucesión de "ahoras", esta vez no en un mundo objetivista, sino en una conciencia aislada.<sup>182</sup> En efecto, en tal caso se necesitaría otra conciencia como conciencia de los sucesivos "ahoras"-como-estados-de-conciencia. Y el problema que surgiría de inmediato sería cómo habría de explicar la temporalidad de esta conciencia sin obligarnos a continuar para siempre colocando una conciencia tras de otra.<sup>183</sup>

*La existencia como temporalidad.* Para aquellos que comprendan la forma de pensar característica de la fenomenología existencial, las consideraciones precedentes sobre el tiempo son en cierto modo superfluas. Las consideraciones sobre el tiempo pueden utilizarse para encontrar esta forma de pensar, pero una vez hallada, ya no se busca el tiempo en un mundo concebido objetivista ni en una conciencia aislada.<sup>184</sup> El "lugar" del tiempo es la existencia, la presencia, la unidad del recíproco enlace entre sujeto y objeto.

Podemos plantearnos la pregunta de lo que es la existencia como temporal. El hombre es esencialmente existencia, presencia-ante-algo, pero su estar-presente es al mismo tiempo y también de inmediato presencia en el sentido temporal. Estoy "ahora" en esta o

<sup>180</sup> "Il n'y a pas d'événements sans quelqu'un à qui ils adviennent et dont la perspective finie fonde leur individualité." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 470.

<sup>181</sup> Algunas expresiones de Merleau-Ponty son bastante desafortunadas. Cuando dice: "Le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps" (*Phénoménologie de la perception*, p. 471), su forma de hablar nos recuerda las ideas de Sartre con respecto al en-sí. Según Sartre, el en-sí es la plenitud del ser, porque el en-sí-para-mí entraña evidentemente negatividad. Pero carece de sentido dar simplemente vuelta a una calificación del en-sí-para-sí y considerar luego que podemos decir que el en-sí es la plenitud del ser. No se puede decir absolutamente nada del en-sí: ni siquiera que es "demasiado pleno para ser temporal".

<sup>182</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 472.

<sup>183</sup> "Si la conscience du temps était faite d'états de conscience qui se succèdent, il faudrait une nouvelle conscience pour avoir conscience de cette succession et ainsi de suite." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 483.

<sup>184</sup> "Mais l'analyse du temps... éclaire les précédentes analyses parce qu'elle fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la présence." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 492.

aquella forma dirigido-a-algo. Este algo es algo que yo mismo no soy, pero sin lo cual no soy lo que soy. Mi presencia es al mismo tiempo mi presente temporal, mi "ahora".

Sin embargo, mi presencia no está cerrada. No estoy "terminado" ni lo está lo que está presente. En toda presencia yace una retención ahora-presente de una presencia anterior y una "protensidad" (Husserl) ahora-presente o anticipación de una presencia futura.<sup>185</sup> Al percibir mi cenicero veo *ahora* un perfil determinado. Pero en el perfil presente que *ahora* percibo yace una pre-referencia a otros perfiles posibles que estarán presentes cuando cambie mi postura o mueva el cenicero. Por consiguiente, la presencia del término encontrado en una percepción no es jamás una presencia cerrada, pues el perfil que aparece efectivamente se refiere siempre a la presencia de otro perfil, sin cuya referencia no es *realidad* ningún objeto de la percepción.

Esta referencia entraña que ningún "ahora" es un "ahora" real, ningún presente es un presente real, sin futuro. La presencia del término encontrado en la percepción no es jamás una presencia cerrada. Lo mismo reza del ser-presente-como-temporalidad.

Hay que aseverar algo semejante con respecto a la relación presente-pasado. Mi percepción en este momento no es una verdadera percepción sin referencia a una percepción futura y, del mismo modo, sin retención de la percepción pasada. Ni siquiera se podría decir de una percepción que es pasada si estuviese totalmente cortada, es decir, si hubiese desaparecido en la nada. Tanto el pasado como el futuro no se pueden comprender el uno sin el otro, se relacionan mutuamente, no son lo que son el uno sin el otro.<sup>186</sup>

*Pasado, futuro y presente.* No obstante, pareciera que nos halláramos en un trance difícil. Dijimos que en toda presencia hay una retención ahora-presente de una presencia anterior y una "protensidad" ahora-presente de una presencia futura. Para impedir que el presente quede desvinculado del pasado y del futuro, es preciso poner el acento en la *presencia* de la retención y de la "protensidad", puesto que un "ahora" aislado no es un "ahora" verdadero. Pero, cabe preguntar, si el pasado y el futuro se conciben como presencias, ¿no se deduce que la síntesis del presente, el pasado y el futuro está representada por la suma-total de puntos de "ahora", aunque estos puntos sean "ahora"-puntos de existencia? Ya se señaló arriba que mi presencia constituye mi presente-como-temporal. ¿Entrañan estas retenciones y "protensidades" el agregado del pasado y del futuro al presente?

La experiencia contradice dicho punto de vista. No hay presente que carezca de referencia *intrínseca* al pasado y al futuro. Por consiguiente, el pasado y el futuro son presentes en el presente. No

<sup>185</sup> "Husserl appelle protensions et rétentions les intentionnalités qui m'ancrent dans un entourage." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 476.

<sup>186</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 479.

obstante, la temporalidad no es una suma-total de "ahoras", porque presente, pasado y futuro no *son* en el mismo sentido.<sup>187</sup> La temporalidad es el despliegue jamás-completado de mi subjetividad-en-el-mundo, el flujo de mi presente. No hay una pluralidad de fenómenos interconectados, sino un único fenómeno de flujo.<sup>188</sup> En este flujo mi presencia actual puede verse como presente, y mi pasado y futuro como presencias ausentes. Por consiguiente, la temporalidad no es un haber-pasado sin restricciones ni un no-ser-aún sin restricciones, sino el flujo, el pasaje dentro de mi alcance y el escurrirse de mi captación de lo cercano y lo distante.

*Un ejemplo.* Quizá convenga aclarar la cuestión con un ejemplo. En este momento redacto un libro de filosofía. Escribo: "No hay presente que carezca de referencia intrínseca al pasado y al futuro." Cuando escribo "carezca" mi presencia constituye mi presente-como-temporalidad. Al escribir dicha palabra retengo las palabras que ya he escrito, es decir, mi presente retiene mi pasado. Sin embargo, al mismo tiempo anticipo las palabras que voy a escribir, pues sin esta anticipación el término "carezca" no tiene absolutamente ningún sentido. Por consiguiente, el pasado y el futuro están presentes en el presente, pero como presencias ausentes, pues son presencias de pasado y de futuro.

Esta descripción puede hacerse aun más detallada. Cuando escribo la primera *a* de "carezca" todavía retengo en mi memoria la primera *c*. Esta *c* *todavía* está presente bajo determinado perfil (*A*) y la letra *r* *ya* lo está bajo determinado perfil. Lo mismo reza de las demás letras. Cuando después escribo la *r* retengo otra vez en mi memoria la letra precedente: la *a* bajo el perfil *B* pero sigo reteniendo la *c* bajo un perfil distinto (*A*<sup>1</sup>) del que tenía cuando escribí la *a*. Al llegar a la *e* se produce otra modificación en la presencia del pasado. Retengo la *c* bajo el perfil *A*<sup>2</sup>, la *a* bajo el perfil *B*<sup>1</sup> y la *r* bajo el perfil *C*. Lo mismo se puede decir con respecto a las anticipaciones.<sup>189</sup>

*La existencia es el "lugar" del tiempo.* En conclusión, debemos decir que el tiempo no se encuentra en un mundo objetivístamente concebido ni en un sujeto aislado. El "lugar" del tiempo es la existencia, o mejor dicho, el sujeto-en-el-mundo es temporalidad.<sup>190</sup> El tiempo no se compone de puntos-"ahora" sintetizados desde afuera, sino que el propio tiempo es la síntesis del presente, el pasado y el futuro, lo que excluye todo tipo de yuxtaposición de datos.<sup>191</sup> La tempo-

<sup>187</sup> "Il ne peut y avoir de temps que s'il n'est pas complètement déployé, si passé, présent et avenir ne sont pas dans le même sens." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 474.

<sup>188</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 479.

<sup>189</sup> Cf. Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 477-481.

<sup>190</sup> "Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 483.

<sup>191</sup> "Chaque présent, par son essence même de présent, exclut la juxtaposition avec les autres présents." Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 483.

ralidad es una característica esencial de un sujeto "comprometido", situado; mejor aún, la temporalidad es este mismo sujeto. Como lo expresa Husserl, la temporalidad es "el flujo vivo de la presencia".

*Temporalidad e historia.* La subjetividad-en-el-mundo entraña abrirse paso en el determinismo del cosmos. Significa libertad. Sin embargo, el sujeto no sólo está en-el-mundo, sino también "activamente"-en-el-mundo: es la ejecución del proyecto que él mismo es —trascendencia. Hasta como trascendencia el sujeto es libertad e irrumpe en el determinismo del cosmos en cuanto ninguna facticidad determina la acción del sujeto en tanto acción humana. Sin embargo, la libertad como trascendencia es la síntesis del presente, el pasado y el futuro; por consiguiente, la libertad es temporalidad.

La temporalidad del sujeto-en-el-mundo se llama historia cuando se habla de la actividad cultural del hombre en la acepción más estricta de la palabra. Si bien la percepción misma es una humanización del mundo, una actividad cultural, el término se aplica con mucha mayor razón a las actividades todas de la vida política, social, económica, artística, científica y religiosa. Hay una razón mayor para hablar de historia del arte que de historia de una percepción o de la escritura de la palabra "carezca".

Además, el uso habitual de la palabra "historia" sugiere la intersubjetividad de la acción humana. No queremos asegurar que se deba negar toda intersubjetividad a la percepción pero, de todos modos, no hay duda de que su intersubjetividad no es tan enfática como la de la actividad cultural en el sentido más restringido. La historia del hombre como ser cultural es siempre una historia colectiva y, a medida que el mundo se unifica cada vez más, la historia se convierte en forma creciente en historia de la humanidad como conjunto.

En su actividad cultural el hombre está arraigado en el pasado. Este pasado fue creado por seres humanos que lo precedieron. Nuestros antepasados, especialmente aquellos que fueron realmente eminentes, se han esforzado por humanizar el mundo. Toda nuestra actividad cultural se reduce a asumir otra vez sus intenciones. En su actividad cultural el hombre se coloca a una distancia de lo ya constituido, de la facticidad, y trata de captar su verdadero significado para ratificarlo, rechazarlo o modificarlo.<sup>192</sup> De tal manera entra constantemente en diálogo con sus semejantes y así también el pasado continúa viviendo en el presente y se proyecta hacia un futuro. El hombre jamás está "terminado", como tampoco lo está su mundo. Por consiguiente, la historia no es algo parecido a una película que observa un sujeto "no-comprometido", pues una película es algo ya terminado y un sujeto no-comprometido, no-situado, no es un sujeto humano.

<sup>192</sup> Cf. Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 46-47.

*Historia y tener-que-ser.* En cuanto el hombre es, el hombre es historia. Sumergido como está en la realidad, la subjetividad es siempre la aniquilación afectiva de toda facticidad. Por esta razón el ser del hombre es un "tener que ser": el hombre es esencialmente un "deseo natural". Como historia, el hombre es la ejecución de su "tener que ser", pero subsiste la distancia afectiva entre el sujeto y el significado establecido por la historia. El "tener que ser" es el motivo del movimiento trascendente, la historia que es el hombre.<sup>193</sup> El hombre es esencialmente un "tener que ser", porque el enlace del sujeto con la realidad es esencialmente negatividad. Por consiguiente, la historia, como la ejecución de este "tener que ser", es también la no-ejecución del mismo.

Cabe preguntarnos: ¿qué quiere el hombre? O mejor dicho, ¿cuál es el significado profundo del "deseo natural" que es *esencialmente* el hombre? Hay que poner todo el acento en *esencialmente*, pues el "deseo natural" no es un deseo en el sentido psicológico, un deseo que el hombre pueda abandonar porque no se cumple. El mismo hombre es este deseo que no se satisface ni se puede satisfacer en la historia. "Nuestro corazón está inquieto..." (san Agustín). La realidad de este deseo fundamental no ha escapado a la fenomenología. Sin embargo, un estudio de los esfuerzos por interpretar este deseo pondría de relieve los puntos más débiles de la fenomenología existencial: la cuestión relativa al significado de la vida y a si hay Dios. En las páginas subsiguientes debemos tratar de comprender las principales respuestas dadas a estas preguntas. Al mismo tiempo se pondrá en evidencia que ciertas "filosofías del estar abierto" se cierran en forma muy notable en el momento más decisivo de su pensamiento.

### 3. EL ATEÍSMO DE JEAN-PAUL SARTRE

*Dios y el significado de la vida en la filosofía medieval y contemporánea.* Todas las filosofías verdaderamente grandes hablan de Dios. Un filósofo que no postule *a priori* determinada manera de pensar, por ejemplo, la correspondiente a las ciencias físicas, como la única válida, un filósofo que no *empiece* por elevar una faz particular de la realidad a la categoría de realidad *tout court*; en pocas palabras, un filósofo que se mantenga lo bastante abierto para permitir que toda realidad sea realidad, no puede pasar en silencio el fenómeno de la religiosidad y la cuestión de si hay Dios. La filosofía medieval se distinguió de modo inconfundible por mostrarse abierta en esta forma. Como resultado, Dios estuvo precisamente en el centro de la vida y del pensamiento del hombre medieval.

Es sorprendente que en la Edad Media se entrecruzasen las cuestiones relativas a Dios y a la vida del hombre. La posición

<sup>193</sup> Cf. Kwant, "De historie en het Absolute", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. XVII (1955), pp. 291-292.

central de Dios en la vida y en el pensamiento del hombre medieval significó *de facto* considerar a Dios como fuente de toda realidad y como destino final de la historia. El hombre medieval afirmó el sentido y el valor definitivo de la vida, siempre que se reconociese a Dios y se tomase el camino que a Él conduce. En cualquier otro sentido, al ser del hombre se lo entendió como carente de propósito, sin significado y como absurdo. El rechazo eterno del hombre se miró como un estar destinado a experimentarse para siempre como identificado con el sin sentido del propio ser.

En las filosofías de nuestro tiempo se encuentra también una relación similar entre las cuestiones referentes a la existencia de Dios y al significado de la vida. Es sorprendente que sólo los filósofos que admiten la existencia de Dios logren expresar el significado de la vida. Esto no siempre quiere decir que los demás filósofos no se consideren capaces de distinguir el sentido del sin sentido, pero sí entraña que presentan tal distinción en una forma contra la cual eleva su protesta la "experiencia vivida", porque "sabe más".

"*Ala izquierda*" y "*ala derecha*" del existencialismo. Es bastante sabido que no sin alguna justificación se habla de ala izquierda y de ala derecha en la filosofía existencial. El justificativo reside en que hay formas ateas y teístas de existencialismo. Sin embargo, como Sartre creyó que podía identificar al existencialismo con el ateísmo o, mejor dicho, como creyó que el existencialismo debía definirse como ateísmo,<sup>194</sup> algunos autores empezaron a denominar a ala derecha del existencialismo como "filosofía de la existencia".<sup>195</sup> Marcel también rechazó el término "existencialismo" como caracterización de su filosofía, ya que su aceptación habría puesto a su filosofía bajo un común denominador con la de Sartre.<sup>196</sup> Marcel prefiere referirse a su filosofía como a una especie de neo-socratismo.<sup>197</sup>

Sin embargo, en los últimos años se ha puesto en evidencia que no es muy importante la distinción entre las formas ateas y teístas del existencialismo, entre el existencialismo y la filosofía de la existencia. La razón radica en que, en el ejercicio del pensamiento existencial, la intuición fundamental de la fenomenología existencial ha quedado gradualmente bien enfocada. Al principio, no se reflexionaba acerca de esta intuición —antes hemos hablado de "hecho primario" —aunque tampoco permanecía completamente oculta. Hubo intuición fundamental sin que se pensara explícitamente en ella:

<sup>194</sup> Aunque el propio Sartre distingue dos escuelas de existencialismo (cf. *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 16-17), en la práctica la distinción carece de importancia. *De facto* su existencialismo y el ateísmo son idénticos.

