Colección *Digital*

El triángulo hermenéutico

Introducción a una filosofía de los ámbitos

Alfonso López Quintás

Edición: Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria
Diseño: Cruz más Cruz

ISBN papel: 978-84-15423-90-4
ISBN edición digital: 978-84-15423-91-1
Depósito Legal: M. 29.918-2015

Preimpresión e Impresión:
Safekat, S. L.
Laguna del Marquesado, 32 - Naves J, K y L
Complejo Neural
28021 Madrid
www.safekat.com

Quedan todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial de la obra.

Este libro no podrá ser reproducido, ni parcial ni totalmente, sin el previo permiso por escrito de los titulares del copyright. Todos los derechos reservados. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (artículos 270 y ss. del Código Penal).

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DIGITAL

Me satisface inmensamente ver publicada de nuevo esta obra que tanto significó en mi vida intelectual. No podré olvidar aquellos años de ahondamiento febril en las ideas expuestas en la *Metodología de lo suprasensible* y de aplicación de las mismas a diversos temas de gran calado. Interpretar de forma "analéctica" (es decir, dialéctico-jerárquica) temas tan hondos y sugerentes como los distintos modos como podemos unirnos a la realidad, las diversas formas de la belleza, las expectativas abiertas por el pensamiento de Ángel Amor Ruibal, la nueva forma de interpretar a Descartes y al Fichte de la madurez, el surgir del Pensamiento dialógico y personalista, la quintaesencia del mejor pensamiento existencial de Marcel y Heidegger, el prometedor pensamiento de Hans Urs von Balthasar… significó para mí un reto intelectual y me produjo un hondo gozo al permitirme descubrir de cerca que en el pensamiento actual hay gérmenes de vida muy elevada y fecunda.

El intenso entrenamiento mental que supuso para mí escribir los ocho primeros capítulos me permitió abordar, al final, el gran tema de confrontar la *filosofía de los ámbitos* o *realidades abiertas* y la *filosofía trascendental-dialógica*. Algunas de las muchas perspectivas intelectuales que nos abre tal confrontación las expuse de forma amplia en la más reciente —y, quizá, la más representativa— de mis obras: *La ética o es transfiguración o no es nada (BAC, Madrid 2014).*

En *El triángulo hermenéutico* no intenté escribir un libro acabado en cuanto a la forma, sino abrir caminos a la investigación. Podría decir que bullían dentro de mí unas cuantas intuiciones que juzgaba fértiles y tenía prisa por exponerlas, desde diversos puntos de vista y con la mayor penetración posible.

Actualmente, un notable grupo de estudiosos ven cierta fecundidad en los amplios análisis de esta obra, y quieren disponer de ella para su lectura particular e incluso para sesiones de seminario. A ese deseo responde esta nueva edición en forma de libro electrónico.

Alfonso López Quintás
Madrid julio 2015

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Metodología de lo Suprasensible

II

EL TRIÁNGULO HERMENÉUTICO

INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA DE LOS ÁMBITOS

2.ª edición

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
PALMA DE MALLORCA

"El mero desplazar febrilmente las distancias no trae cercanía; pues la cercanía no consiste en una medida pequeña de alejamiento". "¿Qué es la cercanía si con su falta se anula también la distancia? ¿Qué sucede ahí, si con el desplazamiento de las grandes distancias todo sigue lo mismo de lejano y de cercano?". "La falta de cercanía en la carencia de distancias ha conferido el dominio a la indistinción (Abstandlose)". "En la medida en que cuidamos la cosa en cuanto cosa habitamos la cercanía."

(MARTIN HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze,* Edit. Neske, Pfullingen, 1959, págs. 163-4, 180.)

Este volumen intenta proseguir la investigación iniciada en la obra que lleva por título METODOLOGIA DE LO SUPRASENSIBLE. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo, *delimitando con mayor precisión el alcance del "método analéctico" y mostrando la fecundidad del mismo a través de un análisis detenido de diversos temas y autores.*

En este volumen y en los dos siguientes —que serán dedicados al estudio motodológico de autores tan significativos como Husserl, Jaspers, Merleau-Ponty, Marcel y Zubiri— estimo quedará de manifiesto la decisiva importancia de la actividad humana creadora de ámbitos *y de las categorías correlativas a la misma —tales como* sentido, objetividad, creatividad, inmediatez, distancia, presencia, encuentro, etc.—, *cuya constitutiva ambigüedad y fertilidad fueron constatadas a través de los análisis realizados en el primer volumen acerca de la* intuición intelectual inmediata-indirecta (págs. 313 ss., 419 ss.).

Estas precisiones categoriales, realizadas con la detención que exige el estudio concreto de diversos pensadores y temas sobremanera complejos, nos permitirán poner en forma el utillaje metodológico necesario para abordar en volúmenes sucesivos las graves y sutiles cuestiones planteadas por lo que podemos denominar "filosofía de los ámbitos". En esta filosofía juega un papel crucial el concepto de presencia, *cuyo cabal sentido pende del valor peculiar que en los diferentes estratos de ser asumen las categorías de* inmediatez *y* distancia. *La articulación precisa y ponderada de estas tres categorías —distancia, inmediatez, presencia— es ardua labor de orfebrería filosófica que debe ir al frente de toda investigación gnoseológica seria. Una primera*

idea de lo que entiendo por tal articulación *es ofrecida en el capítulo I, que bajo el título de "El triángulo hermenéutico" quisiera poner en claro —aunque sea esquemáticamente— el trasfondo metodológico que late bajo los análisis realizados en este volumen y a realizar en los siguientes.*

Sin haberlo pretendido directamente, estos análisis se mueven en la orientación investigadora que Ph. Fauré-Fremiet brindó a los estudiosos en su obra Esquisse d'une Philosophie concrète (PUF, París, 1954), *al subrayar la necesidad de poner de manifiesto las diversas modalidades que ofrece el pensamiento en correspondencia a los diferentes modos posibles de objetivación y recreación. "Nada puede definirse claramente —escribe— por lo que toca a los diversos movimientos del espíritu y a las conductas que de los mismos se derivan si no se determina de antemano el modo de objetivación o de recreación empleado, las superposiciones y mezclas que realizamos sin darnos cuenta de ello"* (o cit., pág. 44).

De modo semejante a como los buenos aficionados a la música experimentan a menudo la emoción producida por los cambios modales y tonales sin conocer las últimas razones técnicas a que éstos responden, los pensadores movilizan los recursos que ofrece el lenguaje en orden a realizar toda suerte de variaciones modales en el curso del pensamiento, pero, al hacerlo, proceden con frecuencia de modo espontáneo, *sin un conocimiento preciso de las circunstancias que se hallan a la base de tales fenómenos. Ello explica que apenas haya quien se detenga a precisar con suficiente cuidado las categorías y esquemas que constituyen la clave metodológica de su pensamiento y determinan los sutiles matices que adquieren los términos filosóficos al hilo del discurso.*

Es notoria la añoranza de los filósofos por el "paso seguro de la ciencia" y por la precisión gradualmente creciente del utillaje expresivo científico. Aun teniendo en cuenta los diversos tipos de rigor *que competen al saber científico y al filosófico, resulta innegable la falta en este último de la debida precisión y claridad en la delimitación de conceptos. Esta claridad y precisión sólo se alcanzarán —a mi entender— cuando los pensadores se decidan a no manejar el lenguaje sobre la mera base*

de las resonancias que el mismo suscita espontáneamente en la vida cotidiana —a modo de instrumento musical tocado "de oído"— y a penetrar con la mayor hondura posible en la abigarrada trama de acontecimientos que deciden la estructura y la vida interna del lenguaje. Cuando se vive con cierta autenticidad la experiencia filosófica y se hace uno cargo de la condición viviente del lenguaje —medio en *el cual acontece el despliegue de la vida personal humana, como realidad abierta a la fundación de ámbitos interaccionales—, resulta del todo evidente que los diversos géneros de expresión filosófica deben ser elaborados "a medida". La aplicación indiscriminada de ciertos términos generales —como inmediatez, distancia, presencia, acción, apertura, contacto, etc.— a fenómenos muy diversos no puede sino sumir en la confusión a una disciplina, como la filosofía, consagrada al estudio de realidades y acontecimientos de una complejidad en extremo sutil. A mostrar la necesidad de tratar el lenguaje filosófico con el máximo discernimiento posible se dirigen los estudios que integran este volumen, de carácter netamente metodológico.*

Cuando se advierten las graves consecuencias que suscita un simple cambio de perspectiva o de actitud respecto a la realidad —piénsese, por ejemplo, en el cambio que implica el hecho de elevarse del registro posesivo *al* reverente *en el trato con los seres personales—, se comprende el entusiasmo que despierta en Fauré-Fremiet el análisis filosófico preciso. "Un nuevo humanismo deberá surgir del ahondamiento filosófico de lo real y de una concepción del universo a la vez dimensional y no-dimensional"* (O. cit., pág. 49).

Pese al carácter analítico concreto de sus capítulos más amplios, esta obra —a semejanza de mis trabajos anteriores de carácter expositivo: Diagnosis del hombre actual, Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente, Pensadores cristianos contemporáneos, Filosofía española contemporánea— *no persigue solamente fines de erudición histórica, antes se inserta en un vasto plan de investigación metodológica que conviene tener ante la vista para dar a la lectura la tensión debida. La* Introducción *presenta una visión sucinta de este plan, tendente a elaborar un*

género de hermenéutica tan respetuosa como eficaz y a estructurar dialógicamente una forma de pensamiento lo más acorde posible a las exigencias integrales del hombre actual. A base —en buena medida— de las aportaciones de la crítica, ofrezco al lector un puñado de precisiones que juzgo útiles acerca de la orientación general del método analéctico, *del sentido de lo* superobjetivo-profundo *y del alcance y características de la* intuición intelectual inmediata-indirecta.

En el capítulo II se aplican los conceptos de ámbito *y de* participación inmersiva *al estudio de las estrechas y fecundas relaciones que median entre la* verdad *y la* comunicación humana *cuando se analizan los fenómenos humanos de modo* genético-ambital. *Es éste el análisis axial de la obra, el que confiere la medida y el ritmo a los restantes en cuanto deja entrever la meta a la que éstos tienden.*

Este ensayo sobre la verdad y la comunicación halla un importante complemento en el capítulo III, que ofrece un breve análisis de los modos fundamentales en que se presenta el fenómeno de lo bello y un esbozo de fundamentación metafísica de la belleza, sutil tema en que confluyen mil rutas filosóficas del mayor interés.

El capítulo IV aborda un tema que aflora en varios de los capítulos siguientes y juega un papel decisivo en la clarificación de lo que entiendo por participación inmersiva: *la necesidad de interpretar* analécticamente *(de forma dinámico-ambital, de ningún modo estático-objetivista) las "nociones" cartesianas y la fundamentación cartesiana de la verdad en Dios. Este modo de interpretar a Descartes se halla en muy fecunda vecindad con la orientación hermenéutica seguida por el grupo de investigadores que bajo la dirección del profesor muniqués R. Lauth someten actualmente el pensamiento de Fichte a una honda revisión* (1).

El estudio de este sutilísimo y fecundo tema se prosigue en el

---

(1) Al ponderar los hallazgos de este movimiento reivindicador de Descartes y Fichte, no puede menos de venírsenos a la mente la conocida observación de Hegel: "Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt." ("Lo conocido, por ser conocido, no es necesariamente sabido".) *(Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* II, cap. 3, parágr. 4.)

capítulo V a propósito de uno de los puntos cruciales del pensamiento ruibaliano: el paso de las "nociones de naturaleza" a las "nociones de individuo". Esta delicada cuestión nos permite mostrar, al igual que la anterior, hasta qué punto cambia la perspectiva hermenéutica cuando no se piensa de modo estático-formalista, adecuado a los meros objetos, sino del modo dinámico-genético-ambital que viene exigido por los objetos-de-conocimiento que más que "objetos" constituyen en rigor "ámbitos-de-realidad".

Desde este ángulo de visión desarrolla el capítulo VI algunos puntos especialmente significativos de las corrientes personalista y existencial. Las breves notas acerca de Marcel y Sartre y el capítulo titulado "Anulación de los ámbitos y la angustia" quieren indicar de modo sumario cómo la actitud respecto a la creación de ámbitos aboca —en conformidad con el signo positivo o negativo de la misma— a la esperanza o a la angustia.

El capítulo IX da una visión de conjunto: 1.°) de la fecundidad que encierra la integración de los estilos de pensar trascendental *y* dialógico; *2.º) de las tareas fundamentales que debe abordar una filosofía dialógico-trascendental, y 3.°) de las vías concretas que actualmente se ofrecen para ello. Esta amplia perspectiva que hoy se abre a la investigación filosófica confiere su plenitud de sentido a los diversos análisis realizados en esta obra y, sobre todo, a las diferentes experiencias llevadas en ella a cabo: experiencia estética, experiencia del lenguaje y la comunicación interpersonal, experiencia del encuentro, experiencia del "habitar", experiencia de la verdad, experiencia del deber ("sollen"), experiencia de la libertad, experiencia de la instalación existencial a un nivel infrapersonal, experiencia de la angustia, etc.*

Indudablemente, son numerosos los temas que deben ser estudiados en este contexto y muy amplias las puntualizaciones de todo género que tal estudio requiere. Piénsese, por ejemplo, en el símbolo y su relación con las estructuras lingüísticas y la trascendencia expresiva, el cuerpo como medio expresivo, el "a priori" y lo estructural metaobjetivo, las experiencias naturales y la reflexión filosófica, etc. Estos temas, si han de ser ana-

lizados al debido nivel de hondura, exigen de nuestra parte una mentalidad analéctica, perfectamente repuesta de la crisis de penetración filosófica *que supone toda caída en el objetivismo. De ahí que, aun reconociendo la urgencia de tratar estas cuestiones con suficiente amplitud, entiendo que este segundo volumen de la* METODOLOGIA DE LO SUPRASENSIBLE *—obra que no persigue la elaboración de un sistema filosófico, sino el hallazgo de los presupuestos metodológicos que lo harán a su tiempo posible— debe consagrarse a la puesta en forma del estilo analéctico de pensar. El riesgo de que algún lector impaciente me haga el consabido reproche de que consagro a afilar una y otra vez el cuchillo el tiempo necesario para cortar quedará en gran medida salvado cuando a lo largo de estas páginas se ponga —como espero— de manifiesto la fecundidad que encierra cualquier corrección que se realiza en el ángulo de perspectiva. Por otra parte, tal vez no sea injusto consignar que los estudios filosóficos presentan a menudo un lastre excesivo de contenidos culturales y una falta casi absoluta, por el contrario, de experiencia personal, lo que hace muy difícil la lectura y poco sugerente. Para evitar este escollo, pedagógicamente grave, juzgué eficaz dedicar el cuerpo de cada capítulo a la descripción de mi experiencia personal de las cuestiones, indicar a través de los lemas que encabezan los capítulos y parágrafos la orientación conforme a la que ha sido realizada tal experiencia y consagrar las notas a diversas puntualizaciones y sugerencias que permitan al lector avisado conectar lo explicado en el texto con algunos de los temas fundamentales del pensamiento actual.*

Cito con frecuencia a pensadores existenciales porque el método analéctico intenta justamente conferir al estilo de pensar practicado por éstos una eminente robustez sin perder su innata flexibilidad. De ahí que en este volumen se hable menos de la crítica del objetivismo que de la creación ambital, la participación inmersiva y el habitar. Es el camino que va del método inobjetivista *(ungegenständlich) al método* analéctico.

* * *

Algunos críticos del primer volumen de esta obra tuvieron a bien expresarme el deseo de que acorte el número y extensión de las citas, a fin de conceder mayor espacio a mi pensamiento personal y dejarlo más en franquía. Efectivamente, las citas reiteradas rompen en cierta medida el ritmo de la lectura y obligan a adoptar un tempo lento *que resta brillantez al trabajo y es, a menudo, difícilmente conciliable con la premura de tiempo que padece el lector actual. Aun reconociendo plenamente esto, he de advertir que me considero urgido a conceder frecuentemente la palabra a los autores estudiados en virtud de los principios metodológicos que orientan mi labor hermenéutica. Las citas amplias implican por parte del autor una actitud de sinceridad, de cartas boca arriba, de absoluto respeto a los pensadores estudiados. Tal actitud obliga a extremar la finura del análisis y a orientar su andadura de modo muy concreto y preciso, en un nivel mucho más comprometido que el de las fáciles generalidades, propicias a toda suerte de vanas manipulaciones intelectuales. Al rehuir la cita frecuente, fiel y amplia —cosa por lo demás evidentemente muy fácil—, se gana una seductora libertad para forzar la interpretación, y ello a resguardo en gran medida de la crítica, ya que pocos lectores disponen del tiempo y facilidades bibliográficas necesarios para compulsar los lugares solamente aducidos o citados con gran parquedad.*

Cuando se parte, como es mi caso, de la convicción bien probada de que la mayoría de los errores de interpretación proceden de la falta de un análisis cabal de las categorías y esquemas que estructuran cada forma de pensamiento y de los diferentes niveles entitativos a que responde el uso de tales esquemas y categorías, no procede mantener la exposición en un plano de afirmaciones generales, tan aptas para la violencia interpretativa como ineptas para hacer luz en el ambiguo campo de las opiniones y tendencias filosóficas. Dada la importancia que creo necesario conceder a la recta intelección y aplicación de categorías y esquemas mentales, estimo obligado atenerme de cerca *a los textos y ofrecerlos con cierta amplitud a los lectores para que puedan éstos, al hilo de la lectura, correalizar sin ex-*

cesivo esfuerzo los necesarios análisis metodológicos y hacerse de este modo luz en el estudio de temas y autores. En efecto, la interpretación atenida reverentemente a los textos se halla en óptima disposición para internarse en lo que Fichte denominaba "verdad genética" de un mundo de pensamiento y lograr así, tras una primera fase de premiosidad, una eminente libertad interior, ya que permite estudiar el pensamiento de los autores a la luz de sus realizaciones y de sus —logradas o fracasadas— intenciones, *muy a menudo más fecundas que aquéllas.*

Téngase muy en cuenta que el logro de tal forma de libertad eminente es la meta fundamental de los primeros volúmenes de esta serie metodológica, que no responden tanto a una voluntad de adoctrinamiento cuanto al deseo de someter la mente a una especie de valerosa ascesis, encaminada a la puesta en forma de un método filosófico equilibrado y abierto. *Esta apertura y equilibrio sólo pueden lograrse matizando muy cuidadosamente los diversos sentidos que pueden ofrecer en cada caso las categorías y esquemas mentales movilizados en el estudio de un determinado tema. A su vez, tal matización exige un ritmo lento propicio a los modos penetrantes de análisis. De ahí la honda afinidad que muestran estos volúmenes con los "trabajos de seminario" universitarios.*

Debido a la necesidad de realizar esta lenta y trabajosa labor de ascesis intelectual, encaminada a poner en forma la capacidad de acceder a las realidades metasensibles con el utillaje metodológico pertinente, el proyecto inicial de desarrollar la METODOLOGIA DE LO SUPRASENSIBLE *en forma de trilogía debe ampliarse en la medida que lo exija la temática a tratar. Una vez llevada a cabo la ineludible tarea de clarificación metodológica, la redacción mostrará un carácter eminentemente personal-sistemático, del que ofrecen una somera idea los dos primeros capítulos de este volumen y los trabajos publicados en la revista* Arquitectura *bajo el título "La arquitectura y la fundación de ámbitos"* (2).

(2) Cf. *Arquitectura* (Madrid), mayo, julio, diciembre 1967; enero, febrero, marzo, abril, julio, octubre, noviembre, diciembre, 1968; julio, agosto, septiembre, octubre 1969.

Varios de los trabajos incluidos en este volumen fueron publicados anteriormente, si bien con ciertas variantes y de modo parcial. La "Interpretación analéctica del fenómeno de lo bello", en la Gran Enciclopedia Rialp, *Madrid, en prensa; el "Carácter analéctico del sobrecogimiento fichteano", en* Arbor; *"La teoría ruibaliana de las "nociones" desde el punto de vista analéctico", en* Pensamiento; *"J. P. Sartre y el vértigo de lo objetivo", en* A B C; *"G. Marcel y el compromiso con el misterio", en* Informaciones *(Madrid); "La anulación de ámbitos y la angustia", en revista* Aquitectura *(Madrid). Estos estudios fueron realizados a impulsos de una misma orientación investigadora. A las editoriales respectivas testimonio aquí mi gratitud por su generosidad en la concesión de los derechos.*

A. LÓPEZ QUINTÁS

Madrid, otoño, 1970.

INTRODUCCION

FINES Y ORIENTACION DE LA METODOLOGIA DE LO SUPRASENSIBLE

I. Aportación de la crítica

Estimo de suma importancia recoger aquí algunas de las muchas ideas fecundas que contienen las recensiones hechas a mis obras anteriores, por cuanto al verdadero saber se accede, sin duda, en comunidad. Nada más fructífero que hacer el camino en común, en una forma de diálogo viviente, que implica un fecundo entrecruzamiento de ámbitos intelectuales. Cuando se trata de un pensamiento en marcha resulta sobremanera aleccionador analizar los propios puntos de vista desde ángulos de visión *distintos* con el fin de ganar amplitud de perspectiva. Digo *distintos* y no *extraños* porque la diversidad sólo implica un enriquecimiento de perspectiva cuando se da en el seno de un ámbito común de preocupaciones. De ahí que las críticas sean a menudo totalmente ineficientes no por lo que puedan tener de *negativas* —en el sentido de *adversas*—, sino de descentradas o desenfocadas. Los críticos que, desde su peculiar perspectiva, dirigen su atención hacia la misma meta que el autor constituyen para éste una ayuda valiosa en orden a clarificar su método e incluso los fines mismos de su investigación. Por eso juzgo muy eficaz ofrecer en primer lugar una visión general de lo que según los críticos constituye el método y fines de la *Metodología de lo suprasensible,* para dar seguidamente mi versión personal del tema no con ánimo de oposición, sino de contraste complementador.

Fines

Según el profesor Manzana M. de Marañón, miembro del Instituto Fichte de Munich, "el intento fundamental de la obra es abrir el camino y señalar los vectores decisivos de una crítica auténticamente positiva del objetivismo filosófico." "La positividad de esta crítica, a su vez, está acertadamente vista por el autor en la línea de un saber adecuado y claro de un ámbito de realidad más profundo que lo superficialmente objetivo. Este ámbito de realidad es denominado 'superobjetivo' por el autor. La tarea planteada queda, pues, circunscrita a lo que podría denominarse 'teoría de lo superobjetivo y de su aprehensión'." "El autor tiene el proyecto de dedicar una trilogía a esta cuestión. El presente volumen tiene, dentro de esta tarea general, un carácter fundamentalmente introductorio. Y ello en dos vertientes: *primeramente* se debe dejar la vía expedita a la auténtica aprehensión de lo superobjetivo a base de desbrozar el terreno; *en segundo lugar* se deben señalar tanto la dirección en que debe buscarse esta aprehensión como las coordenadas espirituales en que ella puede actualizarse. La primera labor de limpieza o descombro la lleva a cabo el autor mostrando (...) los escamoteos categoriales que se hacen para aplicar a un estrato de realidad categorías sólo válidas para otros, como acontece, de modo general, en el intento de objetivación de todos los ámbitos de realidad y todos los modos aprehensivos. El pensamiento contemporáneo ya se ha empeñado, desde hace años, en esta crítica del objetivismo, que, sin embargo, no ha sido acertadamente conducida. En efecto, el antiobjetivismo ha llevado a una despotenciación o desrealización de lo no-objetivo, que ha quedado reducido a lo simplemente inobjetivo, indeterminado e inasible. Igualmente ha sido despotenciado su modo peculiar de aprehensión, que ha quedado relegada a funciones subjetivas carentes de claridad, universalidad y consistencia noética. El drama del pensamiento contemporáneo —y en particular del existencialismo— consiste en hallarse a medio camino entre la objetividad desestimada y lo auténticamente real, atisbado, pero no espiritualmente poseído. Desde esta perspectiva crítica aborda el autor la tarea positiva de una 'lógica' adecuada a lo real-originario.

La sustancia medular de esta tarea positiva será el desvelamiento de lo superobjetivo —objetivo *per eminentiam*— y la indicación de su modo último de aprehensión: la intuición. Sólo desde aquí tendrá un sentido definitivo la crítica del objetivismo."

Tras aludir a la conveniencia de confrontar esta obra con otros intentos de superación del objetivismo —como el realizado a base de "una reflexión trascendental en la línea inaugurada por Kant y continuada por el idealismo alemán"— (1), el doctor Manzana agrega: "Ello exigiría un verdadero tratado de epistemología de lo espiritual. Y en todo caso debemos esperar a la continuación de la trilogía anunciada por el autor, en la que, seguramente, se abordará sistemática y directamente esta cuestión. Queremos, sin embargo, destacar el profundo agradecimiento que debemos al autor todos cuantos nos esforzamos por un adecuado método de acceso a lo auténticamente espiritual. Este agradecimiento se extiende no sólo a la brillante labor de descombro histórico-filosófico en orden a una orientación de los diversos intentos en este sentido del pensamiento contemporáneo, sino también a la determinación y esclarecimiento de las fundamentales categorías que entran aquí en cuestión" (2).

El profesor A. Vázquez Fernández, bien impuesto en la problemática metodológica actual merced a su largo trato con la Psicología profunda, destaca en la *Metodología de lo suprasensible* el intento de "integración en la diferenciación", que no tiende a "plegar el objeto a los deseos más o menos sentimentales o agresivos del sujeto", sino a postular un modo de conocimiento que "se configure en relación a las exigencias de la densidad, riqueza y pluridimensionalidad ontológica del *objeto,* es decir, a su 'profundidad' suprasensible, en lenguaje del autor" (3). Esta atención al objeto de conocimiento, *visto en toda su riqueza,*

---

(1) Esta tarea está siendo llevada a cabo en buena parte por el mismo Dr. Manzana *(Objektivität und Wahrheit,* Eset Vitoria, 1961) y su maestro muniqués Dr. R. Lauth (Cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* A. Pustet, Munich, 1965).

(2) Cf. *Scriptorium Victoriense,* 13 (1966), 238.

(3) Cf. *Pensamiento integral. Anotaciones a un libro reciente.* Revista "Tercer Programa" (Madrid), 8 (1968), 171.

inspira la tarea fundamental de la *Metodología de lo suprasensible,* a saber: "acuñar dos grandes zonas de entes sobre los que se ejerce nuestro poder cognoscitivo", "subrayar con valentía y sin titubeos (...) que el ente superobjetivo —preterido y despreciado por el positivismo— es más real, más profundo, más íntimo, más objeto de un conocimiento típicamente humano, que el ente objetivo"; destacar "la naturaleza envolvente y configurante, radial y expresiva del ente superobjetivo", la capacidad del mismo de "hacerse patente al espíritu en ámbitos de presencia, jerárquicamente profundos e íntimos, que requieren en el sujeto una perfección intelectual, elevada por la voluntad y el sentimiento a una potencia intuitiva 'sui generis' —de gran poder penetrante, así como de amplio radio de comprensión sineidética, sin rigidez ni artificialismo de método, sino a modo de una especial sintonía dialógica a alta tensión espiritual— capaz de inscribirse en un discurso, pero desbordándolo y adelantándose a él, a fin de lograr, a la vez, distancia de perspectiva e inmediatez de presencia —sin ceguera de inmersión meramente vital, ni borrosos perfiles de lejanía" (4).

El decisivo papel que juega en la *Metodología de lo suprasensible* la teoría de la intuición intelectual inmediata-indirecta y la importancia de la misma para la Filosofía, Teología y exégesis bíblica es destacada por Eliseo T. del Pie (5), Bartolomé Mostaza (6), G. Rivero (7), E. Silva Castro (8), H. Beck (9) y Xavier Pikaza (10).

---

(4) Cf. *Un hito en la investigación filosófica española,* "Ya", 14 diciembre 1963.

(5) Cf. *Metodología de lo suprasensible,* Crisis, 43-44 (1964), 451-466.

(6) Cf. *Dos filósofos españoles,* "Ya", 27 mayo 1964.

(7) *Posibilidades y riesgos del descubrimiento y la valoración del ente superobjetivo para una teoría del conocimiento,* "Estudios", julio-septiembre (1967), 395-413.

(8) *Visao projetiva do saber. Consideracoes a margem duma obra revolucionaria,* "Verbum" (Río de Janeiro), t. 23 (1966), 410-31.

(9) *Recensión de la Metodología de lo suprasensible,* publicado en "Salzburger Jahrbuch für Philosophie", 9 (1964).

(10) *La estructura de la persona,* "Punta Europa", 121 (1967), 45-52; *López Quintás y el personalismo cristiano,* "Arbor", 277 (1969), 115-117; *La superación del objetivismo. Reflexiones en torno a López Quintás y su Filosofía española contemporánea,* "Estudios", 89 (1970), 315-336.

Método

Cuando se parte del principio de que el único método filosófico auténticamente realista es el que propugna la necesidad de abrirse a la realidad —vista de modo integral— con todo el peso del propio ser, en orden a crear conjuntamente los ámbitos de interacción a que esta apertura comprometida da lugar, se ponen necesariamente en íntima vinculación el conocer, el creer y el amar, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, la voluntad de dominar mediante el conocimiento y de reverenciar en virtud de la "piedad". Si se entienden estos conceptos de modo poco radical, se entra en sospecha de que se trata de un hibridismo metodológico inaceptable, que hace retornar a la filosofía "hacia el magma de las viejas sabidurías orientales" (11), más impulsadas por una tensión hacia lo irracional-patético-místico que hacia lo racional-lógico-riguroso. Ante las reiteradas acusaciones de "irracionalismo patético" de que fueron objeto mis obras por parte de G. Fernández de la Mora, cuya labor crítica se monta sobre el esquema "logos-pathos", entendido de modo dilemático, el doctor Vázquez Fernández juzgó ineludible mostrar detenidamente que la relación *logos-pathos* admite muy diversas interpretaciones, de las cuales la dilemática está, por fortuna, definitivamente superada (12). Por tratarse de un punto metodológico decisivo en orden a la valoración de todo quehacer filosófico comprometido en la tarea de abrir un acceso rigurosamente intelectual a las realidades más hondas, estimo muy conveniente reproducir aquí con cierta amplitud unos párrafos del doctor Vázquez Fernández, pues su lectura reposada puede ponernos al abrigo de confundir lo "restrictivamente intelectual" con lo "racional", la "mera emoción vital" con el "sentimiento estrictamente espiritual", lo "lógicamente transparente" con lo "filosóficamente riguroso" (13):

---

(11) Cf. FERNÁNDEZ DE LA MORA, G.: *Pensamiento español 1968. De Amor Ruibal a Zaragüeta* (Rialp, Madrid, 1969), págs. 38-45.

(12) Cf. *Pensamiento integral. Anotaciones a un libro reciente*, "Tercer Programa" (Madrid), 8 (1968), págs. 171-179.

(13) Una lectura atenta de las obras de M. Heidegger nos permitiría distinguir claramente estas expresiones. Recuérdese, por ejemplo, cuan-

"Nos aventuraríamos —escribe— a situar la tesis de López Quintás —de una forma ciertamente simplificada, pero en ningún caso simplista— en la trayectoria del pensamiento humano como la toma de conciencia de un cuarto momento integrador del *pathos* y el *logos,* que se ha ido preparando, en estos últimos años del pensamiento, sobre todo del europeo. He aquí nuestro punto de vista esquemático:

1. *Pensamiento primitivo* de carácter indiferenciado, en que lo 'filosófico' y lo 'científico' o técnico —cuya existencia reconocen hoy los etnólogos— está envuelto en una atmósfera mágico-religiosa con carácter de inmediatez cosmo-vitalista. El *logos* se encuentra inmerso en el *pathos* y traspasado por él. A través de los grandes símbolos, del rito y del mito, el 'objeto' se hace epifanía de lo sagrado, que lo funda y se expresa en él. Aquí se puede hablar de un *conocimiento global,* en que la 'riqueza' del *objeto* es, en gran parte, proyección de los deseos pulsionales, efectividad e intenciones del *sujeto.* Por eso el hombre no logra conocer la *realidad* misma de las cosas más que en grado mínimo, porque éstas lo remiten siempre a algo distinto, que es, en cierto modo, lo que el sujeto ha puesto antes en ellas transferencialmente, en una especie de *proceso circular.*

2. *Pensamiento racional,* en el que el *logos* logra desprenderse del *pathos,* cobrar distancia y colocar enfrente al *objeto.* El 'milagro griego' logra con titubeos y trabajosamente esta tarea. Los pensadores se bandean ya hacia el *objeto,* ya hacia el *sujeto.* El *mito* está todavía muy presente, por ejemplo, en Platón. Con Aristóteles la realidad queda *fijada* en categorías bien establecidas y estables, y su realismo racional quiere ser

---

to afirma en *Der Satz vom Grund* y en *Ueber den Humanismus* acerca de la necesidad de "superar la Lógica" y en *Was heisst Denken?* acerca de la "Anerkennung" (reconocimiento). A propósito de la pregunta formulada por Nietzsche respecto al ámbito nutricio que envuelve al hombre, Heidegger escribe: "Ciertamente, para oír esta pregunta, para acercarse a la vía de pensamiento que implica, es necesario el reconocimiento. Reconocer no es ya aceptar, antes, por el contrario, constituye el presupuesto para toda discusión" (*O. cit.,* Edit. M. Niemeyer, Tubinga, 1954, pág. 75).

un logrado *equilibrio* entre sujeto-objeto, individual-universal. La *abstracción* garantizaría la 'extracción' de las *formas ontológicas,* y el *concepto* les daría permanencia aséptica para el legítimo manejo racional de la realidad. No nos interesa seguir los vaivenes de la marcha del *logos,* encarnándose en sistemas múltiples; sólo constatar, por un lado, que, gracias a la matemática y al método analítico-experimental, encontró el *fenómeno* como objeto de *ciencia* en el sentido moderno, mientras, por otro lado, se le escapa, entre las mallas de un razonamiento hipercrítico y formalista, el *ser* fundante del fenómeno mismo. Separado ahora del *pathos* —al menos intencionalmente—, el *logos* se repliega narcisísticamente sobre sí mismo o pretende imponer sus 'leyes' al objeto, que vuelve a cobrar así, de algún modo, los rasgos subjetivos, si bien de forma distinta que en el primer momento que hemos llamado pensamiento primitivo o arcaico.

3. *Pensamiento vital,* en el que el *pathos* toma la revancha de su preterición por el *logos.* Todos los vitalismos de tipo más o menos romántico o patético que invadieron, hace no muchos años, el pensamiento europeo muestran un esfuerzo común por reencontrar el objeto en *toda su riqueza fluyente y polimorfa,* para cuya captación 'viviente' se hacían demasiado rígidos y estáticos los conceptos racionales. Lo que ocurrió de hecho, en esta extremosa reacción pendular, fue la lamentable confusión de lo *oscuro e irracional* con el *misterio del ser,* de la global *intuición instintiva, sentimental* y *empática* con el *conocimiento profundo e integral;* esto es, se quiso 'conocer' más intensamente prescindiendo del *logos.* Mientras el *positivismo* en ciencia seguía haciendo maravillosos progresos, reflejados en la técnica, la filosofía quedaba enzarzada en el estudio infecundo de lo singular, bien tornándose de parte del sujeto, bien del objeto, sin salida posible. Con todo, hay que reconocerle el mérito de haber introducido el *pathos* en el pensamiento filosófico, con todo su poder intencional y axiológico.

4. *Pensamiento integral,* en forma *dialéctica* o *analéctica.* En los últimos años aparecen aquí y allá filósofos y pensadores, en contextos diversos, que se esfuerzan en hallar un nuevo modo

de conocer más comprensivo y típicamente humano. Los tres momentos anteriores tal vez han sido necesarios para la toma de conciencia y diferenciación neta de los distintos elementos de la bipolaridad suprarrelacional del conocimiento humano del ser:

a) En el *sujeto*: la psicología ha mostrado la intrínseca solidaridad de *pathos* y *logos,* como puede verse en el *lenguaje,* lugar privilegiado donde se anudan las ciencias del hombre y se revela lo humano.

b) En el *objeto*: la diferenciación y desarrollo de la ciencia y del arte han ido poniendo al descubierto, aunque sólo sea indirectamente, la *insondable riqueza* de una realidad que contesta siempre si se le pregunta y según el modo de preguntar, sin mostrar signos de agotamiento.

Ahora bien, en su *actitud* filosófica, el hombre de hoy comienza a reconocer humildemente que es necesaria la *colaboración* sin fusión —que es un modo de confusión— del *pathos* y el *logos,* cansado ya de tanta unilateralidad baldía, a fin de abordar el objeto real con todas sus exigencias, sin prejuicios ni despojos. Pero ¿cómo hacerlo sin traicionar la realidad, ni *añadiéndole* elementos subjetivos, ni *restándole* objetividad? Esta pregunta se podría descomponer en dos, íntimamente correlativas: ¿Qué clase de *realidades* dan cuenta de la densidad ontológica del objeto? ¿Qué *método* deberá usar, para conocerlas, el sujeto?

Es aquí, creemos, en este cuarto momento y en este punto justo de doble interrogación del pensamiento actual donde se sitúa el pensamiento y la obra de López Quintás. Su doble contestación es: 1, estas realidades son las *superobjetivas* o *profundas,* y 2, el método es el *analéctico* o *integral,* en el cual el *logos* se encuentra potenciado por el *pathos,* se acerca respetuosamente al objeto y no escamotea ninguna de sus dimensiones, sino que se amolda flexiblemente aun a los contornos de mayor contraste."

Al final de su trabajo, el doctor Vázquez Fernández afirma que la actitud de pensamiento *integral,* en el que predomina "al máximo el intento de acomodación al objeto sobre la *asimilación*

subjetiva" revela, según la clasificación psicológico-genética de Piaget, "un alto grado de madurez intelectual" opuesta a la facilona tendencia a confundirlo todo indiscriminadamente a modo de "evasión lírica", de "vuelta al enciclopedismo", etc.

Las numerosas y arduas distinciones y clarificaciones de conceptos que me ha obligado a realizar la teoría de la intuición intelectual inmediata-indirecta —y a las cuales muy amable y clarividentemente aluden los críticos antes citados— son índice inequívoco de que el acceso a las vertientes más hondas de lo real sólo es viable cuando se está en disposición de conjugar muy diversos modos de *distancia* e *inmediatez*. De donde se sigue que considerar sin más lo "lógico-racional" como el modo de distanciamiento específico del conocimiento humano riguroso es, por insuficiente, totalmente injusto. Con ello no se logra sino plantear el problema gnoseológico en unos términos dilemáticos que anulan de raíz toda posibilidad de realizar las sutiles tareas de integración que exige el conocimiento de la realidad vista sin estratégicos despojos.

Tarea a realizar en los volúmenes siguientes

Varios críticos han señalado muy justamente que este primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* deja abierta la difícil tarea de "categorizar lo profundo", "tematizar lo superobjetivo", "estructurar este campo de la realidad que en esta primera incursión a través del pensamiento contemporáneo apenas ha recibido más que el nombre". Ciertamente, es inmensa la labor que resta por llevar a cabo. Sin embargo, en el amplio capítulo V del primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible,* consagrado al estudio de "lo profundo y lo inmediato", y en los capítulos XIII y XV de la obra posterior *Hacia un estilo integral de pensar* (Editora Nacional, Madrid, 1967) se hacen diversas precisiones respecto a la relación de lo metaobjetivo, lo profundo, lo vital y lo inmediato, con el fin único —suficiente, tal vez, en este estadio de la investigación— de poner en claro la necesidad de superar toda suerte de univocismo y reconocer la existencia en lo real de diversos niveles que deben ser *respetados en su especificidad e integrados por*

vía analéctica (jerárquico-expresiva) sin concesión alguna a la tendencia fácil a manipular lo real fundiendo sus elementos entre sí o dando unilateralmente la preferencia a aquellos que gozan de primacía en la propia concepción del mundo.

II. La puesta en marcha de la metodología de lo suprasensible

El fin que persigo en la serie de obras que llevan por título genérico *Metodología de lo suprasensible* es *elaborar teóricamente* y *poner en forma* un método adecuado al conocimiento de las realidades metasensibles. Ello exige: 1.º, un gran cuidado en el uso de categorías y esquemas mentales; 2.º, una teoría sólida y bien matizada de las realidades "ambitales", es decir, de las entidades que, más que "cosas", son "ámbitos de realidad". Al *estudio* y *realización* de la tarea indicada en el punto 1.º están orientados los primeros volúmenes de la serie, que —como queda indicado— no se dirigen tanto a *adoctrinar* cuanto a *realizar la esforzada labor de ascesis intelectual* necesaria para ganar la movilidad de pensamiento exigida por el estudio fiel de las realidades altamente cualificadas. Mi esfuerzo se dirige aquí primordialmente a promocionar un modo de hermenéutica que sea lo suficientemente ágil para plegarse a las exigencias de los diversos objetos-de-análisis sin cometer atropelladas extrapolaciones categoriales, que provocan ineludiblemente devastadoras consecuencias en la investigación filosófica. La tarea fundamental de este quehacer promocional es desarrollar la capacidad de análisis ejercitándola en *diversos* contextos con una *misma* orientación metodológica. Evidentemente, a lo largo de estos procesos analíticos, impulsados por un modo concreto de contemplar la realidad, debe, por fuerza, irse configurando una teoría filosófica sistemática. Pero, dada la agobiante ambigüedad e incluso equivocidad del vocabulario filosófico actual, estimo que, antes de exponer dicha teoría de modo directo y temático, es indispensable adaptar pacientemente el espíritu a la tensa movilidad que exige el moverse con la debida precisión en el manejo de las categorías y esque-

mas mentales decisivos en el estudio de los diversos objetos-de-conocimiento.

A este respecto, será, sin duda, pertinente indicar que, en el fondo, todos mis análisis filosóficos tuvieron desde el principio una meta clara: *dar razón de los modos de experiencia humana más alta* —la estética, la ética, la antropológica, la metafísica, la religiosa—, que se caracterizan por un elevado poder creador de ámbito de interacción (14). ¿Cómo se conocen estos ámbitos y qué función desempeña la creación de los mismos en el proceso de desarrollo de la personalidad humana, en la que juega un papel decisivo la actividad cognoscente? ¿Qué enigmática y fecunda correlación media entre la apertura creadora al entorno y la distensión cognoscitiva? ¿Qué diferentes formas de inmediatez surgen en el autodespliegue que realiza el ser humano en conexión nutricia con el mundo que lo rodea? ¿En qué consiste el auténtico entorno del hombre, el horizonte cabal que permite llevar su existencia a pleno logro?

En busca de una solución a estas preguntas cruciales recurrí al estudio de la Sociología, la Antropología y el Arte contemporáneos. Pero, al intentar poner por escrito mis primeras experiencias, observé que me movía sobre un terreno pantanoso, pues, al querer precisar el sentido de las categorías fundamentales, éstas se difractaban en multitud de sentidos, negando con ello el mínimo apoyo indispensable al pensamiento. Ello me obligó a volver sobre mis pasos e instalar decididamente mi campo de estudio en el terreno metodológico —entendido este calificativo con la amplitud que se concede hoy al término "hermenéutica"—.