<sup>195</sup> Cf. R. Verneaux, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*. París, sin fecha, pp. 19-20.

<sup>196</sup> Véase el epílogo de la inigualada obra de Delfgaauw, *Wat is existentialisme?*, Amsterdam, 1952, pp. 107-118.

<sup>197</sup> G. Marcel, *L'homme problématique*. París, 1955, p. 72.

estuvo presente implícitamente en el propio pensamiento filosófico. Esta es la razón por la cual todas las filosofías que abarca la palabra "existencialismo" revelan, por encima de sus diferencias fundamentales, el mismo estilo, la misma esfera y el mismo clima, moviéndose en la misma dimensión. Pero esta dimensión no se explicitó ni podía expresarse aún, porque el pensamiento existencial era todavía demasiado "joven" para comprenderse a sí mismo.<sup>198</sup>

*El punto decisivo.* Sin embargo, en la actualidad, ya no parece imposible explicitar el hecho primario del existencialismo. Ahora se comprende que la intuición fundamental, la idea básica que guía al existencialismo no es un ateísmo primitivo sino la intencionalidad de la existencia, concebida como un esencial estar abierto del hombre, como encuentro de la subjetividad con realidades dadas que no son dicha subjetividad. El punto decisivo de una filosofía existencial es la respuesta a la pregunta referente al verdadero significado de la intencionalidad. ¿Hasta qué punto está el hombre esencialmente abierto? ¿Significa su estar abierto meramente la presencia ante y en el mundo u obtiene un significado más profundo como encuentro con el otro y con Dios? Son distintas las respuestas dadas por los diferentes filósofos y dichas respuestas marcan la diferencia entre los sistemas ateos y los teístas. Sin embargo, sorprende constatar que quienes limitan el estar abierto del hombre a un estar-abierto-al-mundo, ya no son capaces de expresar el significado de la vida (Sartre) o no puedan distinguir el sentido del sin sentido sin introducir contradicciones internas en sus trabajos (Merleau-Ponty).<sup>199</sup>

*El rechazo sartreano de Dios.* Es indiscutible que Sartre es el más ardiente representante del ateísmo entre los partidarios de la fenomenología existencial.<sup>200</sup> En las siguientes páginas trataremos de encontrar las razones de su posición, después de lo cual investigaremos las consecuencias de su punto de vista con respecto al significado de la vida.

Para hablar en términos estrictos, Sartre tiene un solo argumento para rechazar a Dios: la libertad del hombre. Sin embargo, este argumento se presenta en tres formas diferentes. Hay que observar que nos limitamos a decir: Sartre rechaza la existencia de Dios. Dios no está *ausente* de las obras de Sartre. Por el contrario, Su nombre es mencionado siempre, aunque sólo sea para rechazarlo constantemente.<sup>201</sup> El rechazo categórico de Sartre a aceptar que

<sup>198</sup> "La phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenue à une entière conscience philosophique." Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. II.

<sup>199</sup> Con referencia a esta cuestión, véase la conclusión del artículo de Remy Kwant "Menselijke existentie en geschiedenis volgens het wijsgerig denken van Maurice Merleau-Ponty", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, vol. 46 (1953-1954), pp. 245-247.

<sup>200</sup> Cf. Sartre, *Situations*, vol. I, París, 1947, p. 153.

<sup>201</sup> Cf. H. Paissac, *Le Dieu de Sartre*, Arthaud, 1950, pp. 9-11.

haya Dios, a pesar de que le resulta imposible pasar simplemente sobre Dios en silencio, da pie a la sospecha de que nos las habemos con un esfuerzo por rechazar una determinada forma de intencionalidad y por cerrar una determinada forma de estar-abierto-a.

*El argumento de Sartre deriva de la autonomía de la libertad.* La libertad humana, tal cual la concibe Sartre, simplemente no puede tolerar la idea de que Dios exista. Como hemos señalado antes, en los momentos decisivos de su filosofía Sartre abandona la dimensión fenomenológica del pensamiento al aislar el ser-para-sí de la facticidad. La consecuencia es que la libertad como trascendencia se infla hasta ser autonomía absoluta. Si ocasionalmente Sartre describe el carácter situado de la libertad, el valor de la descripción está minado por su convicción de que el significado de la situación está determinado por la subjetividad en *forma enteramente autónoma*.<sup>202</sup>

No hay razón para que Sartre no hinche aún más la autonomía en cuestión. Su próximo paso es la negación de toda dependencia del hombre con respecto a Dios. Dios no es el Rey de la humanidad, puesto que el hombre es libre. Si Dios hubiese querido gobernar al hombre, no lo hubiese creado como ser libre. En el mismo momento en que Dios creó al hombre como ser libre, esta libertad se volvió en contra de Dios, por cuanto el hombre como libertad ya no pertenece a Dios. De este modo no hay nadie que dé órdenes al hombre. El hombre sólo tiene una ley: la suya propia. Por consiguiente, la libertad consiste para Sartre en una autonomía e independencia perfectas.<sup>203</sup>

La idea es clara: no hay Dios, porque el hombre es libre. Un verdadero Dios llevaría a la muerte al hombre como libertad. Pero el hombre es libre; luego no puede haber ningún Dios.<sup>204</sup>

¿Por qué un Dios verdadero debe destruir la libertad humana? Para justificar esta idea, Sartre se apoya en la concepción clásica de Dios como Creador. Dios crea de acuerdo con determinada idea de la realidad que va a crear, de la misma manera en que un artesano que fabrica un cortapapel tiene primero una idea de ese cortapapel.<sup>205</sup> En consecuencia, Dios es un "artesano superior" y el resultado de Su acto de creación está *prefijado* en la idea de Dios. ¿Cuál es el significado de este ser-fijado con respecto al hombre? Según Sartre, significa la destrucción del hombre como libertad. En efecto, el hombre es reducido a algo parecido a un cortapapel, a un ser que es lo que es, a facticidad pura, a cosa. Sin embargo, el hombre no es así, pues el hombre no es lo que es y es lo que no es; es proyecto y, como trascendencia, es la ejecución de este pro-

<sup>202</sup> Cf. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 638-642.

<sup>203</sup> Cf. Sartre, *Les Mouches*, pp. 133-135.

<sup>204</sup> Cf. Paissac, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>205</sup> Cf. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 17-19.

yecto. Es el *propio* sujeto quien controla esta ejecución.<sup>206</sup> El hombre no es, sino que él mismo se hace.<sup>207</sup> Sartre cree que admitir un verdadero Dios equivale a concebir al hombre como cosa, como ser que "yace postrado" en sí mismo. Es la negación del hombre como proyecto, como trascendencia, como libertad.

*El argumento de Sartre basado en la intersubjetividad.* Sartre utiliza una segunda oportunidad para negar a un Dios verdadero en su estudio de la intersubjetividad. ¿Qué es Dios si lo hay? Es el otro por excelencia. ¿Pero qué significa para mí la experiencia de la subjetividad del otro? Como hemos explicado más arriba,<sup>208</sup> experimentar la subjetividad del otro equivale a experimentar su mirada, es decir, a experimentar que mi ser es mirado. Esta mirada entraña la muerte de mi subjetividad como proyecto, como trascendencia, como libertad. Bajo la mirada del otro aparezco como cosa-en-el-mundo, soy lo que soy.<sup>209</sup> Mi ser-para-el-otro equivale al despojo de mi trascendencia.<sup>210</sup> Si quiero salvar mi humanidad tengo que rebelarme, rechazar mediante mi mirada la subjetividad del otro y reducirlo a cosa-en-el-mundo.<sup>211</sup>

En estas condiciones no se puede hablar del reconocimiento de Dios si el hombre no quiere abandonar su subjetividad.<sup>212</sup> Dios es el Otro *par excellence*, lo que quiere decir: es quien mira a todos los sujetos, aquél ante el cual todos se experimentan como objetos, aquél cuya presencia es intolerable para cualquier sujeto. Dios es el ser que mira a todos, pero Él no puede ser mirado por nadie.<sup>213</sup> Por consiguiente, aceptar a Dios equivaldría a aceptar que se es una mera cosa. Reconocer a Dios entrañaría existir enajenado, alienado de mi humanidad, entendida como libertad.<sup>214</sup> ¿Pero es cierto que debo admitir a Dios y que la libertad es una ilusión? Decididamente no, porque el hombre es libre y, por consiguiente, no hay Dios.

*Crítica de estos argumentos.* El rechazo de Dios no es lo que fundamentalmente nos induce a reprocharle el estrechamiento indebido de la intencionalidad, el cierre arbitrario del estar-abierto-a que caracteriza al hombre. Inspiran el reproche los argumentos que Sartre se permite manejar. ¿Por qué no se puede hablar de la dependencia del hombre con respecto a Dios? Porque, según Sartre, la causalidad de Dios sólo puede ser de naturaleza tal que su efecto sea una cosa

<sup>206</sup> Cf. Sartre, *ibid.*, pp. 22-24.

<sup>207</sup> "L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait." Sartre, *ibid.*, p. 22.

<sup>208</sup> Véase arriba, pp. 189 y sigs.

<sup>209</sup> Cf. Sartre, *L'être et le néant*, p. 320.

<sup>210</sup> Cf. Sartre, *ibid.*, p. 321.

<sup>211</sup> "Et par là, je me récupère." Sartre, *ibid.* p. 349.

<sup>212</sup> "Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite." Sartre, *ibid.*, p. 324.

<sup>213</sup> Sartre, *ibid.*, p. 495.

<sup>214</sup> "La position de Dieu s'accompagne d'un chosisme de mon objectivité; mieux, je pose mon-être-objet-pour-Dieu comme plus réel que mon Pour-soi; j'existe aliéné et je me fais apprendre par mon dehors ce que je dois être. C'est l'origine de la crainte devant Dieu." Sartre, *ibid.*, p. 350.

y no puede hablarse de causalidad con relación al hombre como libertad. Esta suposición es falsa, pero nadie se lo podrá explicar a Sartre mientras conciba éste unívocamente la causalidad, mientras no vea el significado especial de la causalidad del amor. El amor "actúa", produce su propio "efecto", es creador, *hace* que el otro sea. ¿Pero qué *hace* el amor que el otro sea? No por cierto una especie de facticidad que haría del hombre algo similar a una cosa. El amor, concebido como tendencia activa hacia el otro, hace que el otro sea un sujeto, es decir, proyecto, trascendencia, *libertad*.<sup>215</sup> Sin embargo, Sartre no habla del estar-abierto-a ni de la intencionalidad del amor e ignora la "causalidad" que a éste le es propia. Como consecuencia, carece de términos para concebir la creatividad mediante la cual Dios *hace* que el hombre sea libertad.

Del mismo modo, no hay razón para rechazar a Dios como si el reconocimiento de Su ser privase al hombre-bajo-la-mirada-de-Dios de su libertad. Por supuesto, desde el punto de vista de Sartre no queda otra posibilidad, porque para él la mirada del otro sólo puede ser una mirada de odio.<sup>216</sup> El odio asesina la subjetividad del otro, de manera que el hombre tiene que rechazar a Dios si quiere salvar su libertad. Sartre no conoce al amor; por consiguiente, no es capaz de comprender que Dios también puede mirarme con amor, otorgándome así mi libertad.

Por todo esto debe quedar claro que Sartre no puede concebir un verdadero Dios porque no reconoce una determinada forma de intencionalidad: el estar abierto del hombre para el otro como otro, el destino del hombre para el otro, la creatividad del amor. Si el otro sólo puede querer asesinarme, ¿cómo podría el Otro *par excellence* querer precisamente lo contrario y otorgarme mi humanidad?

Las consecuencias que derivan de la concepción sartreana de Dios, en cuanto esta concepción ha sido explicada aquí, son fundamentalmente de índole moral. Su pensamiento de Dios entraña una visión del ser del hombre como tener-que-ser: el hombre tiene que desarrollar y defender su libertad y, al hacerlo, sólo tiene que reconocer una ley: la ley de su libertad.<sup>217</sup>

*El argumento sartreano de la contradicción intrínseca de Dios y el significado de la vida.* Resta la cuestión referente al significado de la vida. ¿Es posible prestar consentimiento a la vida? La respuesta de Sartre, que en realidad es el punto fundamental de toda su filosofía, está preparada por su pensamiento sobre Dios; también lo está su concepto de la moralidad. La vida es absurda, pues el hombre es un intento de auto-deificación y Dios una contradicción. Permitásenos explicar el punto con un poco más de detalle.

Por medio de sus conceptos fundamentales del en-sí y el para-sí Sartre se esfuerza por formular algunas observaciones con respecto

<sup>215</sup> Cf. arriba, pp. 215 y sigs.

<sup>216</sup> Cf. arriba, p. 194.

<sup>217</sup> Cf. Sartre, *ibid.*, pp. 720-722.

al Ser que las distintas religiones llaman "Dios". Ya se ha explicado antes lo que quiere decir con el en-sí.<sup>218</sup> Por lo tanto, sería superfluo repetir aquí su descripción completa, especialmente porque no todas las notas inherentes al en-sí desempeñan un papel cuando Sartre lo utiliza en su concepción de Dios. El en-sí, al contrario de la conciencia, no es un ser que se refiere a sí mismo, no es un ser que "se preocupa por su ser". Empleando palabras de Heidegger, no está caracterizado por *Seinsverhältnis* ni *Seinverständnis*. Yace "postrado" en sí mismo, es decir, no muestra la distancia aniquilante que caracteriza a la conciencia y, por consiguiente, no incluye negatividad, sino que es *positividad plena*.<sup>219</sup> Es en la plena acepción de la palabra.<sup>220</sup> Es la plenitud de ser y no necesita nada más para ser lo que es.<sup>221</sup>

En opinión de Sartre, estas observaciones bastan para comprender que el Dios del que habla la religión debe ser un en-sí. En efecto, Dios es concebido como Ser que tiene plenitud de ser, como Ser que es perfectamente auto-suficiente y no necesita de nada más para ser lo que es.<sup>222</sup> Sin embargo, al mismo tiempo, Dios se concibe como un para-sí, como conciencia.<sup>223</sup> Pero, de acuerdo con la caracterización general del para-sí que hace Sartre, el para-sí se opone diametralmente al en-sí: no es nada sino negatividad y, por definición, necesita del en-sí para ser capaz de ser para-sí. Por consiguiente, el para-sí no es jamás auto-suficiente.<sup>224</sup>

La contradicción es evidente. Dios tendría que ser la identidad del en-sí con el para-sí de la pura positividad con la pura negatividad, de la auto-suficiencia con la auto-insuficiencia. Por consiguiente, Dios es una contradicción intrínseca.<sup>225</sup>

*Critica.* Esta supuesta contradicción no produce la más mínima impresión a los verdaderos fenomenólogos, puesto que deriva de una evidente violación del principio fundamental del pensamiento fenomenológico: la unidad del recíproco enlace entre sujeto y objeto. Sartre admite este principio, que sin embargo queda reducido a la nada en su ontología. ¿Cuál es el significado de la "plenitud de ser" que se atribuye al en-sí si se acepta que sólo podemos hablar con sentido del en-sí-para-mí? No hay duda de que el en-sí-para-mí no aparece como plenitud de ser. Por lo tanto, ¿se justifica que se retire el movimiento intencional de la conciencia y se sostenga

<sup>218</sup> Cf. arriba, p. 105.

<sup>219</sup> Sartre, *ibid.*, p. 119.

<sup>220</sup> Este aserto justifica que Troisfontaines caracterice el sistema de Sartre como "materialismo en epifenómeno". El "epifenómeno" es conciencia, pues en Sartre la conciencia es meramente "nada". Troisfontaines, *Le choix de J. P. Sartre*, París, 1945, p. 18.

<sup>221</sup> Sartre, *ibid.*, pp. 33-34.

<sup>222</sup> "Et Dieu n'est-il pas . . . un être qui est ce qu'il est, en tant qu'il est tout positivité et le fondement du monde?" Sartre *ibid.*, p. 119.

<sup>223</sup> Sartre, *ibid.*, p. 133.

<sup>224</sup> Véase arriba, pp. 105 y sigs.

<sup>225</sup> Cf. Sartre, *ibid.*, pp. 133, 707-708.

que el en-sí es de todas maneras plenitud de ser? Ciertamente es que la religión da el nombre de Dios al Ser Supremo, a la Plenitud de Ser, pero la identificación de esta Plenitud con el en-sí como plenitud abre un abismo infranqueable entre Sartre y la religión. Sartre cree que la definición de Dios es una contradicción pero, en realidad, lo que la entrafia es su propio intento de hablar del en-sí.