El análisis del trasfondo metodológico sobre el que se mueven los movimientos fenomenológico, vitalista, personalista y existencial me abrió a la convicción de que, en buena parte, la causa de tal desconcierto en el uso de categorías radica en la equivocidad del término "objetividad" y su derivados. De ahí mi empeño por clarificar esta decisiva categoría desde múltiples vertientes, a fin de ganar la claridad metodológica necesaria

---

(14) Utilizo aquí algunos párrafos de mi obra *Filosofía española contemporánea* (BAC, Madrid, 1970).

para precisar con la debida justeza el estatuto ontológico de los diferentes objetos-de-conocimiento, que sólo con grave quebranto de los derechos de lo real pueden ser reducidos indiscriminadamente a "meros objetos". Unicamente un estudio sereno de las diferentes vertientes de la realidad y sus modos de intervinculación nos permitirá elaborar la ansiada *metodología de las realidades superobjetivas,* es decir, de los modos de entidad que, siendo inquebrantable y eminentemente reales, ofrecen características que superan las condiciones propias de lo espacio-temporal empírico. Realidades *superobjetivas* son las vertientes de la realidad que ostentan modos de *espacio-temporalidad* superiores a los de las entidades *objetivas* —mensurables, asibles, posible objeto de verificación y control—, y poseen un correlativo poder *expresivo* y *envolvente.* Debido a ello son calificadas en el pensamiento contemporáneo de "atmosféricas" —en oposición a rígidamente cósicas—, "dimensionales" —en oposición a espacialmente delimitadas—, "correlacionales" —en cuanto fruto de la interacción de realidades capaces de fundar un campo-de-realidad al entrecruzarse—, "existenciales" —por no venir "dadas", a modo de "objetos", sino ser el resultado de un proceso de interrelación creadora—, "dialécticas" o "polarmente contrastadas" —por constituir un dramático punto de equilibrio oscilante entre diversos polos extremistas, a los que se aboca cuando cede la tensión creadora—, "envolventes" —en cuanto constituyen un ámbito de realidad que envuelve nutriciamente al que se deja sobrecoger por él con una reverente actitud de positiva colaboración—, "profundas" —debido al estrecho vínculo que media entre la interioridad y la expresividad, el recogimiento y la apertura comunicativa que funda ámbitos de sólida interacción—. Estas características confieren a las realidades superobjetivas la capacidad de *autopatentizarse* al que tenga el poder "analéctico" de prestar atención simultánea a dos niveles de realidad, diversos y jerárquicamente engarzados: el *objetivo-expresivo* y el *superobjetivo-expresante.*

Estas realidades más "ambitales" que "cósicas", dotadas de relieve expresivo, constituyen el objeto "superobjetivo" de las experiencias humanas integrales: la metafísica, la antropológica, la ética, la estética, la religiosa. Adopto el término "super-

objetivo" con el fin de desbordar la angostura del método objetivista *en su mismo campo* y *con su mismo utillaje lingüístico.* A merced de una peligrosísima interferencia de conceptos (cf. *Hacia un estilo integral de pensar,* t. I, págs. 47 y ss.), el objetivismo intenta orlar de prestigio el término "objetivo" —en la acepción de asible, mensurable, verificable, controlable— proyectando sobre el mismo el sentido de *real, denso-de-realidad, no-meramente-subjetivo* que dicho término ostenta cuando se lo contrapone a lo *meramente subjetivo,* lo *arbitrario,* lo *irreal-fantástico.* Al considerar como superobjetivas ciertas realidades caracterizadas por formas de espaciotemporalidad superior a las que muestra lo objetivo-asible-mensurable, se pone de manifiesto que el carácter de realidad no es privativo de un modo determinado de objetividad —y mucho menos del modo más precario—, sino que hay tantos géneros diversos de realidad y, por tanto, de objetos-de-conocimiento cuantas son las formas de espaciotemporalidad que muestran los diversos estratos de ser. De ahí las graves dificultades que suscita, en orden a explicar la interrelación *sujeto-objeto,* el planteamiento del problema gnoseológico sobre la base del esquema *general* "sujeto-objeto", en el cual lo "objetivo" parece caracterizarse simplemente por la mera contraposición a lo subjetivo según una forma muy difundida de *peloteo dialéctico* que provoca la depreciación de los términos contrapuestos y anula, consiguientemente, la posibilidad de realizar un verdadero acto *real* de conocimiento.

Urge, pues, distinguir muy netamente el objeto-de-conocimiento y el "mero objeto", para dar el debido rango entitativo a las realidades que son tema de ob-jetivación, al ser propuestas a la intelección humana, y comprender que *ob-jetivar* sólo equivale a *objetivizar* cuando el sujeto realiza el proceso de conocer impulsado por una actitud de *dominio* y por la voluntad consiguiente de reducir todo posible "objeto de conocimiento" a "mero objeto". Lo subjetivo, en sentido no de meramente arbitrario, sino de no-objetivo (visto lo objetivo como material-inanimado), ha de ser entendido como positivamente *personal* y, por tanto, flexible-ambital-creador. En esta acepción eminente no sólo no se opone a lo *objetivo* —en sentido de *real*—, antes ostenta un modo eminente de objetividad, y puede, en virtud de la misma, esta-

blecer con los diferentes objetos-de-conocimiento los modos de relación que constituyen el conocer. Entre lo objetivo y lo subjetivo, bien entendidos, no media una relación de oposición, sino de muy fecunda y diversificada integración, como resalta en los fenómenos expresivos, artísticos, lingüísticos, etc.

Nada más importante en orden a advertir y precisar las diferentes formas de inmediatez, distancia y presencialidad que se dan entre las diversas vertientes de lo real que analizar de cerca los diversos modos de objetividad (o espaciotemporalidad) que muestran los seres.

De lo antedicho se sigue la urgencia de evitar toda actitud extremista en la valoración de los diversos modos de objetividad que ostentan los seres y poner en forma la capacidad "analéctica" de intuir sus diversos modos de engarce integrador. De este modo se hace posible integrar lo "objetivo" (entendido en sentido de asible, mensurable) en el proceso de autorrealización humana, no sólo evitando toda depreciación del mismo, antes elevándolo por vía asuntiva a un rango ontológico superior. Lo superobjetivo deja con ello de ser considerado, en una perspectiva inversa, como mero "epifenómeno de lo objetivo" en virtud del lema hartmaniano: "Originariamente es poderoso lo bajo, impotente lo más alto." Esta plena y justa valoración de los estratos entitativos que integran las realidades constitutivas del auténtico entorno humano hará viable una teoría equilibrada de la intuición intelectual, largo tiempo desplazada del ámbito filosófico por falta de un riguroso análisis de las categorías de inmediatez, distancia y presencia, que admiten diversos sentidos y calidades en los diferentes niveles de ser.

Los sutiles y complejos análisis que nos insta a realizar la categoría de objetividad tienen por meta la elaboración de una teoría sistemática de los "ámbitos" en la que deben confluir —a lo que entiendo— los mejores hallazgos de los movimientos fenomenológico, existencial y personalista.

Toda mi labor metodológica está impulsada por la convicción de que el hombre logra su plenitud humana —y, correlativamente, la madurez gnoseológica— cuando se abre a la realidad con un tipo de *apertura de participación por vía de inmersión cocreadora*; cocreadora de los *ámbitos de interacción* que surgen

en los fenómenos antropológicos de *encuentro,* en los actos de *creación y contemplación estética* y en toda *afirmación humana rigurosa.* Lo decisivo en teoría del conocimiento es la entrega a lo real sin envaramientos criticistas ni prejuicios injustificados. Esta forma de entrega, si se realiza a los niveles de hondura a que debe moverse el hombre debido a la densidad entitativa de su ser, vincula el *compromiso* con la *distancia de perspectiva,* la *inmediatez intuitiva* y la *distancia de reflexión.*

A esta decisión de acoger íntegramente la realidad con la actitud de sabia "ingenuidad segunda" (Naivität) que describió inolvidablemente Peter Wust se opone la unilateralidad espiritual provocada por el objetivismo debido al afán obsesivo de poder que lleva a plantear la vida humana en el precario nivel de lo objetivo manipulable. Nada ilógico que el primer paso de toda campaña de fidelidad a lo real haya debido consistir en realizar una crítica a fondo del objetivismo, en virtud no de meras razones metodológicas, dictadas por preferencias personales, sino *por la fuerza misma de lo real* que se hace patente al descubrir sus estratos superobjetivos, cargados de poder entitativamente configurador y, por ende, expresivo. De ahí mi lema de que *la crítica del objetivismo debe ser realizada a la luz del descubrimiento de lo superobjetivo.*

Esto explica mi interés por sorprender en todas las vertientes del pensamiento actual el descubrimiento de lo superobjetivo, amplia esfera del ser que, al desbordar la espaciotemporalidad propia de las realidades mensurables del mundo cotidiano, bien delimitado y asible, ofrece un aspecto más "atmosférico" que "cósico". Cuanto afirma la ciencia actual —la Física, la Biología, la Psicología— sobre la *no-objetivabilidad* de algunos aspectos de lo real; la intuición, por parte del movimiento existencial, de la condición *inobjetiva* de la existencia humana —vista como algo positivamente irreductible a los meros objetos—; la revaloración metafísica de los ámbitos intersubjetivos —lenguaje, diálogo, convivencia humana...— realizada por el personalismo, y otras circunstancias análogas, ponen en claro que el pensamiento actual ha descubierto un hecho filosófico decisivo: *que la célula primaria de la trama orgánica de lo real está cons-*

tituida por entidades que ofrecen un aspecto de "acontecimientos" más que de meras "cosas" (15).

Para adivinar el peso metafísico de lo superobjetivo se requiere tener en forma la capacidad de intuición intelectual inmediata-indirecta, merced a la práctica constante y hondamente personal de diversas *experiencias de participación inmersiva* —de tipo antropológico, ético, religioso o estético—. En el capítulo II, que lleva por título "Realidades ambitales, verdad y comunicación humana", pueden verse con cierta amplitud varios ejemplos de experiencia de participación inmersiva, con la sutilísima trama de interrelaciones categoriales que implican.

---

(15) Son relativamente numerosos los pensadores que subrayan actualmente la necesidad de estudiar cierto género de realidades, sobre todo las humanas, de modo comprometido y flexible, según corresponde a su modo de ser superobjetivo, que ostenta modos de espaciotemporalidad superiores a los meramente empíricos. "Estas antinomias manifiestan que la verdad del todo, que es, en definitiva, la única verdad, no puede presentarse ni hoy ni nunca bajo la forma de un puro saber. No puede ser exclusiva del saber o exterior a él. Es que la humanidad del hombre y la verdad no son *hechos,* como la rosa o el sistema planetario. Ni la verdad, ni la humanidad del hombre *son, simplemente: se instituyen.* Lo que quiere decir que no aparecen sino por una relación *sui generis, real, pero también vivida y captada,* del hombre a las cosas, a otro o a la Naturaleza. Tal vez nuestra tarea se agote toda entera en la descripción de esta especificidad." (A. DE WAEHLENS: *La philosophie et les experiences naturelles,* M. Nijhoff, La Haya, 1961, pág. 17.) En nota agrega: "Puede, por otra parte, preguntarse si existen incluso en la Naturaleza *hechos* en el sentido en que entendía este vocablo cierto cientifismo. Y si esta noción de *hecho,* cuando se la aplica en materia de ciencias humanas, no es ella misma *histórica* y no está ligada a una filosofía particular de la realidad y de las relaciones intersubjetivas." E. SOURIAU (Cf. *L'ombre de Dieu,* PUF, París, 1955, pág. 145), subraya la urgencia de someter este género de realidades, que denomina "supraestructurales", a un estudio riguroso. Entiendo que estas indicaciones están plenamente justificadas y deben ser extendidas, de modo análogo, a todos los estratos de lo real. Es la fecunda y ardua tarea que está reservada a la *Filosofía de los ámbitos.*

III. Lo profundo y la intuición intelectual (16)

A la luz de esta concepción de la verdad y de la participación inmersiva en las realidades envolventes cobran su verdadero sentido —a mi entender— las precisiones realizadas en el primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* acerca de la relación de la intuición intelectual y la vertiente profunda de la realidad.

El vocablo *superobjetivo* alude a los planos en que lo real alcanza un grado singular de *plenitud.* A esta plenitud apuntan los términos "profundidad" e "interioridad", vistos de modo más bien *dinámico-creador* que *estático-formalista.* De modo semejante a como adopté el término *superobjetivo* para desbordar el objetivismo en su mismo terreno mediante un diálogo fructífero, hago uso de los vocablos *interioridad* y *profundidad,* no obstante los equívocos que provocan, para ver de sacar el debido partido a los hallazgos —fragmentarios, pero fecundos— que ha realizado el pensamiento contemporáneo, que —como es sabido— hace amplio uso de tales términos. Sólo ahondando en los niveles de lo real a que éstos aluden —de modo tan decidido como ambiguo— será posible convertir en un trauma de crecimiento la actual crisis de la filosofía, cuyo drama radica en la angostura y coactiva parcialidad de sus clasificaciones disyuntivas, precariedad metodológica que responde, por su parte, a la tendenciosa minimización del estatuto ontológico que se adscribe a lo eminentemente real y a su modo específico de aprehensión o experiencia.

El conocimiento es un acto del hombre integral que debe realizarse mediante un proceso de distensión constitutiva en las vertientes profundas de la realidad. Nada más importante que analizar cuidadosamente la correlación que media entre la ca-

---

(16) Sobre la base de los amplios análisis realizados en el primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible,* ofrezco en este apartado una visión general del concepto de intuición intelectual inmediata-indirecta y de sus relaciones con los estratos "profundos" de la realidad.

pacidad intuitiva del sujeto cognoscente y la profundidad entitativa del objeto-de-conocimiento. De ahí que los graves problemas planteados por la teoría de la intuición no puedan ser puestos en vía de solución si se proyecta esta teoría sobre el esquema general "sujeto-objeto". Para hacer viable una metodología de las realidades y fenómenos metasensibles debe quebrarse radicalmente el prestigio de los procedimientos generales, unívocos, banalmente niveladores, que, bajo pretexto de universalidad, suelen aplicar a los objetos-de-conocimiento entitativamente superiores modelos mentales tomados del análisis de las realidades menos calificadas del entorno. El tema de la intuición intelectual compromete tantos extremos que la solución de las graves paradojas que su coordinación implica sólo es posible planteando el análisis a niveles ontológicos muy profundos.

Esta *profundidad* del objeto-de-conocimiento se traduce en *tensión espiritual* por parte del sujeto cognoscente, pues toda realidad densa, dotada de alto valor entitativo, sólo se revela a quien con actitud de reverencia —que frena el afán de poseer y manipular y la tendencia consiguiente a reducir los objetos-de-conocimiento a meros objetos— entra con ella en una relación de "encuentro" cocreador de ámbitos de interacción. Las entidades más elevadas y, como tales, más dotadas de "interioridad" no se conocen de modo integral cuando se las pro-yecta ob-jetivamente para hacerlas objeto de consideración *espectacular* (Marcel), sino cuando se entra con ellas en una relación existencialmente comprometida de cocreación ambital. Por eso subraya el primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* que la densidad entitativa del objeto-de-conocimiento exige del sujeto cognoscente la movilización de todas sus facultades, pues, como suele advertir Zubiri, el conocer ha de entenderse en tal caso no simplemente κατα δυναμιν sino καθ'ενεργειαν , ya que no pone en vibración a una *facultad,* sino a *todo el ser* del sujeto cognoscente. Cuando se estima falsamente que el proceso del conocimiento no desborda en ningún caso el carácter puramente *lógico-racional* (en oposición a "existencial-comprometido", a real en sentido fuerte), el conocimiento se prende ineludiblemente en las capas más *superficiales* del objeto-de-conocimiento. Esta distensión a nivel superficial provoca, a su vez, un

relajamiento en la energía existencial del sujeto y, consiguientemente, una mayor superficialidad en la posterior actividad cognoscitiva, iniciando con ello un proceso en cadena que aboca al depauperamiento espiritual encarnado por el empirismo en todas sus formas (17). En una época de intelectualismo hiperestesiado que considera la falta de reflexión como causa automática de asfixia espiritual, urge mostrar que es perfectamente viable —y constituye la actividad nutricia del espíritu humano— un modo de conocimiento plenamente objetivo —en sentido de abierto y fiel a lo real— que presente una escasa colaboración intelectual-objetivista (18) del sujeto y una intensa participación personal de apertura a lo profundo valioso.

La intuición intelectual implica: 1.º, por parte del objeto una duplicidad de niveles entitativos, dotados de modos específicos de espaciotemporalidad, que hacen posible una forma de integración expresiva; 2.º, por parte del sujeto un alto voltaje espiritual, es decir, la tensión necesaria para entrar en contacto, simultáneamente, con los dos niveles antedichos. Este contacto bipolar integra muy diversas formas de espaciotemporalidad y, por tanto, de inmediatez y distancia, que es necesario matizar cuidadosamente. Por eso los autores que plantean el problema de la intuición de modo *general,* sin analizar las características de los diferentes estratos de ser, suelen definir la intuición como un modo de visión *inmediato* y *directo,* cerrando con ello toda vía de acceso a la intuición intelectual. Ejemplo de ello es el proceso que está a la base del trabajo de Roland-Gosselin: *Peut-on parler d'intuition intellectuel dans la philosophie thomiste?* (19). En vez de estudiar la posibilidad de la intuición a la luz de las realidades intuibles, el autor parte de la definición de intuición que ofrece Lalande en su conocido diccionario: "Vue directe et inmédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle." Según esto, la in-

---

(17) Véase sobre esto mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente.* Edic. Cristiandad, Madrid, 1966, págs. 194 y ss.

(18) Es decir, orientada al conocimiento de la vertiente *mensurable* de la realidad.

(19) Publicado en *Philosophia perennis,* t. II, Ratisbona, 1930, páginas 709-730.

tuición se opone al *conocimiento por testimonio* (por ser una *visión),* al conocimiento *discursivo* (por ser visión *directa),* al conocimiento de la *esencia* y del *universal* (por ser visión, en su *realidad individual,* de un objeto *actualmente presente* al espíritu). ¿Se halla en Santo Tomás algún modo de conocimiento distinto de estos cuatro? El autor contesta negativamente y pregunta, a su vez, cuáles son "las condiciones de una visión directa y en qué medida es tal forma de conocimiento la forma propiamente humana". Pero él mismo se obstruye el camino de la verdadera respuesta al entender el conocimiento discursivo como "un movimiento del espíritu, una serie de actos distintos, necesarios para hacer progresar el espíritu de lo conocido a lo desconocido", y afirmar que "el conocimiento directo, por el contrario, percibe de golpe todo su objeto". De este modo, al no ser instantáneo y exhaustivo el conocimiento humano, por darse a través de perfiles, deduce que se trata de una forma de conocimiento *discursiva e in-intuitiva* (20).

Si, por el contrario, en vez de partir de una definición apriorística, se estudia la intuición a la luz de lo profundo-expresivo, queda patente que la intuición: 1.º No es un modo de conocimiento *espontáneo.* 2.º Pasa de lo conocido (lo objetivo) a lo desconocido (lo superobjetivo) que se revela en lo objetivo. 3.º Es un modo de conocimiento *indirecto.* 4.º Se da *a la par del discurso,* sin ser, no obstante, discursiva. 5.º Representa el modo de conocimiento típico del *espíritu encarnado,* que vive al nivel de las realidades expresivas. Debe decirse, por tanto, que la intuición capta lo individual, entendido, por oposición al universal meramente lógico, como un *universal intensivo* o "a priori material" (Dufrenne) que informa entelequialmente los seres concretos objetivos (21). Al captar lo singular superobjetivo, cuya profundidad ontológica se traduce en capacidad de unificación, la intuición penetra en los conjuntos por la vía analéctica de la expresividad.

---

(20) *L. cit.,* pág. 715.

(21) Cf. M. Dufrenne: *La notion d'apriori,* PUF, París, 1959. Véase la teoría al respecto expuesta por Xavier Zubiri en su obra *Sobre la esencia,* págs. 352, 416-417.

Desde el primer contacto con lo real en su faz sensible, el sujeto cognoscente entra en presencia de realidades dotadas con un cierto grado de "interioridad", entes de gran flexibilidad ontológica que confieren unidad interna a todo el curso del pensamiento. Al hilo del discurso, esta relación dialógica con lo superobjetivo otorga al pensamiento poder de soberanía sobre el flujo de impresiones espacio-temporales. El hombre puede pensar y "discurrir" —en todos los sentidos de esta expresión— porque insiste, desde el primer movimiento de su apertura al mundo, en un nivel de *plenitud. La intuición se da en un plano de profundidad. Y a esto se alude en el fondo, quiérase o no, cuando se le atribuye un carácter de espontaneidad e instantaneidad.* No se intuye de golpe el *objeto todo,* pero sí *todo el objeto,* no la *persona toda,* por ejemplo, pero sí *toda la persona.* Aunque el conocimiento exhaustivo de un ser con intimidad —piénsese en una obra de arte, un animal, una persona— exija un largo y esforzado proceso, esta discursividad no sólo no excluye, sino que implica la intuición constante, gradualmente creciente, de dicha intimidad. Una audición musical sólo empieza a tener lugar en el momento en que entra el oyente en diálogo con la obra: relación dialógica de presencia que informa y da sentido a la percepción discursiva puntual de las impresiones sonoras. Sin ese dominio de la distensión espaciotemporal que implica el fenómeno de la *atención,* escuchar se reduciría a oír, y *un caos de estímulos sensibles anegaría las facultades superiores del hombre.*

Siendo esto así, resulta extremadamente grave la confusión del conocimiento *directo* con el conocimiento *no-discursivo,* pues de la *movilidad* del conocimiento discursivo se induce la *inmovilidad* del conocimiento *directo.* Cuando Roland-Gosselin afirma que la primera visión de la cadena de "Abschattungen" debe ser *inmóvil* y, por tanto, *directa,* olvida que la inmovilidad específica de la intuición tiene un carácter eminentemente positivo de *supradiscursividad.* No se trata, pues, de un conocimiento *directo* e *inmóvil,* sino *indirecto* y *progresivo* —vinculado al discurso—, pero *inmediato* y *analéctico.* Lo opuesto a discursivo en el sentido de *móvil* no es lo *inmóvil,* sino lo *supratemporal,* y en el sentido de *deducido por discurso* no es lo *directo,* sino lo *in-*

mediato. De ahí el equilibrio y la plenitud del conocimiento analéctico, que vincula la *penetración* de la *inteligencia* y el *rigor discursivo* de la *razón,* la *inmediatez de visión* de lo profundo y la *distensión temporal* del proceso expresivo. Pese a darse en el tiempo, el fenómeno humano de la atención tiene un aplomo de eternidad, o, más exactamente, de *temporalidad superior y eminente,* pues a lo largo del fluir discursivo no se dispersa, antes se concentra en un ámbito de intimidad.

Si se define, pues, la intuición como un modo de visión *inmediata-indirecta,* se gana una gran movilidad para dar razón del entramado categorial que late bajo los diversos niveles que integran los seres expresivos. No se olvide que la intuición intelectual cayó en desgracia por la precipitada pretensión de los intuicionistas de captar las realidades profundas en un *instante temporal,* en un abrir y cerrar de ojos (Augen-blick), echando fatalmente en olvido la circunstancia fundamental de que el conocimiento humano se mueve en dos planos "analécticamente" vinculados. En el plano superobjetivo se instaura la presencia de modo inmediato, pero, al estar montado este plano sobre el plano objetivo en el que se expresa, el sujeto debe adaptarse a la distensión temporal discursiva de los medios expresivos, a fin de ponerse en contacto, simultáneamente y a un nivel superior, con las realidades expresadas, o, mejor dicho, *expresantes. Al ser indirecta la intuición, la inmediatez de la misma no es temporalmente inmediata.* La categoría de inmediatez indica aquí tan sólo que el paso de lo significativo a lo significado no es una inferencia, sino una intuición. No se trata, pues, de una medida de *rapidez* o de *esfuerzo,* sino de un *grado de evidencia.* La intuición analéctica exige el esfuerzo de la atención constante. *Lo que la distingue del análisis no es su menor tensión, sino su más acendrada presencialidad a lo conocido y, consiguientemente, el grado superior de evidencia que engendra* (22).

De lo dicho anteriormente se infiere que el problema de la intuición intelectual pende del análisis riguroso de varios *conceptos* —profundidad, expresividad, concreción, inmediatez, dis-

(22) Cf. *Metodología de lo suprasensible,* I, págs. 313-314.

tancia, presencia, ámbito, objetividad, discurso, sensibilidad— y *esquemas* —dentro-fuera, interioridad-exterioridad, inmanencia-trascendencia, entrar en sí-salir de sí, ensimismamiento-alteración—. Tan sólo unas precisiones esquemáticas.

Lo *profundo* debe ser liberado de toda referencia meramente *espacial,* para cobrar la significación rigurosamente entitativa que entraña el "poder ontológico de expresión" que ostentan las diversas realidades de modo proporcional a su *densidad entitativa* y, por tanto, a su interna *unidad, orden* y *sentido.* En la medida de su "profundidad" poseen las entidades poder expresivo, es decir, capacidad de autorrevelación y de cocreación de ámbitos dialógicos. De ahí que sólo al nivel personal pueda surgir en rigor el fenómeno del diálogo y del lenguaje. A lo largo de múltiples análisis, el carácter de profundidad se irá revelando como un *poder de distensión creadora de ámbitos* y, consiguientemente, de formas muy elevadas de *presencialidad* y de *libertad* (23).

Visto en toda su dignidad entitativa, lo profundo desborda el pensamiento discursivo sometido a categorías espacio-temporales meramente empíricas, sin ser, no obstante, "inespacial" o "intemporal" por gozar de una espacialidad y temporalidad de orden superior. Lo profundo es *móvil,* sin estar sometido a la distensión espacio-temporal empírica, porque *configura* el tiempo y el espacio al *crear* formas que estructuran internamente el fluir temporal y la distensión espacial. En virtud de este poder creador y configurador, lo profundo es tanto más flexiblemente

---

(23) Este concepto de *profundidad,* inspirado más en la teoría actual de la "formatividad" que en las imágenes espaciales cotidianas orienta en buena medida las investigaciones del círculo vienés de Psicología profunda. "En verdad —escribe Igor Caruso—, la profundidad está en otra parte: en el encuentro del cognoscente y del conocido, en lo que nosotros llamamos 'símbolo', 'símbolo' en el sentido radical del término —*symbalein*—: encuentro de una organización y de una historia íntimas con el sector del mundo que les corresponde (...). ¿Es profundo el mundo? No más que el hombre, si se toma a la letra, si se 'reifica' el fenómeno. Lo que es profundo es el carácter de parábola, de símbolo, nacido del encuentro que nos envía a un hombre *más* profundo, a un mundo más profundo." (Cf. *Psicoanálisis para la persona,* Seix y Barral, Barcelona, 1965, págs. 229-230.).

distenso cuanto más denso es en el orden entitativo, y ostenta, en consecuencia, el alto poder de expresarse a través de los medios objetivos sin objetivizarse —sin reducirse a mero objeto superficial—. De ahí que lo profundo no sea lo *insólito* o *lejano,* sino lo *verdaderamente inmediato,* pues la presencialidad es fundada por las realidades hondas que, al desbordar los modos inferiores de espacio-temporalidad, liberan a lo sensible de lo que tiene de opaco, de velo que se interpone entre el objeto-de-conocimiento y el sujeto cognoscente. *Lo potente es lo patente.* Lo profundo *está a la vista,* pero lo está a nivel metaobjetivo, a través de la vía abierta constituida por los medios expresivos. La clave para entender lo profundo y la intuición intelectual se halla en la condición analéctica —no espacial empírica— de esta locución adverbial "a través de", que no entraña *lejanía* sino *poder de configuración* de medios expresivos y de autodonación por vía de presencialidad expresiva. Lo profundo no es *espacialmente lejano,* sino *ontológicamente intenso.* Merced a esta intensidad creadora sólo se revela plenamente como profundo en la interrelación dialógica, cocreadora de ámbitos de convivencia. Lo profundo no *vela* su ser en sí; lo *revela* al distenderse expresivamente cocreando ámbitos de correlacionalidad.

A dicha *intensidad creadora* corresponde la *inmediatez* de la intuición intelectual, cualidad que en este contexto no da una medida de *rapidez,* sino de *hondura,* de penetración bipolar en lo real. Por esta capacidad penetrativa se conjuga en la intuición el *contacto sensible* y la *renuncia al enquistamiento en el entorno estimúlico,* la inmediatez sensorial y el estar en realidad, la cercanía sensible y la distancia intelectual de perspectiva. Esta *distancia de perspectiva* y su correlativa *cercanía de participación inmersiva* llevan a la base la superación de la *inmediatez de fusión* meramente objetivista y de toda voluntad de *manipulación coactiva de lo real.* De ahí la función decisiva que juega en el acceso a los planos más elevados de lo real la actitud humana de *piedad,* que se define como amor reverente (24).

---

(24) Cf. mi trabajo "El pensamiento existencial de Peter Wust. Dialéctica, ingenuidad y piedad", en *Pensadores cristianos contemporáneos,* BAC., Madrid, 1968, págs. 55-114.

La posibilidad de que se dé el género superior de inmediatez que late en todo fenómeno de presencialidad y hace, con ello, viable la intuición intelectual pende de la "intensidad de sentido" de los objetos-de-conocimiento. La categoría de *inmediatez* se enriquece a medida que se advierte y precisa la profundidad metafísica del auténtico entorno humano. *El hombre es, pues, intuitivo cuando se mueve espiritualmente al nivel de hondura que le compete.* Ello explica la insistencia con que subraya el pensamiento contemporáneo la urgencia del retorno a lo *concreto,* a impulsos no de una voluntad empirista de enquistamiento en los niveles superficiales de lo real, sino de la decisión de atenerse a lo complejo-profundo.

La teoría de la intuición debe superar, en consecuencia, toda vacilación y angostura mental en la caracterización del sujeto y del objeto. De ahí la urgencia de sustituir las medrosas cautelas criticistas por actitudes de franca apertura cocreadora a lo real visto en sus niveles más hondos y, por tanto, más envolventes y comprometedores, pues, cuando el conocimiento se mueve al nivel rigurosamente humano, elevado y reverente, la intuición intelectual constituye el *medio normal* de acceso a la realidad y, como tal, no es *objeto de demostración,* sino *fruto de una conquista.* En cambio, al moverse el conocimiento unívocamente en el plano de las realidades objetivas —en sentido de asibles, mensurables, verificables— y no distinguir diversos modos de inmediatez y distancia, el único género auténtico de vinculación con los seres del entorno parece hallarse en el plano pre-reflexivo, pre-consciente; pero el descenso al mismo no hace sino desplazar el problema sin resolverlo.

Carácter eminentemente racional de la intuición inmediata-indirecta

Teniendo en cuenta lo antedicho y, en general, los análisis a que he sometido en diversas obras las categorías que vertebran el complejo fenómeno de la intuición intelectual, queda de manifiesto que sólo por una precipitación injustificable puede considerarse la teoría de la intuición intelectual inmediata-indirecta como un fácil "recurso irracionalista" que sitúa a la filo-

sofía en los linderos de la "mística" (25). Es nefasto pretender que toda forma de pensamiento "no-objetivista" es sin más "irracional", pues tal descalificación violenta amputa del ámbito de lo racional una de sus parcelas más valiosas. Así, no puede un crítico sin sentir escalofrío desplazar del aula regia filosófica a un pensador tan recio como Fichte por centrar en buena medida su filosofía en torno a la categoría "personalista" de "sobrecogimiento". La injustificada confusión de lo *personal-comprometido* con lo *irracional-patético* se basa en un concepto excesivamente angosto del alcance de la razón y de lo racional y lleva a desconocer las formas eminentes de racionalidad que, por nutrirse de objetos-de-conocimiento entitativamente muy calificados, ponen en tensión creadora el ser entero del sujeto cognoscente. Conocer es función específica del entendimiento, pero, cuando se trata de objetos-de-conocimiento que merced a su riqueza entitativa comprometen al mismo que intenta conocerlos —como sucede con todo género de realidades en alguna medida envolventes—, el acto cognoscitivo desborda con mucho el mero ejercicio de la facultad cognoscente. El entendimiento debe entonces potenciar su poder penetrativo entrando en vibración con el ser entero del hombre, a fin de ganar las formas eminentes de racionalidad que exige la alta densidad entitativa de los objetos-de-conocimiento privilegiados. *El único modo de evitar los excesos irracionalistas es conceder a la razón la plenitud de sus derechos,* bien sabido que gran parte de las doctrinas consideradas como irracionalistas no tienen por meta sino reivindicar los derechos preteridos de zonas de lo real dejadas al margen del área —tendenciosamente reducida— de la razón estricta.

Por no matizar debidamente estas sutiles cuestiones se cometen penosísimos errores interpretativos, como el de considerar "irracionalistas" a ciertos pensadores —Peter Wust, Th. Haecker, F. Ebner— que consagraron toda su obra a la defensa de los derechos del espíritu frente a la unilateralidad vitalista. Si se dispone de un concepto claro de las categorías filosóficas fundamentales y no se basan los juicios en conceptos estereotipados

---

(25) Entendido este vocablo en el sentido despectivo de "ámbito de experiencias no sometibles al control racional".

y, como tales, abruptamente contrastados, es fácil comprender que tales pensadores movilizan términos tales como *piedad, amor, reverencia, ingenuidad, opción,* justamente para describir las formas más elevadas y robustas de experiencia humana, que ostentan modos de *racionalidad eminente.* Considerar como "irracionalistas" a quienes han puesto su vida intelectual a la sola carta de la defensa del espíritu, del primado de la verdad sobre la acción y la mera vida, de la vinculación de razón y palabra, palabra y amor, persona y diálogo, diálogo y fundación de auténtica vida espiritual, etc., es signo evidente de no haber hecho todavía la gran experiencia del Husserl de la madurez: "La filosofía como ciencia rigurosa..., ese sueño ya pasó." Pocas tareas más urgentes en la actualidad que precisar el modo de rigor específico de la especulación filosófica sin timideces injustificadas, provocadas por el secular complejo de inferioridad de los filósofos ante el "paso seguro de la ciencia" (Kant) (26).

Dividir a los pensadores en "lógicos" y "patéticos", "raciona-

---

(26) Cf. *Kritik der reinen Vernunft.* Edit. B. Cassirer, Berlín, 1923, pág. 29. A este respecto los pensadores existenciales han mostrado una clarividencia ejemplar. En la carta abierta que Heidegger escribió en junio de 1950 a un joven estudiante a propósito de su tan malentendida conferencia sobre "La Cosa" (Cf. *Vorträge und Aufsätze,* Edit. Neske, Pfullingen, 1959, págs. 163-181), se encuentran las siguientes precisiones: "No debe usted entender aquí 'Ser' como un objeto y el pensar como una mera actividad de un sujeto. Pensar (...) no es un mero representarse algo a mano. 'Ser' no es en modo alguno idéntico con la realidad (Wirklichkeit) o con lo real afirmado en un determinado momento. Ser no se opone en modo alguno al ya-no-ser y al todavía-no-ser; pues ambos pertenecen también a la esencia del ser". "Pensar el ser no se agota en representar lo real y considerar lo representado como *lo* verdadero. Pensar el 'Ser' significa: corresponder a la exigencia de su esencia". "Tal correspondencia implica que se atienda a todo esto mediante un largo recogimiento y la constante afinación del oído a fin de oír cada exigencia del ser (...). Este modo de pensamiento no puede justificarse a sí mismo tal como lo hace el saber matemático. Pero no por ello es arbitrario, sino que está vinculado al destino esencial del ser, y como tal no constituye nunca en cuanto proposición un modo de conocimiento que se imponga ineludiblemente; es más bien un punto posible de arranque para orientarse por el camino de la correspondencia y hacerlo en el pleno recogimiento de la atención al ser ya presencializado en el lenguaje" (L. cit., págs. 182-3).

les" e "irracionales" sin cuidarse de realizar previamente los sutilísimos análisis que implica la clarificación de estos términos en extremo comprometidos es someterlos a un violento "lecho de Procrustes", procedimiento coactivo que se halla en los antípodas del humilde esfuerzo de participación inmersiva que debe ir a la base de toda labor crítica. Criticar es discernir, y discernir entraña un modo de participación cocreadora que —como decía muy bien Goethe— debe ir aliada con una actitud de reverencia, es decir, de respeto a la condición irreductible de cada obra.

Si no se distinguen cuidadosamente diversos modos de "sentimiento", se corre el riesgo de calificar con el despectivo término de *patéticos* a los pensadores que, por muy graves razones, se niegan a desvincular la razón humana del entramado dinámico que constituye la actividad integral del hombre. Se da, así, la chocante paradoja de considerar "patéticos" a escritores, como los antes señalados, que consagraron toda su obra al quehacer de exaltar la dignidad de la vertiente *racional* del hombre frente a los ataques del vitalismo *irracionalista,* y calificar de "lógico-racional" a X. Zubiri que toma la inteligencia no κατα δυναμιν sino καθ ενεργειαν con toda la complejidad que esto implica, y no tiene reparo en proclamar que el saber auténtico no consiste en *poseer verdades,* sino en *dejarse poseer por la verdad.* Justo, este modo de *dominio por parte de la verdad* coincide exactamente con el concepto decisivo en Fichte de "sobrecogimiento" (ergreifen im ergriffenwerden), en el cual de un modo o de otro se han inspirado los autores antedichos y —más tarde— los pensadores existenciales más profundos —Heidegger, Jaspers, Marcel—. Zubiri escribe: "La ciencia nació solamente en una vida intelectual. No cuando el hombre estuvo, como por azar, en posesión de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró poseído por la verdad. En este 'pathos' de la verdad se gestó la ciencia. El científico de hoy ha dejado muchas veces de llevar una vida intelectual" (*Naturaleza, Historia, Dios.* Editora Nacional, 1963, pág. 11).

Esta severa advertencia de Zubiri debe instar a los críticos a revisar el concepto de *rigor intelectual* en orden a valorar los esfuerzos investigadores no en función del uso de un estilo críp-

tico —muy fácil, por otra parte, de asumir—, sino de la apertura de vertientes de lo real injustamente preteridas. Cuando un pensador se esfuerza por dar a la razón humana la amplitud de que fue despojada durante siglos bajo pretexto de someterla a un proceso de purificación mal entendida, resulta paradójico que sea expeditivamente calificado de "irracionalista" por quienes han puesto su juego intelectual a la sola carta de lo que entienden en sentido restringido por *racional* y *lógico.*

IV. Tarea a realizar

El planteamiento realizado en el primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* dejó abiertos mil y un interrogantes a los que deberán responder lo más cumplidamente posible los volúmenes siguientes. Se requiere una estructuración sistemática de los conceptos de *superobjetividad, ambitalidad, presencia, a priori, encuentro, participación inmersiva, verdad* y otros semejantes. Dada la complejidad de estos conceptos y la movilidad mental que requiere su tratamiento preciso, esta tarea exige al hombre de hoy una verdadera *metanoia,* una reforma a fondo de su mentalidad excesivamente adecuada a los moldes de la realidad manipulable, objeto posible de control, dominio y conocimiento exacto. Por eso, antes de abordar la elaboración sistemática de la teoría de lo superobjetivo estimé absolutamente necesario enriquecer mi experiencia metodológica aplicando los puntos de vista expuestos en el primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* a diversos temas de reconocida y temida complejidad, con el fin de constatar, por una parte, las penosas consecuencias de la extrapolación de categorías y esquemas que tiene lugar cuando se accede al estudio de la realidad más con voluntad de dominio que de generoso acatamiento y participación cocreadora, y, por otra, la eficacia del método analéctico-genético-ambital en orden a la plena valoración y captación de las realidades cuya densidad de "sentido" convierte en ámbitos o "campos-de-realidad". Actualmente se concede importancia decisiva en teoría del conocimiento al lenguaje, la expre-

sión, la fe, el compromiso, el amor, el sentido, la intersubjetividad, lo envolvente, la acción, la creatividad, etc., y se intenta vincular el sujeto y el objeto, lo prerreflexivo, lo sensible y lo inteligible, el hombre y el mundo, a fin de superar las dicotomías que desgarran la delicada trama de la vida humana. Este amplio y espléndido programa no será viable —a mi entender— si la realización del mismo no va precedida de un largo período de *praxis metodológica* conducente a poner en forma la capacidad de estudiar cada estrato de lo real con sus categorías y esquemas pertinentes, resistiendo a la incitante tentación de aplicar a los objetos-de-conocimiento de niveles superiores las categorías y esquemas tomados de objetos de conocimiento que, por pertenecer a estratos inferiores, presentan una estructura más fácilmente dominable por la mente humana. Al extremar esta cautela, se pone en juego un modo de hermenéutica extraordinariamente fecunda, como espero quede de manifiesto en los análisis que ofrece el presente volumen.

Este género de hermenéutica, basada en el análisis de los diversos modos de intervinculación que median entre las categorías de *inmediatez, distancia* y *presencia,* fue configurándose al hilo de diversos estudios realizados tras la publicación del primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible.* El análisis cuidadoso de muy diversos temas me llevó, por vías diferentes, a la fértil conclusión de que conjugando los diversos modos de inmediatez y distancia a que puede el sujeto situarse respecto a los objetos-de-conocimiento según la densidad entitativa de los mismos, se obtienen diversos modos correlativos de *presencialidad.* Si la categoría de *presencia* es decisiva en el tema de la *intuición* —central a su vez en la teoría del conocimiento—, se infiere que la articulación diversificada de las categorías de *inmediatez, distancia* y *presencia* viene a constituir la trama dinámica que estructura la complejísima teoría del acceso humano a lo real.

Cabe advertir cierta analogía entre el "triángulo hermenéutico" que aquí propongo y el "triángulo culinario" que elaboró Levi-Strauss para explicar una multiplicidad de fenómenos míticos centrados en torno a los temas de lo *crudo,* lo *cocido* y lo *asado.* Sin embargo, debo hacer constar que la vía a través de

la cual he llegado a este procedimiento metodológico ha sido completamente autónoma.

El análisis detenido de los diversos triángulos que propongo en el capítulo siguiente —a modo tan sólo de ejemplo— permite constatar que si estudiamos los diversos modos de interrelación entre *inmediatez* y *distancia* sin cometer extrapolaciones categoriales —pese a la seducción que ejerce el nivel de lo artificial sobre el hombre—, advertimos fácilmente que el carácter de "inmediata" que ostenta la intuición intelectual no está ineludiblemente unido al de "directa", como se venía aceptando de modo casi indiscutido. Esta desvinculación categorial abre un amplísimo campo de libertad en orden al tratamiento de las sutiles cuestiones que plantea la intuición intelectual.

El estudio de las antedichas categorías exige un análisis cuidadoso de los diversos estratos de ser, con sus correspondientes modos de espaciotemporalidad y su capacidad respectiva de *autorrevelación expresiva* y *distensión cocreadora de ámbitos*. Este análisis revela la existencia de dos grandes zonas de la realidad —la objetivo-expresiva y la superobjetivo-expresante—, que, por estar dotadas de modos diversos de espaciotemporalidad, dan lugar, al integrarse, a entidades-con-relieve, más semejantes a una "atmósfera" que a una "cosa". Merced a dicho desnivel en la condición espacio-temporal, la vertiente expresante se autorrevela a través de la expresiva por vía de presencialidad, modo elevado de patencia que posibilita la fundación de otros ámbitos dialógicos. Esta fundación se realiza mediante la inmersión participativa del ser apelado en el ámbito envolvente constituido por el ser apelante. Por tratarse de una apelación a la cofundación de ámbitos, esta condición envolvente o englobante no implica la tendencia disolvente a fagocitar al ser envuelto, sino a plenificarlo poniéndolo en trance de desplegar su capacidad creadora.

Tal inmersión cocreadora en realidades que, por su carácter ambital envolvente no están supeditadas a los esquemas "interior-exterior", "dentro-fuera" y son, por tanto, a la par ajenas e íntimas a la entidad por ellos envuelta, funda modos eminentes de *inmediatez, evidencia* y *certeza*. Dado que estas relaciones de presencialidad —ganadas a través de actos cocreadores—

únicamente son posibles entre realidades muy densas entitativamente —dotadas de un cierto grado de "sustantividad"— y las entidades espirituales, se deduce que el espíritu no sólo no funda las distancias —como se viene afirmando injustificadamente—, sino que hace posibles las formas modélicas de unidad, que no son nunca algo *dado,* sino fruto de un esfuerzo.