Podrían formularse observaciones similares con respecto al para-sí. Las distintas religiones afirman que Dios es el Ser Supremo y que, por consiguiente, Su ser debe encontrarse al nivel de la conciencia. Pero cuando Sartre priva a la conciencia de todo valor positivo, le niega el rango del modo de ser más elevado<sup>226</sup> y la concibe como aniquilación pura, su aserto de que Dios es concebido por la religión como un en-sí abre otro abismo. Cuando las distintas religiones llaman al Ser de Dios conciencia y plenitud de ser, no se refieren para nada al en-sí ni al para-sí de Sartre. Por consiguiente, lo que Sartre niega es algo distinto de lo que el hombre religioso afirma.

*Consecuencias del punto de vista de Sartre: el proyecto fundamental del hombre es ser Dios.* La forma en que Sartre plantea que la idea de Dios es una contradicción está preñada de consecuencias en relación con su teoría del hombre. Es una contradicción que haya un en-sí-para-sí, pero no se puede negar que en el hombre se encuentran el en-sí y el para-sí. En efecto, el hombre es la unidad de oposición entre subjetividad y facticidad o, para emplear la terminología sartreana, entre el para-sí y el en-sí. El en-sí es enteramente contingente: está "simplemente allí", sin necesidad, fundamento ni razón. En efecto, "fundamento" y "razón" se refieren al para-sí, a la conciencia, y el en-sí carece de conciencia. Por consiguiente, el hombre debe concebirse como la aparición de la conciencia en la densidad compacta de un en-sí contingente, sin fundamento. Es como si el en-sí, que en sí no tiene fundamento, "se descompresionara",<sup>227</sup> se abriera paso a través de su compactamiento, produjera una cierta distancia con respecto a sí mismo, es decir, se diera la modificación del para-sí, a fin de hallar un fundamento de su falta de fundamento.<sup>228</sup> Esta atrevida empresa se llama "hombre".

Por consiguiente, el hombre es un proyecto de auto-fundamentación. Sartre concibe este proyecto como un intento de la conciencia

<sup>226</sup> "Cette présence à soi, on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fait attribuer à la conscience la plus haute dignité d'être." Sartre, *ibid.*, p. 119.

<sup>227</sup> "L'ontologie nous fournit deux renseignements... : c'est d'abord, que tout processus de fondement de soi est rupture de l'être-identique de l'en-soi, recul de l'être par rapport à lui-même et apparition de la présence à soi ou conscience." Sartre, *ibid.*, p. 714.

<sup>228</sup> "L'ontologie se bornera donc à déclarer que tout se passe comme si l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi." Sartre, *ibid.*, p. 715.

de eliminar la distancia que la separa del en-sí. La conciencia quiere ser lo que es. En tanto no es lo que es y es lo que no es, la conciencia querría ser lo que es.<sup>229</sup> La conciencia querría darse la plenitud, la masividad, la densidad del en-sí y, no obstante, preservar su categoría de conciencia. Si el hombre logra el éxito y consigue identificar en-sí-mismo el para-sí con el en-sí, haciéndolos coincidir, la contingencia del ser-hombre habría sido superada, es decir, el hombre se habría fundamentado a sí mismo, elevándose a la dignidad de *Ens causa sui*, se habría convertido en su propia causa.<sup>230</sup> Pero el "Ser que es la causa de sí", la identidad del en-sí con el para-sí, no es nada más que la definición de Dios. Por consiguiente, el proyecto de auto-fundamentarse que es el hombre es el deseo de ser Dios.<sup>231</sup>

*Este proyecto está destinado a fracasar.* El hombre, en su trascendencia, se esfuerza por ejecutar este proyecto. Al no ser lo que es y ser lo que no es, en tanto unidad de oposición entre facticidad y potencialidad, el hombre en su actividad trata de lograr la realización de las posibilidades que están ancladas en su facticidad. Una vez comprendido un significado, permanece como un en-sí que, sin embargo, es aniquilado nuevamente por el para-sí. De este modo se revelan nuevas posibilidades, cada una de las cuales es comprendida a su vez, permanece como un en-sí y es aniquilada por el para-sí. El para-sí, que es una nada, siempre "sigue inmediatamente al en-sí"<sup>232</sup> que de por sí es la plenitud de ser, aunque jamás logre identificarse con el en-sí. El hombre es esencialmente un agujero, una lágrima, una grieta en el ser, y su trascendencia no puede eliminar esta grieta. El hombre es esencialmente una "enfermedad del ser".

¿Qué otra cosa podría entrafia esto sino que la ejecución del proyecto de auto-fundamentación que es el hombre, está destinada al fracaso? El para-sí es una *invencible* aniquilación del en-sí, de manera que siempre hay y subsiste una distancia infinita entre el en-sí y el para-sí.<sup>233</sup> Por medio de su trascendencia, el hombre quiere precisamente superar esta distancia a fin de fundamentar su ser. Su esfuerzo está destinado a fracasar. La "realidad humana", como proyecto de auto-fundamentación, es un absurdo. ¿Cómo podría ser de otra manera si se trata de un proyecto de convertirse en Dios y Dios es una contradicción?<sup>234</sup> Si el hombre llegase a alcanzar su ideal, se perdería. En efecto, ya no habría ninguna distancia

<sup>229</sup> Sartre, *ibid.*, p. 653.

<sup>230</sup> Sartre, *ibid.*, p. 708.

<sup>231</sup> "Ainsi peut-on dire que se qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu." Sartre, *ibid.*, p. 653.

<sup>232</sup> Sartre, *ibid.*, p. 47.

<sup>233</sup> Sartre, *ibid.*, p. 714.

<sup>234</sup> "Sans doute cet ens causa sui est impossible et son concept, nous l'avons vu, enveloppe une contradiction." Sartre, *ibid.*, p. 717.



entre el para-sí y el en-sí. ¿Qué podría significar esto? Nada más que el hombre ya no sería hombre.<sup>235</sup> Por consiguiente, la conciencia humana es una *conscience malheureuse*, una conciencia malhadada, y no hay remedio para su desdicha. El hombre no logra jamás ser otra cosa que un “fracaso como Dios”.<sup>236</sup> Por lo tanto, el sufrimiento del hombre se opone a la Pasión de Cristo, pues el hombre querría perderse como hombre y renacer Dios. Pero toda la idea de Dios es una contradicción y nos confundimos en vano. El hombre es un sufrimiento, una pasión inútil.<sup>237</sup>

*Crítica.* En la Edad Media el pensamiento sobre el significado de la vida se entremezcló con el pensamiento referente a Dios. Lo mismo ocurre en el caso de Sartre, aunque con la diferencia de que la filosofía del pensador francés es enteramente negativa. En el pensamiento medieval la realidad de Dios era la meta final de la trascendencia humana. De este modo el hombre medieval pudo prestar su consentimiento a su ser. En Sartre casi encontramos exactamente lo contrario de esta idea: no hay Dios y la vida carece de significado.

Es difícil precisar qué hay que admirar más: el virtuosismo de Sartre en el empleo de una dialéctica que le permite llegar adonde quiere estar “oficialmente” o su intelección de la vida del hombre, que lo lleva “subrepticamente” adonde no quiere estar. Para comprender el callejón sin salida de Sartre es necesario comprender primero —como ya hemos explicado— que su idea de Dios es un concepto apriorístico, una construcción racionalista. Además, la negación de Sartre tiene una importancia positiva a causa de las consecuencias que de ella derivan para la comprensión del hombre. Si Dios no es la identidad del en-sí con el para-sí, entonces el hombre como unidad de oposición entre facticidad y subjetividad no es un intento de deificarse. Por consiguiente, el proyecto de auto-fundamentación que es el hombre no se debe concebir como deseo de elevarse a la categoría de ser su propia causa.<sup>238</sup>

No obstante, el hombre es una búsqueda de auto-fundamentación. Esto es lo que Sartre ha comprendido con claridad y que lo lleva adonde no quiere ir. La cuestión que ahora se plantea es descubrir lo que en realidad significa esta búsqueda, si no es el deseo de auto-deificarse.

*El psicoanálisis existencial de Sartre.* Para Sartre el deseo del hombre de auto-deificarse se identifica con el significado de la vida en vir-

<sup>235</sup> Sartre, *ibid.*, p. 134.

<sup>236</sup> “Tout se passe comme si le monde, l’homme et l’homme-dans-le-monde n’arrivaient à réaliser qu’un Dieu manqué.” Sartre, *ibid.*, p. 717.

<sup>237</sup> Sartre, *ibid.*, p. 708.

<sup>238</sup> La expresión “ens causa sui” —“ser que es su propia causa”— no puede emplearse para caracterizar al Ser divino. No se puede decir que Dios sea Su propia causa, puesto que una causa es naturalmente anterior a su efecto. ¿Cómo podría ser Dios como causa anterior a sí mismo como efecto? Dios es un “Ser-de-Sí”, un *Ens a se*.

tud de lo que llama “psicoanálisis existencial”.<sup>239</sup> Dicho análisis no consiste en confeccionar listas de modelos, inclinaciones y tendencias de conducta humana, sino en un intento de descifrar esos datos psicológicos.<sup>240</sup> Sobre la base de una captación preontológica de lo que es el hombre como hombre,<sup>241</sup> sobre la base de la presencia irreflexiva del hombre en su propia esencia, se pueden descifrar las conductas y tendencias individuales como manifestaciones de lo que es el hombre en su esencia más íntima.<sup>242</sup> El resultado a que llega la investigación de Sartre es que el “hombre es una pasión inútil”. El hombre es un intento de identificar el en-sí con el para-sí, un esfuerzo imposible, porque el para-sí no es más que aniquilación, creación de distancia entre el en-sí y el para-sí.

Quien quisiera rehacer el resultado del psicoanálisis existencial de Sartre y su manera de descifrar la conducta del hombre, podría tratar de expresar otra vez el significado de la conducta, las inclinaciones y las tendencias humanas como manifestaciones de la esencia más íntima del hombre. No tendría que dudar del valor real de las descripciones fenomenológicas que del hombre como trascendencia hace Sartre. Pero sería preciso que desentrañara el sentido de las palabras de Sartre, leyera entre líneas, a fin de expresar lo que *realmente* comprendió Sartre cuando describió al hombre como búsqueda de auto-fundamentación. Sin embargo, queda aún otra posibilidad, que quizá sea más fructífera, con respecto a lo que es el hombre en su ser más íntimo: la de investigar exactamente qué rechaza Sartre cuando rechaza a Dios. Además, este método nos permitirá agrandar el área de nuestra investigación en forma considerable, porque es en torno de la cuestión del rechazo de Dios que los discípulos de Sartre, tales como Jeanson, de Beauvoir y Merleau-Ponty, se muestran más sinceramente de acuerdo con su maestro.<sup>243</sup>

*La mala fe del hombre “serio”.* Este acuerdo no sólo se extiende a las razones que motivan su rechazo sino también a la forma de pensar sobre el hombre que cree en Dios. Se refieren a él, de manera unánime aunque cínica, llamándolo “hombre serio”. Por consiguiente, para comprender cómo Sartre y su escuela conciben la aceptación de Dios, hay que entender qué parece este “hombre

<sup>239</sup> “La psychanalyse existentielle va lui découvrir le but réel de sa recherche qui est l’être comme fusion synthétique de l’en-soi avec le pour-soi.” Sartre, *ibid.*, p. 721.

<sup>240</sup> Sartre, *ibid.*, p. 656.

<sup>241</sup> Como se ha señalado ya, Sartre no quiere hablar de una “naturalidad” o “esencia” humanas, porque estas expresiones entrañan, supuestamente, lo que llama “chosisme”, es decir, convertir al hombre en cosa. Claro está que esa nota inherente no es necesaria. *De facto* el propio Sartre habla de la esencia del hombre cuando se refiere a la “realidad humana”, “la persona humana” o “el hombre”.

<sup>242</sup> Sartre, *ibid.*, p. 656.

<sup>243</sup> Con referencia a Merleau-Ponty, véase Remy Kwant, *op. cit.* (en la nota 193).

serio". Subsiguientemente, tras comprender las razones por las cuales Sartre rechaza al "hombre serio", será posible entender lo que Sartre rechaza en realidad cuando se siente obligado a negar a Dios. Y, por último, podremos colocarnos en posición de demostrar lo que Sartre comprendió bien cuando describió al hombre como búsqueda de un fundamento.

El hombre serio es un cobarde, porque se oculta su libertad absoluta.<sup>244</sup> Interpreta que su propio ser es el ser de una cosa-entre-cosas, renuncia a su humanidad en favor del mundo.<sup>245</sup> Se atribuye el modo de ser propio de la roca, la consistencia, la inercia y la opacidad de una cosa-en-el-mundo.<sup>246</sup> Carlos Marx es un hombre serio típico, pues afirma la prioridad del objeto sobre el sujeto, y el hombre es "serio" cuando se considera como objeto.<sup>247</sup> Como el hombre serio entierra la conciencia de su libertad, actúa "de mala fe".<sup>248</sup>

El análisis sartreano de la mala fe nos acerca un poco más a nuestra meta. Por extraño que parezca, para Sartre todo aquél que se esfuerza por ser sincero actúa de mala fe. En efecto, ¿qué es este esfuerzo sino un intento de ser para uno mismo lo que uno es?<sup>249</sup> ¿Mas no es ésta precisamente la definición del en-sí, de la cosa?<sup>250</sup> Por consiguiente, este esfuerzo es siempre y necesariamente hipócrita, pues el hombre es un ser que en su ser se preocupa por su ser y esto significa que el hombre aniquila lo que es.<sup>251</sup> Por lo tanto, el hombre escapa necesariamente de lo que es, y el ideal de sinceridad es una tarea imposible de realizar porque contradice la estructura aniquilante de la conciencia.<sup>252</sup> El intento de ser sincero es el intento de ser como una cosa.<sup>253</sup>

Por consiguiente, el hombre serio actúa de mala fe, ya que se atribuye el modo de ser propio de una cosa. Lo mismo —dicen Sartre y sus discípulos— reza del hombre que cree en Dios. Veamos lo que quieren decir con esto.

Cuando el hombre se da el modo de ser propio de una cosa, menosprecia su libertad como distancia. Precisamente por esta razón actúa de mala fe. Como ya se ha señalado, la distancia inherente al enlace de la subjetividad con la facticidad tiene que concebirse de

<sup>244</sup> Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 84.

<sup>245</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 669.

<sup>246</sup> "Il s'est donné à lui-même le type d'existence du rocher, la consistance, l'inertie, l'opacité de l'être-au-milieu-du-monde." Sartre, *ibid.*, p. 669.

<sup>247</sup> Sartre, *ibid.*, p. 669.

<sup>248</sup> "Il va de soi que l'homme sérieux enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté, il est de mauvaise foi." Sartre, *ibid.*, p. 669.

<sup>249</sup> "Or quel est l'idéal à atteindre en ce cas? Il faut que l'homme ne soit pour lui-même que ce qu'il est, en un mot qu'il soit pleinement et uniquement ce qu'il est." Sartre, *ibid.*, p. 98.

<sup>250</sup> Sartre, *ibid.*, p. 98.

<sup>251</sup> Sartre, *ibid.*, p. 83.

<sup>252</sup> "Que signifie, dans ces conditions, l'idéal de sincérité sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens même est en contradiction avec la structure de ma conscience? Être sincère disions-nous, c'est être ce qu'on est." Sartre, *ibid.*, p. 102.

<sup>253</sup> Sartre, *ibid.*, p. 103.

dos maneras. Se refiere a la aniquilación tanto al nivel cognoscitivo como al afectivo. La distancia afectiva que separa la subjetividad de la facticidad es esencial al ser-hombre. Al hombre le resulta imposible prestar su consentimiento pleno y sin reservas a ninguna facticidad mundana y, por consiguiente, toda plenitud de ser está impregnada de vacuidad, toda realización y satisfacción están sacadas por la frustración y la insatisfacción, todo descanso, paz y felicidad van mezclados con intranquilidad, desasosiego y desdicha. El menosprecio de su no-ser equivale en el hombre al menosprecio de su humanidad. Actúa de mala fe.

Sartre y sus discípulos rechazan esta especie de hombre, y con razón. El hombre no puede quedar satisfecho con ninguna forma de su ser-en-el-mundo, no puede prestar su completo y definitivo consentimiento a ninguna realidad mundana. Pero esto es precisamente lo que hace el hombre serio.<sup>254</sup> De este modo se entierra la distancia afectiva que separa a la subjetividad de la facticidad, y el hombre se da el modo de ser de una cosa, puesto que una cosa es densidad compacta y yace "postrada" en sí misma. Por esta razón Sartre dice que el hombre serio renuncia a su humanidad en favor del mundo y que "pertenece al mundo".<sup>255</sup> Simone de Beauvoir, que sigue a Sartre muy servilmente, llama elocuentemente al hombre serio "subhombre", aludiendo al superhombre de Nietzsche. El "subhombre" se pierde en el objeto,<sup>256</sup> se aferra a su facticidad e impide así la expansión del reino del hombre, el desarrollo de la libertad.<sup>257</sup> Pero el "subhombre" está hastiado y experimenta al mundo como desierto.<sup>258</sup> Actúa de mala fe.<sup>259</sup>

*El Dios negado por Sartre.* Creemos que ahora resulta suficientemente claro lo que *en realidad* rechazan Sartre y sus discípulos cuando se sienten obligados a negar a Dios. El hombre que admite a Dios es "serio", pero este hombre serio renuncia a su humanidad en favor del mundo. Por consiguiente, se concibe a Dios como realidad mundana, a la que no obstante el hombre presta su consentimiento sin reservas. Por supuesto, un "dios" de esa índole debe ser ciertamente rechazado, ya que no es Dios. Simone de Beauvoir nos da una serie de ejemplos, nada ambiguos, de la "seriedad" que

<sup>254</sup> "L'homme sérieux, s'il existe, est l'homme d'une seule chose à laquelle il dit oui." Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 79.

<sup>255</sup> "L'homme sérieux est 'du monde' et n'a plus aucun recours en soi." Sartre, *ibid.*, p. 669.

<sup>256</sup> "L'attitude de sous-homme passe logiquement dans celle de l'homme sérieux: il s'efforce d'engloutir sa liberté dans le contenu que celui-ci accepte de sa société, il se perd dans l'objet afin d'anéantir sa subjectivité." Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, 1947, pp. 65-66.

<sup>257</sup> Simone de Beauvoir, *ibid.*, p. 64.

<sup>258</sup> Simone de Beauvoir, *ibid.*, p. 65.

<sup>259</sup> "La mauvaise foi de l'homme sérieux provient de ce qu'il est obligé de sans cesse renouveler le reniement de cette liberté." de Beauvoir, *ibid.*, p. 68.

tanto desprecia, es decir, de la aceptación de Dios. El militar para quien el ejército lo es Todo, el administrador de una colonia que sacrifica la vida de los nativos en aras de la construcción de un Camino, el revolucionario que sólo vive para la Revolución, son todos “hombres serios”, porque son siervos de divinidades.<sup>260</sup> ¿Pero qué son realmente estas divinidades? Sólo son realidades mundanas a las que se atribuye un valor trascendente. El hombre que les presta sin reservas su consentimiento menosprecia la negatividad que afecta su existencia, aplasta su libertad. Necesariamente la vida será para él un engaño, porque su “seriedad” es el intento imposible de realizar la síntesis auto-contradictoria del en-sí y el para-sí.<sup>261</sup> Simone de Beauvoir retoma esta definición sartreana de Dios inmediatamente después de dar sus ejemplos de “seriedad”. Por lo tanto, es evidente que a Dios se lo concibe como realidad dentro del mundo, y el hombre que presta su consentimiento a Dios se nos aparece como alguien que absolutiza a un ser relativo y a su propia relatividad. Sobre la base de estas premisas hay que admitir que el ser propiamente humano del hombre muere al entrar en contacto con *este* absoluto.<sup>262</sup>

*El psicoanálisis de Sartre y la esencia de lo absoluto.* No hace falta señalar explícitamente que todo esto no tiene nada que ver con el verdadero Dios ni con la auténtica creencia en Dios. Todo lo contrario. La religión cristiana habla de *pecado* cuando Sartre y sus discípulos hablan de creer en Dios. El pecado, en la estricta acepción de la palabra, es precisamente la elevación al carácter de absoluto de un fenómeno mundano, la afirmación de un “Dios” por parte del hombre “serio”. La lucha del hombre contra el mal es precisamente una lucha contra esas afirmaciones, de las que el mundo es una invitación.

Sin embargo, la forma en que Sartre rechaza la afirmación masiva del mundo, de que el hombre “pertenece al mundo”, es tan penetrante que su intelección se puede considerar una adquisición permanente de la filosofía. Quizá jamás se haya revelado el fundamento más profundo del “tener que ser” tan claramente como en la filosofía de Sartre. Este fundamento es la negatividad que pertenece a la esencia de la humanidad. Quizá nadie ha mostrado con más claridad que Sartre que el “tener que ser” es la esencia *más íntima* del hombre. Esta intelección es el resultado de lo que Sartre llama “psicoanálisis existencial”, es decir, un análisis que parte de la comprensión y de la conciencia preontológica y fundamental de la esencia de la personalidad humana a efectos de conceptualizar esta esencia y expresarla en términos claros.<sup>263</sup> El resultado de su aná-

<sup>260</sup> de Beauvoir, *ibid.*, pp. 70-73.

<sup>261</sup> “Le sérieux est une des manières de chercher à réaliser l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi.” de Beauvoir, *ibid.*, p. 74.

<sup>262</sup> “La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu.” Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 191.

<sup>263</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 656.

lisis es, como hemos dicho, que el hombre es el deseo de ser Dios.<sup>264</sup> Sin embargo, esta afirmación sólo se puede hacer bajo la égida de una errónea idea de Dios.

Aunque rechazamos la *interpretación* sartreana de la esencia más íntima del hombre, nuestro rechazo no se debe considerar como imposibilidad de aceptar el valor ontológico de la *descripción* de esa esencia más íntima del hombre. En honor a la verdad, la descripción de Sartre es muy penetrante. El hombre como “deseo natural” es esencialmente de tal índole que ninguna realidad mundana puede satisfacerlo. En cuanto el hombre vive encerrado en el mundo, le resulta imposible prestar definitivamente su consentimiento a su subjetividad como “tener que ser”, pues todo consentimiento a sí mismo se da en función de la realización que encuentra la subjetividad como “tener que ser”. Inquiriendo por el fundamento de su ser, el hombre busca una posibilidad de prestar *definitivamente* su consentimiento a su subjetividad como “tener que ser”.

*La realidad de lo Trascendente.* Dicho consentimiento no resulta posible dentro de los confines del mundo. El hombre “serio”, el sub-hombre, es un testigo elocuente de esta imposibilidad. Actúa de mala fe. Está hastiado en un mundo que es para él como un desierto. Este hastío tiene dimensiones metafísicas. Revela la esencia íntima del hombre como “tener que ser”, muestra el verdadero carácter de la subjetividad-en-el-mundo, entendida como “deseo natural”, descubre que el “deseo” que es la subjetividad-en-el-mundo debe concebirse como “deseo de más que cosas mundanas”, como “deseo real de algo enteramente distinto” del mundo. Llamamos Trascendente a esto “otro”, aunque lo único que podemos decir provisoriamente a su respecto es que *lo Trascendente es real pero no como las cosas mundanas.*

Lo Trascendente es *real*. Si el deseo natural que es el hombre se concibiese como deseo en el sentido psicológico, como tendencia que el hombre pudiese desechar a su antojo, sería imposible demostrar la realidad de lo Trascendente. Si el deseo natural se concibiese de este modo, y el hombre llegase a la conclusión de que le es imposible prestar su consentimiento definitivo a cualquier realidad mundana, se podría decir a sí mismo que quiere “cosas locas”, que no debe fomentar deseos imposibles, así como un hombre con un cociente de inteligencia 70 no debe desear convertirse en Ministro de Educación. Ese hombre debería desechar definitivamente su deseo. Pero no se puede decir lo mismo del deseo natural tal cual lo describe Sartre, pues este deseo constituye lo que el hombre *es*.

<sup>264</sup> “La valeur fondamentale, qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu.” Sartre, *ibid.*, p. 653.

Si el hombre lo desecha, menosprecia su propia esencia. De esta manera ya no cabe preguntar si lo Trascendente es real, porque sin la realidad de lo Trascendente el hombre no podría ser lo que inequívocamente es: un deseo natural, en la plena acepción de la palabra. Tampoco cabe preguntar si el mundo es real, porque sin la realidad del mundo el hombre no sería lo que inequívocamente es: un ser-en-el-mundo. Del mismo modo, no cabe preguntar si lo Trascendente es real, porque sin la realidad de lo Trascendente el hombre no sería la direccionalidad intencional que es.

Por otra parte, lo Trascendente no es real de la misma manera en que lo es un ser mundano. Por esta razón *jamás* se puede afirmar *del mismo modo* en que se afirma un ser mundano. Todo intento de afirmarlo como se afirma un ser mundano degrada a lo Trascendente y menosprecia la dimensión propia del hombre como deseo natural. No obstante, hay que afirmar lo Trascendente, porque sin esta afirmación el hombre no puede reconocer la realidad integral de su esencia.

*El hombre está auténticamente dirigido a lo Trascendente.* El hombre es un ser que en su ser se preocupa por su ser. Al preguntar por el significado de su ser, el hombre pregunta por la "dirección" de su ser. El psicoanálisis existencial revela al hombre como direccionalidad intencional hacia lo Trascendente. Inquiriendo por el significado de su ser, el hombre busca una posibilidad en la que pueda prestar su consentimiento definitivo a su ser como deseo natural. Sin embargo, ese consentimiento es imposible en la medida en que el hombre se comprende exclusivamente como direccionalidad hacia el mundo. No obstante, el mundo invita al hombre a prestar este consentimiento. La aceptación de la invitación del mundo se denomina "pecado". Sartre y sus discípulos atacan esta invitación porque se dan cuenta de que su aceptación es la muerte de la humanidad, porque comprenden que el sufrimiento del pecador es un sufrimiento inútil.<sup>265</sup> Su existencia como proyecto de auto-fundamentación no puede encontrar su fundamento en el mundo. Simplemente como ser-en-el-mundo el hombre no puede ser definitivamente feliz.

Podemos preguntar, sin embargo, si es quizá posible que el hombre preste su consentimiento definitivo a su existencia como deseo natural sobre la base de su consentimiento a lo Trascendente. En la perspectiva del pensamiento sartreano esta cuestión sólo se puede plantear si se entiende lo que este pensamiento lleva implícito mejor que el propio Sartre. De acuerdo con sus teorías explícitas, la cues-

<sup>265</sup> "L'être et le néant est tout entier consacré à la description de cette attitude d'échec, qui est une attitude de *mauvaise foi*. Loin de représenter la morale de Sartre, *L'être et le néant* dévoile au contraire, dans ce souci d'être, l'attitude spontanée que la morale aura à convertir pour engager le mouvement d'authentification." Fr. Jeanson, "La conduite humaine selon J.-P. Sartre", *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*. Tournai-Paris, 1954, p. 176.

tion carece de sentido, porque Sartre no reconoce explícitamente lo Trascendente y, por lo tanto, una afirmación definitiva de cualquiera cosa sólo puede significar el enajenamiento del ser-hombre. Por otra parte, es posible establecer una distinción radical entre lo Trascendente y el mundo, pues en caso contrario el hombre degradaría a lo Trascendente y rebajaría su propio ser. Si se admite esta distinción, no se puede decir que un consentimiento definitivo a lo Trascendente entraña "seriedad", ya que el hombre "serio" afirma masivamente una realidad *mundana*. Y bien, esta afirmación no da ningún significado definitivo a la vida. Una vez que el hombre está convencido de esto, su pregunta referente al significado de la vida se coloca en la perspectiva apropiada, siempre que el reconocimiento explícito de lo Trascendente preceda a dicha pregunta. Concebida en *esta* forma, la pregunta permanece sin respuesta por parte de Sartre. Pero no es imposible que posteriormente la filosofía de Sartre tenga que interpretarse como una teología sin Dios.<sup>266</sup> Debemos examinar ahora si hay que decir lo mismo de la filosofía de Heidegger.

#### 4. EL "SER-PARA-LA-MUERTE" EN HEIDEGGER

En su libro *Sein und Zeit (El Ser y el Tiempo)* Heidegger intenta reabrir el camino que conduce a una correcta comprensión del ser.<sup>267</sup> Esta reapertura resulta necesaria porque, según Heidegger, en el curso de la historia dicho camino ha sido clausurado por el pensamiento de los propios filósofos.<sup>268</sup> A fin de poder entender al ser-en-general, Heidegger pregunta primero por el ser del hombre, ya que el hombre es el ser que interroga acerca del ser.<sup>269</sup> El enfoque correcto de la idea del ser-en-general debe hacerse preguntando qué es el hombre, pues el hombre es el ser que en su ser se preocupa por su ser,<sup>270</sup> el hombre es un ser capaz de reflexionar sobre su propio ser y la cuestión referente al ser-en-general es un modo del propio ser del hombre.<sup>271</sup>

*El "derrumbamiento" del hombre.* La reflexión sobre el ser del hombre sólo abrirá el camino para la comprensión del ser-en-general

<sup>266</sup> Egon Vietta, "Theologie ohne Gott", *Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie*, Zurich, 1946.

<sup>267</sup> *Sein und Zeit*, pp. 2-15.

<sup>268</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>269</sup> "Heinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind." Heidegger, *ibid.*, p. 7.

<sup>270</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 12.

<sup>271</sup> "Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften

si proporciona un punto de vista del hombre en su totalidad. Este punto de vista se le da al hombre en la experiencia del temor.<sup>272</sup> Sin embargo, el temor es un fenómeno raro,<sup>273</sup> pues el hombre cotidiano está huyendo constantemente de sí mismo, es decir, del significado propio de su ser-él-mismo, de su temor.<sup>274</sup>

Heidegger llama “derrumbamiento” (*Verfallen*) a esta fuga de uno mismo.<sup>275</sup> Habla primero de este modo de ser-hombre cuando se pregunta quién es realmente el sujeto del cotidiano modo de ser del hombre.<sup>276</sup> Este sujeto es el cualquiera anónimo (*das Man*) y no el *yo*, el *yo mismo*.<sup>277</sup> Los otros han despojado al yo de su ser. “Ellos” ni siquiera son “otros” determinados, pues cada “otro” puede reemplazar y representar a cualquier “otro”. Los otros ejercen un control y una dictadura discretos, aunque nadie pueda ser señalado como dictador.<sup>278</sup> Al utilizar los medios de transporte, al leer el diario, el hombre cotidiano se comporta exactamente como cualquier otro hombre. Gozamos de las cosas y nos alegramos como “cualquiera” (*das Man*) goza y se alegra; encontramos chocante lo que “cualquiera” encuentra chocante.<sup>279</sup> El “cualquiera”, el nadie anónimo, no permite excepciones, no tiene secretos. Sus posibilidades han sido canalizadas y limitadas por vías bien-determinadas. El nadie y el cualquiera anónimo puede explicarlo todo, porque nadie en particular es responsable de nada.<sup>280</sup>

¿Qué queda en este estado de la autidad del yo? La autidad del cotidiano modo de ser-hombre es la autidad del cualquiera anónimo (*das Man*), pero esta autidad constituye al hombre que no es auténtico ni genuino.<sup>281</sup> El hombre que no es auténtico está absorbido por las cosas que absorben a cualquiera y termina por no ser más capaz de interpretarse de manera distinta que como cosa entre otras cosas.<sup>282</sup>

Para aclarar la falta de autenticidad del ser-hombre, Heidegger emprende un análisis muy detallado de las “habladurías” (*Gerede*), de la “curiosidad” (*Neugier*) y de la “ambigüedad” (*Zweideutigkeit*), que absorben al hombre cotidiano. Este análisis muestra que la cotidianidad es un modo positivo de ser-en-el-mundo,<sup>283</sup> pero en este

Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.” Heidegger, *ibid.*, p. 15.

<sup>272</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 182.

<sup>273</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 190.

<sup>274</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 184.

<sup>275</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 166-180.