En esta línea metodológica es posible unir funcionalmente el método fenomenológico y el dialéctico, el personalista y el trascendental, haciendo plena justicia a la realidad en cuanto *ambital-irreductible* y en cuanto *fruto de un proceso de constitución* (27). Ello nos insta a sustituir la categoría de *sustancialidad* por la de *sustantividad,* a conceder a la categoría de *relación* todo su valor, como ingrediente de la constitución de realidades sustantivas-constelacionales, y a distinguir los diversos sentidos que admite la noción de "cambio" por lo que toca al proceso de autodespliegue constitutivo de los diversos seres del universo.

Este entramado metodológico, aplicado con la debida cautela a diversos temas culturales, permite advertir las posibilidades y riesgos del pensamiento actual y abrir vías de solución a los más acuciantes problemas contemporáneos.

V. Aplicación del método analéctico

A partir de la publicación del primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* apliqué el método analéctico al estudio de diversas cuestiones lastradas de muy graves equívocos. El resultado eminentemente positivo —a mi entender— de tal aplicación hace aconsejable la cita de los temas y trabajos aludidos con el fin de integrar los análisis realizados en los mismos a la tarea general de la *Metodología de lo suprasensible.*

---

(27) La necesidad de elaborar una *Fenomenología de la génesis* es un tema de gran interés que ocupará ampliamente nuestra atención en el tercer volumen.

1. *Estructura dialéctica de los seres vivos.* Descubrimiento de los "contrastes" que la integran y características de los mismos; relación entre la polaridad en el ser y la polaridad en el conocer; intuición y concepto; importancia de la teoría del contraste para la ciencia y la cosmovisión. (Cf. *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente,* Edic. Cristiandad, Madrid, 1966, págs. 274-334. Sigla: "Guardini".)
2. *Dialéctica y fenomenología de lo profundo.* El sentido de lo superobjetivo; lo viviente, lo profundo y lo superobjetivo; lo objetivo y lo profundo. (Cf. "Guardini", págs. 87-140, 174-178.) Lo profundo y la objetividad auténtica. Revalorización del objeto. Lo profundo y la comprensión. (Cf. *Hacia un estilo integral de pensar.* Editora Nacional, Madrid, 1967, vol. II, págs. 13-22, 33-62; 343-353.) (Sigla: "Hacia".)
3. *Dialéctica y expresión.* Pensamiento analéctico; flexibilidad dialéctica y atención a lo profundo. (Cf. "Guardini", páginas 152-178.) Análisis estructural de los fenómenos expresivos. Leyes de la expresión. (Cf. *El lenguaje y las formas artísticas. Esbozo de una teoría de los ámbitos.* Trabajo inédito presentado a la Fundación March, págs. 55-65.) (Sigla: "March".) La dialéctica como fenómeno humano y la vía de su positiva superación. (Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos,* BAC, Madrid, 1968, págs. 75-102.) (Sigla: "Pensadores".)
4. *El lenguaje.* El arte como palabra. La palabra como autoexpresión. La expresión como objetivación. La palabra y el silencio. El lenguaje en peligro. (Cf. "Hacia", I, págs. 162-179; II, págs. 113-121.) Libertad de la palabra y teoría de los ámbitos. La palabra, el amor y la fundación de vida espiritual. Relación dialéctica y objetividad. La palabra y lo superobjetivo. Palabra e intuición. Palabra y sentido. Palabra e imagen. El sentido de la palabra. Razón y lenguaje. (Cf. *Pensadores,* págs. 26-29, 115-272.)
5. *Dialéctica y Antropología.* Persona y comunidad. Retorno a lo originario. (Cf. "Guardini", págs. 59-69, 182-202.) Las ideologías y la unilateralidad intelectual. Libertad y comunidad. Retorno a la comunidad. La propaganda y la

masa. El aislamiento y el desarraigo. El encuentro interpersonal. Elogio de la ciudad. El hombre y la ciudad. (Cf. "Hacia", I, págs. 39-97, 97-111, 185-192, 250-255, 269-338.) Características fundamentales del hombre actual: empobrecimiento del espíritu, pérdida de lo profundo, masificación del hombre, cuantificación de lo cualitativo, alejamiento de la vida, dispersión psíquica. (Cf. *Diagnosis del hombre actual,* Edic. Cristiandad, Madrid, 1966, págs. 21-55.) (Sigla: "Diagnosis".)

6. *Carácter dialógico del quehacer pedagógico.* Formación y encuentro. El servicio al objeto, visto en sus niveles más hondos. (Cf. "Guardini", págs. 207-232.)

7. *Hacia una lógica integral.* La vida y la razón. Vida y espíritu. Lo profundo y la intuición. Interrelación de objeto-deconocimiento y método. (Cf. "Guardini", págs. 240-267, 302-317.) Defensa del espíritu. Vitalismo y decadencia. El problema "Scheler". Papel que juegan las actitudes de piedad e ingenuidad en el conocimiento de las realidades profundas. El amor como forma de integración. La *analogía entis* y la piedad. Crisis del idealismo. Hacia un nuevo realismo. Pensamiento pneumatológico o "inobjetivista". Realismo personalista. Razón y sentimiento. Razón e imagen. Lo fáctico, lo genético y lo trascendental. Realismo genético. (Cf. "Pensadores", págs. 10-34, 40-52, 107-114, 292-303, 118,-142, 164-166, 271-272, 374-380.) Revaloración del objeto. La filosofía y la técnica. Retorno a la unidad. Elogio de lo complejo. Especialización y universalismo. La integración del saber. Colaboración e investigación. Insistir es profundizar. El vitalismo antiintelectualista. La tarea de nuestro tiempo. (Cf. "Hacia", II, págs. 31-111, 121-185, 217-238.)

8. *Experiencia estética.* Función, forma, belleza. Formas naturales y simbolismo. El arte del pueblo. Espontaneidad y gracia. Lo típico y lo originario. La creación de ámbitos religiosos. Ambito espacial y encuentro dialéctico. El arte religioso como expresión del misterio. El dilema figuración-abstracción. Posibilidades y riesgos del arte abstracto. Trasfondo religioso del monasterio de El Escorial. (Cf. "Hacia",

I, págs. 99-156, 181-313.) La estética y las diferentes escuelas estéticas. El acontecimiento de lo bello —análisis fenomenológico e interpretación metafísica—. Esteticismo. (Cf. *Gran Enciclopedia Rialp,* Edit. Rialp, Madrid. En prensa.) Arte sacro y sociedad. Etica y estética. (Cf. Rev. *Tercer Programa,* Madrid, 9 (1968), 59-72; 13 (1969), 189-210.) Estudio genético de las formas artísticas y sus leyes de integración. (Cf. "March", págs. 65 ss.) Influencia disolvente del objetivismo en arte. (Cf. "Trasfondo filosófico del objetivismo actual", en *Tercer Programa.* En prensa.)

9. *La estructura y el estructuralismo.* Cf. *El estructuralismo. Orígenes y orientación,* en *Eidos* (Madrid), 33 (1970), 13-30.

10. *El autodespliegue constitutivo de la realidad y la cocreación de ámbitos.* Qué es un ámbito. (Cf. "Pensadores", 243 ss. y los trabajos siguientes: "X. Zubiri o la fidelidad a lo real" (*Tercer Programa,* 14 (1969), 29-55). "La inteligencia sentiente y el estar en realidad" (en *Filosofía española contemporánea,* BAC, Madrid, 1970, págs. 196-230). "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de X. Zubiri" (en *Homenaje a X. Zubiri,* Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1971). "La arquitectura y la creación de ámbitos". Serie de trabajos publicados en la revista *Arquitectura* (Madrid) en mayo, julio y diciembre de 1967; enero, febrero, marzo, abril, julio, octubre, noviembre y diciembre de 1968; julio, agosto, septiembre y octubre de 1969).

11. *Análisis del pensamiento de diversos autores.* Haecker, Wust, Ebner, Przywara, Zubiri (Cf. "Pensadores" y trabajos antes citados); R. Guardini (Cf. "Guardini"); diversos pensadores españoles contemporáneos (Cf. *Filosofía española actual*); H. Conrad-Martius (Cf. *Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines,* 1-2 (1966), septiembre (1965), 535-538); M. A. Virasoro (Cf. recensión de su obra *La intuición metafísica* en *Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines,* 1-2 (1966), 119-141); Ortega y Gasset y E. d'Ors (Cf. *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors. Una clave de interpretación,* Edic. Guadarrama, Madrid. En prensa.

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTACION METODOLOGICA

CAPÍTULO PRIMERO

EL TRIANGULO HERMENEUTICO

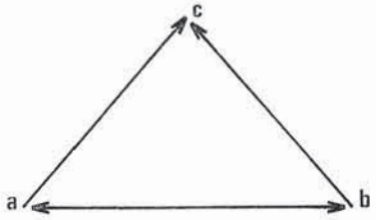
> "*La situation de l'homme est caracterisée par la distance,* par l'intervalle qu'il y a chaque fois entre nous-même et nous-mêmes, et par la transformation incessante de l'inmédiat et du médiat l'un dans l'autre. *C'est cette transformation qui est la philosuphie même;* en elle l'homme cherche la médiation de la sagesse pour retourner vers le monde."
> (JEAN WAHL: *Traité de Métaphysique,* Payot, París, 1957, pág. 508. Los subrayados son míos.)

Dado el papel decisivo que jugó el método analéctico en los análisis realizados en el primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* y en las obras y trabajos posteriores —incluido este volumen II—, y que jugará, asimismo, de modo todavía más intenso en volúmenes sucesivos, estimo del mayor interés ofrecer aquí una visión quintaesenciada de lo que constituye su núcleo y punto de arranque: el "triángulo hermenéutico". *No haré sino adelantar en esbozo el complejo tema del volumen III,* con el fin de sensibilizar al lector en orden a descubrir el sentido de largo alcance que late en cada una de las distinciones e interrelaciones categoriales que constituyen el subsuelo en los análisis metodológicos que presento en este volumen II.

A mi entender, hay tres categorías decisivas en todo análisis filosófico relativo al proceso humano de conocimiento: *in-*

mediatez, distancia y *presencia.* Nada más urgente y fecundo que someter a cuidadoso examen sus significados respectivos y el sentido que cada una de ellas adquiere cuando se vincula un determinado género de inmediatez con un cierto modo de distancia.

En el seno de los fenómenos reales pueden distinguirse diferentes formas de *inmediatez del sujeto a lo real entorno* y diversas formas de *distancia frente al mismo.* De la interacción mutua de cada forma de inmediatez con cada forma de distancia surge un modo específico de *presencialidad.* Esta relación puede ejemplificarse de modo plástico en un triángulo, visto dinámicamente de la base al vértice superior. La base, a su vez, debe ser "leída" de modo polar-dialéctico, iniciando la lectura en el vértice *a,* correspondiente a la categoría de inmediatez, y viendo cada vértice en correlación con el otro.



Para precisar el significado riguroso de las categorías de *inmediatez* y *distancia,* no basta someterlas por separado a un análisis fenomenológico; se requiere verlas *en interacción dinámica,* pues sólo de este modo potencian sus posibilidades y muestran su verdadero ser y alcance. El lenguaje, si no nos cuidamos de utilizarlo con la debida tensión de espíritu, nos traiciona a menudo por su tendencia a fijar conceptos esencialmente flexibles y a conferir una falsa autonomía a las diferentes vertientes de una misma realidad compleja (1). Con frecuencia se habla de *inmediatez* o *distancia* de modo autónomo, sin reparar en que toda forma de inmediatez está matizada por una forma determinada de distancia, y viceversa, lo cual impone la ineludible obligación

(1) Cf. *Hacia un estilo integral de pensar,* Editora Nacional, Madrid, 1967, vol. I, pág. 248. Esta obra se citará abreviadamente *Hacia.*

de precisar sagazmente *en cada caso,* a propósito de *cada fenómeno integral,* de qué género concreto de distancia e inmediatez se trata, cómo se interfieren y qué forma específica de presencialidad hace surgir esta interferencia (2). Toda realidad, todo acontecimiento real se caracteriza por un modo peculiar —más o menos intenso y perfecto— de autopatentización o donación por vía de presencia. Esta presencialización entraña un "ámbito de sentido", que es fuente de inteligibilidad. En la trama interaccional que constituye tal ámbito de sentido cobran su plenitud de significación las categorías de inmediatez y distancia. De ahí la necesidad: 1.º De analizar qué significación precisa tienen estas categorías en el proceso de conocimiento de un "mero objeto", de una realidad *artificial,* de un ser natural "expresivo", de una "obra de arte", de un ser "personal", de un "ámbito de realidad envolvente que juega respecto al ser personal un papel sustentante-nutricio", etc. 2.º De distinguir el sentido que adquieren ambas categorías cuando se estudian estos objetos-de-conocimiento bien con una actitud de *dominio,* bien con una actitud de *reverencia.* Se advierte desde ahora, al simple enunciado de la tarea a realizar, la complejidad que en-

---

(2) Recuérdese la importancia que concede Hegel en su *Wissenschaft der Logik* a las categorías de "mediato" (Vermittelt) e "inmediato" (Unmittelbar) y la energía con que subraya su condición polar. "El comienzo de la Filosofía debe ser o bien algo *mediato* o bien algo *inmediato,* y es fácil mostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; con lo cual halla su refutación tanto el uno como el otro modo de comenzar." (Cf. O. cit., Edic. Lasson, Edit. F. Meiner, Leipzig, 1951, vol. I, pág. 51). "... No hay nada, ni en el cielo, ni en la naturaleza, ni en el espíritu, ni donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de modo que ambas determinaciones se muestran como *indivisas* e *indivisibles* y aquel contraste se manifiesta como inexistente." (O. cit., pág. 52). A propósito de estas precisiones hegelianas, escribe W. Kaufmann: "Esto que parecen triviales bizantinismos lógicos, enteramente académicos y sumamente distantes del contenido concreto de otras ciencias es, en realidad, sumamente pertinente para cientos de disputas que llenan miles de artículos y libros, así como muchos debates orales: la gente (incluidos los eruditos) toma una y otra vez categorías del tipo de las citadas en un sentido absoluto, y se contrarreplican unos a otros, en lugar de darse cuenta de lo vana y nula que es la disputa" (Cf. *Hegel,* Alianza Editorial, Madrid, 1968, pág. 274).

cierra la determinación de los modos de inmediatez, distancia y presencia que integran los diversos "acontecimientos" cognoscitivos.

Esta complejidad es garantía de riqueza de pensamiento por ser reflejo de la hondura y flexibilidad estructural de la realidad. Para dar alcance a ésta, se requiere guardar fidelidad a los dos términos de la polaridad *inmediatez-distancia,* por grande que sea el prestigio de la categoría de *inmediatez* —entendida de modo más o menos borroso— en las corrientes irracionalistas (vitalistas, intuicionistas...) y la de la categoría de *distancia* en las corrientes intelectualistas. El conocimiento *humano* se anula en cuanto tal si el grado de *inmediatez* que logra respecto a lo real no va matizado por un cierto grado de *distancia,* y viceversa. El progreso del conocimiento no se da por vía de anulación de un término en favor del otro, sino por la asunción de ambos a niveles superiores de realización. Por eso, como veremos, constituye una ingenua y nefasta ilusión pretender ganar las formas eminentes de unidad con lo real a que aspira todo conocimiento riguroso mediante la simple medida de anular la "distancia" que se supone —sin mayores precisiones— a la base de todo fenómeno de objetivación intelectual. Toda forma de unidad auténtica es fruto no de una *anulación* de distancia, sino de un acto de rigurosa *creación,* que alía muy sutilmente un modo de distancia con un modo de inmediatez (3). La *unidad calificada*

---

(3) En el capítulo —de título bien expresivo— "L'amour séparant" de su obra *L'ombre de Dieu* (PUF, París, 1955), E. Souriau destaca la bipolaridad del amor, como principio de unificación y de distanciamiento. "... Una parte de la filosofía contemporánea se dirigió por una vía peligrosa, y sin duda errada, al poner excesiva esperanza en el principio del amor en orden a resolver ciertos problemas relativos a la comunión de los seres individuales y al logro de una participación esencial en las entidades más elevadas en el nivel de lo sublime." "Pero es inherente al amor del ciclo humano, al amor-búsqueda, sentir también la distancia que lo separa de su meta. De ahí que la noción de amor distanciante sea un aspecto tan importante como inalienable de esta dialéctica del amor" (pág. 130).

Son numerosos los autores que ponen en relación esencial el hecho de tomar distancia el hombre frente a las cosas y el alumbramiento de las diversas significaciones. No faltan quienes incluso advierten la relación

con lo real que implica el verdadero conocimiento humano no se logra con renuncias unilaterales, sino a través de una *metanoesis,* un ascenso espiritual del nivel objetivista al nivel analéctico, como quedará de manifiesto en los entramados dinámicos que tomarán cuerpo en los diversos triángulos hermenéuticos, cuyo fin es elaborar una *teoría bien estructurada de la presencialidad* y, por tanto, de los diversos *ámbitos* que se constituyen a medida que la realidad se autodespliega fundando seres y entramados de seres (4).

Al no prescindir de ninguno de los polos que fundan la interrelación analéctica del fenómeno de la presencia se logran síntesis sobremanera potentes, porque se da lugar a acontecimientos de gran tensión entitativa —propia de los fenómenos en los cuales la diversidad se integra en la unidad—, como puede verse en la potenciación mutua de la sensibilidad y la inteligencia en el seno de la *inteligencia sentiente,* donde los *límites* de la sensibilidad no son *anulados* a favor de una pretendida *inmediatez absoluta* de intuición intelectual, ni acrecentados hasta la condición de *velos opacos* a favor de una utópica *distancia de dominio racional apriorístico.* Tales límites son aquí transfigurados en cuanto se los convierte en *vías abiertas de presencialización* de las vertientes más hondas —más poderosamente

---

de *contrasteidad* —no de contrariedad o de oposición— que media entre la distancia y la inmediatez. Pero apenas se halla quien se detenga a matizar los diversos modos que ofrece esta relación contrastada, así como los diferentes géneros de presencialidad a que dan lugar. Léanse desde esta perspectiva las siguientes frases de A. de Waehlens: "... Yo no puedo comportarme respecto a las cosas, y por tanto significarlas, sino tomando frente a las mismas, en la proximidad misma en que me hallo respecto a ellas, una *distancia,* distancia característica para cada tipo de significación." "Este distanciamiento, sin embargo, no corresponde a una simple actitud por mi parte, como lo indica el lenguaje familiar, por ejemplo, cuando habla de 'mantener distancias'. Al contrario, sitúa el correlato de mi atención en una especie de 'autonomía', de *Ständigkeit,* que es, justamente, el *en-sí.*" "Este en-sí de las cosas, en el que ellas se fijan a medida que yo las 'digo' consiste en que el sentido de que yo o nosotros las revestimos se dirige a otro como a mí mismo, sin distinción original" (Cf. *La philosophie et les experiences naturelles,* M. Nijhoff, La Haya, 1961, págs. 125-126).

(4) Cf. *Hacia,* I, pág. 266.

expansivas y, por ende, configuradoramente expresivas— de la realidad. Por eso subrayo en otro lugar (5) que la flexibilización de los medios expresivos no debe hacerse por un sentimiento de repulsa hacia la forma, sino en virtud justamente del poder configurador de la misma, bien sabido que lo profundo metasensible no se opone nunca a lo *sensible,* sino a lo *superficial* (lo que es objeto posible de dominio y control).

No procede, por tanto, depreciar o anular lo concerniente a la vertiente sensorial de la realidad bajo pretexto de conferir una utópica pureza al proceso cognoscitivo, pues toda forma de pureza que no sea fruto de una esforzada asunción transfiguradora de lo objetivo-expresivo se reduce a un fatal desmantelamiento de la vida integral humana. En virtud de esta grave circunstancia, el método analéctico rehuye acudir a técnicas en principio más bien negativas —aunque alberguen en el fondo una intención rigurosamente positiva—, tales como la duda cartesiana, la epojé husserliana, la depreciación existencial de lo "objetivo" —en sentido de mensurable, asible, verificable—, etc. El pensador analéctico no combate la primacía de la mediación a favor de género alguno de *inmediatez intuicionista* de temple romántico, ni renuncia a la *cercanía con la realidad* en aras de cualquier forma de *purismo intelectual.* Su empeño único radica: 1.º En advertir con la mayor nitidez posible que la categoría de inmediatez que es rechazada con frecuencia como opuesta a la distancia que implica el verdadero conocimiento racional no es en modo alguno unívoca, ya que existen realidades y fenómenos que, por presentar un carácter irreductible a sus elementos integrantes, pueden y deben ser conocidos con un modo de intuición intelectual *inmediata* (sineidético-holista), que tiene lugar, no de modo instantáneo, sino *discursivo,* a lo largo de la toma sucesiva de contacto con los diferentes perfiles expresivos que ofrecen tales fenómenos y realidades. El conocimiento discursivo, cuando va subtendido por la energía de la *atención analéctica,* desborda el plano de lo superficial-apariencial, para constituir un proceso de inmersión en lo profundo-supratemporal. 2.º En potenciar serenamente las diversas formas de in-

(5) Cf. *Hacia,* I, pág. 256.

mediatez con los diferentes modos de distancia para lograr géneros de presencialidad eminentes en los cuales lo intuitivo se encabalga en lo discursivo merced a la interacción fecunda de realidades dotadas de modos diversos, jerárquicamente vinculados, de espaciotemporalidad. Si no se distinguen diversos modos de temporalidad, resulta improcedente vincular la idea de inmediatez al tiempo —como hace J. Wahl—, pues con ello se anula la posibilidad de advertir los diferentes géneros de inmediatez y su diversificada interrelación con modos polarmente contrastados de distancia y de relación. "La idea de lo inmediato —escribe Wahl— es la idea de una ausencia de separación temporal, la idea de instantaneidad y consecuentemente la idea de ausencia de razonamiento" (*Traité de Métaphysique,* Payot, París, 1957, pág. 505). Frente a esta minimización de lo inmediato, la teoría analéctica subraya que la categoría de inmediatez no da una medida de *rapidez,* sino de *intensidad,* de modo que, cuando la corriente intuicionista destaca las excelencias de lo inmediato, no se refiere a la pretendida capacidad del mismo de anular la distensión temporal, sino al poder de penetrar en los estratos de lo real que dominan por vía asuntivo-expresiva la diversidad espaciotemporal (Cf. págs. 41-2, 44, y *Metodología de lo suprasensible,* I, págs. 350-6, 383-393). El fin del método analéctico, con su estudio de las categorías y sus interrelaciones, consiste en mostrar la fecundidad de los diversos modos de transfiguración por vía asuntivo-expresiva.

Para comunicar este género de pensamiento tensionado —caracterizado por un modo muy sutil de sineidesis vertical— se requiere un estilo lingüístico de largo aliento que ensamble en cada período los diversos aspectos de lo real que deban ser vistos en su mutua interacción. Ello torna la lectura un tanto difícil en casos, pero le confiere una extraordinaria fecundidad porque insta al lector a ver cómo unas precisiones se potencian con otras y a *plegarse, de este modo, a la estructura misma de lo real.* Contra lo que sugiere algún crítico de mis obras anteriores, no se trata aquí, pues, en modo alguno de proclividad al *barroquismo estilístico,* sino de un intento sincero de adecuar el estilo de escribir al estilo de pensar, y poner ambos al servicio de ese proceso creador que es el pensamiento. Quisiera por

ello rogar al lector que no introduzca corte rítmico alguno en las frases de mis escritos, pues su amplitud y peculiar ensamblaje encierran —a mi ver— un alto valor metodológico.

Diversos significados de las categorías de inmediatez, distancia y presencia

Sin intención alguna de exhaustividad, anoto seguidamente algunos de los significados que ostentan estas categorías, con el fin de disponer el ánimo del lector al tensionado quehacer de síntesis analéctica que deberemos llevar a cabo para elaborar los "triángulos hermenéuticos".

1. *Inmediatez*

   a) *Inmediatez de fusión.* El modo de unión más *intenso,* pero menos *perfecto,* viene dado por la incrustación mutua de dos seres que —al modo de dos trozos de cera que se funden— pierden el grado de autonomía que poseen para integrar cuantitativamente un nuevo ser.

   b) *Inmediatez de tacto.* Es la forma de *contacto* humano con lo real más cercano a la *unidad de fusión.* Se trata de un modo de unión-sin-distancia falto del dominio-de-perspectiva que caracteriza al conocimiento humano. Por eso la estética tradicional excluye del número de los sentidos estéticos al tacto y al olfato.

   c) *Inmediatez de enquistamiento.* Cuando el hombre adopta una actitud de "relax", incluso los sentidos de la "distancia estética" —como la vista y el oído— pueden quedar en una relación de cercanía tal respecto al objeto percibido que se reduzcan a meros aparatos de registrar impresiones visuales o sonoras. Cuando se repite maquinalmente un nombre, llega un momento en que su peculiar significación se desdibuja en tal medida que llega a parecer absurdo (mesa, mesa, me/samé, samé...) y quien lo pronuncia se siente como incrustado-

sin-distancia-de-comprensión en un mero haz de estímulos sensibles (6).

d) *Inmediatez de comprensión* (inmediatez sensible-inteligible). A través de los medios expresivos, convertidos por la fuerza configuradora de la realidad expresante en vías abiertas a la manifestación de lo metasensible, el hombre gana una relación de inmediatez eminente con el amplio y elevado mundo de las realidades espirituales, las significaciones, las obras de arte, etc.

e) *Inmediatez de inmersión participativa.* El hombre sólo comprende plenamente las realidades que se le ofrecen de modo evidente por vía de presencia o patentización total (*total* en sentido de *totus,* no de *totaliter*). Esta evidencia la gana cuando se inmerge de modo creador en el ámbito constituido por su objeto-de-conocimiento, según queda de manifiesto en la experiencia axiológica y estética. Tal forma de inmersión implica a la vez *entrega* y *dominio, sujeción* y *libertad, cercanía de altísima vivencia* y *distancia-de-reverencia ante la condición irreductible del objeto-de-conocimiento, que ofrece un carácter envolvente-nutricio.*

Esta forma superior de inmediatez *asume* y *desborda* —a la par— las formas inferiores. La inmediatez sensible, al aliarse con la distancia peculiar que funda el *poder de expresión* propio de las realidades expresivas-profundas, gana un horizonte nuevo y se convierte de *inmediatez de enquistamiento en los estímulos* en *inmediatez de comprensión y participación,* que implica una forma de *presencia* respecto a las realidades profundas (7). Nótese que en el hombre no se dan formas totalmente autónomas de sensibilidad, justo por la inelu-

---

(6) De aquí parte la experiencia de la raíz que realiza el protagonista de *La Nausée* sartriana y que constituye una clave de interpretación de toda la obra de Sartre. Véase el análisis que realizo en las págs. 462 ss.

(7) Será muy útil confrontar estas precisiones con la teoría zubiriana de la sensibilidad (Cf. mi obra *Filosofía española contemporánea,* BAC, 1970, págs. 200 ss.).

dible interacción polar o dialéctica de inmediatez y distancia. Por eso es tan difícil determinar los sentidos de cada una de estas categorías sin aludir a las otras.

Esta polaridad juega un papel decisivo en el acceso del hombre a lo real entorno. Nada ilógico que el tema del conocimiento aparezca lastrado por multitud de equívocos provocados por la falta de un cuidadoso análisis de los modos de inmediatez, distancia y presencia que se dan en todo proceso cognoscitivo. A esta nefasta equivocidad responde la conocida tendencia a oponer la *inmediatez de participación* y la *distancia de la reflexión,* la *inmersión intuitiva* y la *abstracción racional.* Para evitar los devastadores efectos de tal dicotomía, algunos autores —como G. Marcel, A. Brunner, R. Guardini— se esfuerzan por coordinar la *distancia de perspectiva* de la reflexión con la *inmediatez eminente* de la participación, haciendo notar que la "reflexión segunda" —que surge como una luz en las vivencias de participación cocreadora en lo real— no tiende a anular la "reflexión primera", con lo que implica de *espontánea vinculación a lo real,* sino a quebrar de raíz todo intento de convertir el modo de inmediatez precaria, casi fusional, que es propio de este género de reflexión en la forma *modélica* y *exclusiva* de vinculación humana a lo real.

El sentido de esta dualidad jerárquica de modos de reflexión y de inmediatez —tan malentendida por algunos comentaristas— queda netamente de manifiesto al advertir que todo género de inmediatez debe ir matizado por una forma peculiar de *distancia,* y que, cuando ésta significa un "ámbito" —que no se reduce a mero "espacio", antes implica una actividad creadora de interrelaciones ambitales—, la inmediatez cobra el valor de *unión altamente cualificada.* Esta matización confiere el específico signo *ascendente* al método analéctico, que no consiste en un impulso dialéctico indeterminado y general, sino en formas muy precisas de interacción polar. Lo decisivo en el método analéctico es ganar es-

forzadamente *modos superiores de unidad* a través no de la mera anulación de la *distancia* que se supone existir entre el sujeto y el objeto, sino mediante la fundación de géneros eminentes de inmediatez. Esta fundación se lleva a cabo potenciando los modos primeros y precarios de inmediatez con modos de distancia que no impliquen *alejamiento* de la realidad. sino cocreación de "ámbitos". Sólo una forma de inmediatez que es potenciada por un modo de *distancia ambital* puede granar en un género auténtico de *presencia* (8).

Para desbordar a la par los extremismos empiristas e idealistas debe subrayarse que el conocimiento no es posible sin los modos fundamentales de unidad que reciben los calificativos de "óntica", "nocional", "preconsciente", "prerreflexiva", etc., pero esta forma de intensa vinculación primaria sólo alcanza el nivel riguroso de conocimiento *humano* si su forma de inmediatez es perfeccionada mediante la vinculación funcional de la misma a *modos de distancia que significan formas de interacción ambital.* Este fecundo vínculo de inmediatez y distancia nos revela que las formas eminentes de inmediatez no rehuyen —en aparente paradoja— la *mediación,* la mediación de cuanto contribuye a integrar tales formas ambitales de interacción. Por eso los modos de presencia que fundan tales modos eminentes de inmediatez se dan de modo *inmediato* pero *indirecto.* De donde se sigue que la intuición intelectual que se nutre de estos modos de presencialidad puede y debe vincularse con el *concepto* y la *imagen.* Concepto e intuición

(8) La claridad con que H. E. Hengstenberg parece haberse hecho cargo de la diversificada interrelación de las categorías de inmediatez, distancia y presencia explica los mejores logros de su Antropología Filosófica. "Sólo a través de la *distancia* —escribe—, es decir, a través de los *contenidos de sentido* brota *la mayor inmediatez* que es posible respecto a las cosas mundanas. Es una inmediatez mediatizada, que es más profunda, más íntima e intensiva que la no mediatizada que descansa en una identificación primitiva" (Cf. *Philosophische Anthropologie.* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957, págs. 75-6. Los subr. son míos).

únicamente se contraponen en niveles superficiales de realidad en los cuales la *distancia* se opone insalvablemente a la *inmediatez*. La *inmediatez de participación* (que se da en el seno de un *ámbito*) no sólo no rechaza la *mediación* de los conceptos, antes es potenciada por ella. A nivel de realidades ambitales —superobjetivas— las mediaciones no alejan, sino que ganan —a través de la distancia de perspectiva— modos eminentes de cercanía. Así se constata en la experiencia estética que el conocimiento profundo de las obras artísticas lejos de frenar el movimiento de inmersión del sujeto contemplador en las mismas, le confiere esa intensidad peculiar, ese relieve y bipolaridad de sentimiento y reflexión que Wust denominaba "ingenuidad segunda" (9).

2. *Distancia*

a) *Distancia de alejamiento físico*. Cuando la distancia es excesiva, la toma de contacto cognoscitivo se torna imposible. El conocimiento humano se da en una situación intermedia entre la *distancia de lejanía* y la *inmediatez de fusión*.

---

(9) Que el estudio de esta fecunda bipolaridad está en buena parte sin realizar queda de manifiesto en el siguiente testimonio de un comentarista de M. Marcel: "Lo que a Marcel le interesa es la recuperación filosófica de la participación, que se realiza en el signo de la experiencia vivida, pero constituye un avance respecto a ella. Hacemos estas observaciones porque puede surgir la ambigüedad acerca de la interrelación de la terminología de Marcel. Aquí se plantea un problema que concierne a la relación que existe entre las varias clases de inmediatez. La sensación, mi cuerpo, el amor, la fe, son todos inmediateces, pero no todos en el mismo nivel. Los dos primeros pueden darse —el primero ciertamente— infraintelectualmente. Pero, ¿son posibles cosas como el amor y la fe sin la mediación de ideas y lenguaje? Si no lo son, esto quiere decir que hay una inmediatez que sólo es posible *mediante* conceptos, y esto a su vez introduce un proceso dialéctico en lo más íntimo de la participación. Marcel no ha examinado este problema en sus obras publicadas". (Cf. K T. Gallagher: *La filosofía de G. Marcel*, Edit. Razón y Fe. Madrid, 1968, pág. 93.

b) *Distancia de desinterés.* La falta de atención a una realidad engendra una singular forma de distancia espiritual que se opone a la actitud de aproximación mutua que pide el fenómeno cognoscitivo.

c) *Distancia respecto a las vertientes objetivas* —asibles, mensurables, calculables...— *de la realidad,* y *compromiso con las vertientes profundas, eminentemente valiosas.* A este tipo de distancia eminentemente *positiva* alude el calificativo "desinteresada" aplicado a la experiencia estética.

d) *Distancia de piedad.* En la actitud de piedad se integran el *amor que une* y la *reverencia que guarda las distancias* (10).

e) *Distancia de perspectiva.* No implica alejamiento espiritual, sino el distanciamiento físico necesario para ganar una visión integral de la realidad que es objeto-de-conocimiento. Se trata de una *distancia de dominio de lo excesivamente cercano, excesivamente* por *superficial,* por no conceder amplitud de visión suficiente para captar el conjunto. Cuando se acerca la cámara fotográfica a un objeto más allá del ángulo normal de visión, el aspecto de tal objeto se demuda.

f) *Distancia de libertad espiritual de movimiento.* "Tomar distancia" respecto a los seres profundos —altamente cualificados, personales en alguna medida— implica fundar con ellos ámbitos de cocreación renunciando por principio a *manipular* los objetos-de-conocimiento que no se reducen a meros objetos.

Es muy importante notar que el concepto de *distancia,* de modo semejante al de *profundidad,* no tiene una significación espacial-empírica, sino *ambital-creadora.* Los ámbitos no son meros *espacios físicos,* sino *entramados vivientes de interrelaciones robustas, entitativamente sólidas.*

---

(10) Véase el pensamiento al respecto de Peter Wust en mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos,* págs. 107 ss.

3. *Presencia*

La simple enumeración provisional de los diversos modos de presencia plantea más dificultades que en el caso de las categorías de inmediatez y distancia justo por estar en relación de dependencia con las diferentes formas de interacción de éstas. De ahí la necesidad de abordar el estudio de tales modos de presencia a través del movimiento analéctico que viene plásticamente representado en los triángulos hermenéuticos. Sólo por vía de resumen anticipo aquí las expresiones que aluden a los modos de presencia fundamentales:

a) *Presencia superficial sensible, presencia sin relieve.*

b) *Presencia táctil de una materia en estado de cero-vida.*

c) Presencia de una vertiente de la realidad *desconcertante* para el hombre, ser cuya circunstancia normal está constituida no por un contorno de opacidades y latencias enigmáticas, sino por un entorno de presencias. Tal desconcierto supone un *vuelco espiritual,* que provoca la "náusea".

d) *Presencia de análisis y conceptuación* traducible en dominio y manipulación del objeto.

— *Presencia de manipulación y dominio.*

— *Presencia de manejo controlado, de disponibilidad funcional.*

— *Presencia de conocimiento científico objetivista, no comprometido.*

e) *Presencia de patentización de lo metasensible a través de lo sensible.*

f) *Presencia envolvente nutricia.*

g) *Presencia de participación por vía de cocreación de ámbitos interrelacionales.*

— *Presencia de comunicación y diálogo intersubjetivo.*

— *Presencia por vía de entrecruzamiento ambital o encuentro.*

h) *Presencia de lo "misterioso", que —al darse de modo englobante— se revela al par que se oculta.*

i) *Presencia de intimidad por vía de entrecruzamiento de ámbitos encabalgantes.*

TRIÁNGULOS HERMENÉUTICOS

La lectura de los triángulos siguientes debe realizarse a partir de la categoría de *inmediatez*. Analizada ésta, se la confronta con la de *distancia* que figura en el ángulo opuesto de la base y se corre la atención una y otra vez de un polo a otro de esta dualidad "inmediatez-distancia" a fin de poner al descubierto el género de presencia a que da lugar y que figura en el vértice superior. Téngase muy en cuenta que toda forma de presencia implica un modo de *inmediatez eminente* ganado merced al poder ambitalizador de un cierto género de distancia.

Por tratarse de conceptos "dialécticos" —es decir, que cobran su verdadero significado en la interacción mutua—, *las categorías de inmediatez y distancia deben ser concebidas por el lector con gran libertad de espíritu, para que vayan saturándose de sentido a lo largo del proceso de confrontación polar.* Sólo así cabe advertir los cambios espectaculares que sufren estos conceptos a lo largo de esta "lectura hermenéutica". El lector descubrirá cómo, en casos, a partir de un *mismo* género de inmediatez se aboca a un modo *diverso* de presencialidad debido a la acción de la forma correspondiente de distancia.

Para conseguir un grado mayor de claridad, desglosaré, a veces, un mismo fenómeno en dos o más triángulos. Será tarea del lector comtemplar sineidéticamente —a través de éstos— los fenómenos integrales a que en ellos se alude.

Dada la condición *circular* del método de búsqueda filosófica, la comprensión plena del sentido de los triángulos hermenéuticos sólo será posible en una segunda lectura posterior al estudio de los análisis realizados en este volumen y en los siguientes de la *Metodología de lo suprasensible*. Conviene, sin embargo, tenerlos presentes en alguna medida desde ahora.

Al comienzo del primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible* hice, a dos columnas, algunas precisiones acerca de la diferente actitud ante lo real que adopta el pensamiento *inobjetivista* (existencial) y el *superobjetivista* o analéctico. Este volumen intentaba dejar en claro el cambio de mentalidad que se opera cuando se dirige la atención a niveles de lo real que, al estar caracterizados por modos eminentes de espaciotemporalidad, desbordan la precariedad de categorías y esquemas pertenecientes a realidades de planos entitativos inferiores. Este segundo volumen da un paso adelante, e intenta mostrar la necesidad de integrar analécticamente las categorías y esquemas pertenecientes a diversos niveles de la realidad para conseguir una visión cabal de los fenómenos que son objeto-de-conocimiento. Por eso presta igual atención a los *objetos* y a los *ámbitos,* a los *elementos expresivos* y a las *realidades expresantes,* y consagra singular esfuerzo a la tarea de precisar los diversos modos posibles de *inmediatez, distancia* y *presencia,* y destacar el *poder ambitalizador* que encierran los diversos géneros de distancia al entrar en fecunda relación conflictivo-polar con los diferentes modos de inmediatez.

A este *poder ambitalizador* —instaurador de relieve entitativo— alude el complejo término alemán "Aufhebung", que Hegel tomó de Schiller (cf. *Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen,* 1795; véanse sobre todo las cartas 14 y 20). Como ambos autores subrayan, "aufheben" puede sugerir, por separado o simultáneamente, los sentidos de *cancelar, conservar* y *elevar.* W. Kaufmann lo traduce por "sublimar". Al tratarse de un *acto de anulación en orden a conservar lo anulado en un nivel superior, dotado de tensiones más fuertes,* entiendo que podría traducirse muy exacta y cumplidamente por "superar", vocablo que une cierta idea de *anulación* con la de *conservación en plano superior.* En definitiva, la forma de anulación que implica "aufheben" no significa la reducción a la nada, sino la *renuncia a la primacía* de lo que está en trance de ser analécticamente superado por vía de asunción como elemento integrante en un conjunto de mayor envergadura y calidad entitativa. En el *proceso de Aufhebung* que va de la *inmediatez-de-fusión* a la *inmediatez-de-intimidad* o *presencia*

(en sus diversos grados) se da en principio la *suspensión* de los modos de inmediatez inferiores, lindantes con la mera fusión o enquistamiento, pero se trata de una *suspensión por vía de transfiguración asumente* que anula el carácter *unilateral, precario* de la inmediatez de fusión para conferir a la relación de inmediatez un modo de unión-a-distancia-de-perspectiva que vincula la unidad y la distancia, la inmediatez y la mediación. Esta vinculación da lugar a un modo de *entidad con relieve* o *entidad campal,* dimensional (Heim), que podemos denominar "ámbito". Si tenemos en cuenta que la instancia decisiva en la metodología hegeliana no es el proceso dialéctico triádico —tesis, antítesis, síntesis—, visto de modo mecánico-fatalista, sino la convicción que late en la teoría de la "Aufhebung", a saber, que el desarrollo se efectúa a través de tensiones conflictivas que deben ser asumidas en cada momento con energía creadora para lograr una poderosa armonía de superación, podemos adivinar la potencia clarificadora que encierra el "triángulo hermenéutico" en orden a dar razón de múltiples problemas culturales que acosan al hombre contemporáneo (11).

A la hora de elaborar una teoría sistemática del triángulo hermenéutico deberá someterse a detenido análisis la concepción hegeliana de lo *mediato* y lo *inmediato,* así como la tenden-

---

(11) Concretándonos a una de las áreas más influyentes de la cultura actual, la Literatura francesa del último cuarto de siglo, es sorprendente el papel decisivo que juega en sus obras más representativas la dialéctica de inmediatez, distancia, presencia. Baste citar la obra filosófica y literaria de Sartre y Camus, la poética de P. Reverdy y F. Ponge, la novelística de A. Robbe-Grillet y N. Sarraute, la crítica de G. Poulet, M. Blanchot, R. Barthes y J. P. Richard. Adviértase la presencia de tal dialéctica en la descripción que hace G. Picón de la nueva novela francesa: "Al inventario de la conciencia sucede una descripción de la situación del hombre, de su vinculación al universo, a la existencia, a la historia, a otro. El hombre está visto a distancia, abordado como el representante de una raza desconocida, auténticamente virgen para la mirada que lo descubre". "La subjetividad del novelista desaparece en la medida en que el novelista ha llegado a fundirse en la perspectiva interior del tema. *A una objetividad fundada en la distancia y la indiferencia sucede una objetividad hecha de intimidad y de participación*" (Cf. *Panorama de la literatura francesa actual,* Guadarrama, Madrid, 1958, págs. 81-83).

cia de sus contradictores —Kierkegaard, W. James, Bergson...— a defender la primacía de lo inmediato. De momento es suficiente advertir que estamos ante un problema muy sutil de integración que no puede ser resuelto ni siquiera debidamente planteado por la vía dilemática de las primacías o las exclusiones (12).

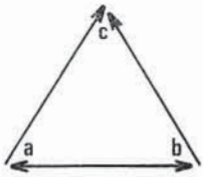
---

(12) Sería sobremanera útil confrontar el carácter de "negatividad", de *carencia originaria de inteligibilidad* que entraña la noción de inmediatez en Hegel con la peculiar distancia que engendra el acontecimiento de la "Aufhebung". En el prólogo de la *Phänomenologie des Geistes* Hegel vincula lo *inmediato* con lo "fijo", lo "abstracto impotente", el "pensamiento puro", el "comienzo inarticulado", previo al "movimiento de los conceptos" y falto consiguientemente de re-flexión sobre sí. "Ahora el trabajo consiste no tanto en purificar al individuo del modo de ser inmediato sensorial y hacerlo una sustancia pensada y pensante, cuanto más bien en lo opuesto: realizar lo universal e incrementarlo mediante la anulación (Aufhebung) de los pensamientos firmes y determinados (o. cit.. Edit. F. Meiner, Hamburgo, 1952, pág. 30). "Los pensamientos se fluidifican en cuanto el pensamiento puro, esa interior *inmediatez,* se reconoce como momento (...)." "La existencia del espíritu como primero no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo; pero el comienzo no es todavía su vuelta a sí" (pág. 31). "El espíritu se hace objeto, pues es este movimiento de convertirse en *otro,* es decir, en *objeto de sí mismo,* y anular ("aufheben") este ser-otro. La experiencia es denominada justamente este movimiento, en el cual lo inmediato, lo inexperimentado, es decir, lo abstracto, sea del ser sensorial o de lo simple sólo pensado, se enajena, y después vuelve a sí de esta enajenación y con ello se representa por primera vez en su realidad y en su verdad, como es propio de la conciencia" (pág. 32).

En su *Wissenschaft der Logik* precisa Hegel esta relación de lo *mediato,* lo *inmediato* y el *movimiento fluidificador del concepto* al determinar el sentido preciso del término "Aufhebung", "uno de los conceptos más importantes de la filosofía" (o. cit., Edit. F. Meiner, Leipzig, 1951, pág. 93). "Lo que se anula (aufhebt) no se convierte por ello en nada. Nada es lo *inmediato;* algo anulado (ein Aufgehobenes), por lo contrario, es algo *mediado;* es algo que no existe, pero como *resultado* que ha salido de un ser. Por eso tiene *todavía en sí la determinación* (Bestimmheit) *de la que procede*" (pág. 94). Tras indicar que "aufheben" implica en alemán *conservar* y *anular,* Hegel añade: "El mismo conservar implica ya lo negativo, a saber, que algo es separado de su inmediatez y con ello de un modo de existencia abierta a las influencias exteriores, para conservarlo" (pág. 94). "Algo es anulado (aufgehoben) en cuanto ha entrado en unidad con su opuesto (...)" (pág. 94).

1. *Experiencia sensible sin tensión espiritual intuitiva*

Presencia superficial sensible, sin relieve, reducida al grado cero por falta del mínimo grado de ambitalidad, ambitalidad que brota cuando se integran dos niveles —sensible y metasensible— entre los que media un desnivel entitativo.

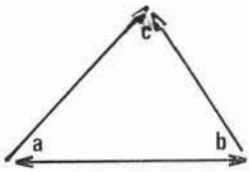


Inmediatez de contacto sensorial.

Distancia-de-lejanía-respecto-a-lo-metasensible. Esta distancia es fundada por lo sensible cuando se lo ve como *velo que oculta* por falta de una teoría de la sensibilidad entendida como *vía abierta a lo profundo expresante.*

2. *Experiencia de enquistamiento en lo real estimúlico*

Presencia táctil de una materia en estado de cero-vida [2].



Inmediatez con lo real a muy corta distancia; inmediatez de anegamiento en lo múltiple sensible, en un caos de meros estímulos; inmediatez silenciosa, atenazante —no liberadora—, pues no va aliada con una forma de distancia-de-perspectiva, sino con la falta de la distancia física que crea huelgo para fundar un ámbito-de-intercambio, que constituye el campo-de-acción-de-los-sentidos-estéticos-de-la-distancia: la vista y el oído [1].

Distancia-respecto-a las significaciones-de-la-realidad. Esta distancia se acrecienta de modo proporcional al acortamiento de la distancia física.

[1] Debe precisarse con sumo cuidado qué modo de *contacto* con lo real funda la tan decantada "silenciosa apertura sensible" a la realidad (*Hacia,* I, 289), teniendo muy presente que ni lo sensible humano es *de por sí* tan opaco-inmediato (en sentido de que no deja huelgo alguno de perspectiva) como se dice, ni lo intelectual puede ser tan a-sensible como se pretende.

Cuando se adopta una relación de *cercanía excesiva* respecto a la realidad, ésta demuda su rostro normal, porque la vertiente sensible pasa a primer plano, se agiganta, cobra súbitamente un relieve tal que pierde la capacidad de remitir discretamente a los planos de significación que se dan a nivel metaobjetivo. De ahí que tal inmediatez se convierta sintomáticamente en *silencio* (*silencio de mudez,* por falta de la palabra auténtica que funda *campos de comunicación viviente, ámbitos-de-convivencia*) y voluntad de *presencia tactil con lo real.* "Nos pusimos a callar. Sustituimos la palabra de preguntar por el tacto: el de la yema del pulgar, del índice, por la curva perenne de las cerámicas populares..." (B. Bonet) (Cf. *Hacia,* I, 280).

A esta luz debe leerse el capítulo "Angustia, miedo y separación" de la obra de J. Brun, *Les conquêtes de l'homme et la separation ontologique* (PUF, París, 1961). "A las distancias naturales abolidas —escribe— ha sucedido una distancia de un tipo nuevo que provoca el renacimiento de un sentimiento de derelicción. De esta nueva situación constituye Kafka un irreemplazable testigo." "El mundo de asfixia que nos pinta Kafka, mundo en el cual las dimensiones nos privan de la dimensión, es un mundo en el cual el construir se lanza no tanto hacia la dimensión del cielo cuanto hacia la oscuridad del subsuelo. Tal es la razón por la que Kafka habla de los 'pozos de Babel'; el vaciado de una *madriguera* constituye la única salida posible para el que desee huir del 'intruso', el 'vecino', *cuya proximidad invasora prohíbe todo acercamiento*" (o. cit., págs. 221, 223. El subr. último es mío). El término "construir" ha de ser visto en relación con la doctrina expuesta por M. Heidegger en su ensayo *Bauen, Wohnen, Denken* (editado en la obra *Vorträge und Aufsätze.* Edit. Neske, Pfullingen, 1959[2], págs. 145-162).

[2] La tendencia —característica del momento cultural presente— a exaltar lo "real-concreto-fáctico" y vincularse al mismo con una especie de *pathos* fatalista prestigiado con el nombre de "realismo" responde a la adopción como ángulo de perspectiva de una relación de *inmediatez absorbente* con lo real; relación que no deja libertad para crear el *ámbito de libre juego expresivo* entre lo metasensible y lo sensible.

De modo análogo, la consagración del *silencio* en amplios campos de la cultura contemporánea es consecuencia de la succión del *ámbito interaccional* que debe cocrearse entre el hombre y los seres de su entorno nutricio para que el ser humano tenga el necesario campo-de-despliegue-autoconstitutivo-de-su-personalidad. Dado que la palabra es el vehículo viviente de tal ámbito, al faltar éste, el lenguaje se agosta —por *des-ambitalización,* fenómeno humano paralelo en sus nefastas consecuencias a la *des-atmosferización* de una planta, la *des-nutrición* de un animal...— y queda sustituido por un *silencio de mudez,* que equivale a la reducción violenta de un *ser ambital* a un asfixiante *punto inextenso.* Cuando fijamos la sensibilidad en un haz de estímulos y nos sumergimos con voluntad de fusión en los mismos, sentimos que nuestro espíritu se envara y pierde su connatural flexibilidad, ese singular y prodigioso poder de situarse *a distancia de perspectiva* que es característico de los seres libres (Cf. *Hacia,* I, 283).

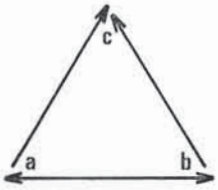
Al no advertir con claridad este ensamblaje categorial —que traduce el dinamismo constitutivo de la realidad—, se afirma que tal forma de inmediatez-carente-de-la-distancia-de-ambitalidad da lugar a la *presencia verdadera de la materia,* olvidando que esta presencia sólo "acontece" cuando la materia, sin renunciar a su condición de tal, potencia sus posibilidades expresivas dejándose asumir como medio expresivo por la realidad que en ella toma cuerpo y se patentiza. La atenencia crispada a la "materia sola" —materia en estado de cero-vida— intenta romper el ritmo que lleva a cada entidad a lograr su *plenitud natural y normal* dejándose asumir por una realidad de un estrato superior que, lejos de anularla, la transfigura al ponerla en tensión expresiva (Cf. *Hacia,* I, 285). Unicamente cuando se halla en trance de expresión posee la materia el alto poder de *pre-*

sencializarse, pues toda forma de presencia implica un modo de *dominio* sobre los elementos que le sirven de trama expresiva (Cf. *Hacia,* I, 259, 262, 263).

De la antedicha succión-de-los-ámbitos-que-debe-el-hombre-cocrear-con-los-seres-del-entorno por pretendida fidelidad a la materia en sí misma surgen los fenómenos de la *angustia,* la *náusea* y el *tedio,* vistos como formas degenerativas de la auténtica vida humana que es vida en plenitud creadora.

3. *Experiencia de la náusea* (derivada de la experiencia anterior)

Presencia de una vertiente-de-la-realidad *desconcertante* que provoca una inversión de la perspectiva *normal* y produce una sensación de "náusea" [1].



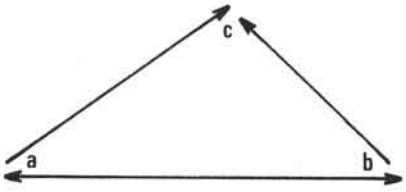
Inmediatez amorfa, que se logra cuando se *enquista* la vista o el oído ("sentidos de la distancia") en los estímulos sensibles y se succiona el campo de interacción que debe mediar entre el sujeto y el objeto-de-conocimiento. Al perder esta distancia ambital-interaccional (que confiere perspectiva para captar las significaciones, ya que los seres ganan la plenitud de su sentido justamente en la distensión cocreadora de ámbitos), la inmediatez en que se queda respecto al entorno significa un *contacto con una realidad sin configuración,* amorfa, viscosa, o, dicho más exactamente, con una realidad cuya configuración queda oculta al no constituirse el ámbito necesario de distensión, de logro mutuo y, por tanto, de patentización entre el sujeto y el objeto-de-conocimiento.

Distancia de alejamiento respecto a la vertiente metasensible de los seres objeto-de-conocimiento, a su *sentido interno,* y, por ende, a su capacidad de fundar con otros seres ámbitos de interacción. *Interioridad* no significa aquí un reducto espacial, sino el poder de crear en colaboración ámbitos correlacionales en los que llegan a plenitud cada uno de los seres que los integran.

[1] "Todo es gratuito; este jardín, esta ciudad y yo mismo. Cuando acontece que uno se da cuenta de ello, el corazón da un vuelco y todo comienza a vacilar... He aquí la náusea" (Sartre: *La Nausée*). Si la *circunstancia normal* del hombre está constituida por un *entorno de presencias implicadas,* de ámbitos-cargados-de-sentido que se encabalgan y entretejen formando ámbitos de mayor envergadura, la relación de *inmediatez sin relieve* —carente de ámbitos de libre movimiento— con una existencia que en tales condiciones no puede aparecer sino como *masiva, meramente fáctica, flácida* y *absurda,* produce inevitablemente una sensación de desamparo, desconcierto y horror metafísicos, es decir, de *náusea.*

4. *Experiencia de conocimiento "espectacular" de "meros objetos"*

Presencia de análisis y conceptuación, traducible en dominio y manipulación del objeto [2].



Inmediatez sensible.

Distancia de ob-jetivación, o pro-yección del objeto a distancia-de-espectacularidad propia del conocimiento no comprometido [1].

[1] Esta distancia-de-espectacularidad ofrece un carácter de *alejamiento* porque se contrapone a la inmediatez-del-compromiso mediante la cual logra el sujeto una cercanía eminente

respecto a las realidades que constituyen —merced a su carácter envolvente, altamente valioso— una invitación al sujeto a *inmergirse* en ellas con un tipo de participación cocreadora. En esta inmersión se vive con singular plenitud la *presencia* eficiente, saturante del objeto-de-conocimiento, al modo como sucede con una obra de arte cuando un músico se adentra cocreadoramente en ella. Si se toma como modélico el género de presencia que se da en el proceso de participación inmersiva, la *distancia de objetivación* aparece como "la retirada de la participación, y, por tanto, una retirada de la existencia" (Cf. K. T. Gallagher: *La filosofía de G. Marcel,* Edit. Razón y Fe, Madrid, 1968, pág. 85). Este movimiento de retracción tiende a "disolver la unidad de la experiencia" por cuanto, para evitar la exigencia de participación que fluye de los objetos-de-conocimiento altamente calificados (superobjetivos), se los reduce a condición de meras "cosas" (*Ibíd.*, págs. 85-6).

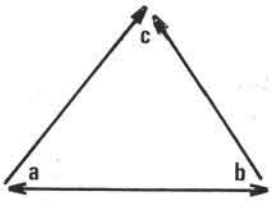
[2] Cuando por afán de dominio y manipulación de lo real se convierten los objetos-de-conocimiento en objeto-de-análisis por parte de una facultad intelectiva aséptica, incomprometida, quedan fuera de atención las vertientes más hondas de la realidad, que sólo se ofrecen a un sujeto íntegramente comprometido. Enfrentado el entendimiento con la vertiente objetiva (mensurable, asible, verificable) del objeto-de-conocimiento, elabora conceptos con el fin de establecer ciertos hitos que le permitan reproducir la estructura del objeto y hallar, por así decir, la ecuación que haga posible su estricto y fácil dominio. En cambio, si el sujeto desea —con actitud reverente— inmergirse en el ámbito constituido por el objeto-de-conocimiento que juega respecto a él el papel de realidad envolvente —como la obra de arte para el artista, la norma moral para el hombre abierto a los valores éticos, etc.—, los conceptos elaborados por el entendimiento no son *medios para* dominar, sino *medios en* los cuales va tomando cuerpo, va polarizando su *ambital estructura* dicho objeto-de-conocimiento. La distinción de reflexión primera y segunda, de conocimiento analítico-espectacular-objetivante y conocimiento-intuitivo-inmersivo, con todas las aparentes paradojas que implica, sólo puede ser debidamente comprendida y explanada mediante una só-

lida teoría de la realidad ambital y de la experiencia de participación inmersiva. Véanse, por vía de ejemplo, las categorías que movilizan los párrafos siguientes y la ambigüedad fundamental con que son intervinculadas. "La reflexión secundaria recupera la unidad de mi experiencia participada que ha sido dicotomizada por la reflexión primaria." "... El objeto (al cual se dirige la reflexión primaria) es una efigie construida apartándose de la inmediatez de la presencia, y el objeto puede ser considerado como un modo de ausencia, o como una presencia en vías de degradarse en ausencia." "La reflexión primaria tiende a materializar sus conceptos y así abstraer de la existencia; la reflexión secundaria, al sumergirse de nuevo en la inmediatez oceánica de la que se extraen sus conceptos, al mismo tiempo restablece la primacía de lo existencial" (Cf. K. T. Gallagher, o. cit., páginas 86, 106, 87).

De lo antedicho se desprende que el triángulo número 4 debe complementarse con el número 5.

5. *Experiencia de manipulación de lo real*

Presencia de manipulación y dominio [2].



Inmediatez de contacto sensible con el objeto-de-conocimiento visto como mero objeto.

Distancia de desarraigo frente a las vertientes más profundas de lo real [1].

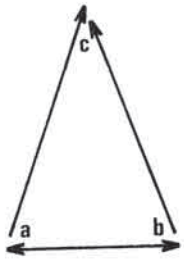
[1] La *profundidad,* como la *interioridad,* indican en este contexto no un *lugar,* sino un *poder,* el poder de expandirse co-

creando ámbitos de interacción. Por eso la estética, la ética y la antropología —vertientes del quehacer humano específicamente vertidas a la cocreación de ámbitos— se mueven por ley constitutiva a nivel de hondura.

[2] En la página 137 pueden verse dos ejemplos de *presencia interesada de manipulación* y *presencia de contemplación comprometida* (*desinteresada* en el sentido de metaobjetivista, reverente, no manipuladora o dominadora, sino co-creadora de ámbitos).

6. *Experiencia de manipulación de un producto cultural*

Presencia de mera manipulación, manejo controlado, disponibilidad funcional [3].



Inmediatez física de contacto con un producto cultural en su vertiente de mero objeto [1].

Distancia espiritual respecto al producto cultural *en cuanto tal,* es decir, como un ámbito que es fruto de todo un engranaje de ámbitos o campos-de-posibilidades culturales encabalgados en horizontal y en vertical [2].

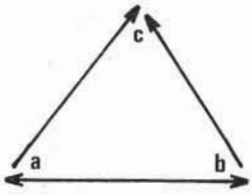
[1] Toda persona, sea cualquiera su grado de cultura, puede poner en funcionamiento un producto cultural tan complejo como es, por ejemplo, un televisor accionando sencillamente uno de sus mandos.

[2] *En abstracto,* siempre fue posible al hombre volar. *En concreto,* esta forma de actividad sólo es viable una vez que, a lo largo de siglos de esfuerzos, se tejió una trama de posibilidades positivas que abocaron al invento del aeroplano. Lo mismo se puede decir del televisor y demás inventos. La distinción de *mero hecho* y de *suceso histórico* que subraya la *filosofía de la Historia* actual puede dar mucha luz a este respecto.

[3] Esta forma de presencialidad es característica del hombre *civilizado,* que se distingue abruptamente del hombre *culto* —de espíritu *cultivado* por el estudio personal— cuando no se halla espiritualmente al nivel cultural al que responden los artefactos que maneja. No es el carácter cotidiano y uniforme de las acciones el que reduce al hombre a algo anónimo e inauténtico, sino la *superficialidad* del nivel a que se mueve intelectual, afectiva y prácticamente. La inautenticidad existencial del "man" (Heidegger) procede de la autonomización de los aspectos de la realidad que, por superficiales, son impersonales y ahogan al individuo entre sus mallas. Merced al progreso técnico, el hombre actual tiene la posibilidad de vivir confortablemente en un entorno de realidades *profundas* sin superar un nivel *superficial.* Por el contrario, quien comprende en su verdadero alcance el prodigio de los inventos más recientes puede lograr en su vida cotidiana de hogar un nivel afectivo e intelectual extraordinariamente elevado. Lo grave está en que la mayoría de los destinatarios de los productos técnicos no viven a la altura que implica su creación, y no los toman, consiguientemente, en toda su hondura de "inventos", sino como meros "artefactos" que pueden ser *manipulados* por un ignorante o un niño. Cuando lo profundo se convierte en manipulable está a un paso de perder su misteriosidad y contribuir con ello a crear ese estrato social que es *masa* por vivir a un nivel inferior a aquel que le corresponde. *Lo único que puede impedir la marea de creciente masificación es el contacto viviente con las realidades cuajadas de profundo sentido* (Cf. *Diagnosis del hombre actual,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1966, pág. 96).

7. *Experiencia de conocimiento científico-objetivista*

Presencia de conocimiento científico no-comprometido, objetivista. Es una forma de *presencia en ausencia,* presencia de dominio ob-jetivante [2].



Inmediatez de inmersión espontánea primaria, óntico-biológica en el entorno.

Distancia de análisis incomprometido de cada uno de los elementos que integran este entorno [1].

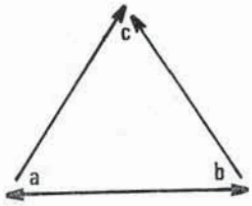
[1] El calificativo *incomprometido* no alude aquí a falta de interés en la tarea analítica que se lleva a cabo, sino a la actitud *espectacular* de quien la realiza; *espectacularidad* que se opone a la *participación inmersiva en lo envolvente.* De ahí que, para adoptar tal actitud espectacular, deba reducirse el objeto-de-conocimiento a mero objeto, dejando en olvido la posible condición envolvente que pueda ostentar. Piénsese en el fisiólogo que analiza un aspecto del organismo humano con técnicas de laboratorio aplicables a cualquier entidad viviente, o en el científico que estudia las leyes físicas que operan en la base de una obra artística.

[2] Este modo de conocimiento reúne las condiciones necesarias para el triunfo rápido y masivo: *exactitud verificable, rotundidez en la aplicación práctica, fácil trasmisibilidad, eficacia ostensible.* Al depender estas características positivas de la drástica acotación como objeto de estudio de una vertiente determinada de lo real —la vertiente mensurable, asible, verificable—, este género de conocimiento ejerce de por sí sobre el hombre que lo cultiva una fuerte presión en orden a ser convertido en *modélico,* haciendo de necesidad virtud, es decir, convirtiendo su orientación parcial en vía metodológica única. He aquí el cientifismo, corriente que interpreta la eficacia como garantía

de perfección absoluta y excluyente, y desatiende el hecho decisivo de que el modo de conocimiento más logrado no es el más *exacto,* sino el más *pleno,* el que compromete al sujeto más integralmente en una tarea creadora.

8. *Experiencia de expresión estética*

Presencia de patentización-de-lo-metasensible-a-través-de-lo-sensible [3].



Inmediatez-de-contacto-sensorial muy intensa [1].

Distancia de jerarquización bipolar que convierte la vertiente sensorial en *lugar de vibración* de lo metasensible que en ella —como campo abierto— toma cuerpo y se presencializa [2].

[1] Ante un objeto artístico la sensibilidad de todo hombre medianamente cultivado se siente *apelada,* por así decir, de modo singular. Aun antes de adoptar ante la obra de arte la actitud de distanciamiento que ella requiere, los sentidos experimentan una peculiar imantación. Como solía observar Delacroix, la primera condición de la obra artística es "constituir una delicia para los sentidos".

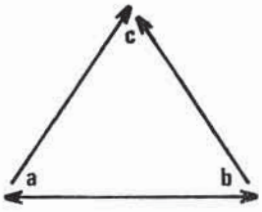
[2] Los modos de vinculación de las categorías de inmediatez y distancia correspondientes a las experiencias estudiadas en éste y los siguientes triángulos se basan en una *concepción dinámico-ambital* de lo sensible como "campo abierto de patentización" de lo metasensible dotado de "poder ontológico de expresión" (Hengstenberg). Los fenómenos relativos a la sensi-

bilidad, a la intuición estética y a la belleza deben ser vistos no tanto de modo *estático-formalista* cuanto *dinámico-genético-ambital,* advirtiendo los sorprendentes y decisivos vínculos que median entre la teoría de la inteligencia-sentiente (y la sensibilidad-inteligente) y la interpretación dinámico-evolutiva de la realidad (Cf. mi trabajo "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de X. Zubiri", en *Homenaje a X. Zubiri,* Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1971).

[3] En esta correlación interna y constitutiva de los elementos que integran la obra artística se funda la posibilidad de un lenguaje de formas sensibles que nos ponga en *presencia inmediata* de un mundo de hondas significaciones, esas significaciones por las que clama la materia expresiva misma en su más genuina esencia. Toda obra de arte integral es *palabra* que instaura una forma de presencia, no mero *signo* que alude a un significado más o menos lejano (Cf. *Hacia,* I, pág. 286).

9. *Experiencia de intuición intelectual inmediata indirecta*

Presencia trasfigurante de lo metasensible en los medios sensibles que se tornan transparentes —traslúcido lugar de una presencia (*Hacia,* I, 264)— en medida directamente proporcional a la intensidad con que se establece el diálogo entre la realidad expresante y el hombre contemplador [2]. Se trata de una forma eminente de *inmediatez bipolar* o analéctica, inmediatez respecto a lo metasensible que se expresa en lo sensible.



Inmediatez físico-sensorial con los medios expresivos.

Distancia de conocimiento en relieve provocada por la atención bipolar a dos niveles de realidad [1].

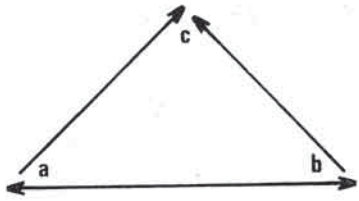
[1] Este género peculiar de *distancia ambital* implica por parte del sujeto una actitud de reverencia o re-conocimiento del carácter *elevado, inexhaurible, irrepetible* de lo metasensible profundo, cuya interna riqueza lo lleva a darse *todo él* (totus) pero no *del todo* (totaliter). Se trata de una *distancia-de-sobrecogimiento que acerca y vincula* a través de la cocreación de ámbitos interaccionales. Toda forma de trato banalmente nivelador *aleja* por no permitir cocrear los ámbitos en los que logra el hombre modos eminentes de vinculación. La unión con lo profundo no puede ser fusión indiferenciada, sino el modo de intimidad que engendra la práctica del diálogo en clima de respeto y amor. Esta contención que exige la reverencia es el "vacío" que atrae la presencia de lo trascendente. El hueco que abre la repulsa funda un clima de desamor y desamparo que se interfiere insalvablemente entre el espíritu y lo profundo (*Hacia,* I, 266). Para afirmar sin riesgo de muy peligrosa ambigüedad que el arte no figurativo "abre el hueco de una ausencia" y dispone al hombre para "recibir el tirón de lo misterioso" (Cf. F. Pérez Gutiérrez: *La indignidad en el arte sacro,* Guadarrama, Madrid, 1961) debiera precisarse de antemano con toda pulcritud a qué género de ámbito alude la forma de "oquedad" a que estratégicamente se hace aquí referencia.

[2] Por estar dotada de un alto grado de densidad entitativa, que se revela en su poder configurador de los medios expresivos que ostenta, la realidad expresante debe ser considerada decididamente como *super-objetiva,* y no como meramente *in-objetiva* —al modo existencial—. Esta condición eminentemente objetiva —en sentido de *poderosamente real, configuradora de realidades*— de las realidades cargadas de sentido y expresividad se proyecta como una luz sobre los medios expresivos que sirven a tales realidades de campo nato de despliegue y los eleva en cierta medida de rango entitativo. De ahí la prodigiosa capacidad que poseen los artistas geniales en su período de madurez de adelgazar los medios expresivos hasta extremos inverosímiles en el seno de obras dotadas de amplia y potente envergadura expresiva. Las obras de arte más valiosas son las que glorifican

lo sensible poniéndolo al servicio de elevados contenidos de expresión. Es sintomático al respecto que grandes artistas como Bach, Mozart y Beethoven hayan ido simplificando los elementos materiales a favor de una mayor intensidad expresiva a medida que se acercaban a la madurez artística. ¿Estamos ante un signo de cansancio vital, o sucede, más bien, que en el crisol de la madurez la personalidad del hombre logra una creciente facilidad para captar lo profundo a través de medios expresivos sensibles? ¿No será, tal vez, que bajo la inspiración de un genio en su momento de plenitud adquiere lo sensible un índice mayor de saturación de sentido que le permite albergar mundos más amplios de contenidos expresivos? (*Hacia,* I, 167).

10. *Experiencia de incremento del "sentido de la distancia"*

Presencia de conocimiento de lo profundo expresante, autodesplegante.



Inmediatez con la vertiente superficial de los seres en torno.

Distancia de libertad en la actitud frente al entorno; distancia-de-dominio de la *excesiva* cercanía —excesiva por *superficial*— [1].

[1] La llamada "distancia intelectual" respecto a la realidad es en rigor un modo de "distancia-de-perspectiva" o dominio-analéctico-de-la-cercanía-excesiva-mediante-la-atención-bipo-

lar-a-los-dos-niveles-de-la-realidad (el nivel objetivo-expresivo y el metaobjetivo-expresante), no mediante el abandono-del-entorno-situacional. Por ser analéctico, este género de dominio no procede por vía de *depreciación* o *repulsa* de lo objetivo expresivo, sino por vía de *asunción* y *elevación* del mismo. De ahí la importancia que la hermenéutica actual concede a las categorías de *situación, horizonte, mundo, prejuicios* (Gadamer), etcétera, cuya condición "superobjetiva" plantea al conocimiento problemas tan arduos como amplias son las perspectivas que le abre. El hombre es histórica y situacionalmente móvil por ser creador y moverse a nivel de tramas de ámbitos encabalgantes. "El horizonte es algo en que nos inmergimos y que avanza con nosotros" (G. Gadamer: *Wahrheit und Methode,* Edit. Mohr, Tubinga, 1960[2], pág. 288). "Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza a horizontes históricos, esto no significa una evasión a mundos ajenos, a los que ninguna circunstancia vincula con el nuestro, sino que todos ellos conjuntamente forman un amplio y único horizonte, internamente móvil, que más allá de los límites del presente abarca las profundidades históricas de nuestra autoconciencia." "Para poder desplazarse a una situación debe ya poseerse un horizonte. Pues, ¿qué significa desplazarse? No sencillamente proyectar ante uno. Naturalmente también se necesita esto en cuanto se debe poner realmente ante los ojos la situación ajena. Pero uno debe inmergirse a sí mismo en esta situación. Sólo esto cumple el sentido del desplazarse" *(Ibíd.)*. Esta coordinación de la pro-yección objetivante y la participación personal sólo se logra mediante la cocreación de ámbitos interaccionales, bien sabido que estos ámbitos logran formas eminentes de inmediatez justo porque son creados con actitud de inquebrantable respeto a la condición irreductible de los seres que los integran. Los vocablos *desplazamiento* e *inmersión* deben ser despojados de toda mera significación espacial para asumir un complejo sentido *creador,* según corresponde al nivel *humano* en que aquí nos movemos. A ello alude Gadamer en el siguiente párrafo: "Tal desplazamiento no es ni captación endopática (Einfühlung) de una individualidad por otra, ni sumisión del otro a los propios criterios, antes significa en todo

caso la elevación a una más alta universalidad, que supera la singularidad propia y la ajena. El concepto de horizonte cumple aquí una función porque expresa la amplitud y elevación de mirada que requiere el que desea comprender. Ganar horizonte significa siempre que se aprende a ver más allá de lo cercano y de lo cercano en demasía, no para desatenderlo, sino para verlo mejor en un conjunto más amplio y en una dimensión más justa" (*Ibíd.*, págs. 288-9). El acceso a la tradición "se realiza mediante un procedimiento de separación". "Atendamos al sentido del concepto de separación. Separación implica siempre una interrelación. Lo que ha de ser objeto de separación, debe separarse de algo que a su vez debe separarse de él. Toda separación hace también visible aquello de lo cual se separa. Esto lo hemos descrito antes como el entrar-en-juego-de-los-prejuicios. Hemos partido del hecho de que nuestra situación hermenéutica es determinada por los prejuicios que nosotros conllevamos. En este sentido forman éstos el horizonte de nuestro presente, pues constituyen aquello de que no podemos prescindir al mirar. Pero debemos evitar el error de pensar que es un conjunto rígido de opiniones y valoraciones lo que determina y delimita nuestro horizonte presente, y frente al cual como frente a un firme fundamento se alza el pasado extraño" (*Ibíd.*, página 289). Gadamer subraya el doble riesgo de *abandono del propio horizonte* para asumir fielmente el de los seres pasados y el de *oclusión en el mismo* por temor a la alteridad alienante. Ante ambos extremismos urge notar que, en efecto, la tensión crispada a la propia conservación puede impedir la captación fiel de los ámbitos de vida ajenos. El afán de conocer para dominar e incrementar la propia seguridad vital falsea ineludiblemente la condición del otro, pues ésta sólo llega a su normal plenitud y, por tanto, sólo se patentiza en la cocreación de ámbitos interrelacionales que exigen una actitud de reverencia, polarmente opuesta a la voluntad de dominio. Por el contrario, si, en vez de violencia dominadora, aportamos al proceso cognoscitivo de los otros una capacidad bien conformada de cocreación de interrelaciones ambitales, el conocimiento será muy fecundo y superará el riesgo de alienación propia y de someti-

miento del ser ajeno, pues no se trata aquí de un *choque de seres opacos,* sino de un *cruce de realidades ambitales* que es fuente de plenitud personal, libertad y luz intelectual, como veremos en el próximo capítulo.

Teniendo esto en cuenta se hace plenamente comprensible el alcance de la investigación llevada a cabo por A. de Wäehlens acerca de la relación que media entre experiencia natural, fundación de distancia entre el sujeto y la realidad en torno, apertura al otro, surgimiento de la temporalidad y comprehensión del ser. Tras afirmar que la expresión "relación privada" es contradictoria, escribe: "Vamos a formular como conclusión de todo esto una consecuencia de primerísima importancia. Si el sujeto se forma como sujeto al mismo tiempo que establece, respecto a aquello que se le opone, la distancia que permite también a esto o-puesto erigirse en ob-jeto; si, a la vez, esta trascendencia doblemente instauradora es también inauguradora del para-otro (porque éste es justamente el fruto de nuestro análisis), *entonces* no penetraremos hasta el fin de esta verdad sino diciendo que este movimiento de trascendencia, del que salen el sí (*selbst*) y el mundo, no engendra la objetividad y el mundo *sino porque* la constitución de sí (*selbst*) es, de un solo impulso dialéctico, constitución de sí como *ego* y como *alter-ego.*" "Se habrá terminado la tarea que propone esta obra (...) al mostrar que este mismo movimiento es también e idénticamente brote de la *temporalidad* (...) y *comprehensión del ser* (...)." (Cf. *La philosophie et les experiences naturelles,* pág. 127.) En nota que afecta al término "distancia" empleado al principio del primer párrafo, agrega: "Esta 'distancia' está a la base de lo que en el plano del objeto constituido hemos denominado horizonte y mundo."

De lo antedicho se infiere la importancia metodológica que encierra la tarea de "educar el sentido de la distancia". Tomar decisiones basadas en la esencia de las cosas, conocer, valorar, decidir y crear: "Todo esto tiene por supuesto primario esa forma de distancia que posibilita la libertad del movimiento espiritual" (R. Guardini: *Der unvollständige Mensch und die Macht,* Werkbund, Würzburg, 1958 [2], pág. 25). Estos modos de acti-

vidad ostentan un carácter analéctico muy destacado, es decir, integran formas muy sutiles de inmediatez y distancia frente a lo real que deben ser precisadas cuidadosamente y en pormenor. De ahí el grave riesgo que implica la voluntad a ultranza de liberarse de la *división* sujeto-objeto por lo que entraña de "distancia", olvidando que en toda forma de conocimiento rigurosamente humano debe jugar un papel ineludible *cierto género* de distancia, por la profunda razón de que los modos superiores de inmediatez no se logran eludiendo todo riesgo de distanciamiento, sino tensando las formas inferiores de inmediatez con modos fecundos de distancia. A ello alude Guardini cuando escribe: "La filosofía actual tiende a rechazar la contraposición de sujeto y objeto. Bien es verdad que tuvo lugar aquí un excesivo mecanicismo, pero no debemos dejarnos arrastrar por una moda. Pues no es menos cierto que la contraposición, la distancia, la posibilidad de ver a lo lejos y de acercarse son algo esencial a nuestra relación con el mundo. Sin ello desaparece el fenómeno del encuentro" (Cf. *Begegnung und Bildung,* Edit. Werkbund, Würzburg, 1956, pág. 13). La *distancia intelectual* que aquí propugna Guardini no implica *alejamiento,* sino captación comprehensiva de "los conjuntos que se hacen presentes". Formar el "sentido de la distancia" equivale a poner en forma la capacidad de "vivir en entorno de presencias", de realidades que se autoconstituyen a través de una distensión cocreadora de ámbitos. Este modo de *existencia en trance de presencialidad* desborda de raíz la *reclusión subjetivista* y la *alienación objetivista,* formas degenerativas de la única libertad auténtica del hombre, la libertad de *moverse creadoramente en un ámbito de distensión correlacional* que supera por elevación los reductos acotados del *dentro* y el *fuera,* el *en mí* y el *ante mí.* Dado que esta creación de ámbitos sólo es realizable por entidades superobjetivas, no susceptibles de objetivización o reducción a meros objetos, la actitud de distanciamiento no implica aquí desamor o desinterés, sino reverencia y alta estima. Léase a esta luz el siguiente texto de Guardini: "Las raíces del ser están en el corazón, en la actitud íntima, dictada por el núcleo personal del ser humano respecto a las demás personas y a los seres existentes en general (...). Este

amor no empieza con la ambición, sino con la reverencia. Su primer acto no es de aproximación, sino de distanciamiento. Por eso renuncia a hacer del amado una pieza del propio entorno, y le deja espacio libre para desarrollar su existencia propia (...)" (Cf. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis,* Edit. Werkbund, Würzburg, 1958, pág. 30).

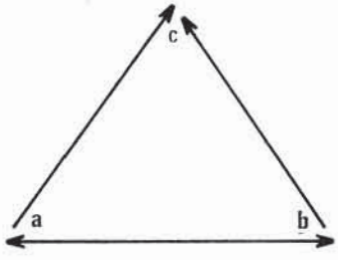
Este mismo concepto de distancia resalta en el siguiente texto de Heidegger: "... El hombre, como un ser que existe trascendiendo constantemente hacia las posibilidades en que sobrenada, es un ser de lejanías (*ein Wesen der Ferne*). Sólo a través de los modos de distancia originaria que funda al trascender hacia todos los entes se instaura en la verdadera cercanía con las cosas" (Cf. *Vom Wesen des Grundes,* Edit. Klostermann, Frankfurt a M., 1955[2], pág. 54).

El considerable esfuerzo realizado por diversos pensadores contemporáneos en orden a elaborar una sólida teoría de la creatividad humana requiere, para lograr su plena fecundidad, el apoyo metodológico de una concepción bien elaborada de la presencialidad. Sin ella no será posible distinguir con la debida nitidez los diversos modos de distancia, inmediatez y presencia que estructuran los complejos fenómenos de participación inmersiva que tienen lugar en los diferentes procesos creativos. Léase a esta luz el siguiente párrafo, que alude a un proceso de presencialización correspondiente al triángulo que comentamos: "... Si (el hombre) dirige su atención al ser, no es sólo para conocerlo y conocerse; es también para hacerse y cumplirse, como resalta particularmente en sus esfuerzos por constituir una ética. En la reflexión filosófica, bajo todas sus formas, el hombre se manifiesta, pues, como voluntad de liberación de la seducción de lo que no es fundamentalmente sino apariencia, es decir, ilusión de existencia, para orientarse hacia lo que tiene más densidad de ser y revela, por lo mismo, o al menos anuncia el ser verdadero. Y en este acto mismo de liberación, o al menos de distanciamiento respecto a sí de todo dato inmediato o de toda opinión se revela a sí mismo como libertad. Tal es la Antropología que sugiere, en su prolongación, la dinamología filosófica" (R. Boirel:

Theorie generale de l'invention, PUF, París, 1961, pág. 196). Es conveniente leer bajo esta perspectiva las obras de L.Pareyson, M. Navratil, H. Mavit, M. Fauré-Fremiet y M. Merleau-Ponty citadas en la bibliografía.

11. *Experiencia de participación inmersiva en las realidades envolventes*

Presencia envolve n t e nutricia [2].



Inmediatez sensible intensa.

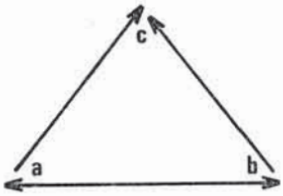
Distancia de tensión expresiva [1].

[1] Lo sensible no se toma como *fin,* ni como *medio para* significar algo ajeno al mismo, sino como *medio en* el cual hace acto de presencia la realidad que lo asume como medio expresivo. La integración de estos dos caracteres: *sensible* y *asumido,* provoca una peculiar *tensión expresiva,* ámbito de libre juego expresivo en el que cabe sumergirse con un modo de participación cocreadora.

[2] Véase en pág. 132 una breve descripción de una experiencia inmersiva en la realidad envolvente de una obra musical. Este modo de experiencia se caracteriza por una peculiar dialéctica de *dominio* y *dominación, libertad* y *cauce, crear* y *nutrirse* que es síntoma inequívoco de que tal experiencia se mueve a un nivel de realidades profundas.

12. *Experiencia de participación*

Presencia de participación por vía de cocreación de ámbitos interaccionales. Presencia de "reflexión segunda", recuperadora de la "comunión" con lo real [1].



Inmediatez bipolar: inmediatez respecto a los medios expresivos y, a la par, inmediatez analéctica con lo metasensible que se expresa en lo sensible.

Distancia de cocreación de un ámbito interaccional mediante el cruce de dos o más ámbitos personales. Este cruce supera las condiciones del mero *choque de objetos* (o seres opacos) por tratarse de una *mutua inmersión participativa.* Esta forma de distancia se asemeja a lo que entienden los autores personalistas por "recogimiento".

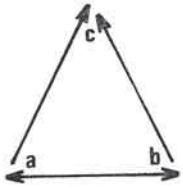
[1] Esta inmersión cocreadora desborda el carácter elemental de *fusión preconsciente* —meramente óntica— con el entorno y el de *entrega pasiva* a una realidad envolvente en sentido espacial. Por su carácter *creador de ámbitos,* este modo de participación supera la unilateralidad inherente a los calificativos "autónomo" y "heterónomo". Marcel asume estas ideas en su doctrina del "testimonio creador": "Lo que Rilke nos enseña mejor que nadie (...) es que existe una receptividad que es realmente creación bajo otro nombre. El ser más genuinamente receptivo es al mismo tiempo el más esencialmente creador" (Cf. *Homo viator,* Aubier, París, 1935). De ahí el importante papel que debe jugar en filosofía la dialéctica de "llamada-respuesta" por lo que implica de fundación de auténtica vida espiritual, vida que supone un modo altísimo de realidad. La *espiritualidad* —como han hecho notar sagazmente Ebner, Berdiaeff y Marcel— es siempre *creación,* y donde hay creación hay ser, *existencia en plenitud.* Por eso suele afirmar con intención

de largo alcance Marcel que en toda afirmación del tipo "el ser es" debe latir la fuerza espiritual inherente a un "testimonio creador".

El sentido cabal de estos vocablos: *creación, testimonio, participación, envolvente,* etc., pende en gran medida de los diversos significados que puede asumir el vocablo "super-objetivo" (o, en general, "meta-objetivo"). Deben, pues, distinguirse diversos modos de inmersión en lo envolvente, de creación de ámbitos, de experiencias de participación. Así, por ejemplo, la participación en los ámbitos abiertos por una obra artística y por una norma moral tiene un matiz peculiar en cada caso, y en ambos se distingue netamente del modo de participación que entraña la encarnación de un hombre en su propio cuerpo. Estas y otras distinciones quedarán a plena luz cuando, a lo largo de este volumen y los siguientes de la *Metodología de lo suprasensible,* llevemos a término la elaboración de una teoría de las diferentes realidades *superobjetivo-ambitales.*

13. *Experiencia de las realidades intersubjetivas*

Presencia de comunicación y diálogo intersubjetivo [3].



Inmediatez con un entorno perfectamente *delimitado* (en su vertiente objetivo-sensible) [1].

Distancia de trascendencia [2].

[1] Respecto a los seres finitos concretos tenemos la posibilidad de establecer un modo de *contacto inmediato* con sus límites fronterizos. Los abarcamos con la mirada, incluso en casos con el tacto, sentido específico de los límites.

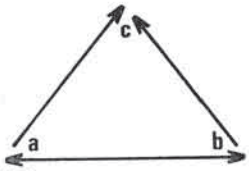
[2] Cuando el objeto-de-conocimiento es un ser personal y el hombre contempla sus límites con penetrante mirada sensible-inteligible, los ve como lugar viviente de acceso a lo que

está *más allá* del campo acotado del ser individual en su vertiente físico-objetiva (mensurable, localizable, asible). Con ello gana una especie de *distancia-de-trascendencia-respecto-al-objeto-de-conocimiento* que, sin negar los límites de éste, los convierte, de valla delimitante, en frontera abierta. Tal *distancia de trascendencia* tiene el carácter positivo de abrir un *campo de libre juego comunicativo* entre seres que poseen autonomía personal, rigurosa sustantividad reflejada en la configuración delimitada que ostentan.

[3] Los ámbitos de encuentro, diálogo y convivencia se forman solamente entre seres que gozan, cada uno y de por sí, de *sustantividad,* forma de unidad constelacional que se traduce en *delimitación configuradora.* Ya que ésta, lejos de reducirse a una estática figura formalista, implica un *ámbito interaccional,* los seres sustantivos pueden y deben abrirse, en proporción directa a su grado de sustantividad, a la cofundación de otros ámbitos de mayor envergadura. La proximidad o el alejamiento físicos son tan sólo medio objetivo expresivo de una actitud espiritual que pertenece a un nivel superior. La verdad del hombre, como revelación *veraz* de su interioridad, debe darse en un ámbito de distensión en campo de presencia ante realidades dotadas de intimidad. El yo de cada hombre "no limita" (Buber), forma un campo de despliegue indefinido, pero la mutua interación de estos campos funda ámbitos superiores de presencia que implican formas de inmediatez tensionadas, potenciadas: es *la presencia intensa del diálogo* (*Hacia,* I, 171).