<sup>276</sup> “Wer ist es denn, der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat?” Heidegger, *ibid.*, p. 125.

<sup>277</sup> “Das ‘Wer’ ist das Neutrum, das Man.” Heidegger, *ibid.*, p. 126.

<sup>278</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 126.

<sup>279</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 126-127.

<sup>280</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 127.

<sup>281</sup> “Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentliche, d.h. eigens ergriffenen Selbst unterscheiden.” Heidegger, *ibid.*, p. 129.

<sup>282</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 130.

<sup>283</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 175-176.

modo el *yo* ya no es más *él mismo*,<sup>284</sup> y sus posibilidades ya no son más las *suyas propias*.<sup>285</sup> Por esta razón este modo de ser-hombre merece la denominación de “derrumbamiento”.<sup>286</sup>

*El temor.* Como en su cotidianidad el hombre ha caído víctima de la dictadura del cualquiera y del nadie anónimos, sólo raramente se experimenta en su autenticidad. De esta manera se puede comprender que el temor sea un acontecimiento raro, ya que es el temor lo que constituye el significado propio, genuino y auténtico del yo. Entonces, si se quiere adquirir una visión del hombre como totalidad y el camino hacia esta visión está en la comprensión del hombre como temor, parece que no hay posibilidad de lograr ese punto de vista, porque el hombre de todos los días, en su “derrumbamiento”, siempre ha evitado el temor.

Sin embargo, la dificultad es sólo aparente. En efecto, el “derrumbamiento” es evidentemente la fuga del hombre de ser auténticamente hombre, de ser auténticamente *él mismo*, del temor.<sup>287</sup> Pero esta fuga patentiza el no-cubrimiento de aquello de lo que el hombre huye.<sup>288</sup> La fuga del hombre del significado genuino de sí mismo sólo es posible en cuanto el hombre como temor es no-cubrimiento para sí mismo.<sup>289</sup>

La fuga del hombre que no es auténtico no se debe concebir de ninguna manera como la contracción y el retroceso del *miedo*. El miedo es enteramente distinto del temor.<sup>290</sup> Siempre se tiene miedo de una cosa o de una persona determinados.<sup>291</sup> Un ser definido se me acerca en forma amenazante pero no fatal. La amenaza puede ser alejada.<sup>292</sup> Lo que se me aproxima amenazadoramente como algo definido de una región determinada de mi mundo me hace tener miedo *por* mí mismo. Tan sólo un ser que en su ser se preocupa por su ser puede sentir miedo.<sup>293</sup> Por consiguiente, lo que me da miedo y lo que me asusta que sea amenazado se correlacionan: un deter-

<sup>284</sup> “Von ihm selbst als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen.” Heidegger, *ibid.*, p. 176.

<sup>285</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 178.

<sup>286</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 175.

<sup>287</sup> “Das Aufgehen im Man und bei der besorgten ‘Welt’ offenbart so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbstsein-können.” Heidegger, *ibid.*, p. 184.

<sup>288</sup> “Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen.” Heidegger, *ibid.*, pp. 184-185.

<sup>289</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 185.

<sup>290</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 185.

<sup>291</sup> “Das Wovor der Furcht, das ‘Furchtbare’, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart der Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitseins.” Heidegger, *ibid.*, p. 140.

<sup>292</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 140-141.

<sup>293</sup> “Das Worum die Furcht fürchtet ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten.” Heidegger, *ibid.*, p. 141.

minado ser mundano amenaza mi ser-en-el-mundo.<sup>294</sup> Al tener miedo a un determinado ser mundano, me preocupo por mi propio ser-en-el-mundo en tanto amenazado.

En su falta de autenticidad el hombre no huye del miedo sino del temor.<sup>295</sup> Al contrario del objeto del miedo, el que inspira temor es completamente indeterminado.<sup>296</sup> Jamás es un objeto bien-definido de mi mundo lo que me hace experimentar temor. Lo que me hace sentir temor es incluso enteramente indeterminable, no se puede señalar. Lo que me amenaza no se me acerca por aquí ni por allá: lo terrible no está en realidad en ninguna parte, pero sin embargo está tan cerca que me corta el aliento.<sup>297</sup>

En el temor se desploma el mundo en el que estoy sumergido. En el temor el mundo como totalidad se revela sin importancia, insignificante y nulo. Lo que me inspira temor no es un ser mundano determinado sino el mundo como tal. En el temor el mundo como mundo se me aparece inexorablemente en toda su nada.<sup>298</sup> En el temor el mundo se revela como nada.<sup>299</sup>

*Falta de autenticidad y temor.* Este no es, sin embargo, el punto más importante. Con respecto al miedo, lo siento *de* un determinado objeto pero *por* mí mismo o en mi nombre. Con relación al temor, debemos decir también que lo siento *de* mi mundo como tal pero *por* mí mismo, por mi ser-en-el-mundo como tal.<sup>300</sup> En efecto, el mundo es un sistema de significados correlacionados con mis modos fácticos y posibles de ser-hombre en tanto ser-en-el-mundo. El mundo pertenece esencialmente al ser-hombre como existencia.<sup>301</sup> Por lo tanto, si el mundo como tal se revela sin importancia, insignificante y nulo, se sobreentiende que ser-en-el-mundo como tal se experimenta como nulidad. Por esta razón el hombre no se siente “a gusto” en el mundo.<sup>302</sup> En el temor el hombre se enfrenta cara a cara con el hecho duro, inexorable e invencible de “ser arrojado a un estado en el que no-está-a-gusto” (*Unheimlichkeit*).<sup>303</sup>

<sup>294</sup> “Das Fürchten um als Sichfürchten vor erschliesst immer . . . gleichsprünglich das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit und das In-sein hinsichtlich seiner Bedrohlichkeit.” Heidegger, *ibid.*, p. 141.

<sup>295</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 186.

<sup>296</sup> “Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.” Heidegger, *ibid.*, p. 187.

<sup>297</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 186.

<sup>298</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 186-187.

<sup>299</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 187.

<sup>300</sup> “Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.” Heidegger, *ibid.*, p. 187.

<sup>301</sup> “Diese (die Welt) jedoch gehört ontologisch wesentlich zum Sein des Daseins als in-der-Welt-sein.” Heidegger, *ibid.*, p. 187.

<sup>302</sup> “Das In-sein kommt in den existentialen ‘Modus’ des Un-zuhause. Nichts anderes meint die Rede von der Unheimlichkeit.” Heidegger, *ibid.*, p. 189.

<sup>303</sup> “Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes. Sie bringt zurück auf das pure Dass der eigensten, vereinzelt Geworfenheit.” Heidegger, *ibid.*, p. 343.

El hombre que no es auténtico trata de escapar de este hecho duro. Se refugia en ser uno-como-muchos (*das Man*), en el mundo tranquilo y acogedor de lo impersonal y lo anónimo. Su fuga es un escape del no-estar-a-gusto que entraña su “caída” en el mundo.<sup>304</sup> En su derrumbamiento el hombre se cierra al no-cubrimiento del mundo como tal y a su ser-en-el-mundo como tal para perderse en el cuidado de un mundo particular bien-definido, un mundo en el que esté cómodo, aunque sea a expensas del significado propio de su autidad. Sin embargo, este sosiego es frágil, pues el temor puede aparecer de repente en las situaciones más inesperadas. En caso de que esto ocurra, el hombre impersonal sólo tiene una salida: el miedo. Mediante la interpretación del temor como miedo, el terror del temor no-cubierto puede mantenerse oculto.<sup>305</sup>

*El temor y el ser-para-la-muerte.* ¿Cuál es la razón por la cual en el temor el mundo como mundo se experimenta como sin importancia, insignificante y nulo, y el ser-en-el-mundo como tal se revela como no-estar-a-gusto? Esta experiencia es el efecto —si se nos permite el empleo de la palabra— del hecho de que en el temor el hombre enfrenta la misteriosa presencia de la suprema posibilidad contenida en su ser como proyecto.<sup>306</sup> Como proyecto, el hombre es la unidad de oposición entre la facticidad y la posibilidad, entre la determinación y la potencialidad.<sup>307</sup> El temor descubre la posibilidad suprema del hombre como proyecto, y esta posibilidad es la muerte. Por consiguiente, todo temor es temor a la muerte.<sup>308</sup>

Es indispensable tener un adecuado concepto de la muerte para adquirir una visión del hombre en su totalidad. En efecto, ¿cómo se podría sostener que se ha adquirido esa visión si el hombre como proyecto siempre contiene un aspecto de potencialidad y, por consiguiente, jamás está realmente “terminado”?<sup>309</sup> Sólo se puede superar esta dificultad con la explicitación del ser del hombre como ser-para-la-muerte.<sup>310</sup> En efecto, en cuanto el hombre es hombre está siempre abierta ante él una u otra forma del ser potencial. Entre estas formas del ser posible del hombre está también el fin de su ser-en-el-mundo, y este fin es la muerte. El fin del hombre como ser potencial limita y determina la totalidad posible del ser del hombre.<sup>311</sup>

<sup>304</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 189.

<sup>305</sup> “Furcht ist an die ‘Welt’ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene angst.” Heidegger, *ibid.*, p. 189.

<sup>306</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 265-266.

<sup>307</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 145.

<sup>308</sup> “Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst.” Heidegger, *ibid.*, p. 266.

<sup>309</sup> “Und wenn die Existenz das Sein des Daseins bestimmt, und ihr Wesen mitkonstituiert wird durch das Seinkönnen, dann muss das Dasein, solange es existiert, seinkönnend je etwas noch nicht sein. Seiendes dessen Essen die Existenz ausmacht, widersetzt sich wesentlich der möglichen Erfassung seiner als ganzes Seiendes.” Heidegger, *ibid.*, p. 233.

<sup>310</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 234.

<sup>311</sup> “Dieses Ende, zum Seinkönnen, d.h. zur Existenz gehörig, begrenzt

Una objeción. ¿No entraña todo esto —cabe preguntarse— el aplazamiento de una dificultad fundamental? El punto de mira es una visión total del hombre,<sup>312</sup> pero en cuanto el hombre es hombre es decir, hasta su fin, el hombre tiene posibilidades, su ser incluye un ser-capaz-de-ser, está sin terminar y, por consiguiente, no puede ser captado como totalidad.<sup>313</sup> Por otra parte, tan pronto como el ser-hombre ya no incluye ninguna posibilidad, tan pronto como está terminado, el hombre se convierte en un “ya-no-más-allí”, ya no se preocupa por su ser, ya no se puede experimentar a sí mismo.<sup>314</sup>

Esta línea de pensamiento pone de relieve un punto de vista completamente equivocado con respecto al hombre como capaz-de-ser.<sup>315</sup> Como ser potencial, el ser-hombre no es el ser de una cosa “a la que le puede ocurrir algo”.<sup>316</sup> El ser-sin-terminar del hombre no es como el no-ser-aún-llena de la luna o el no-estar-aún-madura de una fruta.<sup>317</sup> De modo similar, el fin del hombre —la muerte— no es como el fin de un chaparrón o el término de un camino.<sup>318</sup> Esa manera de pensar sobre el hombre no concibe a la muerte como muerte del hombre. La muerte sólo se concibe como muerte del hombre cuando el ser del hombre se entiende como ser-para-la-muerte.<sup>319</sup>

*La muerte y la estructura fundamental del hombre.* Por consiguiente, cuando se dice que la muerte es el fin de la vida, esta expresión significa que la vida es un ser-para-la-muerte. No es un ser-en-el-fin, sino un ser-para-el-fin.<sup>320</sup> La vida se consagra a la muerte: tan pronto como el hombre viene a la vida, ya es bastante viejo para morir. La muerte no es un hecho externo que le ocurre al hombre,<sup>321</sup> sino que es intrínseco en relación a su vida. Por lo tanto el ser del hombre se debe llamar ser-para-la-muerte. Así como la facticidad de la existencia humana no es lo que es sin el ser potencial del

und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.” Heidegger, *ibid.*, p. 234.

<sup>312</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 236.

<sup>313</sup> “Solange es (das Dasein) ist bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Seinkönnen.” Heidegger, *ibid.*, p. 236.

<sup>314</sup> “Sobald jedoch das Dasein so ‘existiert’, das an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. . . . Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar.” Heidegger, *ibid.*, p. 336.

<sup>315</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 237.

<sup>316</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 143.

<sup>317</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 243-244.

<sup>318</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 244.

<sup>319</sup> “Daseinsmässig aber ist der Tod nur in einem existenziellen Sein zum Tode.” Heidegger, *ibid.*, p. 234.

<sup>320</sup> So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Nochnicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.” Heidegger, *ibid.*, p. 245.

<sup>321</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 254.

hombre, así también la vida humana no es lo que es sin la muerte. Como la muerte es inherente a la vida, hay que entenderla a partir de la estructura fundamental del ser del hombre.<sup>322</sup> Heidegger caracteriza a esta estructura fundamental como “cura”,<sup>323</sup> como unidad orgánica de la existencia (el “aún no”), la facticidad (el “ya”) y el “derrumbarse”.<sup>324</sup> Si la muerte pertenece al ser del hombre, debe ser posible determinar la muerte a partir de la estructura fundamental del hombre.<sup>325</sup>

En verdad, se puede hacer esta determinación.<sup>326</sup> Antes que nada, la muerte es el modo de ser potencial que es más propio del hombre, el modo en que él, solo, está frente a la posibilidad que le es más propia, la invencible posibilidad de su imposibilidad.<sup>327</sup> El “ser-delante-de-sí” del hombre se concreta en la forma más original en su ser-para-la-muerte.<sup>328</sup> La muerte es el extremo “aún no” del ser del hombre como potencial. Sin embargo, el hombre no adquiere incidentalmente esta posibilidad en el curso de su vida. La extrema posibilidad de su existencia, como posibilidad, también está “ya” presente,<sup>329</sup> puesto que tan pronto como el hombre empieza a vivir, ya es bastante viejo para morir. Por último, la muerte revela asimismo la tercera característica del ser del hombre como cura: el “derrumbamiento”.<sup>330</sup>

*El hombre que no es auténtico y la muerte.* En su cotidianidad el hombre está absorbido por el anonimato de ser “uno como muchos”; mediante su mundo anónimo huye de la posibilidad más propia de su existencia, del temor a no estar-a-gusto. Esta fuga del temor es un escape del temor a la muerte.<sup>331</sup>

El “uno como muchos” anónimo no ignora la muerte. No obstante, su conocimiento consiste en una manera muy definida de explicitar el ser-para-la-muerte. El hombre anónimo conoce la muerte como un

<sup>322</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 249.

<sup>323</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 191-196.

<sup>324</sup> “Als Grundverfassung des Daseins wurde die Sorge sichtbar gemacht. Die ontologische Bedeutung dieses Ausdrucks drückte sich in der ‘Definition’ aus: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) belegendem Seienden. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die Existenz, im Schon-sein-in . . . die Faktizität, im Sein-bei . . . das Verfallen.” Heidegger, *ibid.*, pp. 249-250.

<sup>325</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 250.

<sup>326</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 252.

<sup>327</sup> “In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens . . . Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseins-unmöglichkeit.” Heidegger, *ibid.*, p. 250.

<sup>328</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 251.

<sup>329</sup> “Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen.” Heidegger, *ibid.*, p. 251.

<sup>330</sup> “Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des Verfallens.” Heidegger, *ibid.*, p. 252.

<sup>331</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 252.

aviso en la columna de sepelios del periódico.<sup>332</sup> Para el hombre cotidiano la muerte es un acontecimiento trivial que afecta al hombre desde afuera: se muere, por supuesto, pero precisamente ahora se salva el mismo "uno como muchos".<sup>333</sup> "Se muere" quiere decir: el que muere no soy *yo*, sino *cualquiera* (*das Man*), es decir, nadie. De este modo el morir se explicita como un acontecimiento, en tanto que la muerte misma no *pertenece* a ninguna persona. La cotidianidad es la cobertura de la muerte como posibilidad que es *mía* por excelencia.<sup>334</sup> Incluso la forma de consolar al moribundo revela la misma falta de autenticidad: el "uno como muchos" trata de hacerle creer que no morirá, que volverá a la vieja y acogedora cotidianidad, es decir, trata de ocultar al moribundo su posibilidad más propia.<sup>335</sup> El "uno como muchos" sencillamente no permite que aparezca el coraje de temer a la muerte,<sup>336</sup> sólo conoce el *miedo* a la muerte-como-hecho, un miedo al que no puede ceder el hombre que se tiene confianza.<sup>337</sup>

Por lo tanto, es evidente que el ser de uno-como-muchos es un ser enajenado. Está enajenado con respecto a sí mismo y a su posibilidad más propia. La muerte se concibe como acontecimiento que ocurre al anónimo uno-como-muchos. De este modo no se reconoce y se oculta el significado propio de la muerte, su *ser-ya-presente-como-posibilidad*, su ser posibilidad como *mi* posibilidad, de *mí solo*. El impersonal uno-como-muchos sólo se interesa en la certidumbre de *estar aún vivo*.<sup>338</sup> No quiere aceptar que el mismo ser del hombre es un *ser-para-la-muerte*, que la propia vida está afectada por la muerte como posibilidad siempre-presente.