14. *Experiencia de lo "misterioso" —en sentido filosófico—.*

Presencia —de carácter englobante— de una realidad que se revela y se oculta a la par.



Inmediatez de participación inmersiva [1].

Distancia de inexhauribilidad y hondura [2].

[1] Esta forma de inmediatez acendrada —operante en la experiencia estética, moral y religiosa— marca un momento de madurez de la sensibilidad entendida y, sobre todo, vivida como *campo abierto de acceso a lo profundo que vibra configuradoramente en los medios sensibles expresivos que él mismo conforma.* A este género de inmediatez alude Marcel cuando escribe que hoy día todo tiende a privar al hombre de su sentido del ser, del "*contacto viviente con lo inagotable* que hay dentro de él, que es la única fuente suprema de plenitud y de alegría" (Cf. K. T. Gallagher, o. cit., pág. 107).

[2] Aquello que, por ser altamente poderoso en sentido entitativo, *envuelve* al mismo que se plantea la tarea de conocerlo, no se ofrece como simple "problema" a resolver mediante su análisis ob-jetivante, sino como "misterio" que com-promete íntegramente al sujeto y no es susceptible de conocimiento "espectacular". No por ello se opone el "misterio" a toda forma de conocimiento, antes, en virtud de su misma riqueza entitativa —fuente de inteligibilidad—, se ofrece con claridad al sujeto que busca la comprensión de lo profundo en el seno de la experiencia de participación inmersiva, pero se ofrece claramente como lo que es, como "misterioso". El reconocimiento del carácter misterioso (envolvente-inexhaurible-nutricio) del "misterio" que se autorrevela en un medio expresivo implica un género de *distancia de alta calidad* que no se reduce a la distancia que media entre el signo y lo significado, porque va aliada con una forma de *inmediatez de participación inmersiva* que convierte al medio expresivo en *lugar viviente de encarnación* de la realidad misteriosa expresante. En este "lugar viviente" se alía la *inmediatez más intensa de vivencia* y *la luz de reflexión más nítida, el sentimiento de penetración en el núcleo mismo del ser conocido* y *la conciencia clara de la inexhauribilidad del mismo.* El ejecutante lúcido se percata con toda claridad de que, no obstante la inmediatez intensa con que vive la obra de arte mediante una suerte de vivencia genética re-creadora, media entre ambos una distancia de hondura a la que se debe que la obra como tal no se agote en su peculiar interpretación. Esta corre-

lación de los elementos que constituyen el fenómeno expresivo nos indica que toda revelación del "misterio" debe ofrecer cierto grado de opacidad, por cuanto la claridad en que se presenta una realidad misteriosa debe servir para mejor apreciar su radical impenetrabilidad. De hecho, en el Universo creado todo lo profundo se confiere a sí mismo, creándolo, un vestido de sensorialidad, que parece tener como función la salvaguarda, por parte del hombre —espíritu encarnado—, de la debida reverencia. Recuérdese el conocido pasaje de Pascal: "Este extraño secreto en el cual Dios se ha retirado, impenetrable a la vista de los hombres, constituye una gran lección para nosotros..." (*Hacia,* I, 251).

Esta enigmática *distancia de inexhauribilidad* se alía con la sutil *inmediatez-de-relieve* que media entre la *imagen* y la *realidad expresante* que en ella se encarna al tiempo que la asume como medio expresivo. Toda imagen opera una remisión inmediata por vía expresiva a lo que en ella se patentiza, e instaura con ello un *campo viviente de presencia,* mientras el signo remite a algo hondamente significativo *en clima de ausencia.*

Esta singular vinculación de la *inmediatez de vivencia* y el reconocimiento reverente de la *inexhauribilidad* del objeto-de-conocimiento, con lo que ello implica de posibilidad de conocimiento de lo misterioso por vía de participación inmersiva, hace posible: 1.º Dar razón de la decisiva tesis gnoseológica de que lo profundo se ve y se oye (13). 2.º Mostrar la sintomática vecindad etimológica de los términos *sentir* (sensible), *sentidos, sentimiento* y *sentido* (significación). 3.º Poner de manifiesto la conexión orgánica de la actividad intelectual, la sensibilidad y el sentimiento (Cf. *Hacia,* I, 289).

Lo antedicho sobre la dialéctica integradora de inmediatez y distancia revela que se dan modos muy diversos de *mediati-*

---

(13) Cf. R. GUARDINI: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis,* Werkbund, Würzburg, 1958; H. URS VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik,* Edit. Johannes, Einsiedeln, 1961; Siewerth, G.: *Philosophie der Sprache,* Edit. Johannes, Einsiedeln, 1962, *Hacia,* I, pág. 288.

zación, algunos de los cuales no se oponen al carácter *inmediato* del conocimiento, ya que la inmediatez propia de las diversas formas de presencia se gana merced: 1.º a la potenciación de un modo de inmediatez-sin-mediación con un modo de distancia que es a la par mediación *en sentido de elemento intermediario* y mediación *en sentido de vía de acceso a lo profundo,* acceso simultáneo al contacto con lo sensible (Cf. triángulos 1-11, 13). 2.° a la potenciación de una forma de inmediatez ya mediatizada por alguna forma de distancia (y en la misma medida elevada sobre la mera inmediatez-de-fusión) con un modo de distancia que implica por parte del sujeto un poder creador más elevado (Cf. triángulos 12, 14, 15 y 16).

La existencia de un elemento *mediador* —el elemento sensible expresivo— no se opone al carácter *inmediato* de la captación de lo metasensible expresante, sino a su carácter *directo.* Eliminar lo figurativo para desentenderse de lo que hay de mediación en el conocimiento de lo profundo es despojar a la visión de su indispensable apoyo. Si se despoja a lo profundo del cuerpo expresivo que él mismo se ha dado merced a su poder ontológico de expresión, se lo desencarna y desnaturaliza bajo pretexto de simplificación y depuración. (De aquí arranca la diferencia entre *estilo* y *esquema.*) Al modo como se intenta alcanzar las formas más fecundas de unión entre el sujeto y el objeto —unión que funda el fenómeno del conocer— eliminando la división *sujeto-objeto,* se pretende ganar en estética el nivel de lo profundo dejando de lado las formas *figurativas.* Lo profundo desborda ciertamente las limitaciones espaciotemporales propias del nivel empírico de la realidad. Pero este desbordamiento no supone *depreciación* ni menos *despego,* sino *asunción expresiva* y *transfiguración.* Urge, por tanto, consignar que, aún no siendo sensible ni, por tanto, adecuadamente trasmisible en figuras lo que constituye el motivo inspirador de la obra artística, ello no autoriza a prescindir *por principio* de las figuras sensibles. Lo grave es que en esta cuestión, como en tantas otras, los extremos se provocan, y al desconocer lo más hondo se impugna lo más superficial, ya que éste, por su parte, sólo puede ser redimido de su banalidad cuando es elevado de nivel

al ser asumido como medio expresivo por una realidad dotada de poder ontológico de expresión (*Hacia,* I, 250).

Toda pretensión de acceder a lo profundo y expresarlo de modo *directo,* sin la mediación analéctica de lo sensible figurativo —como sucede en el caso de la obra "Bárbara", de Lipchitz— priva a la creación artística de su ámbito específico de despliegue, que es esencialmente bipolar: *sensible-metasensible.* El desnivel que media entre ambos planos funda un espacio de libre juego que es fuente de honda expresividad.

Este nexo entre la mediación y el carácter inmediato e indirecto de la autorrevelación de lo metasensible encierra suma importancia porque de él se infiere que lo superobjetivo toma cuerpo en los elementos sensibles merced a su "poder ontológico de expresión" (poder configurador-donador de sentido-de lo sensible), en virtud de su condición superobjetiva y *sin renunciar a la misma.* Esta fidelidad de lo superobjetivo a su condición originaria redime a la obra de arte y, en general, al lenguaje de la grave acusación de *objetivizar* lo superobjetivo. En la capacidad que ostenta lo superobjetivo de *expresarse en lo objetivo sin objetivizarse* se funda la posibilidad de la intuición intelectual inmediata-indirecta que capta desde el primer momento *todo* el objeto expresante, si bien no del todo (14). El desconocimiento

---

(14) A esta importante distinción entre *captar todo un objeto* y *captarlo del todo* alude, sin duda, Heidegger con sus expresiones "Erfassen des Ganzen des Seienden" y "Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen". "Tan cierto como que nunca podemos captar absolutamente el todo del ente, lo es que nos encontramos, sin embargo, situados en medio del ente, que de algún modo nos es descubierto en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar el todo del ente en sí y encontrarse en medio del ente en total. Aquello es por principio imposible. Esto sucede constantemente en nuestra existencia. En verdad, parece que en nuestras ocupaciones cotidianas nos apegamos en exclusiva a este o aquel ente determinado, como si estuviéramos perdidos en este o aquel distrito del ente. Pero, por dispersas que nos parezcan las realidades cotidianas, éstas mantienen siempre al ente, si bien como en sombra, en la unidad del 'todo'. Aun cuando y justamente cuando no estamos propiamente ocupados con las cosas y con nosotros mismos, nos sobreviene este 'en total', por ejemplo, en el aburrimiento auténti-

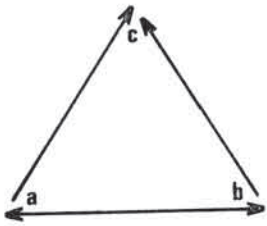
de esta forma penetrante de intuición intelectual inspira en gran medida la exigencia moderna de extremar las cautelas en proporción geométrica. *Desde una perspectiva analéctica, la única forma de criticismo fecundo consiste en poner en forma la capacidad de trascender los medios expresivos sin abandonarlos, antes asumiéndolos y transformándolos.* Para ello se requiere un esforzado cultivo del *sentido de la expresión,* que, lejos de reducirse (como a veces se afirma precipitadamente) a una vaga visión romántico-ensoñadora de la realidad, implica el poder singular de percibir simultáneamente, en su juego analéctico, los diversos estratos de lo real que integran todo fenómeno expresivo. Bien analizado éste, se advierte claramente que las realidades dotadas de modos eminentes de objetividad —o sea, de espaciotemporalidad— se objetivan (en sentido de "se expresan", "se encarnan expresivamente") a través de las realidades objetivas —dotadas de una espaciotemporalidad empírica, mensurable, controlable— sin *objetivizarse,* sin reducirse a "meros objetos". Esta decisiva observación anula de raíz la grave acusación de que el lenguaje *objetiviza* los contenidos que trasmite. La confusión que late en semejante prejuicio frena considerablemente el impulso metafísico que orienta la importante obra de José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental,* basada en el carácter ambital del "sentido" y del "valor". "... Hay un serio problema para la fenomenología existencial en su mismo intento de hablar del sujeto humano sin hacerlo objeto. El lenguaje humano —y el pensamiento conceptual que en él se expresa— son esencialmente objetivantes..." "¿Qué significación puede tener, si es que tiene alguna, un lenguaje al que entonces, por definición, sacaremos de su propio cauce *objetivo*?" (Cf. o. cit., Revista de Occidente, Madrid, 1969, pág. 101).

---

camente tal" (Cf. *Was ist Metaphysik,* Edit. V. Klostermann, Frankfurt A. M., 1955 [7], pág. 30). La expresión "encontrarse en medio de" (Sichbefinden inmitten des) alude a una situación de inmersión ambital cuyo alcance gnoseológico y metafísico sólo puede ser precisado mediante una sólida teoría de los ámbitos y su metodología correspondiente.

15. *Experiencia de inmersión en una trama de ámbitos*

Presencia de intimidad por vía de entrecruzamiento de ámbitos encabalgantes [2].



Inmediatez lograda por vía de inmersión cocreadora en una realidad ambital-envolvente-nutricia.

Distancia fundada por el carácter jerárquico-envolvente de los ámbitos que engloban a otros ámbitos de inferior envergadura [1].

[1] Esta forma de distancia confiere a la inmediatez de inmersión una cualificación más elevada, ya que la proximidad se acendra en proporción directa a la riqueza entitativa de aquello que se hace presente de modo englobante y, sin perder su alto rango metaobjetivo —sin borrar, diríamos, distancias—, se hace especialmente cercano por el influjo íntimo que ejerce en quien se vincula a él de modo inmersivo-participativo. La *intimidad* es un modo singular de *inmediatez-a-distancia,* modo de unión eminente ganada a través de un cruce de ámbitos. La inmediatez de intimidad ostenta un carácter ineludiblemente creador. La calidad de la relación de inmediatez en que uno se halla respecto a un ámbito A es inferior a la que cabe conseguir respecto a los ámbitos A^2, A^3, A^4..., que engloban analécticamente a los ámbitos de exponente inferior. El grado de inmediatez que puede el hombre adquirir respecto a una realidad está en proporción directa no tanto de su *cercanía física* cuanto de la *efectividad* que ejerce en la existencia humana, efectividad que pende a su vez de su poderosidad entitativa. Como queda dicho, las categorías de inmediatez, distancia y presencia ejercen en el

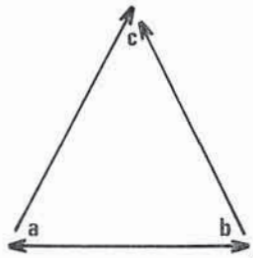
triángulo hermenéutico una función *creadora,* que desborda y asume la función *espacial.* Por eso la medida de la presencialidad no viene dada sobre una dimensión *lineal* (en que tiene vigencia el esquema "cerca-lejos"), sino sobre una dimensión *circular-envolvente,* en la cual lo que cuenta es la efectividad nutricia con que se interfieren los diversos ámbitos que entran en relación inmersiva. Ello permite dar una explicación serena, pulcramente estructurada, del hecho de que una realidad desborde al hombre infinitamente y le sea, precisamente por ello, más íntima que su propia intimidad.

[2] La intensidad de esta forma de presencia viene determinada por el número y calidad de ámbitos encabalgantes. A esta luz conviene leer cuanto se afirma en el capítulo *Realidades ambitales, verdad y comunicación humana* sobre el concepto de verdad como *adecuación a la realidad vista en toda su dinámica complejidad ambital, no de modo estático-formalista.* La verdad, vista en su nivel más hondo, responde a un género de *inmediatez nutricia* con realidades que en un aspecto son *distantes* (y quiebran con ello toda injusta pretensión de *autonomía* por parte del sujeto) y en otro son eminentemente *íntimas* (con lo que salvan el riesgo de *alienación objetivista*).

El estudio de la polaridad *inmediatez-distancia* nos revela una vez más que las disyunciones dilemáticas —tales como *autonomía-heteronomía, ensimismamiento-alteración, subjetivismo-objetivismo,* etc.— responden a una visión en exceso superficial de la realidad. A menudo se piensa que cuanto en el conocimiento o en la obra de arte supera el nivel empírico-objetivo debe ser "puesto" por el sujeto. Se olvida que el esquema "subjetivo-objetivo" es insuficiente, pues gran número de realidades que parecen provenir en exclusiva del sujeto no son sino aspectos de la realidad profunda sólo accesibles al que cumple determinadas exigencias (Cf. *Hacia,* I, pág. 247). Conviene notar, por ello, que ciertos autores suelen hablar —al modo idealista— de "poner" el absoluto, pero no aluden con ello a un acto subjetivista de posición *autónoma,* sino a un proceso de cocreación de un ámbito por vía de participación inmersiva, proceso que no puede ser calificado expeditivamente de *heterónomo.*

16. *Experiencia de inmersión en una trama de ámbitos culturales, vistos como campos de posibilidades*

Presencia de inmersión en una compleja trama de ámbitos encabalgantes [2].



Inmediatez de presencia (sensible - metasensible) con realidades que, por su alta densidad entitativa, constituyen no un *mero objeto,* sino un *ámbito.*

Distancia de articulación —en horizontal y en vertical— de diversos ámbitos que se nutren entre sí conforme a una compleja dinámica cuyo estudio es tarea de las diversas disciplinas filosóficas [1].

[1] Los estudios actuales sobre *Estética de la formatividad* y sobre los diversos procesos de *invención* destacan la necesidad de analizar muy en pormenor las *intervinculaciones dinámicas* que se dan entre los diversos ámbitos que integran la trama de la realidad. A ello responde el esbozo de dinamología que realiza R. Boirel en su obra *Théorie générale de l'invention* (PUF, París, 1961).

[2] En virtud de esta *poderosa presencialidad inmersiva* se da muy a menudo el caso de que una realidad se halle respecto a nosotros a cierta distancia —en el sentido de que no pertenece a nuestro contorno físico, espacialmente inmediato— y sea, no obstante, singularmente íntima a nuestro ser merced a su carácter envolvente nutricio, que implica modos eminentes de espacialidad y causalidad. De ahí que "tener horizontes amplios" signifique vivir en relación de *inmediatez analéctica* con

realidades de alta densidad entitativa y, por tanto, de gran envergadura que liberan al hombre de la inmediatez-de-enquistamiento en lo excesivamente cercano, que no permite ganar la debida *distancia de perspectiva.* Esta distancia eminente no se gana con meras visiones *generales,* sino mediante el ahondamiento en los modos de entidad que, por ambitales, son a la par universales y concretos, universales en el sentido fuerte de que no están sometidos a las limitaciones empíricas de la espaciotemporalidad material. La forma de universalidad más valiosa no es la que surge de la simple negación de las condiciones individuales de los entes, sino la que responde a un alto grado de *dominio* de los géneros inferiores de espaciotemporalidad.

De aquí se sigue que el modo "indirecto" de darse por vía de presencia las realidades ambitales —y, análogamente, el carácter "indirecto" de la intuición intelectual a ellas correspondiente— no indica de ninguna manera falta de *intensidad* y de *inmediatez* —en sentido de eficiencia, de vibración íntima en el núcleo mismo del ser que las experimenta—, antes implica, más bien, un grado de potencialidad creadora suficiente para imponer su presencia operante a través de los ámbitos intermedios. Este carácter positivo del calificativo "indirecto" nos permite comprender algo decisivo en el tema de la *patentización por vía de presencialidad* —y, correlativamente, en el tema de la *intuición*—, a saber: que es posible no conocer *del todo* una realidad envolvente, tener ante ella una actitud de amor y reverencia, es decir, de *piedad,* considerarla como un "misterio" —es decir, como una realidad nutricia envolvente e inexhaurible— y, sin embargo, hallarse respecto a ella en una *relación de inmediatez muy elevada.* Recuérdese, por ejemplo, la distinción cartesiana entre *comprender* las perfecciones divinas del todo y *tocarlas* de algún modo (15). Esta arriesgada expresión

(15) "Deus, inquiam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum" (*Meditationes,* VII, pág. 52). En otro lugar (*Sur les Cinquièmes Objections,* IX (1), pág. 210), indica Descartes que el hecho de no *comprender* ("comprendre") a Dios no implica que no se lo *perciba* ("aperçoive"), "al modo como se puede muy bien tocar una montaña, aunque no se la pueda abrazar".

indica aquí —a mi ver— la *real inmersión* en el ámbito de la divinidad que se hace presente en la intimidad personal del hombre, entendiendo por intimidad justo el poder de *autoconstituirse distendiéndose en ámbitos envolventes-nutricios.* A Dios no puede una creatura comprenderlo exhaustivamente, pero, cuando se inmerge en su realidad, cobra de El un tipo de conocimiento muy acendrado por responder a una forma de *inmediatez de contacto real* (que se da en el entrecruzamiento de dos ámbitos: el del Creador y el de la creatura) *a la distancia de reverencia correspondiente a tal desnivel entitativo infinito.* Cuando el sujeto tiene la debida actitud de reverencia, este desnivel se traduce en luz de inteligibilidad muy alta y, por tanto, en evidencia y certeza, ya que nada se conoce con tanta firmeza como lo que en alguna medida se cocrea.

Complementación de los triángulos hermenéuticos

Al modo como suele operar Levi-Strauss con su "triángulo culinario", podemos asimismo rellenar los triángulos hermenéuticos indicando plásticamente las relaciones de sus tres categorías fundamentales con otros conceptos importantes, conexos por una singular ley de bipolaridad, tales como *ser* y *tener, dominio* y *reverencia,* lo *externo-opaco-superficial* y lo *externo-envolvente,* el *conocimiento de espectacularidad* y el *conocimiento de participación, etc.* A la luz que arroja el análisis cuidadoso de las categorías de *inmediatez, distancia* y *presencia,* estos otros términos, tan lastrados de equívocos, adquieren una insospechada nitidez e intensidad. Una recta lectura filosófica exige que, al tropezar el lector en un determinado contexto con uno de estos vocablos decisivos, sepa localizar de modo rápido y certero el *contexto dinámico* en que debe ser situado, es decir, el triángulo hermenéutico al que pertenece, en orden a evitar las nefastas consecuencias de toda extrapolación ilegítima de categorías.

Ser y tener

Ser y tener implican modos diferentes de distancia e inmediatez. Lo que se *tiene* es en cierto modo *externo* al propio ser, y, como el dominio sólo se ejerce sobre lo ajeno-distante, el *tener* queda vinculado con el *dominar*. Aquello que por una parte nos es ajeno porque no se identifica con nuestro ser, pero por otra *nos pertenece* en cuanto juega un papel importante en el despliegue de nuestra personalidad y envuelve nutricialmente nuestra existencia no puede ser objeto de posesión, pues *dominarlo* significa justamente *ser dominado por él*. Tal sucede en la experiencia estética (Cf. cap. *Realidades ambitales, verdad y comunicación humana*).

El cuerpo humano (por su condición intermedia entre lo objetivo-mensurable, sensible, objeto-de-análisis-científico y lo superobjetivo más elevado, absolutamente desvinculado de toda forma de espaciotemporalidad empírica) se halla polarmente situado entre los ámbitos del ser y del tener, y participa integradoramente de ambos: el hombre *tiene* un cuerpo; el hombre *es* su cuerpo. Lo mismo cabe afirmar, correlativamente y por extensión, de las realidades *instrumentales*.

De esta condición bipolar se deriva la posibilidad de adoptar respecto al cuerpo humano y a las realidades instrumentales actitudes extremistas que el movimiento existencial y el personalista se han cuidado de debelar y anatematizar.

Dominio y reverencia

La reverencia —en el sentido técnico indicado— ante cualquier realidad mundana dotada de poder de expresión va hermanada con la necesidad de ejercer un cierto *dominio* sobre los elementos expresivos, como sucede al ejecutante musical con la partitura, el instrumento, etc. Este *dominio,* a su vez, sólo tiene pleno valor cuando está impulsado ("inspirado", vocablo netamente analéctico) por la reverencia (atención tensionada) ante la realidad que se expresa a través de los elementos expresivos dominados.

Análogas consideraciones pueden hacerse respecto a la pola-

ridad existente entre el *conocimiento espectacular* y el *comprometido, la relación del hombre con lo exterior objetivo-opaco* y con *lo exterior-envolvente.* Ahora bien. Para situar estos términos y expresiones en el triángulo hermenéutico adecuado debe tenerse muy presente que —según indicamos en su lugar— el concepto de *distancia* no puede ser adherido de modo absoluto a los de *dominio, tener, posesión, espectacularidad, reducción del objeto-de-conocimiento a mero objeto,* como se hace con frecuencia, pues en el proceso *integral* del conocer humano hay modos de distancia que significan la transformación de la *inmediatez de contacto sensible* en *inmediatez analéctica de presencia.* "Analéctica" indica aquí que la inmediatez se da a través de elementos mediadores que no alejan, antes hacen posible una inmediatez eminente. Ello nos insta a vencer la proclividad a considerar la intensidad de la *vecindad de tacto* como el modo más perfecto de unión.

No cabe, en consecuencia, identificar de modo absoluto la categoría de *inmediatez* con las de *ser, reverencia, creación* y la categoría de *distancia* con las de *tener, dominio, posesión,* sino que habrá que especificar en triángulos diferentes —correspondientes a experiencias humanas diversas— cómo se interrelacionan en cada caso estas categorías.

Lo antedicho permite comprender por qué en el análisis del pensamiento de Ortega y d'Ors concedo decisiva importancia a la caracterización que estos pensadores hacen de la *circunstancia humana,* pues entre reducirla a un *contorno de opacidades y latencias* a considerarla como un *entorno de presencias* media un abismo metodológico de consecuencias insospechadamente graves (Cf. *Filosofía Española Contemporánea* (BAC, Madrid, 1970); *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors, una clave de interpretación* (Guadarrama, Madrid. En prensa).

BIBLIOGRAFIA

El problema filosófico planteado por la "separación ontológica" y la presencia del hombre respecto a la realidad en torno ha suscitado una bibliografía amplísima que no es del caso reseñar aquí ni siquiera en esbozo. Anotaré solamente algunas obras contemporáneas cuya lectura pueda sugerir al lector una idea clara del alcance que tiene hoy día en muy diversos sectores culturales la investigación que denomino "triángulo hermenéutico".

AMBACHER, M.: *La méthode de la philosophie de la nature,* PUF, París, 1961.

ANDRÉ, H.: *Annäherung durch Abstand. Der Begegnungzweg der Schöpfung,* Edit. O. Müller, Salzburg, 1957.

BARTHES, R.: *Michelet,* Ed. Du Seuil, París.

BELAVAL, I.: *Les conduites d'echec. Essai sur l'Anthropologie contemporaine.* Gallimard, París, 1953.

BLANCHOT, M.: *L'espace litteraire,* Gallimard, París.

BOIREL, R.: *Théorie générale de l'invention.* PUF., París, 1961.

BRELET, G.: *L'interpretation créatrice. Essai sur l'execution musicale.* PUF, París, 1951, 2 vols.

BRUN, J.: *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique.* PUF, París, 1961.

BRUNNER, A.: *Der Stufenbau der Welt,* Edit. Kösel, Munich, 1950.

BUBER, M.: *Urdistanz und Beziehung.* Edit. L. Schneider, Heidelberg, 1960.

BUBER, HEISENBERG, BURCKHARDT, SCHADEWALDT, WEIDLÉ: *Wort und Wirklichkeit,* R. Oldenburg, Munich, 1961.

CABA, P.: *Filosofía de la presencia humana,* Edit. Herrero, México, 1961.

CARUSO, IGOR A.: *Psychanalyse pour la personne.* Edit. du Seuil, París, 1962. (Edición española: *Psicoanálisis para la persona,* Seix Barral, Barcelona, 1965).

CENCILLO, L.: *Experiencia profunda del ser.* (Gredos, Madrid, 1969).

— *El Mito, Semántica y realidad.* BAC. Madrid, 1970.

DUCOT, Cl.: *Présence et absence de l'être.* Aubier, París, 1960.

DUFRENNE, M.: *Pour l'homme.* Ed. du Seuil, París, 1968.

— *La notion d'apriori.* PUF, París, 1959.

FAURÉ-FREMIET, Ph.: *Pensée et re-création.* Alcan, París, 1934.

— *Esquise d'une philosophie concrète.* PUF, París, 1954.

— *La recréation du réel et l'équivoque.* PUF, París, 1940.

FOREST, A.: *Consentement et création.* Aubier, París, 1943.

GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica fundamental.* Edic. Revista de Occidente, Madrid, 1969.

GUARDINI, R.: *Anfang.* Edit. Kösel, Munich, 1953.

HEIDEGGER, JÜNGER, K. F. VON WEIZSACHER, GEORGIADES, GUARDINI, W. F. OTTO: *Die Sprache.* Edit. Oldenburg, Munich, 1959.

HENGSTENBERG, H. E.: *Philosophische Anthropologie.* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

JASPERS, K.: *Von der Wahrheit, Philosophische Logik.* Edit. Piper, Munich, 1947.

— *Der Philosophische Glaube.* Edit. Piper, Munich, 1948.

— *Philosophie,* 3 vols. Edit. Springer, Berlín, 1932. Sobre todo el vol. II: *Existenzerhellung.*

LACAN, J.: *Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse,* en *La Psychanalyse.* PUF, París, núm. 1 (1956).

LE SENNE, R.: *Obstacle et valeur.* Aubier, París, 1934.

LEVI STRAUSS, J. Cl.: *Anthropologie structurale.* Plon, París, 1958.

MARCEL, G.: *Le mystère de l'être.* Aubier, París, 2 vols., 1951.

MAVIT, H.: *L'intelligence créatrice.* Alcan, París, 1939.

MERLEAU-PONTY, M.: *La structure du comportement.* PUF, París, 1953 [3].

— *Phénomenologie de la perception.* Gallimard, París, 1945.

— *Le visible et l'invisible.* Gallimard, París, 1964.

NAVRATIL, M.: *Les tendances constitutives de la pensée vivante.* PUF., París, 1954, 2 vols.

ORTIGUES, E.: *Le discours et le symbole.* Aubier, París, 1962.

PAREYSON, L.: *Estética. Teoría della formatividá.* Edit. Zanichelli, Bologne, 1960 [2].

POULET, G.: *Etudes sur le temps humain.* Vol. I. Plon, París, 1950.

— *Etudes sur le temps humain.* Vol. II. *La distance interieure.* Plon, París, 1952.

RICHARD, J. P.: *Poésie et profondeur.* Ed. du Seuil, París.

RICOEUR, P.: *Philosophie de la volonté,* I. *Le volontaire et l'involontaire.* Aubier, París, 1949.

ROF CARBALLO, J.: *Urdimbre afectiva y enfermedad,* Edit. Labor, Barcelona, 1961.

SARTRE, J. P.: *Les chemins de la liberté.* 3 vols., Gallimard, París, 1945, 1949.

SOURIAU, E.: *L'ombre de Dieu.* PUF, París, 1955.

THIEL, M.: *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit.* Edit. Springer, Berlín, 1950.

WAEHLENS, A. de: *La philosophie et les expériences naturelles.* M. Nijhoff, La Haya, 1961.

WELTE, B.: *Der philosophische Glaube bei Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie.* Edit. K. Albert, Freiburg-München, S. D.

SEGUNDA PARTE

INTERPRETACION ANALECTICA DE VARIOS TEMAS FILOSOFICOS

CAPÍTULO II

REALIDADES AMBITALES, VERDAD Y COMUNICACION HUMANA (1)

> *"En las palabras late la vida que procede de la plenitud del trasfondo: una insatisfacción y algo así como un oscuro recuerdo y el presentimiento de la posibilidad futura de una realidad que adviene mantiene en movimiento el uso de las palabras, permite revelar algo y en toda revelación experimentar un nuevo impulso." "Palabras y frases no son meros signos de cosas, sino expresión de procesos, recuerdo y suscitación de los mismos; hacen surgir algo que sólo con ellas y a través de ellas existe. No en la elección arbitraria de signos, sino en la expresión creadora de lenguaje está la cosa misma presente. Esta cosa no es un objeto, un algo, sino acto del espíritu, acción interior, experiencia interiormente realizable, saber de lo envolvente y de la trascendencia. Aquí se entrelaza el lenguaje y el pensamiento, no se escinde la palabra (como signo) y la cosa." "El pensamiento se da sólo en la comunicación, sea a los otros, sea a mí mismo, se da en pregunta y respuesta, en el movimiento autoplenificante. Nuestro pensamiento está ligado al lenguaje porque es comunicación."*
>
> K. JASPERS: *Von der Wahrheit.* Edit. Piper, Munich, 1947, págs. 404, 414.)

Las consideraciones metodológicas realizadas en el capítulo anterior hallan un punto muy fértil de aplicación en el estudio del nexo que vincula dos fenómenos altamente relevantes: la *comunicación humana* y la *verdad.* Para dar a tal estudio la má-

(1) La complejidad de los fenómenos que deben ser analizados en este capítulo repercute inevitablemente en la composición de las frases. Para poner al lector en la casi automática necesidad de pensar tales fenómenos del modo *sineidético-global* que ellos reclaman, suelo engar-

xima concreción posible, partiremos de un hecho de observación diaria que ocupa hoy día la atención de sociólogos y filósofos, a saber: que el uso de los medios de comunicación lleva aparejados los riesgos más extremados y las posibilidades más amplias. Este análisis nos llevará a precisar el concepto general de *comunicación humana,* que, por estar a su vez estrechamente vinculado al de *expresión* y de *verdad,* compromete toda una teoría de la *relación del hombre y el entorno.* La importancia de la comunicación humana en todas sus vertientes sólo quedará plenamente de manifiesto cuando se acierte a poner en claro el carácter *creador* —no meramente *transmisor*— de la misma, tarea que exige una revisión a fondo de ciertas actitudes filosóficas empeñadas en la nefasta tarea de explicar los fenómenos más elevados de la realidad con categorías y esquemas tomados del análisis de estratos inferiores. Por fidelidad a mi propósito de estudiar los diferentes temas *en su contextura esencial,* para dejar a descubierto con la mayor nitidez posible las interrelaciones más relevantes en el aspecto metodológico, me limitaré aquí a ofrecer en sus líneas generales el entramado de ideas que, a mi entender, constituyen el *trasfondo filosófico de una teoría de la comunicación humana.*

Actitud objetivista y actitud analéctica

El complejo fenómeno de la *comunicación,* de modo semejante al del conocimiento humano, al que está esencialmente vinculado (2), sólo puede ser entendido en toda su envergadura si se

---

zar en una misma frase todos los aspectos que deben ser objeto de una visión *conjunta.* Como indiqué en la Introducción, no se trata, pues, de un recurso estilístico, sino del intento de plegar el pensamiento a la realidad lo más fielmente posible, aunque ello exija cierto esfuerzo y tensión mental.

(2) "Comunicabilidad y comunicación —escribe Jaspers— se hallan en el origen mismo del pensar y conocer, pertenecen a él. El sentido de nuestro conocer no se sostiene sin comunicabilidad. Comunicación es un carácter fundamental del movimiento del conocer" (Cf. *Von der Wahrheit, Philosophische Logik,* Edit. Piper, Munich, 1947, pág. 370). Véase so-

lo estudia con una actitud no meramente *objetivista,* sino *analéctica,* es decir, si no se lo reduce a la transmisión de unos determinados contenidos, perfectamente delimitados, que el destinatario debe acoger como se asume un *objeto,* antes se lo interpreta como un *acontecimiento creador* en el que toman parte activa el comunicante, lo comunicado y el destinatario de la comunicación.

Para descubrir cómo es posible y en qué medida tal carácter creador, debe analizarse de cerca el *estatuto ontológico* de los seres capaces de intercomunicarse. Este análisis supone por parte del sujeto cognoscente la firme voluntad de resistir al conjuro que ejerce en el estudio de esta cuestión el esquema *general* "sujeto-objeto", cuya aplicación precipitada lleva fatalmente a reducir el ser comunicante a mero *centro emisor de comunicaciones* y el ser receptor a *mero sujeto pasivo de una comunicación,* con lo cual se despersonaliza y depaupera el acto de comunicar. Con frecuencia se piensa que el tratamiento de un tema debe ser *general* si ha de obtener una solución *universal* y *necesaria.* Cuando se trata de explicar fenómenos que son meros "casos particulares" de un fenómeno general, es necesario prescindir de los datos *individuales* para fijar la atención en los rasgos *constitutivos.* En el caso de la comunicación, como en el del conocimiento, la consideración general de estos temas no logra un análisis más riguroso de los mismos, antes se queda presa en un nivel más superficial, pues tal planteamiento general sólo puede realizarse sobre esquemas de pensamiento elaborados a propósito de seres meramente "objetivos".

La tendencia humana a crispar la atención sobre lo *objetivo* (asible, mensurable, manipulable), debido al flanco fácil que éste ofrece a la manipulación intelectual y verbal, induce a consagrar los esquemas generales como vías de acceso riguroso a la realidad, desatendiendo la grave circunstancia de que, cuando se trata de realidades muy valiosas entitativamente y por tanto irreductibles, la generalización implica un despojo de con-

---

bre este importante nexo de pensamiento y comunicación la obra del mismo autor: *Philosophie,* sobre todo el vol. II: *Existenzerhellung,* Edit. Springer, Berlín, 1932.

secuencias nefastas. Si los seres humanos intercomunicantes son vistos como dos entidades perfectamente configuradas y definidas, cerradas en sí, el acto de comunicación que tiene lugar entre ellos no ofrece sino un valor secundario por lo que toca a la constitución y pleno logro de su ser en cuanto tal, convirtiéndose así en un "medio para" la transmisión de unos determinados contenidos.

A la consideración analéctica, por el contrario, se ofrece el hombre como un ser constitutivamente *abierto,* que carece de límites mensurables, ya que su personalidad se afirma y acrecienta abriéndose a otros seres y formando con ellos series de ámbitos diversos y complementarios. El acto de comunicación adquiere con ello el alto valor existencial-ontológico de "medio en" el cual *cobra cuerpo* el ser mismo de las entidades comunicantes. El objetivismo, atenido preferentemente a la noción de *sustancia* —a la que interpreta sobre el modelo precario de los meros "objetos", por la impresión de firmeza que éstos producen a modos de pensamiento más preocupados por la seguridad y la exactitud que por la riqueza y plenitud existenciales, que se traducen en luz de inteligibilidad muy alta—, tiende a considerar el mundo como un *entramado de objetos* de diferente complejidad entitativa, pero todos ellos sometidos a unas condiciones comunes de causalidad y espaciotemporalidad. El pensamiento analéctico, aleccionado por el análisis preferente de las realidades más complejas y afirmado, por ello, en la noción flexible de *sustantividad* (Zubiri), se inclina a ver el mundo como una *sintaxis de "ámbitos",* es decir, de entidades tan firmes como flexibles que surgen, a modo de constelación, por la confluencia de diversos elementos integrantes.

Cuando entre los elementos que integran constitutivamente un ser, o bien entre dos seres ya constituidos, se establece un complejo de relaciones móviles, no sujetas a un módulo fijo, sino abiertas a un horizonte de variedad dentro de ciertos límites, tenemos un *ámbito.* En los seres cuya forma se agota en su tarea informante la expresividad ofrece un carácter estático, rígido. Pero, si en la actividad constitutiva de un ser la energía informante desborda la capacidad absorbente de los elementos informados, el ser resultante gozará de unas posibilidades expresi-

vas muy amplias. Esta forma de exceso o desnivel entitativo que funda un espacio libre respecto a la orientación y puesta en acto de las diversas posibilidades de mutua integración expresiva entre la realidad que se afirma y los elementos que le sirven de fundamento es la raíz de estas entidades robustas y flexibles a la par que llamo ámbitos. Ambito indica *margen de posibilidades, campo de acción creadora de libertad, capacidad de distensión al nivel de hondura correlativa a cada ser.*

En el lenguaje y en el arte se advierte esto con nitidez. También entre las vertientes objetiva y metaobjetiva del ser humano se da un ámbito de libertad que se manifiesta en la infinita variedad de expresión libre, revelación expresa y comunicación voluntaria de que es capaz el hombre. Todas las artes de expresión plástica se insertan en este *ámbito viviente de libertad* que es el ser humano. La sensibilidad y la inteligencia no forman en el hombre compartimentos estancos, sino un ámbito, un campo abierto a lo real en dos niveles simultáneos, el sensible y el metasensible, el discursivo y el intuitivo. Conocer sensiblemente lo metasensible profundo sólo es hacedero cuando se halla el sujeto a un nivel cognoscitivo de *distensión en profundidad,* es decir, en el campo abierto por una sensibilidad-inteligente y una inteligencia-sentiente.

A esta luz, la categoría de *correlación* cobra un alto valor metafísico que la redime de toda inconsistencia relativista. Si nos cuidamos de no sustantivar las correlaciones, antes las interpretamos como puesta en acto de las realidades sustantivas que, a modo de ámbitos, se imponen en la realidad a su través, ganaremos una visión del universo en extremo firme y ágil, pues la experiencia nos muestra que los modos superiores de unidad no responden a vínculos *fusionales,* sino a formas de *integración-a-distancia* que engendran, más que seres opacos, *ámbitos de libertad.*

La importancia y el alcance de la comunicación, con su inesquivable y espléndida complejidad, sólo serán rectamente comprendidos si se dispone del utillaje metodológico que se desprende de una sólida teoría de los ámbitos. Al nivel entitativo que éstos marcan, los graves riesgos de la actitud objetivista quedan anulados en buena medida. Si la comunicación no es mero "medio

para" (para transmitir contenidos), sino "medio en" (lugar nato de realización y despliegue de la personalidad humana), no cabe considerar la técnica de la comunicación como una región cultural dotada de una lógica propia y autónoma en virtud de la cual quepa impunemente desarrollar sin limitación alguna las posibilidades indefinidas que ofrece la ciencia actual. El afán desmedido de manipular los contenidos comunicativos y ejercer un poder de dominio sobre los destinatarios de los mismos es frenado por la singular forma de *ascética* a que debe someterse quien desee dar a la práctica de la comunicación su auténtico rostro humano.

Los riesgos y las posibilidades de la comunicación penden en proporción directa de la actitud objetivista y de la actitud analéctica, respectivamente, de quienes la ejerzan. Se trata, en efecto, de dos *dimensionalidades* diversas a las que corresponden dos *niveles distintos de experiencia y de conducta.* Estamos ante dos teclados diferentes dotados de registros específicos: el de la *posesión* y el de la *reverencia,* el de la mera *transmisión* y el de la *constitución* (propia y ajena), el de la *manipulación* y el de la *cocreación.* Ello explica que, cuando por un esfuerzo del espíritu cesamos de considerar los seres superobjetivos —sobre todo, los personales— como meros objetos susceptibles de manipulación y control para elevarnos a modos de trato reverente y co-creador, toda la existencia se ilumina y adquiere una singular nobleza. Nada ilógico que la mejor filosofía existencial recorte su perfil más logrado sobre el telón de fondo del denostado objetivismo banalizador.

Ahora bien. En el momento actual un estudio abierto y sin prejuicios de los fenómenos más complejos de la vida personal —el lenguaje, la comunicación, la creación y la experiencia artística, la trascendencia metafísica y religiosa, etc.— nos enseña a ver los niveles objetivo y superobjetivo más como complementarios que como abruptamente opuestos. La fuerza integradora de los mismos —que resalta de modo eminente en los fenómenos expresivos— procede de las entidades dotadas de "poder ontológico de expresión". Este poder implica la capacidad de autoexpresarse a través de unos medios expresivos a los que se asume como tales y, al asumirlos, se los eleva de rango entitativo, con-

virtiéndolos en *lugar nato de presencialización de la realidad expresante.*

En todas sus vertientes, el tema de la comunicación nos remite al estudio de los diferentes grados de nobleza entitativa y, por tanto, de "poder expresivo" que ostentan las diversas entidades. Estudio éste decisivo, por cuanto el fenómeno comunicativo se da a nivel de realidades dotadas de fuertes presiones de interacción.

CARÁCTER AMBITAL DE LOS SERES Y EXPERIENCIA INMERSIVA

La investigación filosófica y científica contemporánea está descubriendo con intensidad creciente dos hechos de la mayor importancia:

1. Que los seres no presentan una estructura monolítica, sino "sistemática", constelacional, y ello en proporción ascendente a medida que del mundo inanimado pasamos al personal (3). Esa mayor condición "atmosférica" va unida con una pérdida y una ganancia. *Pérdida* del carácter asible, calculable, controlable y del modo específico de firmeza que ostenta lo que ofrece —o pa-

(3) "Demasiado a menudo, la ascendencia 'psicologista' mal superada de ciertos autores los lleva a dar la impresión de que, para ellos, las cosas y lo real son de una vez por todas lo que son y no se debe 'interpretar' lo que manifiestan ser en la experiencia de un individuo sino en tanto que aparecen ahí con una coloración particular (en relación a un en-sí que muchos piensan nos es facilitado por la ciencia), instructiva sólamente para el sentido que este individuo da a su vida. Ahora bien, no hay más en-sí de las cosas que el que es constituido en la experiencia de los hombres. Y esta constitución, bajo todas sus formas, es reveladora tanto de las cosas como de lo que la humanidad ha hecho de sí misma. Y sólo sobre este fundamento y no sobre el de un objetivismo —a veces cientista en su origen— se puede y debe interpretar después las 'diferencias', reveladoras de una historia individual, que las cosas, tales cosas, adquieren en el seno de tal experiencia particular" (A. de Waehlens: *La philosophie et les experiences naturelles,* M. Nijhoff, La Haya, 1961, pág. 160. Es muy importante a este respecto ahondar en los conceptos de realidad *supra-stante, esencia abierta* y *sustantividad* expuestos por X. Zubiri en *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, págs. 87, 151, 158-161, 185, 250, 296, 502).

rece ofrecer— un rostro estático. *Ganancia* de un poder creciente de autorrevelación, que en la escala superior —la personal— vence casi del todo el automatismo expresivo para quedar en gran parte bajo el control de la propia libertad.

2. Este diverso poder "expresivo" es paralelo al modo específico de relación que cada ser sostiene con su entorno. A medida que nos acercamos al mundo personal, esta relación adquiere un carácter más creador y se hace más sutil, más recíproca, por cuanto en ella operan modos de causalidad eminentes. Así —para limitarnos a los dos estratos superiores—, el animal se halla enquistado en un *contorno de meros estímulos* (que constituye su específico "medio" o *Umwelt,* en la terminología de Uexküll), y el hombre está, en cambio, abierto a la realidad *en cuanto tal* y capta, en consecuencia, los seres no como haces de estímulos, sino en cuanto que son y en cuanto que ostentan tales modos concretos y determinados de realidad. Esta apertura sitúa al hombre ante horizontes indefinidos de acción, de dignidad y de responsabilidad.

Pero este carácter *indefinido* implica, a la par, ruptura de límites y pérdida de la "seguridad" del animal. Gran parte de la antropología contemporánea adoptó un aire dramático, incluso a veces tragicista, debido a la sobrecogedora impresión que parece haberle producido la falta por parte del hombre de los instintos seguros del animal. El estudio —decisivo en tantos aspectos— de la relación del hombre con el entorno quedó lastrado muy gravemente por esta añoranza, en la que se inspiran las más diversas formas de ataque contra el espíritu. Examinados los fenómenos culturales con la debida radicalidad, no es difícil advertir que de esta hostilidad hacia lo espiritual arranca buena parte de la producción literaria y artística contemporáneas, como puede verse en el predominio que se concede a las instancias que apelan a las vertientes *vital-psíquicas* y contribuyen a cegar el sentido de los valores más altos de la vida humana. Me refiero a la obsesiva atención de que son objeto los temas relativos al sexo, la violencia y el horror. Para valorar certeramente la calidad de los diferentes medios de comunicación y del uso que de ellos se hace en cada caso es indispensable precisar con exactitud *las*

vertientes del hombre a que tales medios afectan, bien de por sí, bien por la intención que se procura conferirles.

Vistas las cosas *en sí mismas,* no desde el ángulo deformante de situaciones que ciertos pensadores consideran como modélicas —en este caso, el estrato de la vida animal enclasada en la especie—, se advierte que la apertura del ser humano, con su consiguiente ruptura de límites fijos e impuestos, se traduce en una urgencia imperiosa y espléndida: la de *crear proyectos de acción personal.* Pero esta creación no se da en clima de desarraigo, por cuanto su exigencia brota del constitutivo arraigo del hombre en el entorno a nivel justamente de realidad —no de meros estímulos— y, por ende, a nivel de realidades dotadas de cohesión interna que exigen del hombre una actitud de reconocimiento reverente. El modo específico de creación humana tiene un signo fecundísimo de *participación.* Se trata de un *proceso constitutivo de participación creadora* mediante el cual el ser humano —"animal de realidades" (Zubiri)— se autoconstituye como tal mediante su inserción activa en el entorno y la consiguiente creación de ámbitos interaccionales.

Para entender en rigor lo que es el hombre no basta, pues, analizar su ser por la vertiente físico-objetiva, que presenta características bien delimitadas. Hay que tensar la mente para asistir a este proceso de autorrevelación al hilo de la co-creación de ámbitos con el entorno. *Este proceso creador es justo el lugar nato de autorrevelación del hombre.* Para saber lo que es el hombre ha de investigarse, en consecuencia, qué alcance tiene su participación creadora en la realidad.

Nótese que al nivel de las realidades ambitales —entre las que se cuenta el ser personal— tener "interioridad" no indica un poder de retracción frente al campo de las realidades "exteriores" dispersas, sino —en aparente paradoja— la capacidad de cofundar *ámbitos de presencialidad* —dotados de modos altísimos de inmediatez— con las realidades distintas de la persona que, por formar parte del auténtico entorno de la misma, no pueden ser consideradas como "exteriores", en sentido de "extrañas". *Densidad entitativa, profundidad* e *interioridad* no significan en este contexto una caracterización *espacial,* sino un poder *constitutivo* de realidades que superan las condiciones espaciotem-

porales de los meros "objetos". *Interioridad* implica *ambitalidad en primero y en segundo grados,* es decir, capacidad de constituirse por vía de autodespliegue sustantivo, sistemático, constelacional, y de abrirse a modos de interrelación fundadora de ámbitos de mayor envergadura. El grado de distensividad cocreadora mide, pues, el *valor* de cada ser.

Pero, ¿qué estatuto ontológico debe ofrecer el entorno específicamente humano, la *circunstancia verdadera* del hombre, para que pueda éste inmergirse en ella sin alienarse, antes llevando a desarrollo —en medida creciente— lo más valioso de su ser? Aquí incide la más aguda problemática de la filosofía trascendental del mejor Descartes y Fichte. La duda hiperbólica cartesiana no intenta en modo alguno seccionar el cordón nutricio que vincula al ser humano con lo real extrasubjetivo —entendiendo "subjetivo" en el sentido restrictivo usual—, sino, por el contrario, ganar el nivel en el cual logra el hombre la relación radical, absolutamente inquebrantable, con la auténtica realidad. Para Descartes, la verdadera circunstancia, la primaria y modélica, del ser humano no viene dada por el conjunto de seres fáctico-objetivos, sometibles a la duda —que implica tanto como la instauración de un modo de distancia infinita entre los mismos y el sujeto dubitante—, sino por el Infinito, que merced a su altísima potencialidad entitativa constituye un ámbito tal de realidad que en él pueden y deben inmergirse los seres humanos si han de alcanzar su auténtico nivel existencial. Sólo la experiencia de inmersión *realísima* en el ámbito del Infinito que se autopresencializa en lo más hondo de los seres humanos y les es más íntimo que su propia intimidad pone en marcha el proceso de autoconstitución distensivo-creadora del ser humano. Por eso Fichte solía analizar con predilección las experiencias radicales de la vida de los santos, por considerar a éstos como *figuras modélicas de seres inmergidos en ámbitos valiosos.* Indudablemente, haber malentendido el *cogito* de Descartes y el *sobrecogimiento* de Fichte en plan objetivista, como meras experiencias "subjetivo-interiores" (al modo psicologista, polarmente opuesto al "trascendental") ha sido uno de los errores más nefastos de la historia del pensamiento. (Véase, sobre esto, el capítulo IV.)

El estudio no-objetivista, rigurosamente ambital del ser humano, nos revela que la tensión autoexpresiva del hombre se alía intrínsecamente con la actividad cocreadora de ámbitos de interacción existencial. Esta fecundísima alianza anula de raíz el mediocre dilema "o autonomía o heteronomía", de tal modo que en la comunicación creadora gana el hombre la *verdadera relación con lo real* y se pone por tanto *en verdad* y adquiere con ello su *auténtica libertad,* que no es —como veremos— posibilidad de moverse en el vacío de un libre arbitrio desarraigado y estéril, sino poder de insertarse cocreadoramente en un entramado de ámbitos nutricios.

Comunicación y expresión

Aquí resalta en todo su vigor la estrecha conexión que media entre el fenómeno de la *comunicación* y el de la *expresión.* Todo acontecimiento expresivo implica la integración de un medio expresivo y una realidad expresante en un modo de proceso dinámico de *objetivación* a través del cual la realidad expresante toma cuerpo y se pone de manifiesto *sin renunciar a su condición superobjetiva.* No se trata de un proceso de *objetivización* —o reducción al estado meramente objetivo—, sino de objetivación expresiva, que implica un singular modo de dominio de los medios expresivos. Este dominio hace posible que una realidad se muestre a través de lo sensible como metasensible y conceda a lo sensible una capacidad insospechada de saturación de sentido —es decir, de expresividad— en cuanto vibra poderosamente en el más leve de sus pormenores. Ejemplo modélico de ello lo ofrece la autopatentización del espíritu humano en el cuerpo.

Por esta integración de niveles diversos que realiza, el fenómeno expresivo constituye un necesario punto de partida para entender cabalmente la posibilidad y la diversificada estructura interna de la relación hombre-mundo, relación de un ser complejo ambital con seres que se expresan a través de lo sensible-objetivo.

Toda posibilidad de vida humana auténtica se anula, pues, radicalmente si, por falta de una lúcida teoría de la intuición intelectual, se considera el entorno humano como un bloque impenetrable de *opacidades* y *latencias* que provocan en el ser humano una sensación inevitable de angustia —al no saber éste a qué atenerse— y lo fuerzan a retraerse hacia su "interioridad" con el propósito de elaborar —de espaldas a lo real esquivo— un entramado de ideas que sirvan de *medios para* adecuar su acción futura de alguna forma —siquiera sea precaria— al modo de ser enigmático de la circunstancia. Si se advierte, por el contrario, el carácter autorrevelante y distenso de todos los seres, en proporción directa a su nobleza entitativa, y se ve en cada uno de ellos más un "ámbito" que una "cosa", al tiempo que se reconoce la existencia en los niveles entitativos superiores de ciertas entidades eminentes que ostentan un grado de ambitalidad insospechadamente eficaz y fecundo —tal como sucede con los diversos valores y, en lugar decisivamente primario, con el Ser Infinito—, el hombre no se siente angustiosamente *arrojado* a un entorno opaco y hostil, sino instalado de modo nutriciamente orgánico en una trama de horizontes que incitan a una acción comprometida y, no obstante el dramatismo y la *insecuritas* vital que ésta encierra, despiertan sentimientos de esperanza, de plenitud y, por tanto, de gozo.

Se realiza con ello una inversión total de actitud —una radical *metanoesis*— frente a la realidad del mundo mal llamado "externo". *Mal llamado,* porque justo de lo que se trata es de establecer con él una relación tal de cocreadora participación que no tenga sentido alguno la aplicación de los esquemas "interior-exterior", "ensimismamiento-alteración", "autonomía-heteronomía", pues cuando el hombre se abre al entorno de modo cocreador entra en una relación no de mero *tacto* o *choque* con un objeto, sino de *cruce ambital* con realidades que se autopatentizan a través de su mismo despliegue constitutivo, de carácter más ágilmente *sustantivo* que rígidamente *sustancial.* El análisis del fenómeno expresivo, al permitirnos distinguir diversos tipos de objetividad y captar el modo analéctico de vinculación que los integra, nos pone en situación de adivinar algo decisivo en la teoría de la comunicación, a saber: que el acceso del hombre

a lo real extrasubjetivo se realiza simultáneamente a través de dos niveles —el objetivo y el superobjetivo— que, lejos de oponerse, se complementan por vía de integración asumente. Esta integración hace posible la coordinación de los distintos modos de inmediatez y distancia que implica el fenómeno de la *presencialidad,* en el cual logra su punto de mayor intensidad la inmediatez con lo real que el hombre empieza a experimentar en los niveles prerreflexivos.

Esta dualidad de niveles que implican los fenómenos expresivo y comunicativo confiere a éstos una peligrosa *bipolaridad* que provoca —por lo que toca al uso de los medios de comunicación— los graves riesgos a que aludí anteriormente. Pese a ello, debe afirmarse que la comunicación es para los hombres medio ineludible de autorrealización y mutua promoción existencial, por cuanto constituye su medio *normal* de autodespliegue constitutivo. Si el entorno específico del hombre no está formado por objetos opacos, sino por un entramado complejo de seres que se autorrevelan con diversos grados de intensidad y libertad y vibran —de modo proporcional— en cada detalle de su medio expresivo nato —que, por lo que toca al hombre, viene dado por su cuerpo, sus actitudes, su lenguaje, sus obras artísticas...—, el estado *natural* del hombre es de intercomunicación cofundadora de ámbitos a través del *encuentro,* fenómeno de gran intensidad existencial que se hace posible en medida directamente proporcional a la densidad entitativa de los seres que integran la circunstancia humana. Enteramente *anormal* —por disolvente y fundadora de angustia, que es sensación de inevitable desmoronamiento existencial— es toda actividad anuladora de las diversas formas de apertura que hacen posible los distintos modos de encuentro. Por estar abierto a un entorno de "presencias", el hombre se halla en todo momento *en trance de comunicación cocreadora de relaciones de encuentro y, por tanto, de ámbitos.* Comunicar es *hacer común con un modo de comunidad esforzada de cocreación,* no de mera generalidad banal.

Para comprender en qué consiste la verdadera comunicación resulta, pues, imprescindible analizar con detenimiento los modos de interrelación que ostentan las realidades ambitales.

Entretejimiento de ámbitos y participación inmersiva en las realidades envolventes

Superados los esquemas antedichos "interior-exterior", "autonomía-heteronomía", "ensimismamiento-alteración", es obvio que en el fenómeno de la comunicación no pueden jugar un papel decisivo las condiciones espaciotemporales que deciden las relaciones interaccionales de los seres *objetivos*. Los objetos *limitan entre sí,* tienen un alcance determinado y establecen unas relaciones mutuas de cercanía, distancia, choque, yuxtaposición, etcétera, que se reducen a situaciones y localizaciones en el tiempo y en el espacio. Los seres ambitales, en cambio, *no limitan*. Ateniéndonos al caso de los seres personales y de sus obras más características —par centrarnos en el tema de la comunicación—, cabe observar que el hombre no se reduce en modo alguno a su vertiente física y fisiológica. Tiene en este aspecto unos límites definidos, pero su personalidad ofrece un rostro complejísimo y cambiante. Por constituir un ámbito —y estar, por ello, constitutivamente abierto a una acción cocreadora de ámbitos interaccionales—, el yo *no limita con el tú* —como bien ha sabido destacar el personalismo contemporáneo—, antes se *entrecruza cocreadoramente* con él, de modo análogo a como el ejecutante se inmerge en una obra musical para dominarla al tiempo que es dominado por ella.

La inmersión en el campo de los valores musicales cocrea el ámbito constituido por la obra en cuestión, ya que —según advirtió sagazmente el gran Furtwängler— sólo se logra una perfecta ejecución cuando de algún modo se re-crea la obra. Un intérprete empieza a estudiar una composición. Lee despacio la partitura, estudia nota a nota, acorde por acorde, la digitación debida; analiza las diversas frases, etc. Mientras realiza esta labor primera de ojeo de la obra, su ejecución es tanteante, más bien premiosa, ya que está vinculada en exceso a la partitura. Falta soltura en el intérprete, *libertad interna*. Pero he aquí que, a fuerza de ensayos, las formas hacen su aparición a través de la fronda de las notas, se perfilan y configuran, cobran cuerpo, se diferencian unas de otras sin distanciarse, antes incremen-

tando progresivamente su interna vinculación mutua. Al entretejerse las formas, se funda un complejísimo *ámbito* musical, y, al situarse a su nivel, el ejecutante cobra una creciente *libertad.* La partitura, sin desaparecer, se va eclipsando voluntariamente a favor de las quintaesencias musicales que salen a superficie. Lo técnico se sumerge y deja discretamente en primer plano los contenidos musicales expresivos. Con una aparente facilidad, sin crispar su atención sobre los datos técnicos de la partitura, el ejecutante establece una *relación inmediata de presencia* con los más hondos valores de la obra musical. Las notas, los diseños, los elementos técnicos, los recursos fisiológicos e instrumentísticos se convierten en *vías abiertas a la expresión musical.* Cuando el ejecutante gana esta forma de altísima libertad expresiva, decimos que "domina" la obra. Pero nadie como él sabe que, en rigor, más que dominar él la obra, es dominado por ella. Cuando en la relación del hombre con algún tipo de realidades surge este sorprendente fenómeno de interacción entre dominar y ser dominado, poseer y ser poseído, moverse con libertad y obedecer, estamos ante una relación de encuentro generadora de un ámbito, nos movemos en nivel ambital superobjetivo, que no tolera sino estas formas "circulares" de causalidad, tan a menudo malentendidas como banales paradojas o "contradicciones dialécticas".

El ejecutante se mueve con libertad, se encuentra *chez soi* al dejarse plenificar por la obra, embriagar por su ritmo, anegar fecundamente en su marea arrebatadora. Sin perder en modo alguno su personalidad, antes potenciándola, el ejecutante en sus momentos de máxima perfección llega a trocar en cierto modo su yo por el yo del creador de la obra, a la que ejecuta desde dentro, instalado en su núcleo mismo genético. Paradójicamente, el ejecutante cobra su más alta personalidad al "perderse" en la obra. Pero esta pérdida no aboca a forma alguna de alienación y esclavitud, antes florece en un modo eminente de libertad. Cuando el hombre *sale de sí* (dicho en lenguaje objetivista) y entra en contacto con seres *superficiales,* carentes de valor, su espíritu se dispersa y pierde energía, y, por tanto, libertad, a falta del voltaje espiritual que procede de su contacto con realidades valiosas. Por el contrario, al sumergirse con ten-

sión creadora en realidades *cargadas de sentido,* tal inmersión no significa una pérdida, ni siquiera una "salida de sí", sino un adentrarse en las regiones más auténticas de sí mismo. El ejecutante, al deslizarse aladamente por las avenidas de la obra dominada, siente con nitidez que la obra le pertenece, que se identifica prodigiosamente con él, que es re-creada por él y le es, sin embargo, trascendente, ajena en el sentido reverente de *irreductible.* Por eso admite interpretaciones diversas, que no se contraponen, sino se contrastan y complementan. De ahí el profundo respeto que el ejecutante siente hacia la obra a la que domina, pues no se trata, evidentemente, de un modo *superficial* y, por tanto, *coactivo* de dominio, sino de la asimilación reverente de un campo de acción, un ámbito existencial de despliegue (4).

Este ejemplo tomado de la experiencia artística nos permite ver, por analogía, cómo la inmersión humana en el reino de los valores —vistos como realidades nutricias envolventes— no se realiza por vía de entrega pasiva —propia de niveles meramente objetivos—, sino a través de una tensa actividad fundadora de ámbitos. Por eso, tanto en las experiencias artísticas, como en las éticas y religiosas, el hombre experimenta con sin par claridad la alianza fecundísima de la entrega y el dominio, la comunicación y la recepción, la propulsión y la reflexión; logra las formas más intensas y elevadas de inmediatez con la "realidad envolvente" —lo que en lenguaje objetivista llamaríamos el "objeto"— y alcanza, a la par, el nivel más alto de su vida estrictamente personal; gana modos de comunicación inéditos con lo real y cobra una conciencia mucho más aguda que nunca de su propia "individualidad".

A este nivel cocreador, la vida humana se muestra como

---

(4) Es reveladora la confrontación de esta forma de experiencia inmersiva, de signo ascendente y plenificador, con la experiencia existencial de desfondamiento del mundo de las significaciones realizada por el protagonista de la obra sartriana *La Náusea.* Cf. mi trabajo *El ensimismamiento del arte actual y la renuncia a la creación de ámbitos. Arquitectura,* Madrid, 129 (1969). Véase el capítulo "La anulación de los ámbitos y la angustia", págs. 435 ss.

una apasionante experiencia de enriquecimiento mutuo entre el hombre y el entorno mediante la fundación de un entramado de ámbitos que se tornan de día en día más complejos, tanto en línea horizontal como en línea vertical.

De lo antedicho se desprende una ley decisiva en el tema de la comunicación: que *todo ser ambital sólo progresa ambitalmente,* es decir, cocreando ámbitos mediante experiencias inmersivas que alían el *poder creador* y la *participación reverente.* He aquí la base de lo que podemos llamar la ontología y la ética de la comunicación. Si la comunicación no se reduce a un acto transmisor de determinados contenidos, antes implica formas muy tensas de cocreación de ámbitos, el modo de *promocionar* la personalidad de un hombre, de un grupo, de una comunidad no puede tener otra vía que la de hacer posible esa actividad cocreadora.

Tal posibilidad se realiza de modo eminente en el *encuentro.* Dada la esencial correlacionalidad entre el carácter ambital de los seres y su distensión cocreadora de ámbitos, el análisis del fenómeno del encuentro arroja luz decisiva sobre el género de ambitalidad específica del ser humano. El hecho de que los hombres sólo en virtud de una defección puedan interrelacionarse por vía de mero choque, pues su modo nato de correlación viene dado por el encuentro, indica que su ser es *eminentemente ambital* y, cuando se despliega de modo correcto, no produce sino actos y obras ambitales. El momento culminante de este proceso creador ambital viene dado por el brotar del lenguaje. Veamos estos puntos.

El encuentro

No puede haber auténtica relación de *encuentro* sino entre dos o más realidades que, respetándose mutuamente y manteniendo sus características propias, crean en común un *campo de interacción* en el que potencian sus seres respectivos. El encuentro es una forma enérgica de interrelación que se opone a todo afán violento de asimilación fusional o de entrega pa-

siva, y exige personalidad y voluntad de colaboración, firmeza en el propio ser y tensión creadora. El sutilísimo fenómeno del encuentro sólo es posible entre seres capaces de instaurar modos rigurosos de *presencia*. Ni el tropiezo o choque con una realidad, ni la consideración de un ser como medio para un fin, significan un encuentro. Voy por la calle y al doblar la esquina tropiezo con alguien. Este choque me pone en relación de vecindad con otro hombre, pero en un nivel superficial, meramente corpóreo, al que no puede darse un encuentro. Cabe, no obstante, la posibilidad de que se trate de una persona conocida, y, tras el primer sobresalto del encontronazo, tomemos ambos *cierta distancia* y, al reconocernos, entremos en una relación de *contacto* personal. Entonces puede hablarse de encuentro. El encuentro exige cierta *toma de distancia,* entendiendo por tal el colocarse a la *distancia de perspectiva* que exige lo valioso para ser reconocido. No es *distancia de alejamiento*, sino de reverente distanciamiento para mejor adentrarse en lo profundo de la realidad. Piénsese en la distancia que el ejecutante debe tomar respecto a la partitura y demás elementos expresivos con el fin de situarse en la perspectiva adecuada a la captación de la obra en toda su riqueza.

Cuando una persona contempla a otra sin que ésta se aperciba de ello, no hay encuentro. Este exige un *cierto grado de participación* en todos los elementos que lo integran, un impulso diverso hacia una misma meta. La confluencia de estos impulsos da lugar a un *acontecimiento,* un suceso inédito que enriquece el universo. Cuando dos animales entran en colisión y se enzarzan en una lucha, es como si por vez primera surgiera en el mundo la guerra. Un entramado de tensiones y de fuerzas se establece ante nuestros ojos como algo originario. Se abre una especie de *ámbito de lucha.* Visto de cerca, sin embargo, se trata de un mero *campo de choque,* pues los elementos que lo constituyen operan movidos por resortes instintivos. Como cae la piedra, como chocan dos proyectiles lanzados a lo largo de una misma línea en dirección opuesta, miden sus fuerzas los animales en la selva. Por tener, no obstante, más capacidad de iniciativa que los seres inanimados, los animales fundan en sus relaciones mutuas ciertos *espacios de interrelación.*

Mas he aquí que salgo al campo y me *encuentro,* por ejemplo, con una encina. ¿Estamos ante un caso riguroso de "encuentro"? Si me limito a contemplar la encina como *medio para* un fin —evadirme de las garras de un animal que me persigue, sacar un rendimiento económico, probar un determinado procedimiento botánico, etc.—, la encina se reduce a un mero objeto de manipulación o canje, o bien a medio para un fin ajeno a la misma. Falta la recíproca voluntad de cooperación creadora que implica el fenómeno del encuentro. Pero, si adopto una actitud estética de contemplación desinteresada, concediendo a la encina toda la independencia que es capaz de asumir y dotándola así de una cierta personalidad, se establece un movimiento recíproco de interacción entre lo que podríamos denominar la interioridad misma de la encina y mi ser de contemplador abierto al entorno. Entonces se da una *relación de encuentro,* fruto de la cual, como ejemplo eminente, la poesía "Die schöne Buche", del gran Mörike.

El encuentro exige un cierto poder *creador* por parte de los elementos que lo fundan, y toda labor creadora se da en un nivel de cooperación superior a aquel en que se da la unión fusional. La combinación de instrumentos musicales diferentes resulta muy expresiva porque éstos, siendo afines, no son banalmente iguales. La vinculación de hombre y mujer es fuente eterna de nuevas interrelaciones porque mantiene una diversidad ineludible a través de una tensión extrema hacia la unión. La fecundidad del encuentro procede de la energía que libera la vinculación de elementos dotados de cierta personalidad y, por tanto, de independencia.

A esta independencia personal que se potencia en la vinculación con otros seres y realidades alude el concepto de *libertad.* El hombre es libre para llevar su vida a plenitud co-creando ámbitos de despliegue y convivencia. Sólo es libre el hombre verdaderamente creador. Pero la auténtica forma de creación es dialógica, colaboradora y, como tal, en extremo reverente con las posibilidades de los demás seres. Esta reverencia es la que concede a los otros hombres amplia capacidad de determinación y crea un campo intermedio de despliegue entre los seres que se salen mutuamente al encuentro. El encuentro sólo florece en

clima de libertad, de asombro reverente, de respeto a todo aquello que puede ser fuente de acción autóctona.

Si todos los seres muestran en grados diversos un cierto poder de *autopatentización,* en los seres humanos ésta adquiere la forma eminente de *autopresencialización,* que implica una suerte de apelación a la actividad cocreadora de ámbitos, de diálogo y convivencia. Como queda dicho, la circunstancia verdadera —la más alta y fecunda— del hombre viene dada más por un *entorno de presencias* que de *objetos opacos,* y ello confiere a la actividad humana un tono dramáticamente creador, pues el *conocimiento* de una realidad que se autorrevela libremente es un modo de "conocimiento en fe" que exige el *reconocimiento* de la nobleza entitativa de la misma y la decisión de aceptar el reto que constituye la apelación al diálogo convivencial (5). Unicamente esta aceptación y aquel reconocimiento pueden llevar la personalidad humana a pleno despliegue. El hombre es un ser en trance de apertura, apertura de autopatentización, de aceptación reverente de un entorno de realidades que se le hacen presentes, y de compromiso en una actividad cocreadora de ámbitos de convivencia. El hombre es *coterráneo de lo profundo* y despliega su personalidad en un entorno de realidades dotadas del alto poder de presencialización.

El que se autorrevela libremente realiza un acto de entrega de su *intimidad,* que se define menos como un ámbito de retracción subjetiva que como el poder de cocrear con otros seres ámbitos de fecunda interacción. Esta entrega implica una actitud de generosidad y de reconocimiento de la capacidad que poseen los otros en orden a la actividad cocreadora. Toda *confidencia* implica por parte de quien la realiza una dosis de amor y de *confianza* en el destinatario de la misma, el cual, a su vez, debe *fiarse* de la veracidad de quien se autorrevela libremente, pues sólo entre seres *reales* —que se revelan verazmente como son—

---

(5) Sobre el alto papel que debe jugar en Gnoseología el "conocimiento en fe" de modo correlativo a la eminente densidad entitativa de los objetos-de-conocimiento a que afecta, puede verse el primer volumen de la *Metodología de lo suprasensible,* págs. 177-181.

cabe fundar una interrelación *verdadera* (6). Tal confianza abre un margen de crédito al que se revela y funda un ámbito de *acogimiento*. En este clima de acogimiento fiducial y de entrega confiada surge el acontecimiento del encuentro, que se opone a todo género de crispación egolátrica.

Aquí se afirma la capacidad deletérea de la falsedad y la mentira. Unicamente puede ser *veraz* el que confía en aquel a quien ama y, en clima de amor, se le autorrevela sin crispar su intimidad en una forma de retracción opuesta a toda apertura creadora. Sólo quien confía en la veracidad del que en alguna medida se revela puede *estar a la escucha* y prestar *asentimiento cocreador* a lo que percibe. La vida más alta del hombre arranca de esta *fe en la palabra* de las cosas y de los hombres. Si se quiebra esta fe, por no cumplirse las rigurosas exigencias que implica, el entramado de la vida humana se desmorona al carecer de la fuerza cohesiva que brota en los fenómenos de encuentro. La falacia invierte el giro de la orientación normal del hombre, que es tensión hacia la apertura, y ciega con ello toda posibilidad de crear ámbitos de interacción personal, arrojando a los hombres y a las comunidades a un proceso de gradual empobrecimiento.

Como sólo la verdad hace libres, el hombre se siente libre en clima de verdad y espiritualmente envarado en clima de falacia, que crea una atmósfera de retracción desconfiada y obsesiva búsqueda de seguridad. La falacia adultera el rostro en que se hace presente el hombre, y, al velarse la presencia, se anula la posibilidad del encuentro y se apaga la singular luz de inteligibilidad que en él brota. La mentira lleva a la soledad, y en ésta germina la angustia. El hombre, ser cuyo estado normal es el despliegue autorrevelante, no puede lograrse como persona sino en ámbitos de realidades que se automanifiestan y vibran en su vertiente expresiva, es decir, realidades que tienen un rostro auténtico por ser veraces. *Encuentro, presencia, veracidad* y *fe*: cuatro categorías decisivas en la determinación del concepto de verdad existencial.

---

(6) Nótese la afinidad semántica de los tres primeros vocablos subrayados.

El encuentro tiene lugar en un clima de *comunicación auténtica* merced al poder fecundante que encierra en ésta la interna dialéctica de *apelación* y *respuesta*. Tal fecundidad se debe al hecho decisivo de que la patentización de un ser ambital lleva consigo la apertura de un ámbito personal y del entramado de ámbitos que éste implica de modo proporcional a su madurez. La comunicación auténtica se da en el campo de interacción que vincula dos horizontes de indefinida riqueza: los ámbitos autopatentizantes y los ámbitos que tal patentización hace posible fundar.

De aquí se deduce que los fenómenos de encuentro significan momentos de *plenitud existencial* siempre creciente y, por tanto, de *patentización* singular y de *verdad,* ya que la luz de inteligibilidad surge ante todo en los procesos de plenificación entitativa. La *plenitud existencial* se traduce en verdad porque los seres se autorrevelan *plenamente* cuando alcanzan su pleno autodespliegue por vía de cocreación ambital. La verdad es *adecuación* al objeto-de-conocimiento visto no de modo estático formalista, sino en su *despliegue plenificante*. Verdad es *adecuación al proceso ambitalmente creador de la realidad*. Por eso va estrechamente vinculada a ciertas actitudes humanas que un pensamiento acantonado en compartimentos estancos desplazó precipitadamente al campo de la ética. La adecuación específica de la verdad humana implica, por parte del sujeto cognoscente, la exigencia de situarse al nivel propio del objeto-de-conocimiento, que, al ser éste ambital, es nivel de apertura cocreadora. En este elevado plano entitativo ningún fenómeno se produce de modo *automático,* antes es fruto de una labor esforzada de cocreación.

De ahí que la autenticidad humana únicamente se logre cuando, además de *decir la verdad,* se *está en verdad,* posición que implica todo un proceso dinámico de perfeccionamiento existencial. Suele advertirse que el informador debe decir la verdad, y el sentido de tal advertencia resulta obvio por tratarse de

una forma sencilla de adecuación entre el informe y lo informado. Pero, respecto a una obra de arte, por ejemplo, ¿dónde radica su verdad? ¿Cuál es aquí el término de la relación de adecuación que ésta implica? Para responder a estas decisivas preguntas debemos advertir que la tarea fundamental de todo comunicante no se reduce a decir la verdad, antes consiste en contribuir a *poner al hombre en verdad,* induciéndolo por vía de apelación a insertarse cocreadoramente en los vínculos ambitales que constituyen su *ordo* nutricio y plenificante. De ahí el hondo significado de la insistencia con que Descartes subraya el carácter *real-existencial* de la experiencia implicada en el *cogito* y el largo alcance del empeño de Fichte en dejar al descubierto la condición eminentemente *vital* de la actividad intelectiva.

Vista la verdad en sentido existencial, aparece vinculada a la plenitud que adquieren los seres en el acontecimiento del encuentro y puede ser definida como *la patentizante plenificación de los seres vinculados en intercomunicación creadora de ámbitos.* Al no ser mera adecuación objetivista, sino cocreación reverente, este concepto de verdad integra las vertientes más positivas del idealismo y el realismo sin asumir su extremista unilateralidad. La verdad, así entendida, viene a ser —como la libertad y la autenticidad humanas— fruto de un proceso de desarrollo, que admite *progreso* y *regreso.*

Esta condición *existencial* no significa lo que suele entenderse por carácter *empirista* o *pragmatista* en sentido peyorativo, pues el fenómeno del encuentro humano, aun siendo *concreto,* puede ganar dimensiones de *universalidad creciente* a medida que los seres que "encuentra" el hombre ascienden de nivel entitativo y acrecientan su grado de ambitalidad. Tras siglos de mal uso del término *verdad,* tendenciosamente situado en peligrosa cercanía a lo "meramente ideal", resulta difícil coordinar su carácter *existencial* y su condición *supraempírica,* metafáctica, a fin de unir la vinculación a lo real con el despegue de lo concreto sometido a modos precarios de espaciotemporalidad. Esta singular forma de vinculación es fruto exclusivo de la fuerza de cohesión analéctica que genera el acontecimiento del encuentro.

Así, pues, el estudio del fenómeno del encuentro y de los diversos ámbitos a que da lugar nos pone en situación de clarificar radicalmente la teoría de la comunicación.

Veamos con la mayor precisión posible, aunque sea telegramáticamente, las condiciones y características del encuentro.

Condiciones y características del encuentro

1. Sólo cabe "encontrar" aquello con lo que es posible establecer relaciones de inmediatez eminente, ya que el encuentro funda por principio modos de unidad muy alta. Lo meramente objetivo permanece siempre "exterior" al hombre, por muy intensa que sea la atracción que éste sienta hacia ello, pues al nivel de los objetos las únicas formas de unidad posible son la de *fusión* —que anula la autonomía de los elementos que la integran— y la de *posesión,* que, por restar independencia al objeto poseído, hace imposible los modos de interrelación co-creadora que fundan los géneros superiores de unidad. Lo objetivo puede ser *absorbido posesivamente,* pero no *asumido co-creadoramente,* pues sólo lo "ambital" desborda el esquema "interior-exterior" por ostentar modos de espaciotemporalidad supraempíricos.

El fenómeno del encuentro es tanto más valioso y da lugar a modos tanto más elevados y firmes de unidad cuanto más alta y tensa es la condición ambital de los elementos que lo fundan. Lo ambital une por ser envolvente y hacer posible esa forma de experiencia fecundísima que es la *participación* creadora. Por no distinguir debidamente la apertura en nivel *objetivo* y en nivel *ambital,* se arrojó sobre la distensión humana en las realidades *envolventes* del entorno —usos, costumbres, tradición, lenguaje, dogma religioso, etc.— una sombra tal de desprestigio que muchos pensadores ansiosos de autenticidad consideraron la retracción al reino supuestamente "libre" de la autonomía individual como la única vía posible para la reconquista de la auténtica inserción humana en la realidad.

Frente a esta orientación deletérea urge mostrar que en la dimensión ambital —que es la específica del hombre— la única forma viable de libertad integral se da por vía de *participación*

inmersiva. No de otro modo puede coordinarse la actividad *creadora* del hombre con la tensión del mismo hacia lo real, evitando a la vez los extremismos constructivistas y el enquistamiento empirista en lo meramente fáctico. El riesgo de encallamiento en lo meramente objetivo que implica toda vuelta a lo concreto no se salva acogiéndose a un reino de vagas generalidades, sino por el camino difícil de la inmersión cocreadora en el plexo de ámbitos que constituyen la trama última de la vida humana. Si el alfa y el omega de esta multiforme experiencia inmersiva es la vivencia sobrecogida de la presencia del Infinito en el núcleo del propio ser, únicamente en virtud de infundados prejuicios se puede tachar a la filosofía trascendental de *absentista* y *formalista* y a la "filosofía de los ámbitos" de meramente "óntica" y antimetafísica. Sin envaramientos criticistas inútiles, conviene consagrar el máximo esfuerzo intelectual a constatar el hecho decisivo de que el hombre no comprende de modo pleno sino las formas de realidad que, por su carácter envolvente, pueden integrarse a su actividad cocreadora de modo endógeno y orgánico.

Cuando ante ciertas formas de patentización de lo real puede el hombre adoptar una actitud verdaderamente cocreadora, cabe afirmar que tal comunicación se da a una altura *genuinamente humana.* Ello nos permitirá, a la hora de precisar la validez de las distintas formas de comunicación, prescindir de fórmulas casuísticas estereotipadas y centrar la atención en el poder *promocional* que tales formas ejercen o en la energía *disolvente* que liberan. De aquí arranca la alta dignidad y la insondable responsabilidad de la comunicación, pues los hombres —seres "incompletos" y perfectibles— deben ayudarse mutuamente a llevar a pleno logro su personalidad haciendo posible, mediante la apelación al riesgo creador que implica toda comunicación auténtica, la puesta en acto de las virtualidades creadoras que toda persona alberga germinalmente.

2. Por darse al nivel ambital, en el que toda actitud egoísta debe ser anulada, por infecunda y disolvente, el encuentro auténtico sólo puede tener lugar entre seres que reconocen reverentemente su libertad y dignidad entitativas. En nivel ambital

la grandeza *ajena* no resulta *extraña* ni *hostil,* y no despierta, consecuentemente, sentimientos de aversión y odio, antes enciende, por el contrario, la voluntad de integración colaboradora. La distancia que funda la reverencia es *distancia de perspectiva* que permite establecer la relación de inmediatez eminente que llamamos *intimidad.* La intimidad surge entre seres capaces de integrarse en la tarea común de fundación de ámbitos, tarea que lleva su existencia respectiva a perfección. Los modos más altos de unidad entre personas no se dan de modo directo, sino oblicuo-envolvente, a través de las realidades que envolviendo no anegan, sino plenifican; no anulan la libertad personal, antes la hacen verdaderamente posible.

3. El fenómeno del encuentro no disuelve fusionalmente el ser de quienes lo integran, sino lo potencia, pues las realidades ambitales *se acrecientan ambitalmente, cocreando ámbitos gradualmente superiores.*

4. La apelación al encuentro, por proceder de un ser personal, tiene carácter de *llamada* e invita al *compromiso* de todo el ser. Este compromiso moviliza vertientes de la persona *no estrictamente intelectuales;* pero no por eso puede ser calificado de *irracional,* pues justo en el proceso cocreador que hace posible es donde se da el grado más intenso de inteligibilidad de lo real. Al nivel ambital —en que se dan los modos auténticos de comunicación— resulta improcedente toda división del ser humano en compartimentos rígidamente delimitados —entendimiento, voluntad, sentimiento—, pues con ello se torna radicalmente inviable la puesta en marcha de la actividad creadora.

No se trata, pues, de sostener actitudes banalmente pragmatistas frente a la pretendida irrealidad de la actividad teorético-intelectual, sino de desbordar el precario esquema *teoría-praxis,* que responde a *modelos objetivistas* a cuya luz las distintas vertientes del hombre se presentan más como *objetos* que como *dimensiones.* El compromiso que implica el encuentro no se reduce a una superficial atenencia empirista al entorno fáctico, pues se coordina muy bien con la *distancia de perspectiva* a que debe ser comprendida y tratada toda realidad ambital. Este

modo de compromiso indica *despego* frente a los *valores utilitaristas* de lo concreto-empírico y *entrega* a la *participación inmersiva en las realidades envolventes* que por su alto valor entitativo hacen posible una actividad cocreadora.

Los seres humanos pueden intercomunicarse durante largo tiempo sin sentir apelación alguna al compromiso personal. Sólo cuando la relación mutua los sumerge en ámbitos de vibración espiritual común surge la comunicación verdadera. De ahí que tal género de compromiso no sea absorbente, antes se constituya en raíz de auténtica libertad. Un hombre se siente verdaderamente libre cuando no se *deja seducir* por el conjuro del vértigo que implica la *caída* en lo meramente objetivo —apego a los objetos asibles, ejercicio obsesivo de toda forma de posesión, entrega a los diversos modos de descenso al plano meramente vital: embriaguez, sexualidad, etc.—, sino cuando, *dejándose llevar* por una realidad envolvente de signo *ascensional* —valores sociales, estéticos, religiosos...—, *domina* los resortes de su vida espiritual y se siente dinámicamente instalado en amplios horizontes de *creación*. Ello indica que no constituye una paradoja inexplicable la extrema vecindad en que se hallan el odio y el amor sexual desintegrado del dinamismo general de la persona. (Véase como ejemplo la relación que establece Sartre entre mirada objetivante, amor y odio en sus obras *Huis clos* y *L'être et le néant*) (7).

5. El encuentro es una forma de acontecimiento que no se produce a modo de revelación súbita, antes lleva a la base el poder transfigurante de una larga *ascesis*. El encuentro auténtico marca una cumbre en la vida humana, no un punto de partida. A la luz que desprende esta consideración genética se advierte que las exigencias de la ética no vienen postuladas —en gran medida— por la fuerza imperativa de determinados principios generales, sino que constituyen en todo rigor leyes rectoras del proceso de fundación de los ámbitos en que se despliega la vida humana. Tal fundación no se da en el ámbito de lo meramente "ideal" (en que se suelen situar por contraposición al

(7) Sobre este tema realiza algunas precisiones el capítulo *La anulación de los ámbitos y la angustia*, págs. 435 ss.

reino de lo real-empírico las normas y principios éticos), sino en el campo *eminentemente real* de lo superobjetivo, es decir, de aquellas entidades que ostentan modos superiores de espacio-temporalidad y, por tanto, de *valor* y *vigencia.* Esta observación es aquí decisiva por cuanto las exigencias que implica la fundación de ámbitos determinan al mismo tiempo las condiciones de toda auténtica comunicación interpersonal.

Etica y estética

El arduo problema de precisar las relaciones que median entre la actividad ética y la estética nos ofrece una ocasión excepcionalmente propicia para explanar las ideas anteriormente expuestas sobre los ámbitos y el fenómeno del encuentro, así como para constatar su validez y fecundidad.

Para clarificar un tema tan cuajado de dificultades y lastrado de equívocos debemos proceder no en abstracto, sino *muy en concreto,* no viendo la ética y la estética como dos disciplinas o campos de valores *separados* del hombre que los realiza, sino integrados en el proceso humano viviente en que cobran su plenitud de sentido. ¿Qué alcance y significación tienen la ética y la estética en el desarrollo de la personalidad humana? Esta pregunta debe ser contestada con la serenidad que confiere el saber que la inserción de tales disciplinas en la vida del hombre no significa una banal antropologización de las mismas, sino una *visión en profundidad* de su alcance primigenio, pues ambas constituyen modos de actividad eminentemente humanos respecto a los cuales todo intento de desarraigo bajo pretexto de pureza tiene efectos deletéreos.

Etica. Al no venirle *dada* la existencia en los cauces de unos instintos seguros, el hombre debe *hacerla,* obrando libre, deliberada y ordenadamente; es decir, conforme a un determinado fin. El ser humano no está de por sí ajustado al entorno; debe ajustarse él dinámicamente orientando su actividad en orden al logro de una determinada meta e inscribiéndola de este modo en un *ámbito de sentido.* Este ajuste primario a un entorno

significativo mediante la cocreación de ámbitos es una dimensión fundamental que Zubiri suele denominar "moral como estructura". Las estructuras psicobiológicas del hombre, al llegar evolutivamente a un cierto grado de "formalización" y "complejización", *exigen* que surja un modo de obrar "ético" que se haga cargo de la situación y elabore proyectos con vistas a dominar el futuro, *ateniéndose* al entorno sin *enquistarse* en el mismo y creando de esta forma en todo rigor un "mundo".