A pesar de esta mala disposición, el ser del uno-como-muchos es con todo un *ser-para-la-muerte*. Incluso podemos decir que en su cotidianidad el hombre se preocupa por su posibilidad más propia e inevitable, aunque sólo mediante una indiferencia alentada y no perturbada hacia su posible imposibilidad.<sup>339</sup> El impersonal uno-como-muchos también está bien seguro de la muerte. Aunque esta certidumbre no parece ser más que una especie de certidumbre empírica, derivada de la aparición de la muerte como un aviso en

<sup>332</sup> "Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander 'kennt' den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als 'Todesfall.'" Heidegger, *ibid.*, p. 252.

<sup>333</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 253.

<sup>334</sup> "Das Man gibt Recht und steigert die Versuchung, das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken." Heidegger, *ibid.*, p. 253.

<sup>335</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 253.

<sup>336</sup> "Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen." Heidegger, *ibid.*, p. 254.

<sup>337</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 254.

<sup>338</sup> "Dass das je eigene Dasein faktisch immer schon stirbt, d.h. in einem Sein zu seinem Ende ist, dieses Faktum verbirgt es sich dadurch, dass es den Tod zum alltäglich vorkommenden Todesfall bei Anderen umprägt, der allefalls uns noch deutlicher versichert, dass 'man selbst ja noch lebt.'" Heidegger, *ibid.*, p. 254.

<sup>339</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 255.

la columna de sepelios del periódico, es decir, como acontecimiento,<sup>340</sup> el uno-como-muchos realmente sabe más.<sup>341</sup> En cuanto trata de esconder, ocultar y desvanecer el significado propio de la muerte, en cuanto huye de la muerte, el impersonal uno-como-muchos realmente deduce su certidumbre sobre la muerte de una conciencia de que el ser-hombre es *ser-para-la-muerte*.<sup>342</sup> La muerte es cierta, porque está presente en el ser del hombre como *ser-para-su-fin*.<sup>343</sup>

*El auténtico ser-para-la-muerte.* Quizá estemos ahora en situación de determinar la correcta actitud del hombre hacia la muerte. Esta determinación debe ser posible basándose en el hecho de que se ha descubierto el verdadero significado de la muerte y expuesto el *ser-para-la-muerte* impropio, falto de autenticidad.<sup>344</sup>

La verdadera respuesta a la conciencia del hombre de su ser como *ser-para-la-muerte* consiste por lo menos en no tratar de escapar de su posibilidad más propia, en no esconderla ni darle un falso significado.<sup>345</sup> La respuesta no significa que el hombre deba darse muerte. El ser del hombre es un tener-que-ser, pero obedeciendo al no-cubrimiento de su esencia. La esencia del hombre reside en su existencia;<sup>346</sup> por consiguiente, la respuesta a su conciencia de su *ser-para-la-muerte* no puede destruir todo su ser potencial. Ahora bien, con el suicidio el hombre aniquilaría de hecho todas sus potencialidades.<sup>347</sup>

En el *ser-para-la-muerte* del hombre la posibilidad de la muerte debe ser aprehendida como posibilidad sin ser minimizada, tiene que ser cultivada como posibilidad, debe ser "soportada" como posibilidad.<sup>348</sup> La respuesta auténtica a la conciencia de *ser-para-la-muerte* es la "expectativa" (*Erwarten*), no de la misma manera en que se espera un chaparrón, sino "adelantándose en el pensamiento" a su imposibilidad posible, comprendiendo que a la luz de esta potencialidad extrema y sin embargo presente, resulta fútil preocuparse por las cosas y por la compañía de los semejantes.<sup>349</sup> No

<sup>340</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 257.

<sup>341</sup> "Wenngleich das Dasein in der Öffentlichkeit des Man scheinbar nur von dieren 'empirischen' Gewissheit des Todes 'redet' so hält es sich im Grunde noch nicht ausschliesslich und primär an die vorkommenden Todesfälle. Seinem Tode ausweichen ist auch das alltägliche Sein zum Ende des Todes doch anders gewiss, als es selbst in rein theoretischer Besinnung wahrhaben möchte." Heidegger, *ibid.*, pp. 257-258.

<sup>342</sup> "Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode vermag seinem Sinne nach des Todes nicht eigentlich 'gewiss' zu sein und ist es doch." Heidegger, *ibid.*, p. 256.

<sup>343</sup> "Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende." Heidegger, *ibid.*, p. 259.

<sup>344</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 260.

<sup>345</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 260.

<sup>346</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 42.

<sup>347</sup> "Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode." Heidegger, *ibid.*, p. 261.

<sup>348</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 261.

<sup>349</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 262-263.



obstante, esta comprensión no debe inducir al hombre a abandonar su ocupación en las cosas y en la compañía de los congéneres en una especie de rendición apática. En efecto, la preocupación por las cosas y por ser-junto-con otros hombres pertenece a la estructura esencial del ser del hombre. Debe aceptar todo esto, pero a la luz de su más propia imposibilidad posible.<sup>350</sup> El ser propio del hombre es una liberación adelante de sí de la extrema posibilidad de su esencia que se auto-realiza, una liberación de la pérdida de sí mismo en las posibilidades particulares que se presentan, una comprensión y elección de estas posibilidades a la luz de la posibilidad extrema, la imposibilidad de ser “entorpecido” por aquello que ya se ha conseguido.<sup>351</sup>

De este modo no importa que el “cuando” de la muerte, que es cierto, no esté determinado.<sup>352</sup> La constante “amenaza” de la muerte no surge de la muerte como acontecimiento que ocurre en determinado momento. La amenaza nace del no-cubrimiento del hombre para sí mismo en tanto “corre adelante de sí”. El hombre está seguro de su ser-en-el-mundo y, por consiguiente, de su posibilidad extrema, “ya” presente.<sup>353</sup> Todo esto se revela en el temor. En efecto, toda comprensión es al mismo tiempo un ser-afectado (*befindliches*).<sup>354</sup> El humor o afectividad fundamental del ser-hombre, a través del cual el hombre se enfrenta constantemente y sin restricciones con la amenaza que deriva de su ser más íntimo y aislado, no es nada más que temor.<sup>355</sup> En el temor el hombre se enfrenta cara a cara con la nada de la posible imposibilidad de su existencia como ser que se auto-realiza; en el temor se encuentra cara a cara con la muerte, porque en el temor es temor a la muerte.<sup>356</sup> La libertad de ser auténticamente uno mismo que se revela en el temor aparece como libertad-para-la-muerte.

*La conciencia.* Por último, Heidegger busca una confirmación de su teoría sobre el ser propio del hombre en el testimonio de la conciencia.<sup>357</sup> Como lo señala de Waelhens, buscar esa confirmación sólo puede significar realizar un esfuerzo por enfocar otra vez la misma cuestión desde un punto de vista diferente: nos referimos a la cuestión que se relaciona con el significado del ser propio del

<sup>350</sup> “Das Dasein ist eigentliches selbst nur, sofern es sich als besorgendes Sein bei . . . und fürsorgendes Sein mit . . . primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft.” Heidegger, *ibid.*, pp. 263-264.

<sup>351</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 264.

<sup>352</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 265.

<sup>353</sup> “Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende ständige Bedrohung.” Heidegger, *ibid.*, p. 265.

<sup>354</sup> “Alles Verstehen ist befindliches.” Heidegger, *ibid.*, p. 265.

<sup>355</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 265-266.

<sup>356</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 266.

<sup>357</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 267-301.

hombre.<sup>358</sup> Por consiguiente, en última instancia, si hacemos abstracción de la teoría de Heidegger sobre el carácter de la conciencia moral, el análisis del testimonio de la conciencia no ofrece ninguna idea nueva importante. Aunque el hombre haya caído víctima del perderse en el anonimato del uno-como-muchos impersonal, tiene a veces momentos privilegiados en que oye la voz de su conciencia.<sup>359</sup> Aquel a quien interpela esa voz, es el hombre en cuanto se ha perdido en el uno-como-muchos. Pero esta interpelación de la conciencia es un llamado al hombre, un llamado a su más propio ser-él-mismo-potencial.<sup>360</sup>

¿Cómo hay que entender a esta “voz”? ¿Quién es el que llama? Indudablemente, es el propio hombre quien llama,<sup>361</sup> pero no el hombre en cuanto se ha perdido en el uno-como-muchos. La voz de la conciencia es el hombre en su no-estar-a-gusto, en su “caída”-en-el-mundo original, en su “nulidad”.<sup>362</sup> El hombre se llama desde su falta de autenticidad a su ser potencial más propio.

*Conciencia y culpa.* Sin embargo, el origen del llamado no es el punto principal. Antes de que se pueda decir que realmente se entiende el llamado de la conciencia, será preciso aclarar la relación que evidentemente existe entre conciencia y culpa.<sup>363</sup> Aquí también el anónimo-uno-como-muchos ha hecho su nefario trabajo: ha unido la conciencia culpable con ciertos hechos malos.<sup>364</sup> Esto es erróneo, porque la culpa no es el resultado de malas acciones, sino que las malas acciones sólo son posibles sobre la base de un ser-culpable original.<sup>365</sup> ¿Qué es —cabe preguntar— esta culpa original?

Esta culpa original está constituida por la “caída” (*Geworfenheit*). El ser del hombre como cura (*sorge*) es siempre y también un ser-ya-caído-en-el-mundo. El hombre es un tener-que-ser, pero como ya-embarcado; tiene que emprender la ejecución de su ser, pero sin haberlo elegido, sin haberlo pedido; el hombre se pertenece a sí mismo, pero sin ser su propio regalo; el hombre es el fundamento de su ser potencial, de sus posibilidades, pero no ha sido él mismo quien ha establecido dicho fundamento.<sup>366</sup> El hombre, para quien ser-él-mismo es una tarea, jamás puede ser *él mismo* hasta tal punto

<sup>358</sup> Cf. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, 1948, pp. 150-151.

<sup>359</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 270-271.

<sup>360</sup> “Der Ruf stellt, seiner Ruftendenz entsprechend, das angerufene Selbst nicht zu einer ‘Verhandlung’, sondern als Aufruf zum eigensten Selbstseinkönnen ist er ein Vor- (nach ‘vorne’-) Rufen des Daseins in seine eigensten Möglichkeiten.” Heidegger, *ibid.*, p. 273.

<sup>361</sup> “Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst. . . Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.” Heidegger, *ibid.*, p. 275.

<sup>362</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 276-277.

<sup>363</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 280-281.

<sup>364</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 281-282.

<sup>365</sup> “Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich ‘auf Grund’ eines ursprünglichen Schuldigseins.” Heidegger, *ibid.*, p. 284.

<sup>366</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 284-285.

que supere su "ya".<sup>367</sup> El hombre emprende la ejecución de su propio ser, se realiza, sin haber adquirido un perfecto dominio sobre sí mismo. Es un proyecto "caído" y, por consiguiente, nulo, y esta nulidad radical e invencible constituye su culpa.<sup>368</sup>

El llamado de la conciencia es una invitación para que el hombre se reconozca como ser-culpable,<sup>369</sup> pero al mismo tiempo una invitación para tomar su culpa, su nulidad, sobre sí mismo, es decir, como nulo, para adelantarse (en el pensamiento) a su potencialidad más propia, a su fin, su muerte.<sup>370</sup> El hombre es el fundamento nulo de su nulidad, el proyecto caído de su muerte, y como tal el hombre "tiene que ser".<sup>371</sup> La respuesta auténtica al llamado de la conciencia es la resolución (*Entschlossenheit*)<sup>372</sup> con la cual el hombre como un *yo mismo* toma sobre sí la nulidad de su ser-caído-en-el-mundo y en angustioso silencio se proyecta hacia la nada de su muerte.

*El significado de la vida: ¿contradicción o desesperación?* Ya es hora de examinar el camino que hemos recorrido hasta aquí. Al preguntar por el significado de su ser, el hombre busca un valor que sea una realización perfecta y definitiva de su ser-hombre, entendido en el sentido de tener-que-ser. Los filósofos de la Edad Media respondieron a esta pregunta describiendo al hombre como buscador de Dios. El ser del hombre es un ser-para-Dios; su tener-que-ser significa en última instancia estar destinado a lo Trascendente. Sin embargo, el hombre puede no reconocer su propio ser, puede negarse a admitir a Dios y a prestarle su adhesión. Al hacerlo se condena, su ser se vuelve absurdo, no es bueno para nada, "de más para siempre". Estar condenado significa experimentarse como identificado con este "de más", experimentar la falta de significado de su ser como tener-que-ser eternamente incumplido.

Sartre rechaza la afirmación de Dios por razones que ya han sido explicadas. En las obras de sus continuadores este rechazo se presenta con un mayor relieve y se revela como la negativa a prestar consentimiento definitivo a cualquier ser mundano. Este consentimiento se concibe erróneamente como la afirmación de Dios. Sin embargo, esa concepción errónea es inevitable en cuanto el ser del hombre se explicita como plenamente idéntico al ser-en-el-mundo.<sup>373</sup>

<sup>367</sup> "Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existieren das Grundsein zu übernehmen." Heidegger, *ibid.*, p. 284.

<sup>368</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 285.

<sup>369</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 287.

<sup>370</sup> "Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Ende, d.h. als Vorlaufen in den Tode." Heidegger, *ibid.*, p. 305.

<sup>371</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 305-306.

<sup>372</sup> "—das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein—." Heidegger, *ibid.*, p. 297.

<sup>373</sup> "Mais si nous retrouvons le temps sous le sujet et si nous rattachons au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d'autrui,

Si el hombre no es nada más que estar abierto al mundo, el estar abierto a Dios sólo se puede entender refiriéndolo a una realidad *mundana* elevada incorrectamente a la categoría de absoluto. Se convierte en algo similar al quedar-fascinados por el mundo que observamos en los niños.<sup>374</sup> En la misma actitud han caído, fascinados, muchos adultos. Pero esa actitud es esclavitud e ignorancia.<sup>375</sup> El hombre auténtico es libre. "Se hace a sí mismo" y sólo obedece una ley: la suya propia. No trabaja bajo ninguna ilusión, porque sabe que sus afirmaciones jamás pueden ser definitivas. Se quiere a sí mismo como "defecto de ser" y no cae en la desesperación ni en el nihilismo. En efecto, el nihilista es "serio", porque atribuye una importancia absoluta a su "no-ser", convirtiéndolo así en un "ser" inmóvil en vez de concebir su negatividad como movimiento viviente, como libertad.<sup>376</sup> De la misma manera, el hombre que desesepera es "serio", porque en su desesperación realmente continúa viviendo de acuerdo con el ideal contradictorio de hacer en él mismo idénticos al en-sí y al para-sí.<sup>377</sup> Sin embargo, la vida auténtica del hombre sólo comienza más allá de la desesperación.

Por el contrario, para Heidegger, el ser-humano genuino, auténtico, es precisamente la desesperación. ¿Hace este punto de vista que Heidegger sea "serio"? ¿Vive de acuerdo con un ideal contradictorio? ¿Le resulta imposible aceptar que el consentimiento a un ser mundano jamás puede ser definitivo? ¿O hay algo más en la filosofía de Heidegger que la relación-hacia-el-mundo cuando se trata del hombre? ¿Se relaciona el hombre con lo Trascendente en el pensamiento de Heidegger?<sup>378</sup>

Según Sartre y sus discípulos, la desesperación pone al descubierto que el hombre continúa secretamente soñando con lo Absoluto dentro del reino de los seres mundanos. Sin embargo, debemos señalar que cuando este sueño llega a su fin, comienza otro nuevo. Lo que queremos decir es que cuando se niega a lo Absoluto en

nous comprendrons qu'il n'y a rien à comprendre au-delà." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 149.

<sup>374</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, pp. 51-54.

<sup>375</sup> de Beauvoir, *ibid.*, pp. 54-61.

<sup>376</sup> "Le nihiliste est proche de l'esprit de sérieux, car au lieu de réaliser sa négativité comme mouvement vivant, il conçoit son anéantissement d'une manière substantielle; il veut n'être rien et ce néant qu'il rêve est encore une sorte d'être, exactement l'antithèse hégélienne de l'être, un donné immobile." de Beauvoir, *ibid.*, p. 75.

<sup>377</sup> "Mais dans la mesure où cette tentative participe encore de l'esprit de sérieux et où ils peuvent croire encore que leur mission de faire exister l'en-soi-pour-soi est écrite dans les choses, ils sont condamnés au désespoir, car ils découvrent en même temps que toutes les activités humaines sont équivalentes — car elles tendent toutes à sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi — et que toutes sont vouées par principe à l'échec." Sartre, *L'être et le néant*, p. 721.

<sup>378</sup> Hay autores que ven una indicación de Dios en la noción que Heidegger tiene del ser. Cf. p. ej., F. de Graaff, *Het schuldprobleem in de existentie-philosophie van Martin Heidegger*, 's-Gravenhage, sin fecha, pp. 49-53.

aras de la libertad como movimiento trascendente, la propia libertad emerge como lo Absoluto. El hombre es libertad, porque ninguna realidad merece su consentimiento definitivo: cualquier consentimiento definitivo es la muerte del ser del hombre. Pero en Sartre y sus discípulos es la libertad misma la que tiene que ser afirmada definitivamente y sin restricciones. La propia libertad aparece como lo Absoluto. De este modo nos encontramos aquí con una contradicción.

*La filosofía de Heidegger no es nihilista.* ¿No hay, por lo tanto, más elección que entre la contradicción y la desesperación? Por cierto que no. Tampoco en Heidegger el temor que motiva la desesperación es la última palabra. Así como es injustificable decir que la filosofía de Descartes es una filosofía de la duda, así también carece de justificativo decir que la filosofía de Heidegger es una filosofía del temor. Puede resultar difícil comprenderlo para quien se limite a leer *Sein und Zeit*. Pero aun si se pone todo el énfasis en la "resolución" como explicitación del modo de ser-hombre más propio y más auténtico, no se puede presentar a la filosofía de Heidegger como nihilismo. La razón es que no hay justificativo para sostener que en Heidegger ser-hombre y ser-en-el-mundo son sinónimos. Tan sólo *en cuanto* ser-hombre es ser-en-el-mundo, ser-hombre —según Heidegger— es nulo porque es para-la-muerte. El lector de *Sein und Zeit* debe tener presente que al principio de su obra Heidegger no describe al hombre como estar abierto al mundo sino como estar abierto al ser. El hombre es el ser que en su ser se preocupa por su ser, y la cuestión referente al ser-en-general es un modo de ser-hombre. Por consiguiente, todo depende de si este ser-en-general, que es adonde se dirigen todas las preguntas, para el cual el hombre es un estar abierto y con el cual se relaciona, es idéntico al mundo en el pensamiento de Heidegger.

No podemos ni pretendemos abordar esta cuestión exegéticamente.<sup>379</sup> Quizá ni siquiera pueda ser resuelta mientras el propio Heidegger no ponga en claro lo que quiere decir con ser.<sup>380</sup> Pero es seguro que todavía no se ha expresado con la suficiente claridad como para permitir que nadie identifique al ser con el mundo. Por consiguiente, nadie tiene el derecho de considerar que las expresiones ser-hombre y ser-en-el-mundo son sinónimas en la filosofía de Heidegger. Si lo fueran, no habría margen para una afirmación de Dios. Pero el propio Heidegger ha declarado que la explicitación de ser-hombre como ser-en-el-mundo no decide en sentido positivo ni negativo acerca de un ser-para-Dios.<sup>381</sup>

<sup>379</sup> Cf. J. Möller, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*, Baden Baden, 1952, pp. 112-144.

<sup>380</sup> Cf. W. Biemel, *Le concept de Monde chez Heidegger*, Lovaina-París, 1950, pp. 172-178.

<sup>381</sup> "Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz

Además, hay que tener en cuenta que sea lo que sea lo que Heidegger diga sobre el temor y la nada que se revela en el temor, se relaciona con la cuestión referente al significado del ser. El pensamiento de Heidegger sólo habla del hombre como camino hacia el ser. Lo que dice realmente se convierte en camino hacia el concepto de ser sólo cuando se da una visión total del hombre. El temor, la revelación de la nada, es el enfoque de Heidegger con respecto a esta visión total. Cierto es que en *Sein und Zeit* no efectúa el pasaje del temor y la nada al ser, pero en obras posteriores se evidencia que el temor y la nada no son las últimas palabras de Heidegger sobre esta cuestión.<sup>382</sup> Aunque el pensamiento de Sartre y de sus discípulos ha llegado a su término y es contradictorio, la filosofía de Heidegger no está aún finalizada y deja abierto el camino para la afirmación de lo Absoluto.<sup>383</sup>

*¿Carece de autenticidad todo lo que no es temor?* Hay que plantear una pregunta final con respecto al "camino" de Heidegger hacia el ser. ¿Es realmente el temor la puerta que conduce a una visión total de la humanidad como ser-en-el-mundo? ¿No hay otras experiencias, distintas del temor, que muestren un panorama del mundo-como-mundo y del ser-en-el-mundo como tal? La respuesta del mismo Heidegger sería negativa. No cabría esperar de él otra respuesta, porque su propio punto de vista del temor lo obliga a relegar todo lo que no lo sea a los dominios del "derrumbarse", del ser-hombre sin autenticidad. El hecho de que el temor sea un fenómeno tan raro no lo perturba en sus esfuerzos por construir una metafísica del hombre. Por el contrario, lo reafirma en sus opiniones, porque la rareza del temor demuestra cómo el hombre ha estado siempre sumergido en lo que Pascal llama "diversión", y en esta inmersión se supone que queda soterrado el reconocimiento del ser auténtico del hombre como temor. Entonces, si alguien observase que no tiene clara conciencia del temor en el sentido que le da Heidegger, el filósofo alemán contestaría: "Eso prueba tan sólo que todavía no has sido nunca hombre".<sup>384</sup> Una respuesta muy simple, por supuesto,

allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist." Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 36, nota 56.

<sup>382</sup> "Die rechte Stellungnahme zu diesen Sätzen (es decir, las objeciones que los adversarios han opuesto a *Was ist Metaphysik?*) entspringt aus einem erneuten Durchdenken der Vorlesung. Es mag prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen." Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, p. 45.

<sup>383</sup> Para una explicación simple de este punto, véase Delfgaauw, *Wat is existentialisme?*, Amsterdam, 1952, pp. 74-81.

<sup>384</sup> Cf. R. Verneaux, "L'expérience humaine et le Tout du monde", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Amsterdam-Lovaina, 1953, vol. II, p. 173.

pero que presupone precisamente lo que hay que probar: que todo lo que no es temor pertenece al "derrumbarse".

¿No es, por lo tanto, la resolución a la que llega Heidegger como "conclusión", si se nos permite el empleo de la palabra, realmente un prejuicio que quiere "probar" a cualquier precio? ¿No es su pensamiento meramente una forma circular de razonar en la que determinado tipo de autenticidad se presupone primero y luego se lo saca en "conclusión"? El propio Heidegger ha planteado estas preguntas,<sup>385</sup> para contestarlas sin vacilar.<sup>386</sup>

Hay que admitir prestamente que se presupone cierta forma de autenticidad y es bien evidente que el proceso del pensamiento tiene una forma circular. Incluso debemos decir que se presupone todo lo que el filósofo conceptualiza y expresa acerca del ser del hombre. Sin embargo, el filósofo no debe pedir disculpas por ello, no tiene que evitarlo, como estaría obligado a hacerlo el lógico con el empleo de un silogismo.<sup>387</sup> El hombre es el ser que en su ser se preocupa por su ser, el ser del hombre es comprensión de ser (*Seinsverständnis*), y por esta razón, en cierta medida, el hombre es siempre y "ya" no-cubrimiento para sí mismo;<sup>388</sup> por lo tanto, toda pregunta explícita referente al ser del hombre "ya" está preparada por el mismo modo de ser del hombre, así como la respuesta está en cierta medida también "ya" dada.<sup>389</sup> Pero en su "comprensión" (*Verstehen*) el hombre es no-cubrimiento para sí como ser potencial, es decir, en última instancia, como ser-para-la-muerte. ¿Qué posibilidad más elevada podría haber en la potencialidad del hombre que la de la muerte?<sup>390</sup>

Los llamados presupuestos en la filosofía del hombre no son nada más que el propio hombre como comprensión de ser, y la llamada forma circular de razonar no es nada más que el propio hombre otra vez, en cuanto en su "comprensión" es no-cubrimiento para sí mismo con respecto a su ser potencial más propio, es decir, su ser-para-la-muerte. Quienquiera que trate de evitar esta "forma circular de razonar" en realidad intenta dejar de lado la estructura fundamental del hombre como "cura". Pero esa tentativa no puede tener éxito. Por consiguiente, si a partir de una conciencia pre-ontológica del modo más propio del ser potencial se "concluye" que la "resolución" es el ser auténtico del hombre, no se es culpable de caer

<sup>385</sup> "Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde?" Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 310.

<sup>386</sup> Heidegger, *ibid.*, pp. 310-316.

<sup>387</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 315.

<sup>388</sup> "Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis." Heidegger, *ibid.*, p. 132.

<sup>389</sup> "Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet." Heidegger, *ibid.*, p. 132.

<sup>390</sup> "Hat das in-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?" Heidegger, *ibid.*, p. 313.

en un argumento circular, en el sentido de que dicho argumento debe ser rechazado por el lógico, sino que simplemente se da expresión a lo que el hombre es y tiene que ser.<sup>391</sup>

*El temor no es el enfoque por excelencia de la visión total del hombre.* Sobre la base de esta conciencia pre-ontológica, mencionada por Heidegger, que el hombre tiene de sí mismo, nos negamos a ver en el temor la puerta por excelencia que conduce a una visión integral del hombre. El punto de vista de Heidegger es muy unilateral, porque en su filosofía no queda margen para algo que queda no-cubierto en la auto-conciencia pre-ontológica del hombre: la existencia entraña siempre una especie de consentimiento *restringido*. Si Heidegger estuviese completamente en lo cierto, habría que explicitar al ser del hombre como una maldición y no quedaría margen para experimentar al mismo ser del hombre como gracia, como regalo.<sup>392</sup> Esta experiencia no se puede desaprovechar ni pasar por alto. Sin embargo, la "resolución" en la que Heidegger ve la autenticidad del ser del hombre, no ofrece ninguna posibilidad de un consentimiento-al-mundo restringido. Además, cualquier esfuerzo por hacer que este consentimiento caiga bajo el "derrumbarse" está destinado al fracaso, porque en Heidegger el "derrumbarse" se produce como ser-absorbido en el mundo. Heidegger tiene razón cuando rechaza la falta de autenticidad del hombre, como la tienen Sartre y quienes piensan como él cuando hablan del subhombre y del hombre "serio". Ese hombre juzga mal su humanidad, porque destruye la distancia afectiva que agujerea su afirmación de cualquier ser mundano, y esta destrucción es el fin de la libertad como movimiento trascendente. Sin embargo, hablamos con toda intención de un consentimiento *restringido* y no de deslumbramiento (*émerveillement*), como hace Verneaux.<sup>393</sup> En efecto, tenemos conciencia de que ninguna realidad mundana merece un consentimiento definitivo y que ningún valor mundano puede ser la definitiva realización de la humanidad como tener que ser. Por otra parte, no podemos negar toda realización ni todo consentimiento.

Heidegger y Sartre con sus adeptos señalan constantemente que la falta de autenticidad no puede ser "vívida", porque constantemente se niega en la vida,<sup>394</sup> mientras la autenticidad sigue imponiéndose como demanda. Sin embargo, hay que afirmar lo mismo con respecto a la "resolución" de Heidegger. La resolución no puede ser "vívida", ni siquiera por el propio Heidegger, porque la misma vida constantemente la niega. ¿Y qué otra cosa tiene que hacer el filósofo sino dar expresión a la vida? Pero la vida entraña un consentimiento *restringido* al mundo. Las cosas del mundo merecen

<sup>391</sup> Heidegger, *ibid.* pp. 314-316.

<sup>392</sup> Marcel, *L'homme problématique*, París, 1955, pp. 9-47.

<sup>393</sup> R. Verneaux, *op. cit.*, p. 173.

<sup>394</sup> Cf., p. ej., de Beauvoir, *op. cit.* (nota 374), pp. 72-94.

dicho consentimiento, porque ofrecen al hombre una realización *real*, aunque no definitiva, de su ser como tener que ser.

Pero, pregunta Heidegger, “¿hay en el ser potencial del hombre alguna posibilidad más elevada que su muerte?”<sup>395</sup> La respuesta es negativa. ¿Quiere decir esto que el mundo-como-mundo y el ser-en-el-mundo-como-tal son radicalmente nulos? Permítasenos señalar que la cuestión puede invertirse. El ser del hombre como ser-en-el-mundo incluye esencialmente un aspecto de afirmación. ¿Puede la muerte ser en realidad la posibilidad más elevada de su ser potencial, en vista del hecho de que en este supuesto es imposible mantener la afirmación de marras a pesar de toda su evidencia? De repente surgen aquí nuevas perspectivas, que Heidegger deja sin considerar.

De esta manera nos vemos forzados a concluir que la descripción que hace Heidegger del hombre no se puede considerar como explicitación del hombre en sentido irrestricto.<sup>396</sup> No queremos decir que no haya seres humanos a los que cuadre la descripción de Heidegger. Pero es seguro que juzgan mal el verdadero carácter de su propia humanidad, porque no tienen ojos para el aspecto afirmativo de su existencia. A su respecto cabe preguntarse, cuando más, cuál fue la causa o la ocasión que hizo de ellos lo que son o los convirtió en lo que son. Sin embargo, si se formula esa pregunta ya no estamos en los dominios de la filosofía: tenemos que dejar la respuesta a los psicólogos, caracterólogos o psiquiatras.<sup>397</sup> También se podría señalar el espíritu de la época y, en lo que a Heidegger atañe, el hecho de que durante la primera Guerra Mundial experimentase los horrores de la vida en las trincheras.<sup>398</sup> Esta experiencia fue para él una revelación muy especial del ser del hombre.

*Un factor psicológico.* Si se busca una explicación psicológica para el hecho de que en algunos seres humanos el aspecto afirmativo de su existencia haya sido relegado por completo a segundo plano, cierta afirmación de san Agustín puede arrojar alguna luz. En su carta a Proba escribe: “*Nil homini amicum sine homine amico*”, nada es digno de amor para un ser humano sin un ser humano amante, que quizá podamos parafrasear con más claridad de esta manera: sin el amor de su semejante, el hombre no es capaz de afirmar afectivamente el mundo real. Esta verdad ha sido demostrada definitivamente por la psicología empírica. Quien no es amado siempre ve la cara más cruel del mundo: el mundo se le presenta siempre como resistencia, como obstáculo para su tener-que-ser. Cuanto más solo, es decir, sin ser amado, está el hombre en el

<sup>395</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 313.

<sup>396</sup> Cf. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, 1948, pp. 179-180.

<sup>397</sup> Cf. R. Le Senne, *Traité de Caractéologie*, Paris, 1949, pp. 258, 288.