Ahora bien. Si el ser humano, además de ensamblarse en el estrato primario de la realidad en cuanto tal, se ajusta a las llamadas "normas éticas", sus actos adquieren un carácter de *ajustamiento potenciado,* ya que tales normas constituyen momentos elevados de la realidad en interacción con los cuales puede y debe el hombre fundar ámbitos de vida. Esta forma eminente de ajustamiento da lugar, en terminología zubiriana, a la "moral como contenido". Esquemáticamente puede, pues, decirse que, como *estructura,* el bien moral es lo real en cuanto fuente de posibilidades apropiables por el hombre. Toda posibilidad que el hombre se apropia, o mejor, todo campo o ámbito que abre es bueno en cuanto a la estructura, de modo análogo a como afirma la filosofía tradicional que el ser en cuanto tal es bueno. Como *contenido,* el bien moral es lo real en cuanto fuente de posibilidades apropiables por el hombre y adecuadas al desarrollo debido de su personalidad *total.* La *apropiación de posibilidades* debe entenderse aquí en todo rigor como *co-creación de ámbitos.*

La ética se ocupa de esa especie de *êthos* (8) o "segunda naturaleza" (de orden dinámico-creador) que el hombre adquiere mediante la progresiva cocreación de ámbitos con las realidades del entorno. La vida humana se despliega al hilo de una experiencia creadora de ámbitos, desde los más cercanos a lo meramente biológico hasta los más trascendentes, que implican modos de eminente cercanía. Pensemos en la simbiosis del artista con su instrumento, modo eminente de correlación de la que brota una especie de tercera realidad, maravillosamente unitaria, eficaz, transfigurada; en la integración del piloto y el avión,

(8) Ditíngaselo de *éthos* (costumbre).

tan certeramente descrita por A. de Saint-Exupèry; en los ámbitos de convivencia del hombre con sus semejantes (el proto-ámbito de la familia, las comunidades, las regiones, naciones, continentes); en los campos de posibilidades que integran la historia; en las relaciones vivientes del hombre con Dios, etc.

Estética. La experiencia estética, de modo análogo a la ética, se dirige a la creación de ámbitos artísticos. Toda obra de arte es de por sí un ámbito, tan firme como flexible, tan real como no-*objetivo* (entendiendo objetivo en sentido de asible, mensurable). La interacción del artista, el contemplador y el ejecutante con la obra de arte constituye, a su vez, un ámbito interaccional de gran tensión y fecundidad. De ahí el carácter viviente y la especie de *personalidad* que se atribuye a las obras de arte, que ostentan formas eminentes de sustantividad, de perdurabilidad a través del riesgo del cambio. El arte no se limita a "copiar" la naturaleza, sino a "imitar" su poder de crear realidades subsistentes, entidades "ambitales", apoyándose en las fuerzas de intergravitación que rigen el universo.

Por ser creador de ámbitos-de-sentido todo arte auténtico constituye una de las vertientes de la formatividad humana ética. Toda obra de arte, si es auténticamente tal —es decir, si constituye un ámbito viviente y subsistente—, es siempre moral en cuanto a la "moral como estructura", como elaboración de modos de vida rigurosamente humana frente al enclasamiento del animal. Cuando una obra de arte —fiel en principio a las normas de encarnación y transfiguración estéticas de los contenidos significativos— crea ámbitos humanísticos más amplios que los meramente estéticos, abriéndose a valores que por su elevada dignidad entitativa comprometen al hombre en proporción directa a la misma, su carácter ético se acrecienta en una medida directamente proporcional. Si no se trata de una mera remisión didascálica a contenidos extraartísticos, sino de un tratamiento artístico de los mismos, la eticidad creciente de las obras de arte, lejos de oponerse a su calidad artística, la potencia indefinidamente. La asunción por parte del arte de contenidos *superiores* a los artísticos (superiores en cuanto comprometen más integralmente la vida del hombre) no implica la tan te-

mida *alienación* si tales contenidos son previamente *integrados* por el artista en su vida personal. Más bien debe afirmarse que todo artista que da cuerpo en su vida a determinados valores humanos, morales y religiosos mediante la cocreación constante de ámbitos únicamente puede hacer arte de modo riguroso si todo él se transforma en *energía formante* y logra dar expresión artística en sus obras a tales valores. No nos movemos aquí —como es obvio— en el nivel de la mera realización artística, sino en el plano del desarrollo integral de la personalidad humana, en el cual se interrelacionan y complementan los diversos ámbitos que el hombre crea al hilo de su despliegue personal.

A esta luz se observa que lo que verdaderamente atrae la atención y enciende el entusiasmo del hombre es la amplitud de horizontes de las obras de arte que tienen la robustez necesaria para prender en sus mallas, encarnándolos, amplios contenidos significativos. Por el contrario, si una obra de arte —de por sí perfectamente ética como creadora de ámbitos— quiebra alguno de los cordones umbilicales que vinculan nutriciamente al hombre con las realidades más valiosas con las que debe crear ámbitos de interrelación viviente, cobra un carácter abiertamente inmoral, ya que sobre el hombre pesa la grave incumbencia de desplegar su personalidad abriéndose a *todos* los horizontes para los que está creado. Puede juzgarse *bella* una obra de arte *inmoral* si se reduce el ángulo de visión al nivel meramente artístico formalista. Pero a una consideración integral de la dinámica del desarrollo humano estos modos de belleza artística —innegables en su plano— aparecen afectados con un signo patente de precariedad.

La lectura y crítica de las obras de arte respecto a su carácter moral debe hacerse conforme al criterio de la creación o anulación de ámbitos. Téngase en cuenta que las corrientes literarias o artísticas que proclaman como auténtica la actitud de "adoración de la tierra", que exaltan lo meramente vital a expensas de los derechos del espíritu, que entonan un himno a la ruptura del auténtico *ordo rerum* en lo tocante a las costumbres humanas, etc., no son inmorales primariamente por correr fuera de los cauces de una ley positiva, sino por anular la posibilidad de crear los ámbitos en los cuales —y sólo en los cuales— llega el

hombre a su plenitud. Una relación ilícita, por ejemplo, es inmoral en cuanto quebranta positivamente los ámbitos ya creados o creables en el futuro mediante una forma de relación amorosa consagrada por una voluntad mutua de fundación de ámbitos inquebrantables.

Han de ser juzgados, pues, profundamente inmorales —por deletéreas— ciertas corrientes estéticas contemporáneas que desean consagrar como auténtico método artístico el culto del desorden, el sinsentido, la ruptura por principio de cuanto se asemeja a un ámbito plenamente humano. Por la pretensión suicida de anular el llamado "mito de la profundidad" (Robbe-Grillet), el objetivismo literario actual intenta sistemáticamente expulsar de la obra literaria toda significación pretendidamente extraartística de tipo trascendente e incluso todo sentido interno de la obra. Se trata de un violento ensayo de anular el *carácter de ámbito* de la obra de arte y dejar, por tanto, al hombre entregado a la mera dialéctica superficial —infrahumana— de "estímulo-respuesta". Provocar la ausencia de cualquier lazo de unión entre el hombre y el entorno, rehuyendo la fundación de todo "campo de sentido" e imposibilitando, así, el ajuste con la realidad a nivel rigurosamente humano, significa un bloqueo violento de las posibilidades que tiene el hombre en orden a la creación de ámbitos y al consiguiente despliegue de su personalidad. Tal enquistamiento coactivo del ser humano en sí mismo por falta de la distensión creadora que lo distingue del animal es, por disolvente, radicalmente inmoral.

En cambio, es ético, por constructivo, todo compromiso con lo real que surja de una relación de inmediatez eminente con el mismo y, por tanto, de una capacidad de participación y colaboración íntimas. Esta forma de apertura creadora al entorno libera al hombre, no lo enquista, y funda, en consecuencia, un modo de *realismo fecundo,* por moverse a niveles de *hondura.* La especificación artística debe conseguirse a través del riesgo de alienación que implica la tarea de integrar en la obra de arte mil y mil significados profundos. La única especificación del arte que no atenta a la plenitud del mismo es la que se logra superando mediante la transfiguración artística la multiplicidad de elementos que abarca, ya que, como bien observa

Dewey: "El arte es siempre más que arte." La presencia de valores extraartísticos en el seno configurador de la forma, lejos de conferir a ésta un carácter espúreo, le otorga su pleno valor de *realidad transfigurante*. Por parte del contemplador, el momento de mayor goce estético viene dado al observar el equilibrio entre la poderosidad entitativa de los contenidos significativos y la robustez expresiva de las formas que les dan digno y adecuado albergue. La impresión de belleza se hace más y más poderosa a medida que las obras conquistan el derecho a subsistir y perdurar a través de riesgos cada vez mayores de alienación. Espúreo no es en este contexto simplemente lo extraartístico, sino todo aquello que por falta de energía formante no ha sido debidamente integrado y permanece en la obra como peso muerto e indigerido. Un arte *autónomo,* si de verdad lo es en el sentido más positivo del vocablo, se muestra capaz de asumir valores y contenidos no artísticos, dado que éstos sean *profundos.* A esta profundidad debe corresponder por parte del artista la capacidad de diálogo y creación de ámbitos. De este modo, la especificación del arte garantiza al mismo tiempo su funcionalidad formativa y hace posible la fecunda vinculación de la creación artística con la vida humana, la teología y la filosofía, sin miedo a que el impulso poético se quiebre ante el "frío especulativo" que exigen ciertos temas, pues la penetración en lo profundo suscita una emoción de trascendencia que es fuente inexhausta de auténtica poesía y sublimación artística.

Los ámbitos y el lenguaje

El hombre se halla inmergido en una marea de ámbitos que se entrecruzan y encabalgan. Frente a la tan decantada serenidad del animal —enquistado ineludiblemente en su entorno estimúlico e incapaz, por tanto, de verse en la necesidad de realizar proyectos vitales— es ineludible preguntar qué extraño poder salva al hombre de anegarse en el océano de realidades móviles y complejísimas en que debe esforzadamente hacer su vida.

Téngase ante todo en cuenta que esta movilidad va aliada con una singular firmeza y ordenación por cuanto la multiplicidad de interrelaciones no se impone como un fin, antes se presenta como medio analéctico para la fundación de ámbitos entitativos o "seres sistema" (Amor Ruibal). La atención a tal diversidad de elementos no dispersa la mente si ésta se mueve tensionadamente en dos niveles: el de los elementos interrelacionados y el de los ámbitos que éstos constituyen. El fruto de esta tensión analéctica (que alía por vía integradora diversos niveles jerárquicamente ordenados) es el *concepto* y la *palabra*. De ahí el carácter *ambital* de ambos; extraordinaria condición que decide la alta dignidad y el inmenso riesgo de toda forma de comunicación humana. *La palabra y el concepto se hallan fecundamente aliados a través de su común carácter ambital* (9). Por eso el concepto pugna por encarnarse en la palabra con el fin de hallar un modo de objetivación que le permita, no ser manipulado y transmitido como un objeto, sino ser "comunicado" en el sentido profundo de *transmitido mediante la cocreación de ámbitos,* con lo cual, lejos de convertirse en algo meramente objetivo, retiene y acrecienta su ambitalidad. En consecuencia, toda palabra debe conservar en el discurso (es decir, en el ámbito-de-comunicación cocreado entre los coloquiantes) un *margen de libertad* para ir incrementando su significación y clarificando su verdadero sentido. El lenguaje es el *ámbito de plenificación del sentido de los conceptos* por ser el campo viviente en que toma cuerpo el entramado siempre creciente de ámbitos en que el hombre despliega su existencia y que él mismo contribuye en parte a co-crear.

---

(9) A tal ambitalidad alude Paul Ricoeur cuando escribe: "Por eso las nociones que usamos, tales como motivación, realización de un proyecto, situación, etc., son los *index* de una experiencia viva que nos baña, más bien que los signos de un dominio que nuestra inteligencia ejerciese sobre nuestra condición de hombres. Pero, en cambio, la vocación de la filosofía es clarificar mediante nociones la existencia misma. A ello se aplica la fenomenología descriptiva: línea cimera que separa la efusión romántica y el intelectualismo sin profundidad. Esta región de los index racionales de la existencia es tal vez la razón misma en tanto que se distingue del entendimiento divisor" (Cf. *Philosophie de la volonté*. Vol. I: *Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, París, 1949, pág. 20).

El lenguaje ostenta un enigmático y fecundo carácter de *realidad gozne* que vincula nutriciamente la "interioridad" humana y el entorno, vínculo que supera la escisión "interior-exterior" y obliga felizmente a considerar la interioridad, de modo dinámico-genético, como un *poder cocreador de ámbitos.* De ahí que, cuando el hombre a la vuelta de muchos errores pierde el sentido de lo profundo, atrofia el altísimo poder de la intuición intelectual y se acoge vanamente al reducto último de la "razón" —entendida restrictivamente como un poder manipulador de ideas—, es el lenguaje, con su innato buen sentido realista de alto estilo —*alto* por ambital, no por retractivo—, quien descubre en la razón su constitutiva vinculación al lenguaje y, por ende, a la realidad vista en su complejo dinamismo ambital. El pensamiento, cuando se halla rectamente orientado hacia la plenitud, es de por sí *locuente,* en tanto que el lenguaje —considerado en su contexto genético, no en su detritus objetivista— no se reduce a *medio para* transmitir contenidos objetivos —perfectamente delimitados—, antes constituye un *medio en* el cual se lleva a cabo gradualmente la puesta en acto de la vida espiritual humana, que es vida intergravitatoria, dialógicamente distensa hacia los *campos de realidad* que llamamos ámbitos.

Por eso el lenguaje auténtico no se limita a *mediar entre* dos o más intimidades, sino que constituye el *medio viviente* en el que éstas se constituyen en tales. El ser humano está hecho para participar activamente en la producción de altas presiones de comunicación, y el punto máximo de esta presión se da en el lenguaje (10). Cuando un concepto se encarna en una palabra

---

(10) Heidegger escribe: "En la representación usual el lenguaje es tomado como un género de comunicación (...). Pero el lenguaje no es sólo ni primariamente una expresión hablada o escrita de lo que ha de ser comunicado. No se limita a transmitir lo manifiesto y oculto —entendidos de este modo— mediante palabras y frases, sino que es quien por primera vez instala al ente en cuanto ente en lo abierto (Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes,* en *Holzwege,* V. Klostermann, Frankfurt a M. 1957[3], pág. 60). "Sólo donde hay lenguaje hay mundo" (Cf. *Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung,* Edit. V. Klostermann, Frankfurt a M. 1951[2], pág. 35). "El mundo no es nunca un objeto que está ante nosotros y puede ser visto. Mundo es siempre lo inobjetivo al que estamos sometidos (...). En el

y se inmerge, así, en el ámbito que ésta implica y en el entramado de ámbitos en los que puede analécticamente engarzarse, lejos de objetivizarse y alienarse —como a menudo se piensa— logra su plenitud de despliegue creador de implicaciones ambitales y, con ello —en aparente paradoja—, su máxima autenticidad. Una idea alcanza su grado máximo de *resonancia* y de *libertad* y se pone rigurosamente *en verdad* al adentrarse en el ámbito de sentido que fundan los actos de conocimiento que con actitud de reverencia —opuesta al intento objetivista de dominio intelectual— se entregan a la fecunda experiencia de la participación. No constituye, pues, en modo alguno un desacato contra la dignidad individual afirmar que el conocer, como el amar y el auténtico sentir espiritual, se realiza plenamente *en comunidad* y alcanza momentos de gran florecimiento en esos acontecimientos histórico-comunitarios que son la *escuela* y la *tradición,* pues el drama del hombre, su máximo riesgo y su más alta nobleza radican en la imposibilidad de lograrse a solas.

Si los conceptos, más que entidades fijas, vistas como el doble de realidades dadas de una vez para siempre, son vectores

---

punto en que acontecen las decisiones esenciales de nuestra vida, son tomadas o dejadas por nosotros, desconocidas o vueltas a plantear, ahí surge el mundo (weltet die Welt)" (Cf. *Holzwege,* pág. 33). "... Mundo es el ámbito-de-luz constituido por la trama de las líneas de sentido fundamentales conforme a las que se orientan nuestras decisiones. Pero toda decisión se funda en algo no dominado, oculto, desorientador; de lo contrario no sería decisión" (L. cit., pág. 44). Anteriormente había escrito: "En medio del ente en total surge un lugar abierto (eine offene Stelle). Acontece una iluminación. Vista desde el ente, es más ente que el ente. Este ámbito abierto (offene Mitte) no está, en consecuencia, rodeado de entes, sino que el ámbito luminoso mismo rodea, como la nada a que apenas conocemos, todo ente". "El ente sólo puede darse como ente si está inmerso y expuesto a la iluminación de este ámbito luminoso. Sólo esta iluminación nos ofrece y asegura a los hombres el paso al ente que no somos y al ente que somos. Merced a esta iluminación está el ente en cierta medida y de modo creciente al descubierto (unverborgen). Pero amparado (verborgen) sólo puede estarlo el ente en el ámbito-de-juego de esta iluminación". "La patencia (Unverborgenheit) del ente no es nunca un estado determinado al modo objetivista, sino un acontecimiento. Patencia (verdad) no es una propiedad ni de las cosas en sentido de entes, ni de las frases" (L. cit. págs. 42-3).

que apuntan a realidades perfectibles, orladas de un amplio margen de acrecentamiento por vía de complejización ambital, se comprende que su encarnación en el lenguaje no signifique una reducción objetivista de su libre vuelo, sino su plena inserción en un *campo natural de libertad* y *acrecentamiento de sentido*. El logos no se reduce al mero concepto o a la mera palabra; es, más bien, *el sentido surgido en el seno viviente del encuentro,* pues conocer desborda con mucho el mero realizar un doble intelectual de la realidad. Conocer implica una *colaboración creadora,* creadora de ámbitos nuevos de realidad. *Cuando se crea algo nuevo, surge a modo de esplendor una luz de inteligibilidad, pues los seres son inteligibles en cuanto se autoconstituyen a sí mismos por vía de autodespliegue en respectividad.* La plenitud de esta constitución se da en la cofundación de ámbitos supraindividuales, y con ello se logra el máximo grado de inteligibilidad (11). La exigencia de "dejar ser" a los seres lo que son para conocerlos en verdad significa en rigor asistir cocreadoramente al despliegue mismo de lo real. De ahí la clarividente exigencia actual de una "fenomenología de la génesis", que debe ser elaborada —a mi entender— mediante una sólida teoría de la objetividad y de los ámbitos.

Sólo se conoce, pues, en verdad lo que de algún modo se contribuye a crear. De aquí arranca el inmenso valor del *contacto existencial* que no es mero *choque objetivista,* sino *inmersión ambital.* A través de esta inmersión se participa de modo creciente en la plenitud de implicaciones nutricias y, a su través, en la plenitud de la verdad. A ello se alude cuando se habla con sintomática vaguedad de *amar la verdad, tender*

---

(11) A ello alude, con expresión todavía no suficientemente "ambitalizada", A. de Waehlens cuando afirma que "la revelación de otro está ya incluida en todos los niveles de instauración de sentido". "Pero el problema consiste en determinar lo que significa en cada uno de estos niveles." "Porque ninguna forma de expresión, ningún modo de lenguaje, ningún establecimiento de sentido, en una palabra, son concebibles sin referencia a otro. Precisamente, la ordenación significativa *es* la negación del 'para mí solamente'. Es exactamente lo contrario de lo que la psicología clásica llamaría la elaboración de una 'impresión' o esta 'impresión' misma" (Cf. *La philosophie et les experiences naturelles,* págs. 124-125).

a la verdad, luchar por la verdad. Todo nos hace sospechar que media un lazo fecundísimo entre la *verdad* y la *unidad.* ¿Dónde se asienta y cómo surge y llega a su perfección la *unidad verdadera*?

La verdad y la unidad

La verdad existencial —a que alude la expresión *estar en verdad*— va ligada al concepto de *participación,* de *contacto creador* y de *acontecimiento ambital.* Si surge en vinculación a lo concreto y se opone a lo universal abstracto vacío, ello no responde a desamor por lo universal-supraindividual, sino por amor a la riqueza existencial que se gana por vía de complejización interaccional. La verdad existencial va aliada con la *tensión de universalidad* que alienta en cada ser individual, sobre todo cuando se halla éste inserto en un contexto de dinamismo ambital —con su doble signo *horizontal* y *vertical*—. Este dinamismo se traduce en múltiples experiencias de participación inmersiva creadora, que es fuente de los modos más altos de unidad.

El lugar nato donde el hombre realiza tal modo de participación es el ámbito viviente del lenguaje, visto con la energía fontanal y la vibración indefinida con que el poeta lo usa, lo ama y se deja penetrar creadoramente por él. El poeta se halla en una cercanía indefinible respecto a la realidad porque vive al elevado voltaje propio de la participación creadora de ámbitos. El poeta es tal en cuanto creador; creador no de fantasías irreales, sino de ámbitos que, por ser eminentemente reales, desbordan el alcance de la visión banal de las cosas (12). Visto en su bullente tensión creadora, el lenguaje es de por sí forjador de poesía y fundador, en consecuencia, de modos altísimos de unidad. Con razón afirmaba Ebner que usar el lenguaje sin amor es el mayor abuso que de él puede hacerse (13).

---

(12) Cf. *Hacia un estilo integral de pensar,* Editora Nacional, Madrid, 1967, vol. II, cap. *El no sé qué de Feijoo y la poesía,* págs. 25-31.

(13) Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos,* BAC., Madrid, 1970, págs. 157-164.

Por ser fuente de las formas elevadas de unidad que surgen en la interacción creadora, el lenguaje supera radicalmente los nefastos esquemas *dentro-fuera, inmanencia-trascendencia,* que desgarran la vida del espíritu y hacen inviable toda recta explicación del conocimiento, la comunicación y la realidad. Ello permite comprender el recto sentido que encierra la primacía concedida a la relación *yo-tú* por el personalismo contemporáneo. La apertura al tú no adquiere decisiva importancia por implicar el descubrimiento de un *objeto* privilegiado, sino por abrir un *ámbito,* el *ámbito general de la tuidad,* en el cual se instaura en su plenitud la vida espiritual del hombre y alcanza así el modo más alto de inmediatez con lo real. De ahí la importancia de la experiencia inmersiva cartesiana a que antes aludí.

Al afirmar, pues, que el tú es el lazo de unión entre el yo y el mundo, el otro ser humano ha de ser entendido no como un *objeto mediador,* sino como *modelo de realidad ambital,* ya que sólo lo ambital genera modos auténticos de unidad al nivel superobjetivo humano. Sin la existencia de los ámbitos el problema crítico resultaría insoluble, ya que no es la acción, ni el obstáculo, ni un nexo preconsciente, ni la vinculación interpersonal, ni instancias análogas lo que formal y últimamente posibilita el acceso del hombre al entorno real, sino el hecho de estar entramado el ser humano en una serie de ámbitos encabalgantes que en parte él mismo contribuye a crear. Cuando el personalismo actual subraya que "el yo existe en diálogo", lo que en rigor intenta destacar es la idea radical de que la constitución del yo o, más exactamente, el despliegue de la personalidad humana se realiza por vía de participación inmersiva. El *verdadero* diálogo surge cuando los dialogantes se someten con apertura de espíritu a la elevada ascesis de inmergirse en los ámbitos y entramados de ámbitos que el codialogante va proponiendo mediante esos *centros de resonancia ambital* que son las palabras y las frases. Cada palabra inserta en una frase significa —más allá de la superficie objetivista— un ámbito engarzado orgánica y dinámicamente en un plexo de ámbitos que constituye todo un horizonte de realidad. De ahí la desazón que se experimenta cuando un dialogante, por falta de agilidad mental, se prende en la vertiente objetiva de las palabras sin pasar analécticamente

al horizonte de realidad que éstas suscitan, o, cuando por encapsulamiento egoísta, se niega a pendular flexiblemente de los ámbitos que constituyen su punto de vista a los que el codialogante hace surgir ante su mirada intelectual por el conjuro del lenguaje.

Por hallarse esencialmente en *trance de correlación creadora*, el lenguaje —como sucede con la obra de arte y, en general, con toda realidad analéctica, constitutivamente bipolar— no tolera forma alguna de extremismo unilateral. De donde se sigue que, para resolver las antinomias planteadas por el acceso a la realidad cuando se lo plantea en niveles inadecuados, la fórmula ideal es acogerse a las exigencias que entraña el fenómeno eternamente nuevo y enigmático del lenguaje, como lugar viviente de creación y encarnación de ámbitos. Digo *ámbitos*, y no meras interrelaciones, pues la grandeza del lenguaje radica en ser vehículo nato de la puesta en acto de la forma de *realidad* que se instaura a través de las interrelaciones, a las que asume con energía analéctica transfiguradora. Es una nefasta ilusión de los tiempos modernos pretender superar el llamado "estatismo realista" mediante un *dinamicismo relativista* que diluye la realidad en interrelaciones, pasando de un sustancialismo rígido a un *energetismo insustantivo*. Esta disolución, lejos de traducirse en auténtica movilidad fecunda, no hace sino agitar la realidad haciéndola girar sobre su eje en un plano objetivista en el cual el movimiento no implica maduración (acumulación progresiva de realidad), sino desgaste de energía y envejecimiento. Al nivel ambital, lo decisivo en todo fenómeno de correlación es su capacidad creadora de entidades ambitales, pues, en definitiva, lo que fija la atención de un modo de pensamiento ocupado en el análisis de lo real en cuanto tal no es el hecho fáctico de las correlaciones, sino *la realidad que se autodespliega y constituye en respectividad* (14).

Precisamente por ser vehículo nato y viviente de este *acontecimiento constitutivo* en que se realiza el cruce fecundísimo

---

(14) Véase, sobre esta importante cuestión, mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors. Una clave de interpretación* (Edic. Guadarrama, Madrid. En prensa).

de diversos ámbitos de lo real, el lenguaje constituye una clave para entender la enigmática vinculación que media entre los *sentidos* (sensibles), el *sentimiento* y el *sentido* (inteligible), tres vocablos sintomáticamente hermanados en su raíz filológica y sólo desvinculados por concepciones filosóficas faltas del equilibrio intelectual que brota de la tensión intuitiva analéctica. La *sensibilidad* no es un velo que se interpone entre la inteligencia y lo real, entre una presunta interioridad y una exterioridad, sino *campo abierto de instalación* de la persona en un entorno de realidades bipolares, expresivamente distensas, de modo análogo a como la vertiente sensible de los seres expresivos —que hallan su grado más alto en la persona humana— no es sino *campo abierto de autopatentización* de los mismos; patentización que en los seres personales cobra —según queda dicho— el alto rango de presencialización. El *sentimiento,* visto al nivel no meramente vital, sino *espiritual,* significa la emoción de trascendencia producida por este singular *trance de superación del nivel objetivo* que implica todo fenómeno expresivo.

En este poder de superación que conlleva toda realidad analéctico-ambital radica la capacidad de fundar modos eminentes de unidad. *Sólo une en rigor lo que domina por vía integradora.* Por eso la unión más firme entre los hombres se logra mediante la inmersión común en realidades ambitales que en virtud de su nobleza entitativa hacen posible una relación de participación creadora. Una palabra tiene poder *apelante* porque es *ambital.* Todo ámbito atrae por ser nutricio y, en tal medida, acogedor y plenificante, de modo inverso a como el abismo succiona por ser la plenitud del vacío. De ahí el específico poder de atracción que ejercen los valores sobre el ser humano al tiempo que hacen posible su libertad. *Es un modo de atracción por vía de ofrecimiento de un campo nutricio de posibilidades creadoras, no por vía de coacción.* Toda palabra tiene un valor proporcional a su ambitalidad. Por eso la palabra superficial, que no apunta a un ámbito del que pueda el oyente participar cocreadoramente, deja a éste insensible por falta de la emoción de trascendencia que funda el sentimiento espiritual.

Integrando las precisiones anteriores, podemos ver con nitidez que dialogar es participar en común de la complejísima trama ambital que a lo largo de siglos de actividad creadora fue entretejiendo una *comunidad* vinculada en *tradición*. El movimiento interno del lenguaje sometido a la tensión fecunda del diálogo reproduce la vibración misma de la realidad que se halla en incesante ebullición creadora merced a la interrelación ambital. Ello explica que el lenguaje sea a la vez real y superobjetivo, supratemporal e histórico, y que en el seno del lenguaje viviente se dé una fecunda alianza entre la intuición y el discurso. Toda palabra se constituye como tal al apuntar vectorialmente al núcleo de una determinada realidad. Pero, como toda realidad acrecienta en el tiempo su envergadura mediante la complejización ambital, *la palabra debe mantenerse en una especie de tensa suspensión para poder asumir al hilo del discurso estas diferentes vertientes de la realidad cambiante* (15). Por tratarse de un *cambio de plenificación creciente,* no de mera alteración, la visión intuitiva del núcleo fundamental no sólo no queda diluida en las diferentes tomas discursivas de perspectiva, sino que confiere a éstas su primario y cabal sentido. De esta integración de la visión intuitiva y discursiva arranca la eminente libertad de las palabras que integran el lenguaje artístico. El tema repetido, aun siendo *objetivamente* igual, tiene una eficacia propia, potenciada, por hallarse en un *contexto ambital distinto,* si bien no *dispar*. De ahí la tensionada flexibilidad de espíritu con que debe estudiarse cuanto implica una forma de comunicación, por cuanto ésta participa de la más alta y ardua prerrogativa del espíritu: la creación de interrelaciones ambitales.

Ello explica que las palabras se sientan coaccionadas al ser reducidas a mero vehículo significativo de *conceptos abstractos* y sientan, en cambio, una tendencia natural a vincularse con el poder evocador de la *imagen*. *Evocador* vale aquí tanto como

(15) Cf. *Nota 1* al final del capítulo, pág. 170.

creador de ámbitos dentro de un clima de libertad. Si en la realidad humana la exigencia de creatividad priva sobre la regulación instintiva, y el conocimiento debe superar en consecuencia todo elemental automatismo, no es extraño que la palabra —punto de cruce de las líneas creadoras del hombre— se niegue a ser mero medio transmisor mecánico. Toda actividad humana requiere tensión creadora y exige en el mismo grado la posibilidad de un libre juego de selección de posibilidades. Esta libertad, vista desde el nivel animal, ofrece un aspecto inquietante de *inseguridad vital,* pero, considerada desde una perspectiva integral analéctica, constituye el *medio natural* en que debe moverse todo ser abierto a la rica movilidad de las realidades ambitales. A esta condición *libre* del lenguaje se opone la interpretación *objetivista* del mismo que lo reduce a mero *signo* de los contenidos significados a su través e interpreta lo sensible como *camino hacia* lo metasensible que en él se encarna. Por tratarse de un proceso de autopatentización analéctica, el medio expresivo queda elevado de condición —como vimos anteriormente— y se constituye en *campo abierto de presencialización* de las realidades que en él se expresan. El carácter activo del término *presencialización* indica que no se trata de algo que esté sencillamente emboscado tras los medios expresivos, sino de un modo de presencia que implica un poder de integración expresiva. El *velo* de lo sensible se convierte en medio-de-*revelación* de lo metasensible cuando éste posee la necesaria fuerza expresiva asumente. No por azar las únicas realidades verdaderamente expresivas son las vivientes. Y, dentro de éstas, sólo las personales alcanzan el poder de expresarse libremente creando el medio comunicativo por excelencia que es el lenguaje. De ahí que el alcance de éste únicamente pueda ser precisado con cierta aproximación si se descubre el nexo que lo une a la capacidad de "estar en realidad" y al consiguiente poder de autorrevelación libre.

Verdad y diálogo

Aquí se afirma la ya apuntada relación interna que media entre *lenguaje* y *razón.* El *logos* no es razón abstracta, inconexa,

sino razón vinculada a lo real en el seno viviente de la palabra. Esta vinculación posee un carácter nutricio, ya que el encuentro es fuente de inteligibilidad. El peso-de-realidad o pondus metafísico del pensamiento humano procede de los modos de inmersión en lo real que granan en formas eminentes de unidad. Tales modos se dan exclusivamente —como hemos visto— por vía de participación inmersiva.

Esta vinculación de razón y lenguaje explica que en muchos casos la atenencia reverente a éste nos sostenga, aun sin advertir nosotros claramente de dónde arranca su enigmático poder. Piénsese en el conjuro que ejercen ciertos nombres sobre el espíritu humano, así como determinadas palabras, ritmos e imágenes sobre la imaginación del poeta que inicia una composición. El nombre "pastor" constituyó para Schleiermacher una fuente de energía en los momentos de extrema vacilación que tuvo durante sus estudios en el seminario protestante. El ritmo de un verso afortunado está a la base del proceso de gestación del "Cementerio marino", de Valéry. No basta acudir aquí a las fuerzas soterradas y misteriosas del inconsciente, pues, en su parte más valiosa, la vibración humana del lenguaje responde a las *resonancias ambitales* que éste suscita, y lo ambital constituye en cierto sentido el *contrapolo de lo inconsciente,* ya que funda modos eminentes de inteligibilidad, como resalta de modo inequívoco en toda experiencia inmersiva (16).

Lo antedicho nos afirma en la convicción de que el pensamiento dotado del "carácter de palabra" ostenta mayor riqueza que el pensamiento aislado, pues la inmersión en realidades envolventes abre campos de sentido muy amplios. De ahí que todo pensamiento auténtico rehuya por principio toda reclusión egoísta y exija la comunicación nutricia, pues la autenticidad del proceso de *inmersión en la realidad a distancia de perspectiva* sólo puede darse a través de un medio que sea la encarnación simultánea del sentido de los seres —sentido que es, en diversa medida, un ámbito— y de los ámbitos cocreados en el acto de comunicación entre el ser apelante y el ser ape-

(16) Cf. *Nota 2* al final del capítulo, págs. 175 ss.

lado. Cuando es ambital, la inmersión desborda siempre el nivel meramente fusional propio de los estratos inferiores.

Así, pues, la razón, al vincularse a la palabra, no pierde dignidad y amplitud, antes gana una singular libertad y riqueza al garantizar su nexo con lo real *a nivel de ámbitos*. La palabra viviente remite la intuición sensorial a su fundamento metasensorial, quitándole el poder de enquistar la atención del sujeto cognoscente en el campo de lo meramente sensible-objetivo. *El pensamiento humano se potencia en el cruce de ámbitos que provoca su expresión comunicativa.* Esta posibilidad de potenciación se traduce en el deber por parte de la comunidad humana de acoger, nutrir y llevar a plenitud el legado espiritual que recibe por vía de comunicación. "El hombre es siempre hombre con hombre" (Feuerbach). Sólo la injustificada tendencia a plantear los problemas humanos a nivel objetivista, con esquemas y categorías objetivistas, explica el olvido de que la comunicación no aliena, antes plenifica, a los elementos que la integran: lo comunicado, el comunicante y el destinatario del mensaje.

De aquí se infiere que, si por *verdad existencial* entendemos el peculiar resplandor que emana de la plenitud entitativa, es altamente significativo afirmar que *sólo en el diálogo florece la verdad,* siempre que nos cuidemos de conceder al diálogo una significación superior al mero acontecimiento fáctico de entrar dos seres en relación. Comunicarse los hombres entre sí con ánimo de participación común en realidades valiosas —por ambitales— y, por tanto, con espíritu de reverente apertura y voluntad de amorosa convivencia cocreadora significa *fundar vida espiritual,* que es fuente de luz. En el proceso de fundación de vida espiritual resalta el valor metafísico de la unidad y la exigencia *ética* de amarla, de buscarla enérgicamente y considerarla como un *fin,* no como un *medio para* incrementar el poder en el nivel objetivista donde florece el afán de posesión y dominio. Al nivel superobjetivista donde germina el auténtico amor, lo que prende el interés de un hombre por otro no son las cualidades que pueden servir de pasto a la ambición posesiva, sino la condición ambital de la persona, el campo que ésta

cubre, los ámbitos en que despliega su capacidad de distensión cocreadora, es decir, su "personalidad", pues ésta es la vertiente que permite el logro de modos fecundísimos de unión. Lo mismo puede aplicarse a las obras más altas del hombre: las creaciones artísticas, literarias, comunitarias, etc.

Si la apertura cocreadora representa la actitud *normal* de la persona humana, se comprende que al nivel objetivista, no ambital, la vida humana se agoste, el lenguaje se reduzca a meros signos comunicativos de realidades carentes de sentido vital y la comunicación se banalice. Por constituir en todo rigor una defección, un descenso del nivel debido, esta comunicación banalizada tiene en la vida humana consecuencias nefastas: reduce el público a masa, al manipular los conceptos y ofrecerlos como productos manufacturados incapaces de nutrir la inteligencia y fomentar la libertad de los destinatarios; tiende a vencer coactivamente a éstos mediante los recursos de una propaganda puesta al servicio de la ambición de poder; y sirve de medio de diversión, entregando al hombre a un entorno de meros incentivos estimulantes arriesgadamente cercanos a los meros estímulos del contorno animal.

El drama del hombre radica en que debe pendular inestablemente —con una tensión creadora incesante— entre dos extremos que se reclaman: *objetivarse* y *trascender*. Todo sentido es un *camino,* y, al serlo de un ser inteligente, es camino hacia lo real *en cuanto tal* y, por tanto, hacia lo real-en-respectividad o real-ambital. Andar este camino hasta el fin en cada momento de la vida es tarea ardua a la que nos invita el lenguaje. El lenguaje es, en efecto, *apelación;* apelación al salto hacia la trascendencia, a la renuncia a la caída embriagadora en lo banal-objetivo. Cuando el hombre, mediante el uso vibrante del lenguaje, apela a otro, lo invita a darle una respuesta y a desbordar —mediante la tensión que ésta implica— la opacidad de la vertiente meramente objetiva de la existencia banal, inmersa en la superficie sin relieve de las realidades carentes de ambitalidad. *Hablar es de por sí trascender*. Sólo el lenguaje adulterado puede encapsular a los hombres y escindirlos entre sí. El lenguaje rectamente entendido y vivido es el camino nato del

hombre hacia la trascendencia, el campo de presencialización de las realidades ambitales que nutren la vida personal (17).

Al encarnarse en el lenguaje, el pensamiento sigue el camino de su origen, que es la vida en apertura a la realidad que se da plenamente en el seno del encuentro comunicativo. Tener el "sentido de la palabra" —a que tanto valor concede el personalismo contemporáneo— es poseer el sentido de la *resonancia interna de cada entidad del cosmos.* El lenguaje es el medio por excelencia que tiene el hombre para concebir y expresar la realidad *integral* de los objetos de conocimiento. Frente a todo método unilateral, lo que procede es dejarse impresionar fielmente por la fuerza de la realidad y conceder al lenguaje —vía abierta donde surge el pensamiento en una constitutiva versión mundana— un índice indefinido de saturación de sentido y de libertad. La palabra que no es objeto de un despojo por parte del hombre afanoso de dominio está pregnante de *realidad* y, en cuanto revelación de la misma, de

---

(17) Tal vez por esta via pueda comprenderse la sorprendente vitalidad con que una y otra vez, a lo largo de la historia de la filosofía, rebrota el llamado *argumento ontológico.* El que expresa con palabras que Dios no existe es un "insensato" porque utiliza el *poder de ambitalización* que late en el lenguaje para negar la existencia del *protoámbito* o ámbito primario y modélico.

Es aleccionador a este respecto meditar la correlación que establece Jaspers entre el lenguaje, lo envolvente y la plenitud de la vida personal, rigurosamente existencial, vida que se nutre de lo envolvente (das Umgreifende) y se despliega en el ámbito del mismo. El lenguaje auténtico mantiene el carácter de infinitud que recibe de lo envolvente al que porta consigo y al que sirve de medio de comunicación. "En las palabras permanece la vida que se nutre de la plenitud del trasfondo..." "El lenguaje está traspasado por el ámbito de todo lo envolvente" (Cf. *Von der Wahrheit,* pág. 404). El mérito indiscutible del pensamiento existencial es —a mi juicio— haber adivinado y expresado con la mayor insistencia —si bien no siempre con la deseable nitidez— que este modo de nutrirse de lo envolvente aparece como una determinación excesivamente imprecisa para el pensamiento objetivista, pero constituye el máximo apoyo, el verdadero subsuelo vital para el pensamiento que se mantiene en la debida libertad frente al mundo de lo meramente objetivo. "Lo que es indeterminación atmosférica para el entendimiento puede ser al mismo tiempo algo claro y distinto para el espíritu, la existencia y la razón" *(Ibíd.).*

verdad. Pero, como escribió profundamente Ebner, "la verdad que está en la palabra y sólo en ella no puede el hombre 'comprenderla'; si quiere tener acceso a ella debe dejarse captar y llevar por ella en su pensamiento y en su vida, sobre todo en ésta, porque sólo a través de su vida llega el hombre a la verdad" (18).

Tras las precisiones realizadas anteriormente no cabe malentender como *irracional* la actitud de *sobrecogida atenencia existencial* a la realidad que, de modo semejante a Ebner, exige Zubiri en un espléndido ensayo al afirmar que la banalización contemporánea de la vida intelectual responde al afán moderno de *poseer verdades* en vez de *dejarse poseer por la verdad* (19). La auténtica comunicación surge cuando el hombre alcanza su plenitud existencial y se pone en verdad cocreando ámbitos de interrelación por vía de reverente participación inmersiva. Tal plenitud existencial implica la plenitud de la *inteligencia,* como órgano de la instalación humana en lo real. Pero esta instalación sólo supera el nivel del mero contacto fusional, para alcanzar la distancia de perspectiva en que florece la libertad y la verdad, cuando el hombre pone en juego un modo de pensamiento dialógico, locuente, inmerso cocreadoramente en ámbitos plenificantes. Si la inteligencia humana es fiel a las exigencias internas de la palabra —exigencias de integración inmersiva en la ambitalidad de lo real—, vence el cerco de inmanencia tendenciosamente puesto al conocimiento humano durante siglos de cautela enfermiza, pues la existencia de lo metasensible, cargado de sentido, se da al hombre en realidad de verdad en el proceso viviente del encuentro interpersonal. A esto aludía, en su lenguaje, F. Gogarten cuando afirmaba en los albores del personalismo que la cuestión de la verdad no puede ser situada sino en el encuentro concreto entre el yo y el tú, e incluso que el problema de la verdad no es sino este mismo encuentro.

---

(18) Cf. *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes.* Edit. Kösel, Munich, 1963, pág. 904.

(19) Cf. *Naturaleza, Historia, Dios.* Editora Nacional, Madrid, 1963[5], págs. 9 y ss.

De las consideraciones anteriores —necesariamente fragmentarias y rápidas— sobre la conexión entre *condición ambital de la realidad, fenómeno expresivo, lenguaje, comunicación* y *verdad,* queda patente que las condiciones que rigen el auténtico ejercicio de la expresión comunicativa humana coinciden con las que regulan los fenómenos de encuentro. La *ética de la comunicación* tiene, así, el alcance sobrecogedoramente amplio de la *ética del encuentro,* que responde a las exigencias del nivel ambital de la realidad.

Si consideramos que lo ambital se contrapone a lo disolvente y que las fuerzas más intensas de disolución radican, por lo que toca al proceso de desarrollo de la personalidad humana, en la superficialidad del entorno en que despliega el hombre su existencia, comprenderemos que la comunicación está actualmente afectada de un alto índice de banalización a causa de un grave fenómeno que afecta a la vida humana en sus raíces más hondas: *el alejamiento sistemático de lo profundo.* A nivel superficial no cabe vincular la autonomía personal y la distensión comunitaria, pues, al carecer de la plenitud que confiere la vinculación cocreadora a lo envolvente, el particular busca seguridad en la retracción crispada, y la comunidad degenera con ello en mero agregado de individuos singulares inestructurados.

Tal alejamiento de lo profundo permite considerar como algo perfectamente natural, obvio y justificado, el tratamiento *objetivista* del lenguaje, quintaesencia y núcleo de todo medio de comunicación, consagrando a escala mundial las técnicas de *manipulación coactiva de conceptos,* que pasan de ser —una vez encarnados vitalmente en la palabra— medio nato de *apelación a la libertad* de los hombres, a medios omnipresentes y todopoderosos de *dominio social.* Si los medios de comunicación social se convierten en portavoces de tales técnicas, no contribuirán —pese a sus espectaculares progresos— sino a rebajar en medida alarmante el voltaje espiritual de la humanidad, ya

que la plenitud existencial del hombre y su verdad son fruto y corona de la comunicación verdadera.