<sup>398</sup> Cf. R. Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, Lovaina-Paris, 1948, pp. 14-16.

mundo, tanto más difícil le es comprenderse en el mundo y prestar consentimiento a su propio ser.<sup>399</sup>

¿Es una mera coincidencia que el amor no encuentre lugar en las obras de Heidegger? En el temor se revela la posibilidad más propia del hombre, porque en el temor el hombre se encuentra *solo, aislado*, ante la posibilidad extrema de su ser potencial, en el temor el hombre es eminentemente un “yo”.<sup>400</sup> Esta revelación impele al hombre para que dé la única respuesta que en el caso cuadra: una “resolución”, un “no” radical al mundo. Pero sabemos que hay en el hombre más que este temor. Su ser-él-mismo auténtico no es el ser-en-el-mundo-condenado-a-muerte, solo, aislado, sino el ser-junto con sus semejantes en amor. En el amor el mundo muestra al hombre una faz enteramente distinta de la descrita por Heidegger. Lo que Heidegger dice puede ser cierto del hombre que no es amado, “tipo cuartel” (Marcel), pero el que ama no puede hablar de la misma manera. El hombre no puede vivir sin ser amado pero, por otra parte, tampoco puede morir sin amor. Quienquiera que enfrente la muerte solo, aislado, maldecirá al mundo-como-mundo y al ser-en-el-mundo-como-tal. Pero ese hombre es un ser humano mutilado.

## 5. PERSPECTIVAS

*Causa trascendente.* “¿Por qué el ser y no la nada?” Siguiendo las huellas de una antigua tradición, hemos planteado esta pregunta en nuestro primer capítulo. Es la cuestión filosófica por excelencia, la cuestión metafísica. Concebimos esta cuestión como la búsqueda del fundamento, de la causa, del ser como ser, y encontramos como nuestra primera respuesta que el ser de los seres es el ser-resultado de la causalidad del Ser Trascendente, de Dios.

Ningún ser escapa a la causalidad de Dios, ni siquiera el ser consciente y libre que es el hombre.<sup>401</sup> Indudablemente, el hombre es una co-fuente del significado del mundo, pero como tal es la “segunda fuente”: mediante sus acciones el hombre co-origina nuevos significados, pero su iniciativa es una “iniciativa producida”. Con el hombre el mundo comienza a ser en el verdadero sentido de la

<sup>399</sup> Cf. John Bowlby, *Child Care and the Growth of Love*, Londres, 1953.

<sup>400</sup> “So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. . . . So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.” Heidegger, *ibid.*, p. 250.

<sup>401</sup> “Sind wir unserer Freiheit gewiss, so wird alsbald ein zweiter Schritt zu unserer Selbsterfassung getan: der Mensch ist das gottbezogene Wesen. Was heisst das? Wir haben uns nicht selbst geschaffen. Jeder kann von sich denken es sei möglich gewesen, dass er nicht sei. . . . Wenn wir frei entscheiden und erfüllt vom Sinn unser Leben ergreifen, so sind wir uns bewusst, uns nicht uns selbst zu verdanken. Auf der Höhe der Freiheit . . . sind wir in unserer Freiheit als uns von der Transzendenz gegeben bewusst. Je mehr der Mensch eigentlich frei ist, desto gewisser ist ihm Gott.” Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Munich, 1957, p. 63.

palabra, pero el comienzo-del-mundo que es el hombre, es un “comienzo empezado”.<sup>402</sup> Dios es el Señor de los seres en toda su universalidad.

*Causa y libertad.* El primer capítulo enumeró las dificultades que derivan de este pensamiento. ¿Cómo puede el ser del hombre ser causado por Dios si su ser es un ser-libre y si la influencia causal de Dios no puede ser contingente? La influencia causal de Dios no puede ser explicitada de manera tal que el ser-libre que es el hombre ya no se pueda concebir como posibilidad. La metafísica debe basarse en la realidad de los seres. Pero el ser del hombre no se puede concebir de ningún modo como ser-libre si la influencia causal de Dios se concibe en forma análoga a la causalidad que prevalece en el reino de las cosas. Una influencia causal que se conciba como cosa o como proceso aplastaría al hombre como libertad. En vez de pedir prestadas las categorías de nuestro pensamiento acerca de Dios al reino de las cosas, debemos deducirlas del orden de la intersubjetividad. En este orden conocemos un solo caso en que la verdadera “influencia causal” tiene como “efecto” la subjetividad, la libertad. Es el caso de la “influencia” creadora del amor. El hombre no se concibe como realidad a menos que se lo conciba como resultado del Amor divino.

Contrariamente a lo que sostiene Sartre, la libertad del hombre no significa que el hombre *no* pertenece a Dios. Para Sartre Dios no es el Rey de la Humanidad porque el hombre es libre. En lo que atañe a las cosas, quizá Dios podría ejercer su dominio, pero si Él hubiese querido hacer lo mismo con el hombre, no lo hubiera creado libre. En el mismo momento en que Dios creó al hombre como ser libre, esta libertad se volvió contra Él. Como libertad, el hombre no pertenece a Dios, de manera que no hay nadie que le imparta órdenes al hombre.

Este pensamiento sartreano es muy primitivo. Evidentemente, el reino de Dios sobre el hombre debe ser por entero diferente del poder de Dios sobre las cosas. ¿Pero significa esta diferencia que Dios *no* sea el Rey del hombre? Es evidente también que las cosas “pertenecen” a Dios y “reciben órdenes” de Él —si todavía se pueden seguir empleando estas palabras— en una forma completamente distinta del hombre. Empero, ¿debemos admitir como consecuencia que el hombre *no* pertenece a Dios y *no* recibe órdenes de Él? Sartre no es capaz de concebir la relación de Dios con el hombre de otro modo que como relación con una cosa. Pero está equivocado: el hombre pertenece a Dios en la forma en que Le pertenece un sujeto.

*El auto-consentimiento del hombre.* Todo se pone entre signos de interrogación cuando se pregunta por la causa del ser como ser.<sup>403</sup> Esto reza de manera muy especial para el hombre. Como el hombre

es un ser que en su ser se preocupa por su ser, el hombre formula preguntas no sólo respecto “de dónde” viene su ser sino también “hacia dónde” va. El hombre se interesa por la “dirección” de su existencia. El “margen de expansión” de la potencialidad que es inherente a cualquier forma fáctica de existir, indica la “dirección” en que puede ir el sujeto. El hombre busca caminos a través del mundo que le hagan posible consentir a sí mismo como subjetividad-en-el-mundo. Este consentimiento guarda relación con la realización lograda por su subjetividad, concebida como “deseo natural”. Como ser-consciente-en-el-mundo, el hombre entra en los dominios de la tecnología, la economía, el arte y la ciencia, para nombrar sólo unos cuantos. Siente que su entrada en estos dominios tiene sentido en la medida en que sus actividades dentro de ellos entrañan una cierta realización con respecto a sus distintos modos de tener-que-ser. De esta manera puede consentirse a sí mismo como tecnólogo, economista, etcétera.

No obstante, el ser que es el hombre permanece en estado de incertidumbre. Con Sartre y su escuela señalamos que el consentimiento del hombre a sí mismo y a su mundo no puede ser definitivo. Este consentimiento está afectado por la negatividad en forma invencible. Negar este punto es juzgar equivocadamente la esencia del ser del hombre. Quienquiera que continúe alentando ilusiones descubrirá que su último sostén se derrumba ante la filosofía del ser-para-la-muerte de Heidegger. Para el ser-hombre, como ser-en-el-mundo, la muerte es la suprema y decisiva corte de apelación. Si el ser del hombre no es nada más que ser-en-el-mundo, es imposible comprender cómo se puede consentir a uno mismo a menos que se minimice el significado de la muerte. Quien no vea en el hombre *nada más* que ser-en-el-mundo, aunque *también* lo sea, puede decir cuando más que la grandeza del hombre consiste en tener conciencia de la falta de significado de su ser, pues esto es algo que no puede aseverarse de un animal. El ser del hombre se pone en estado de incertidumbre en la forma más terrible a través de su explicitación como ser-para-la-muerte.

Al buscar la causa de su ser, el hombre no sólo inquiera por su origen sino también por su propósito. Hay muchas metas humanas, correspondientes a los muchos modos posibles de tener-que-ser-en-el-mundo. Pero ninguna de estas metas constituye el propósito propio del hombre como “deseo natural”. El proyecto de auto-fundamentación que es el hombre y que se ejecuta en su trascendencia fracasa radicalmente si se concibe de manera exclusiva como proyecto-en-el-mundo. El “deseo natural” que es el hombre debe entenderse, por tanto, como orientación del hombre hacia el Ser Trascendente, orientación que es esencial en el hombre. El hombre no tiene el deseo de ser Dios sino de ver a Dios.

*La afirmación de Dios.* El proyecto de auto-fundamentación que es el hombre aparece para quien comprende este punto bajo una luz

<sup>402</sup> Brunner, *La personne incarnée*, p. 230.

<sup>403</sup> Cf. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 22.

enteramente nueva. ¿Es posible que el hombre consienta a su existencia basándose en su afirmación del Ser Trascendente? Pero, cabe preguntarnos, ¿qué es esta afirmación? ¿Es la que se efectúa en la prueba de Dios?

Al final del primer capítulo señalamos que el hombre no sabe exactamente lo que afirma cuando afirma al Ser Trascendente. No obstante, hay que afirmar este Ser, pues de lo contrario no es posible ninguna afirmación de nada. Nada es sin el Ser Trascendente. Pero hay algo, hay seres, el universo es.

No todos pueden estar convencidos de que hay un Ser Trascendente. La afirmación de Dios, preparada y hecha a un nivel puramente cognoscitivo en la prueba de Dios, no es más que un ocioso juego de palabras para el hombre que no es religioso. La luz enteramente nueva en que aparece la cuestión relativa a la posibilidad de consentir a la vida mediante el reconocimiento del Ser Trascendente no es la luz de la afirmación de Dios en y mediante la prueba de Dios. La afirmación de Dios, preparada y hecha al nivel puramente cognoscitivo en la prueba de Dios, presupone ella misma una preparación y práctica al nivel afectivo. La prueba puramente racional presupone una disposición de índole afectiva, a través de la cual el hombre se desprende del mundo y no pertenece a él de manera "carnal". La decisión de llegar a desprenderse de esta forma no es una decisión irracional sino que se basa más bien en el reconocimiento racional de la esencia más íntima del hombre: el hombre no se destina-sólo-para-el-mundo.

Únicamente si se reconoce esto, existirá una posibilidad de que el Ser Trascendente se convierta realmente en luz. Si en la prueba de Dios el pensamiento del hombre se esfuerza en trascender los seres para alcanzar el Ser, el éxito de esta empresa presupone una forma de vida en la que esta trascendencia de los seres se ejecute efectivamente. Si la misma vida no es una preparación para afirmar a Dios y ejecutar esta afirmación, entonces no hay ninguna posibilidad de que Dios sea afirmado de un modo que tenga un significado real para la vida del hombre.

*El Ser Trascendente y el mundo.* Es innegablemente cierto que el hombre "moderno" está cada día más absorbido por el hedonismo y el utilitarismo.<sup>404</sup> En la medida en que cae víctima de estas tendencias, es un ser humano mutilado. El mundo es como el opio para el reconocimiento de su esencia más íntima. No obstante, el flujo se va haciendo reflujos, como surge del hecho de que el hombre ya no trate de enmascarar su "tristeza", aun cuando todavía no haya encontrado el coraje de abandonar la actitud de vida que ha producido dicha "tristeza". Sin embargo, los filósofos están muy adelante de sus semejantes, pues desde hace mucho han abandonado la fe en la realidad que consiste solamente en este mundo.

<sup>404</sup> Cf. M. Sciacca, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, París, 1950, p. 281.

En consonancia con esto, el Ser Trascendente puede convertirse en realidad para el hombre sólo cuando las cosas del mundo empiezan a significar menos en su vida. El hombre con verdadera sabiduría tiene conciencia de esto. Logra mantenerse cuando el mundo lo abandona.<sup>405</sup> Los héroes y los santos revelaron su verdadera grandeza en dichas condiciones. Renunciaron a sus posesiones y a su futuro mundano y no permitieron que las más horribles posibilidades los derrotasen. Murieron en paz.<sup>406</sup> Hay que romper la fascinación del mundo. Cuando uno se desprende de este mundo quizás se experimente que se entra en una noche oscura, pero únicamente entrando en la nada-del-mundo es posible que el hombre se introduzca en la "luz del Ser". Una metafísica que sea fiel a la vida exige una vida metafísica. Sólo entonces tendremos que ocuparnos de una cuestión *real* cuando nos preguntemos si es posible consentir a la vida sobre la base de la afirmación del Ser Trascendente.

*¿Esperanza o desesperación?* Esta pregunta permite asimismo una formulación diferente: ¿hay alguna esperanza para el hombre? Siempre que el ser-hombre se entienda como absorción en el ser-en-el-mundo, siempre que su destino se busque solamente en la posesión del mundo, no hay esperanza para el hombre. La esperanza del mundo, no hay esperanza para el hombre. La esperanza encuentra su origen no en el ser-en-el-mundo sino en el ser-en-el-mundo-*pero-trascendiéndolo* (*in-der-Welt-uber-die-Welt-hinaus-sein*; Binswanger), lo que es real en el amor. Cuando hablamos de la posibilidad de un amor desinteresado, señalamos el carácter paradójico de la subjetividad humana. El amor es el pertenecer al otro. Pero mi propia autidad se revela en la rendición de mí mismo. En el amor tengo la vaga conciencia de que destinándome al otro me convierto auténticamente en mí mismo, avanzo hacia el encuentro de mi propio destino. Mi tener-que-ser como tarea en el mundo encuentra una cierta realización en el mundo. Pero no se puede hablar de una realización definitiva de mi tener-que-ser, y a la luz de la muerte incluso resulta cuestionable que la palabra "realización" siga teniendo sentido. Sin embargo, tan pronto como comprendo que mi tener-que-ser debe concebirse como tener-que-ser-para-el-otro y emprendo efectivamente la ejecución de esta tarea, todo se vuelve diferente. Aun cuando no haya oído hablar jamás de una doctrina referente al

<sup>405</sup> "In der Hingabe an Realität in der Welt – das unerlässliche medium der Hingabe an Gott – wächst das Selbstsein, das sich zugleich in dem behauptet, an das es sich hingibt. Wenn aber alles Dasein eingeschmolzen wurde in die Realität, in Familie, Volk, Beruf, Staat, in die Welt, und wenn dann die Realität dieser Welt versagt, dann wird die Verzweiflung des Nichts nur dadurch besiegt, dass auch gegen alles bestimmte Weltsein die entscheidende Selbstbehauptung vollzogen wurde, die allein vor Gott steht und aus Gott ist. Erst in der Hingabe an Gott, nicht an die Welt, wird dieses Selbstsein selber hingegeben und als Freiheit empfangen, es in der Welt zu behaupten." Jaspers, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>406</sup> Cf. Jaspers, *op. cit.*, p. 63.

destino del hombre, experimento en el amor que estoy en el camino de la realización de mi humanidad como tener-que-ser. A este camino puedo decirle que "sí".

Decimos "estoy en el camino..." No puedo decir "sí" definitivamente. Es cierto, algo hay de eternidad en el amor, pero sólo como promesa. Además, ¿quién me garantizará el amor? ¿No experimento diariamente que traiciono al otro y que el otro me es infiel? ¿Sigue siendo, por lo tanto, "desesperación" la última palabra que puedo decir como filósofo? ¿Cómo podría consentir a mi existencia si esta existencia es una tarea que de cualquier manera no podría cumplir?

No obstante, la desesperación no es la última palabra. Antes que nada, la comprensión de que en el amor soy significativamente hombre no puede ser simplemente arrojada a un lado: el amor es también una realidad en mi vida. En segundo lugar, el amor da origen dentro de mí a una especie de conciencia de orientación, conciencia de la "dirección" que yo mismo soy en mi más íntima esencia y que debo seguir si quiero tener la esperanza de ser capaz de consentir definitivamente a mi existencia. Si yo pudiese creer en un Tú Absoluto (Marcel), un Ser en quien la infidelidad y la traición fuesen imposibles, si pudiese creer en el Amor de este Ser hacia mí y se me permitiese amar a este Ser, entonces sería capaz de prestar consentimiento definitivo a mí mismo. Esta conciencia de orientación se llama "esperanza"; es la creencia en el Amor.

El hombre que soy es estar dirigido al Ser Trascendente, la esperanza en Dios. También puedo decir con Marcel que soy "invocación": todo mi ser es un llamado-a-Dios. Dios ha oído este "llamado" que es el hombre y ha entrado en la historia. Ha hecho que Su Palabra hable al hombre. Ha hablado acerca de Sí y acerca del hombre. Si esto es cierto, entonces todo lo que hemos dicho aquí dejará de ser importante. El pensamiento del hombre tiene que recomenzar siempre.