Toda comunicación tiende a comunicar algo y a fundar analécticamente —sobre la base de la transmisión de un contenido— un ámbito de convivencia. De ahí que, si lo transmitido quiebra la posibilidad de esta creación ambital, la comunicación pierde su cabal sentido, se banaliza y queda, una vez adulterada, a merced de los profesionales de la violencia intelectual. Cuando Th. Haecker delataba con amargura en 1933 que la casi totalidad de los Premios Nobel de Literatura se adhieren de uno u otro modo a la lucha vitalista contra el espíritu, lo hacía impulsado por la inquebrantable convicción de que sólo aceptando las arduas condiciones de la *vida en el espíritu* es posible crear obras que colaboren a la instauración de una verdadera *humanitas,* difícil, dramática y nunca acabada tarea que constituye el quehacer de los medios de comunicación. El que convierte un medio de comunicación en instrumento de poder no sirve a la *realización de la verdad,* sino a los propios intereses, y quebranta, con ello, de modo grave los derechos de la comunidad, pues únicamente en clima de reverencia y amor cabe llevar a término una comunicación que signifique un obsequio a la libertad del destinatario de la misma. No es reverente la comunicación que tiende a *vencer.* Lo es la que *convence* inmergiendo al destinatario en una trama de ámbitos que suscitan una actitud de participación creadora, como sucede en la experiencia artística. Dicha inmersión debe más bien sugerirse que imponerse, dejando a los hombres cierto *espacio libre* en el que puedan tomar una actitud cocreadora frente a la realidad.

Esto encierra singular importancia respecto a la comunicación informativa, pues nadie ignora la temible capacidad que poseen los juicios emitidos de polarizar la atención de quien los oye y sobre todo de quien los lee. A menudo carecemos de suficientes elementos informativos para decidir un juicio sobre determinada materia o persona, pero, al observar la actitud firme de otro hombre acerca del mismo tema, nuestra mente queda imantada en la dirección abierta por la información recibida, pasando al primer plano de la conciencia los datos que

favorecen esta interpretación y quedando relegados en un segundo plano los que puedan contradecirla.

Para sopesar debidamente la gravedad de esta circunstancia debemos considerar que la realidad humana ofrece una insospechada complejidad al estar constituida por tramas de ámbitos que se interfieren y encabalgan, y que el ritmo de los actos informativos suele ser extremadamente veloz. ¿Es posible dar cuenta fiel de las infinitas resonancias que vibran en torno a cada *suceso* humano —incomparablemente más complejo que un mero *hecho*— con los precarios medios de unas palabras y unas imágenes que no son a menudo sino un *detritus objetivista* por estar reducidas a su vertiente susceptible de manipulación?

Por lo que toca a la comunicación de género artístico, es importante destacar que, cuando un autor no se deja poseer por realidades y valores capaces de asumirle nutriciamente a él y, más tarde, a los destinatarios de su mensaje, tiende a *construir* por medio de palabras e imágenes —tomadas objetivistamente como meros elementos de construcción— una trama más o menos inteligible de ideas y acciones que pueda recibir el nombre de obra artística (discurso, poema, obra teatral, novela, etc.). En la medida en que el afán *constructivista* se impone a la reverente cocreación de ámbitos humanos, la comunicación corre riesgo de convertirse de diálogo en monólogo, con la consiguiente merma de inteligibilidad. Una prueba clara de la veracidad de esta afirmación la ofrece la marcha del llamado *realismo objetivista* contemporáneo, empeñado en la suicida tarea de anular el "mito de la profundidad" —según expresión de su principal mentor— y ensalzar las técnicas de disolución de cuanto constituye el verdadero contorno humano: el orden, el sentido, la armonía, en una palabra, la trama de realidades ambitales de todo género que nutren su vida personal (20).

---

(20) Véanse mis trabajos: "Lo profundo y la objetividad auténtica", "Revaloración del objeto" (en *Hacia un estilo integral de pensar*, págs. 13-22, 31-62) y "Trasfondo filosófico del objetivismo actual" (en rev. *Tercer Programa*, Madrid, en prensa).

Convendría estudiar a esta luz el fracaso de buena parte del teatro y cine religioso, la banalización y comercialización sistemática del sexo, el fomento de la violencia, los ataques a ciertos ámbitos vitales, como la familia, la Iglesia, etc. El odio, el erotismo indisciplinado, la cháchara superficial, la acción inconexa y sin sentido, el culto del horror como fallido sustituto de la auténtica trascendencia —pues saca al hombre de sí no para plenificarlo, sino para succionarlo en el vacío— y otras prácticas semejantes no crean ámbitos, los anulan de raíz. Esta anulación libera energías que son fuente de expresividad artística, pero resulta deletérea en el conjunto del proceso de integración personal. Ello nos insta a distinguir lo meramente *válido* de lo auténticamente *verdadero,* pues una obra puede ser válida por ostentar una cierta lógica interna y no ser verdadera por carecer de fecundidad en orden al despliegue integral de la vida humana.

Nota I

En este contexto se insertan las fecundas investigaciones contemporáneas acerca del dinamismo englobante que interrelaciona al signo, la idea, el objeto, la acción y la génesis de formas. Si no se capta con la debida radicalidad y amplitud este singular *dinamismo creador de ámbitos-de-sentido,* se cierra la vía a toda comprensión rigurosa del hecho lingüístico tal como es visto por la filosofía actual del lenguaje. Frente a la tendencia objetivista, E. Ortigues escribe: "Es siempre un error imaginar la significación como una relación entre dos términos, sean cuales fueren estos términos: el signo y el objeto, el signo y la idea cuando son entendidos como dos 'hechos' físico y psíquico, el signo y la conducta, porque, al poner unilateralmente ambos términos como exteriores el uno al otro, seréis asumidos en una regresión indefinida cuando intentéis comprender lo que los une. En realidad, hay que mostrar que cada uno es a la vez término y relación, o que todo elemento de una forma (sensible o inteligible) es momento de un proceso. En esto consiste el carácter de la mediación, como vamos a ver: la función del

significante es la de un mediador, y el significado es un pensamiento mediato o una acción mediatizada por la génesis de las formas" (21).

El signo cobra su verdadero poder signitivo *cuando opera integrado en un proceso de cocreación ambital,* cuyos elementos integrantes se distinguen entre sí, pero se potencian mutuamente en el seno de la unidad superobjetiva que los sobrevuela. La "mediación" que ejerce el "significante" es de tipo analéctico; no escinde, antes hace posibles formas superiores de unidad a través de la renuncia a la inmediatez de fusión. A ello se debe que un mismo signo pueda operar con plena eficiencia en registros morfológicos diversos. El proceso de constitución del lenguaje es netamente *ambital-analéctico.* Por eso va hermanado ineludiblemente con el alumbramiento de sentido.

En esta línea se orienta la obra de G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1960²). "El ser de la obra de arte no es un ser-en-sí del que se distinga su reproducción o su aparición contingente; sólo en una tematización secundaria tanto de lo uno como de lo otro se aboca a tal 'distinción estética'. Asimismo (...), la significación de un acontecimiento o el sentido de un texto no es un objeto fijamente determinado en sí mismo, y que sólo haya de ser constatado: también la conciencia histórica implica en verdad la mediación de pasado y presente." "... Hemos intentado liberar el modo de ser del arte y la historia y la experiencia a ellas correspondiente del prejuicio ontológico que late en el ideal científico de objetividad, y fuimos así conducidos respecto a la experiencia del arte y la historia a una hermenéutica universal que afecta a la relación general del hombre con el mundo" (22). "En el uso de las palabras, lo dado intuitivamente no se hace disponible como caso particular de algo general, sino que deviene presente en lo dicho mismo, al modo como la idea de lo bello se presencializa en lo que es bello." "Lo que significa aquí la verdad puede determinarse una vez más del mejor modo posible a la luz del concepto de *juego.*" "Son *juegos-lingüísticos* (sprachliche

(21) Cf. *Le discours et le symbole,* Aubier, París, 1962, pág. 47.
(22) O. cit. págs. 450-1.

Spiele) los que nos permiten a nosotros como aprendices —¿y cuándo dejamos de serlo?— elevarnos a la comprensión del mundo." "El que comprende ya está inmerso en un acontecimiento a través del cual se hace valer aquello que tiene un sentido. Por eso está justificado emplear el mismo concepto de juego para el fenómeno hermenéutico que para la experiencia de lo bello." "Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. En cuanto sujetos de comprehensión, estamos inmersos en un acontecimiento de verdad y llegamos por así decir demasiado tarde si queremos saber lo que hemos de creer" (23).

En definitiva, el análisis pormenorizado del complejísimo juego creador que es el lenguaje-en-acto revela que "el sentido es siempre un pensamiento mediato, vale decir, una diferenciación entre dos extremos opuestos, de forma que para determinar el valor de un término hay que rehacer todo un sistema de referencias ideales. El sentido es un proceso que no se concibe positivamente sino por referencia última a la verdad expresable en el discurso: sólo en una frase adquiere la palabra una significación actual positiva" (24). Tal género de mediación no implica, evidentemente, alejamiento de la realidad, sino entrañamiento a un nivel superior. Es el nivel en que tiene lugar esa *interferencia de elementos significativos* que implica una *génesis de sentido.*

En virtud de estas sutiles cuestiones filológicas —que en este volumen no cabe exponer—, la orientación hermenéutica que propongo tiende a *contrastar* los significados de los diferentes vocablos a fin de clarificar el contexto exacto en que cada pensador hace operar un semantema determinado. Cuando Ortigues afirma que el sentido sólo puede ser definido en términos de *diferenciación interna* (25), no alude a la necesidad de realizar una mera comparación entre términos, sino de asistir al alumbramiento de sentido que tiene lugar en diferentes con-

(23) O. cit., págs. 464-5.
(24) E. Ortigues, O. cit., pág. 49.
(25) *Ibíd.*

textos. Si en un momento del discurso me sale al encuentro, por ejemplo, el semantema "subjetivo" y yo lo contrapongo mentalmente a "objetivo" —en sus diversos sentidos de "no subjetivo", "real", pro-yectivo intencional, etc.—, a "personal", a "no arbitrario" y otros semejantes, no me limito a establecer una serie de relaciones contrastadas; mi fin es constituir una serie de ámbitos-de-sentido en los que el semantema en cuestión pueda jugar su juego significativo. Es lo que intenta expresar Ortigues en su lenguaje un tanto críptico: "... La diferencia externa, comparativa, que define los valores lexicales por sus oposiciones mutuas se manifiesta en el interior de cada valor como una potencia de diferenciación interna que funda para cada palabra una jerarquía de significaciones posibles según las estructuras de las frases en que esta palabra puede entrar. Así como un fonema no es una cosa simple, sino un nudo de relaciones que se deja descomponer en rasgos distintivos (articulatorios y acústicos), una unidad semántica no es una cosa simple, antes se deja descomponer en momentos distintivos jerarquizables y, por tanto, asimétricos. Tales son, por lo menos, las cuestiones que debemos examinar en el interior de la lingüística" (26).

Las modernas investigaciones sobre el lenguaje y la influencia de las mismas en los diversos sectores de la vida humana pueden colaborar de modo eficaz a la clarificación de un tema eminentemente ambital, decisivo en la metodología de lo suprasensible: el *sentido* (27). "Así, en todos los casos,

---

(26) Cf. O. cit. pág. 50.

(27) Sobre la problemática del "sentido", Cf. H. E. HENGSTENBERG: *Philosophische Anthropologie,* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957; R. LAUTH: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins,* Edit. Barth, München, 1953; J. FERRATER MORA: *El ser y el sentido,* Revista de Occidente, Madrid, 1967; J. G., CAFFARENA: *Metafísica fundamental,* Revista de Occidente, Madrid, 1969; F. J. VON RINTELEN: *Sinn und Sinnverständnis,* en *Zeitschrift für phil. Forschung,* vol. II, núm. 1 (1947) págs. 77 ss.; *Philosophie der Endlichkeit,* Edit. Hain, Meisenheim a. G. 1951. J. STENZEL: *Ueber Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1958). E. STEIN: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* Herder, Frieburg, 1950. C. NINK: *Ontologische Gotteslehre,* Edit. Kösel, Munich, 1947.

se trate de la organización de las palabras en mi discurso o de la organización de los objetos en el campo del conocimiento posible, el sentido implica siempre una construcción, verbal en una parte, objetiva de otra, que, limitándose ella misma, anuncia más allá de sí la intención de la que procede y el fin a que tiende por un proceso inteligible. El sentido no es, pues, una relación entre dos términos supuestamente primeros (tal como el signo y el objeto), sino una relación entre dos órdenes: el orden de lo que pertenece al lenguaje como forma significante y el orden de lo que pertenece al conocimiento o la experiencia posible como forma objetiva de determinación. El sentido no es una relación entre dos términos, sino entre dos órdenes: es una relación de relaciones, es decir, una relación intencional o constituyente, un proceso generador de relaciones (*ordo ordinans*)" (E. Ortigues) (28).

Convendría sobremanera poner en relación este carácter *creador* del sentido con la condición "superobjetiva" (übergegenständlich), "envolvente" (übergreifende), "supratemporal" (überzeitlich) del mismo que subraya H. E. Hengstenberg (29), pues sólo este carácter superobjetivo-ambital del sentido permite comprender con cierto rigor que "cuando jerarquizamos diversas unidades funcionales (fonemas, morfemas, palabras, frases) cada nivel sucesivo aparece a la vez como integrador respecto a sus elementos componentes y susceptible de ser integrado en un conjunto más vasto". "Todo el mundo admite este principio de jerarquización, que está por lo demás incluido en la idea misma de 'valor' lingüístico. Se lo admite tal vez demasiado fácilmente, como algo del todo natural. No siempre se toma la molestia de justificarlo, de dar razón del mismo y asumir las consecuencias" (Ortigues) (30).

Esta justificación y clarificación deben realizarse a través de una teoría bien matizada de la *presencialidad.* A la carencia de la misma se debe que me parezcan en cierto modo toscos los análisis, por otra parte exactos y sugestivos, que realiza A. de

(28) Cf. *Le discours et le symbole,* págs. 50-51.

(29) Cf. *Philosophische Anthropologie,* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

(30) O. cit. pág. 98.

Waehlens en una obra cuya tesis general comparto plenamente: *La philosophie et les experiences naturelles* (31). "... El lenguaje —escribe— es la institución, específicamente humana, de un tercero entre la Presencia y la Ausencia y, por lo mismo, un medio de intercambiarlos que es idénticamente la instauración del sentido. Pero el lenguaje, que es la respuesta del hombre al incesante paso —que, en principio, simplemente soporta, que no cesa jamás de soportar, pero que puede también, precisamente por el lenguaje, dominar de algún modo— de la presencia en ausencia y de la ausencia en presencia, no *es* ni la una ni la otra" (32). "... Las nociones de *ego* y de *alter ego* no se comprenden sino la una por la otra (...); el sentido asimismo es la exclusión misma del 'para-mí-solamente'. La revelación de otro, la instauración del sentido y el acceso a la subjetividad son (...) no solamente verdades contemporáneas del mismo rango, sino además 'acontecimientos' que no se comprenden plenamente más que por sus radicales imbricaciones. Definen simultánea e inexplicablemente la humanidad de nuestra experiencia, es decir, todo lo que somos nosotros y todo lo que yo soy" (33). "... La *experiencia humana* es en rigor tautológica porque, justamente, no hay experiencia del en-sí y de la realidad (es decir, no hay experiencia sin más), sino en la medida en que hay distancia respecto a lo que es simplemente probado; o sea: juego de ausencia y presencia, o sea: lenguaje" (34).

Nota II

La idea expresada en el texto de que lo ambital constituye el contrapolo de lo inconsciente debe ser entendida en el sentido de que *lo ambital saca lo inconsciente a plena luz y pone en orden aquello que, por no engranarse en el ritmo de la creación personal-consciente de ámbitos, fue coactivamente repre-*

(31) Edit. M. Nijhoff, La Haya, 1961.
(32) Cf. O. cit. pág. 161.
(33) O. cit. págs. 157-8.
(34) O. cit. pág. 158.

sado y puesto fuera del juego de la acción consciente. "Si el sujeto —escribe A. de Waehlens— se define no por la posesión de sí sino por la búsqueda de esta posesión a través de la *historia* de la constitución del sentido que él establece en las cosas y, mediante las cosas, inseparablemente en los otros y en sí mismo, *entonces* el inconsciente no puede aparecer en la existencia intersubjetiva de este sujeto sino bajo la forma de una laguna o de un blanco en su discurso explícito." "... Toda la obra freudiana (...) revela al filósofo (...) que también las manifestaciones del inconsciente implican sentido, constitución de sentido", "sentido que puede ser dicho por el psicoanalista e incluso por el enfermo cuando haya progresado en su propio análisis" (35).

Estudiada la doctrina psicoanalítica sin las antojeras filosóficas del positivismo determinista que profesaba Freud como tributo a su época, se observa que la *terapéutica psicoanalítica por la palabra* se basa en el hecho prodigioso de que el lenguaje está impulsado por una especie de fuerza de gravitación que tiende a instalar al hombre en el *ordo* que le compete. El desajuste neurótico se pone en vía de solución cuando el enfermo, al inmergirse en el ámbito de interacción fundado por la "transferencia" analítica, entra activamente en la *vía real del lenguaje.* Todo desajuste represivo significa un cortocircuito en la dialéctica de interacción *hombre-mundo, hombre-realidad, hombre-comunidad,* interacción que es constitutiva de la personalidad humana. La forma de presencialidad que está a la base de todo proceso normal de desarrollo humano implica diversos géneros de *ruptura de la relación de inmediatez con el entorno* (36). Tal ruptura, a su vez, acontece a través del *lenguaje*

---

(35) Cf. O. cit. págs. 162-3.

(36) La existencia de estos *diversos* géneros de ruptura hace posible el logro de formas eminentes de unidad. De su obra *Philosophie de la volonté,* vol. I: *Le volontaire et l'involontaire,* escribe Ricoeur: "La intención de este libro es comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, al nivel mismo de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y el mundo. En este sentido la teoría de lo voluntario y lo involuntario no solamente describe, comprende, sino restaura." "Las estructuras que ensamblan lo

y el *símbolo,* como vehículo nato que son de la prohibición, el sacrificio y el rito. "Recordemos una vez más —escribe Ortigues— en qué consiste la función del símbolo: mientras el signo proposicional nos propone positivamente un significado de otro orden que aquel al cual el signo pertenece, el símbolo nos introduce en un orden de valores distintivos y significantes al que él mismo pertenece a título de símbolo y que se presupone como siendo de un orden totalmente distinto al de toda realidad simplemente dada. Así, todo orden simbólico supone necesariamente en su principio una ruptura de continuidad inaugural, una potencia de heterogeneidad que lo sitúa más allá de la vida inmediata. Pero ¿cómo se introduce o se manifiesta concretamente esta potencia de ruptura y de heterogeneidad? Esta potencia de ruptura inaugural, fundadora de la Ley sagrada, se manifiesta bajo dos formas típicas: la *prohibición* y el *sacrificio.*" "Visiblemente, el sacrificio, como la prohibición, manifiesta la potencia de ruptura por la cual el orden simbólico, la ley sagrada se muestra de otro orden que el dato material o profano." "Esta diferencia de orden es condición de toda significación y, por consiguiente, una condición de existencia para toda sociedad humana" (37).

El rito, el sacrificio y la prohibición tienen *poder instaurador.* La prohibición del incesto marca, según Lévi-Strauss, el origen de toda vida cultural (en oposición a la vida meramente "natural", ligada de modo "inmediato" a la naturaleza) (38). El sacrificio ritual se halla, según múltiples mitos, a la base del orden mismo del mundo. Esta idea del poder instaurador del sacrificio se conecta con la sugestiva interpretación que, al ver en el "complejo de Edipo" el paso de una "relación dual"

---

voluntario y lo involuntario son estructuras de ruptura tanto como de vinculación. Tras estas estructuras se halla la paradoja que culmina en paradoja de la libertad y la naturaleza." "Pero ¿cómo podría la paradoja no ser ruinosa, cómo lograría la libertad no ser anulada por su exceso mismo si no consiguiese recuperar sus vínculos con una situación en cierto modo nutricia? Una ontología paradójica no es posible si no está secretamente reconciliada" (Cf. O. cit. págs. 21-22).

(37) E. Ortigues: *Le discours et le symbole.* Aubier, París, 1962, páginas 210-212,

(38) *Structures élémentaires de la parenté.* PUF., París, 1949.

(madre-hijo) a una relación ternaria (madre-padre-hijo) en la que juega papel decisivo *la mediación de la palabra* —ya que es el padre quien "dicta" normas—, adivina en el mismo "un simbolismo de castración como fase que introduce el deseo en un orden propiamente humano" (39).

Estas telegramáticas referencias revelan la importancia que encierra el "triángulo hermenéutico" en orden a una recta interpretación de los mejores hallazgos de doctrinas tan lastradas por graves equívocos como el psicoanálisis, la etnología estructural y la filología.

I. Por influjo del modo de pensamiento atenido al estudio de los meros objetos, perfectamente delimitados y terminados, estas disciplinas y, en general, todas las ciencias del espíritu se han hecho acreedoras al reproche de rigidez que I. Caruso hace a la psicología y al psicoanálisis: "... Es importante observar que la mayor parte de las nociones de la psicología y del psicoanálisis son nominalistas: están, por así decirlo, 'hipostasiadas', 'personificadas', se convierten en mitos tiránicos porque se olvida su valor puramente simbólico. El ello, el superyo, la 'represión', las 'instancias', o los 'estratos' psíquicos, son mitos demasiado a menudo privados de su valor simbólico" (40). La doctrina del símbolo que desarrolla Caruso en esta obra va dirigida a mostrar que el símbolo es signo del encuentro de sujeto y objeto *en el seno de un proceso* hacia modos de vinculación más elevados. De ahí que todo síndrome psicopatológico responda a una crisis de apertura creadora, "a una falta de dialéctica, al aislamiento y a la absolutización de un punto de vista del diálogo (...); en una palabra, a la alienación y a la reificación" (41). Si el ser humano, en medida todavía mayor

(39) E. ORTIGUES: O. cit. pág. 215. Un excelente estudio de los "modelos antropológicos" de Jung (modelo "evolutivo-vitalista") y Freud (modelo "energético-finalista") ha sido realizado recientemente por Antonio Vázquez en la obra *Psicología profunda y Etica* (Madrid, 1970, págs. 3-436), publicada en colaboración con Francisco Vázquez.

(40) *Psicoanálisis para la persona.* Seix Barral, Barcelona, 1965, página 45.

(41) O. cit., págs. 30-31.

que los restantes seres vivos, debe adaptarse al medio a través de una actividad rigurosamente *creadora,* conviene sobremanera advertir que el "principio de realidad" —decisivo en la antropología psicoanalítica— no significa una regla *heterónoma* respecto al obrar humano, antes debe ser creada por cada uno de los hombres a pesar de —y a través de— sus contradicciones y desajustes (42).

Esta apertura creadora se pone en acto a través del lenguaje. La fecundidad de la teoría y la praxis psicoanalíticas radica en el poder instaurador de ámbitos de presencia que ostenta el lenguaje auténtico. "La diferencia del hombre enfermo y del sano es que en el enfermo justamente el discurso no se dirige a otro, se bloquea en sí mismo, se convierte en pseudodiscurso." El psicoanálisis es "un intento de desbloquear el discurso mediante la transferencia y engranarlo de nuevo en la dialéctica intersubjetiva" (43). Sobre la función del lenguaje en la terapéutica psicoanalítica se hallan muy importantes observaciones en el artículo de J. Lacan: *Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse,* en *La Psychanalyse,* número 1 (1956). "Tanto que se considere agente terapéutico, como formativo o investigador, el psicoanálisis no tiene sino un medio: la palabra del paciente." "Pero toda palabra pide respuesta" (44). "La rememoración hipnótica es sin duda reproducción del pasado, pero es, sobre todo, representación hablada y, como tal, implica todo género de presencias" (45). "Esta asunción de su historia por parte del sujeto en cuanto que está constitutida por la palabra dirigida a otro es la base del nuevo método al que Freud da el nombre de psicoanálisis (...)" (46).

Esta eficacia del lenguaje se basa en la ley antropológica de distensión según la cual "el yo para hallarse —y tal es también la estructura del discurso— se echa en otro que lo absorbe" (47). Es tarea inesquivable de la teoría de los ámbitos cla-

---

(42) O. cit., pág. 80.
(43) A. de Waehlens, O. cit., págs. 152-3.
(44) L. cit., pág. 93.
(45) L. cit., pág. 101.
(46) L. cit., pág. 102.
(47) A. de Waehlens, O. cit., pág. 150.

rificar debidamente el equívoco vocablo "absorber", que en este contexto no sólo no elimina la libertad del ser absorbido, antes la lleva a pleno logro. Esta clarificación debe realizarse mediante un análisis pormenorizado de las "experiencias naturales" de más poderosa creatividad, como son las estéticas, las éticas y las religiosas. (Recordemos la importancia que concedían Fichte, Eucken y Scheler al estudio de la experiencia religiosa en orden a la elaboración de la teoría de la participación y de la interpersonalidad, decisiva en sus respectivos sistemas de pensamiento.) Si el pensamiento filosófico para ser riguroso y fecundo ha de arrancar de experiencias ambitales y mantenerse a nivel ambital, las formas de actividad humana que deben inspirar de modo preferente el quehacer del filósofo son aquellas que implican una *capacidad creadora singular*.

II. La aluviónica irrupción que ha hecho recientemente la Filología en las más diversas disciplinas culturales responde, como es sabido, a la posibilidad de distinguir en el lenguaje —al modo realizado por F. de Saussure (48)— dos vertientes: *langue* y *parole* (lengua y palabra), de las cuales la primera ofrece todas las características necesarias para ser sometida a un estudio sistemático-estructural. Sin entrar en la compleja temática y en los grandes riesgos que abre esta división (49), quisiera notar aquí que esta prevalencia actual de la lingüística sólo tendrá un riguroso signo positivo si nos apresuramos a descubrir y destacar el *poder instaurador* del lenguaje, instaurador de ámbitos de correlacionalidad. A ello alude, sin duda, Paul Ricoeur cuando, frente a la primacía que el estructuralismo concede a la visión "sincrónica" de los fenómenos, subraya el papel excepcional que juega el lenguaje (visto integralmente como "lengua" y como "palabra) de mediador entre el "sistema" (visto como algo a-histórico, fijamente establecido) y el "acontecimiento" (visto como suceso puntual, discursivo) (50).

(48) Cf. *Cours de linguistique générale*, 1916, 1922².

(49) Sobre este importante tema me permito remitir al lector a mi trabajo. *El estructuralismo. Origen y orientación,* en Eidos (Madrid) 33 (1970) 13-30.

(50) *Esprit* 5 (1967) 801-821. Sería sobremanera sugestivo confrontar la actitud de Ricoeur con la de Jaspers, expuesta en *Von der Wahrheit,*

Al integrar con dinamismo creador el *sistema* y el *acontecimiento,* el *sistema* y el *discurso* —como proceso de encabalgamiento de ámbitos de sentido, encabalgamiento que se traduce en creación de nuevos ámbitos y el consiguiente alumbramiento de significaciones inéditas—, los vocablos cuajan su verdadero sentido, quedan a plena luz en todas sus implicaciones y anulan en gran medida el riesgo de equivocismo que entraña toda polisemia. *Las experiencias descritas en los triángulos hermenéuticos consisten justamente en someter ciertos vocablos filosóficos fundamentales al proceso clarificador que implica la inmersión dinámica en la trama de líneas de fuerza que es una frase, un período, un contexto.*

Este carácter eminentemente clarificador que ostenta el lenguaje merced a su condición creadora constituye uno de los temas preferentes de análisis de la corriente filológica centrada en torno al filólogo Noam Chomsky. "... Una vez que hemos adquirido el dominio de una lengua, la cantidad de frases que podemos utilizar corrientemente y sin dificultad o vacilación es tan amplia que podemos considerarla como infinita en todos aspectos: en el práctico e incluso, sin duda alguna, en el teórico. El dominio normal de una lengua implica no sólo la capacidad de comprender inmediatamente un número indefinido de frases enteramente nuevas, sino también el poder precisar frases ambiguas y eventualmente someterlas a interpretación... Evidentemente, una teoría del lenguaje que desatienda este aspecto 'creador' no tiene sino un interés marginal" (51).

---

cap. 5: *El lenguaje,* págs. 395-448: "... El hablar tiene más alcance que el pensar. En el lenguaje hay una estructura lógica. Pero ésta es como el esqueleto del lenguaje, no la vida del lenguaje mismo. Ciertamente, este esqueleto da firmeza a todo lo alógico que se clarifica en el lenguaje, sostiene en cada modo de vivencia a lo que viene del hondo nivel de lo envolvente. Pero lo racional no es rígido, más bien es flexible y transformable, como son los huesos vivos a diferencia de los muertos." "El mundo que se revela en el lenguaje es más amplio que el mundo de lo pensable. Pero este mundo más amplio sólo se clarifica mediante la luz que cae sobre él cuando se deja tocar por el pensamiento." (Cf. O. cit., pág. 416).

(51) Cf. *Current Ussues in Linguistic Theory,* Mouton, 1964, páginas, 7-8.

Las sugestivas investigaciones sobre "Gramática generativa" que está llevando a cabo esta corriente filológica suscitada por N. Chomsky; la teoría de los sistemas morfológicos elaborada por G. Guillaume a través de sus estudios sobre el artículo y el tiempo del verbo; los análisis realizados por E. Benvéniste sobre el pronombre y las relaciones de personas en el verbo; la interpretación personalista que el Círculo vienés de Psicología Profunda nos facilita de los principios y procesos antropológicos que están a la base de la praxis psicoanalítica; las investigaciones de E. Ortigues sobre la relación del discurso y el símbolo —considerado, radicalmente, como instaurador de relaciones *mediatas* que desbordan la *inmediatez meramente natural* con el entorno—; los sagaces estudios de J. Lacan sobre la función del lenguaje en la cura psicoanalítica; las precisiones metodológicas de G. Gadamer y P. Ricoeur acerca de los problemas que plantea la hermenéutica de textos y doctrinas; la reivindicación realizada por A. de Waehlens del valor filosófico riguroso de las experiencias naturales; la profundización desde múltiples vertientes en la experiencia estética, vista como un acontecimiento creador de ámbitos de sentido (J. Cl. Piguet, M. Dufrenne, L. Pareyson, R. Boirel, B. de Schloezer...) y otras actividades semejantes de la investigación filosófica actual encierran un valor decisivo tocante a *la comprensión profunda del lenguaje como instaurador de vida espiritual en plenitud.* Para comprender a su vez el sentido último de tales orientaciones y doctrinas —más allá, en casos, de la precaria forma expresiva en que son ofrecidas— se requiere un cierto dominio en el manejo de esquemas mentales y categorías. A la adquisición de este dominio tiende el esfuerzo realizado en estos primeros volúmenes de la *Metodología de lo suprasensible.*

BIBLIOGRAFIA

BRUNNER, A.: *La personne incarnée*. Beauchesne, París, 1947.

— *Glaube und Erkenntnis*. Edit. Kösel, Munich, 1951.

BRUNNER, E.: *Gott und sein Rebell*. Edit. Rowohlt, Hamburgo, 1958.

— *Wahrheit als Begegnung*. Edit. Zwingli, Zurich, 1938, 1963.

BUBER, M.: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Edit. Schneider, Heidelberg, 1954.

CARTIER, A.: *Existence et vérité. PUF*, París, 1955.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Función general y significación biológica de la inteligencia*, en *Revista de Psicología General y Aplicada*, 22 (1967) 449-507.

EBNER, F.: *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Edit. Herder, Viena, 1952.

FRUTOS CORTÉS, E.: *La relación como trascendental y la idea de persona humana*, en *Atlántida*, 7 (1964) 52-65.

GABRIEL, L.: *Integrale Logik, Die Wahrheit des Ganzen*. Herder, Viena, 1963.

GEHLEN, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Edit. Athenäum, Frankfurt, 1962[3].

HARTMANN, N.: *Zum Problem des geistigen Seins*. Edit. Gruyter, Berlín, 1933.

HEIDEGGER, M.: Cf. obras en pág. 497.

HEIM, K.: *Glauben und Denken*. Edit. Furche, Hamburgo, 1957.

HEINEMANN, F.: *Jenseits des Existentialismus*. Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edit. M. Nijhoff, La Haya, 1950.

JASPERS, K.: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik.* Piper, Munich, 1947.
— *Der philosophische Glaube.* Piper, Munich, 1948.

KASM, B.: *L'idée de preuve en Metaphysique.* PUF, París, 1959.

LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* Edit. M. Nijhoff. La Haya, 1961.

LITT, Th.: *Denken und Sein.* Edit. Hirzel, Stuttgart, 1948.

LOTZ, J. B.: *Das Urteil und das Sein.* Berchmanskolleg, Munich, 1957.

LÖWITH, K.: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.* Munich, 1928.

LLEDÓ, E.: *Filosofía y Lenguaje.* Ariel, Barcelona, 1970.

MANZANA, M.; DE MARAÑÓN, J.: *Objektivität und Wahrheit.* Eset, Vitoria, 1961.

MARC, A.: *L'être et l'esprit.* Desclée de Brouwers, París, 1955.

MARCEL, G.: Cf. obras en pág. 431.

MILLÁN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad.* Rialp, Madrid, 1967.

NÉDONCELLE, M.: *Philosophie de l'amour et de la personne.* Aubier, París, 1957.

NICOL, E.: *Metafísica de la expresión.* FCE, Méjico, 1957.

NOGUÉ, J.: *La signification du sensible.* Aubier, París, 1936.

RICOEUR, P.: *Histoire et vérité.* Edit. du Seuil, París, 1955.

RINTELEN, F. J. VON: *Philosophie der Endlichkeit.* Edit. Hain, Meisenheim am Glan, 1951.

TOUILLEUX, P.: *Introduction á une Théologie critique.* Edit. P. Lethielleux, París, 1967.

ULRICH, F.: *Homo abyssus. Das Wagnis der Seins Frage.* Edit. Johannes. Einsiedeln, 1961.

URS VON BALTHASAR, H.: *Wahrheit.* Edit. Benzinger, Zurich, 1947.
— *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik.* Edit. Johannes, Einsiedeln, 1961.

WAEHLENS, A. DE: *Phénoménologie et vérité.* PUF, París, 1950.

WIPLINGER, F.: *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers.* Edit. K. Alber, Munich, 1961.

WUST, P.: *Dialektik des Geistes.* Edit. Filser, Angsburg, 1928.
— *Ungewissheit und Wagnis.* Edit. Kösel, Munich, 1950.

ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia.* Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.
— *El hombre, realidad personal.* Revista de Occidente, 1 (1963). 5-29.

Capítulo III

INTERPRETACION ANALECTICA DEL FENOMENO DE LO BELLO

"Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich."
("El que ha pensado lo más profundo ama lo más [viviente.
Comprende la juventud en sazón el que ha contem- [plado el mundo;
Y los sabios acaban a menudo inclinándose
Hacia la belleza".)

(Hölderlin.)

La tensa flexibilidad de pensamiento que es propia del método analéctico se muestra especialmente eficaz en el estudio de la *esencia metafísica de la belleza,* tema sobremanera sutil que se cierra en una aristada opacidad ante cualquier forma —por intensa que parezca— de análisis objetivista. Visto a nivel ambital, con una forma tensionada de intuición analéctica, el fenómeno de lo bello se revela como un "cruce de ámbitos" generador de un modo singular de realidad y de luz. Este "acon-

tecimiento" resplandeciente es el lugar donde se alumbra la belleza *(splendor realitatis)* (1).

El valor metodológico y, en definitiva, metafísico de la experiencia de lo bello es puesto actualmente de manifiesto por diversos autores abiertos a la problemática filosófica total y dotados de una formación estética sólida. Entre ellos destacan M. Heidegger, G. Marcel, E. Souriau, J. Cl. Piguet, M. Dufrenne y H. G. Gadamer. "El concepto de lo bello —escribe Gadamer—, que en el siglo XVII compartió con el de lo sublime la posición central en la problemática estética y que a lo largo del siglo XIX fue eliminado del todo a través de la crítica estética del clasicismo, era, como es sabido, un concepto metafísico universal y ejercía dentro de la metafísica, es decir, de la doctrina general del ser, una función que de ningún modo se limitaba a lo estético en sentido restringido. En lo que sigue quedará de manifiesto que este antiguo concepto de lo bello también puede ser útil a una hermenéutica amplia tal como se nos fue revelando al criticar el metodologismo de las ciencias del espíritu" (2).

El fenómeno de lo *bello* presenta diversas vertientes de tal modo diferenciadas que no cabe ofrecer una definición precisa y exhaustiva del concepto de belleza sin riesgo de unilateralidad. La belleza, como la verdad, es siempre polifónica, armónicamente compleja y dinámica. Resulta imprescindible, en consecuencia, conceder a tal concepto un cierto margen de liber-

---

(1) H. G. GADAMER llega a esta misma conclusión en un contexto y por una vía sensiblemente distintos. "A la luz de la Metafísica de lo bello quedan de manifiesto ante todo dos puntos, que se esclarecen a través de la relación que media entre la aparición de lo bello y la iluminación de lo comprensible (das Verständliche). En primer lugar, que la aparición de lo bello, así como el modo de ser de la comprensión (Verstehen), poseen este carácter de *acontecimiento;* en segundo lugar, que la experiencia hermenéutica, como experiencia del sentido transmitido por tradición, participa de la *inmediatez* que caracteriza desde siempre la experiencia de lo bello y, en general, la experiencia de toda la evidencia de la verdad." "... Lo bello, como lo lleno de sentido, es 'resplandeciente' (einleuchtend)." (Gadamer: *Wahrheit und Methode,* Edit. J. C. B. Mohr, Tubinga, 1962², págs. 459-460).

(2) Cf. O. cit., pág. 452.

tad, a fin de que pueda saturarse de sentido a medida que se someten a detenido análisis las diversas formas de lo bello. Al disponer de un concepto de belleza grávido de significación, es posible precisar su sentido radical y, de consiguiente, su alcance. Más que dejar constancia de las múltiples definiciones que se han dado de la belleza, conviene, pues, realizar una descripción fenomenológica de los distintos géneros de la misma, para, en un segundo momento, intentar descubrir sus fuentes *a la luz que brota en el seno mismo de la experiencia estética.*

La belleza en las artes representativas

Escultura. La escultura clásica presenta dos vertientes, netamente diferenciadas y complementarias: la figura expresiva y el mundo de sentido que en ella alienta. La contemplación estética *ve* en la imagen pétrea del *Discóbolo,* por ejemplo, una acción humana deportiva y todo el ámbito significativo que ésta implica: la tensión espiritual que entraña el lanzamiento del disco, el movimiento corporal, el campo deportivo en que tiene lugar, el entramado de líneas de fuerza sociales en que se halla dinámicamente inserto, etc. Se trata de una visión concreta y simultánea de realidades diversas, enlazadas por un vínculo expresivo. Merced a la tensión expresiva que le imprimió el artista, la imagen presenta una vibrante vitalidad que tiene el poder de transfigurar su condición material-opaca y conferirle una singular transparencia o capacidad de saturación de sentido. Si un contemplador la mira con penetración estética —sin enquistar la atención en las impresiones sensoriales o en datos que sólo afectan al interés vital—, en ella se presencializa la trama de significaciones que conjura —por resonancia— la realidad que tal imagen representa directamente. Esta trama significativa implica un *ámbito de realidad* que ejerce respecto al hombre una *función envolvente nutricia* y hace posible, en consecuencia, por parte del mismo, una *experiencia de participación inmersiva.* Cuando una figura, en virtud de su configuración propia, se constituye en vehículo viviente de presencialización de un campo de sentido que envuelve

nutriciamente al hombre e implica, por ello, para él un *valor*, adquiere el alto rango de *imagen*. La imagen es *vía abierta* a los ámbitos más hondos de la realidad. Estos, a su vez, toman cuerpo en ella, se objetivan sin objetivizarse, sin reducirse a meros objetos, antes conservando su hondura primigenia. Toda imagen es encarnación viviente de un contraste notable que ella agudiza y salva a la par: el desnivel entitativo que media entre lo sensible y lo metasensible, lo concreto-delimitado y lo concreto-ambital, lo asible, mensurablemente preciso y lo atmosféricamente distenso. Al producirse esta fecundante integración de vertientes diversas, pero complementarias, surge algo nuevo, una especie de *ámbito de realidad* inédito, cargado de virtualidades. Esta aparición de una realidad nueva desprende una forma específica de *luminosidad* o *esplendor*.

Pintura. El desnivel entre los planos (objetivo-expresivo y metaobjetivo-expresante) que integran la obra de arte pictórica es todavía mayor que en la escultórica, ya que en una superficie bidimensional cabe representar realidades de tres dimensiones mediante el juego de la perspectiva. En esta representación, los medios expresivos remiten con toda su energía a las realidades diseñadas, pero no se agotan en esta función remitente, como si fueran meros signos prosaicos, antes potencian su significación de elementos sensibles a medida que se convierten en el ágil y transparente *cuerpo de presencialización* de realidades metasensibles. Esta *transparencia comunicativa* que adquiere lo sensible cuando se convierte en vía abierta a lo metasensible va siempre aliada con el sentimiento de *belleza* y con la *sensación de plenitud* —no sólo de "agrado"— que produce todo fenómeno de *transfiguración o potenciación entitativas*.

El entrecruzamiento integrador de estos dos campos diversos de realidad —el de los medios expresivos y el de los objetos, ámbitos o acontecimientos expresados— da lugar a un ámbito nuevo de realidad dotado de una singular autonomía: *la trama de líneas de sentido que constituye la obra de arte pictórica*. En esta trama puede y debe sumergirse cocreadoramente el contemplador, moviéndose en el ámbito o entramado de ámbitos a que remite el cuadro más allá y en nivel superior al espacio real-objetivo en que se halla instalado y dejando pren-

der y nutrir su vista por la luminosidad que brota en su interior con independencia de la luz real-objetiva que ilumina la sala. Ese entramado de líneas de fuerza constituido por la obra de arte y por la relación cocreadora del contemplador con la misma no es *real* en el sentido objetivo (asible, mensurable) de la realidad cotidiana, pero sí lo es en el sentido eminente de una realidad *lúdica,* en la cual todo elemento cobra una significación nueva al entrar en relación viviente, funcionalmente cargada de sentido, con los demás elementos.

De ahí que, aun cuando falte un *argumento* en la pintura, la interacción misma de sus elementos constituye de por sí un *tema* y abre un mundo de sentido que trasciende el nivel meramente sensible de los medios expresivos. De este modo, incluso en la pintura no figurativa —mal llamada "abstracta"— se mantiene el desnivel entitativo entre lo expresivo y lo expresante, la forma y el fondo. Cuando este desnivel no implica escisión o mera yuxtaposición, sino esforzada integración encarnadora, la obra de arte pictórica gana la forma eminente de unidad que brota de la diversidad vencida. Este dominio se traduce en luz, en el modo singular de resplandor que sigue a todo acto de transfiguración por vía de asunción expresiva (que es género excelso de unificación de lo múltiple). Los ámbitos de realidad a que remite la obra pictórica y la luz que en la misma brota no desempeñan primariamente un papel *argumental,* sino *temático,* y su función no consiste tanto en servir de objeto y medio de visión —respectivamente— cuanto en fundar un *orden,* una trama dinámica de sentido en el seno de la obra artística (cf. *Hacia,* I, cap. "Posibilidades y riesgos del arte abstracto", págs. 273-295).

En consecuencia, para ganar en verdad el nivel *artístico,* la contemplación de una pintura figurativa debe trascender el plano banal de los meros *objetos* e instalarse en el nivel de la creación de *ámbitos interaccionales de sentido.* De ahí su carácter ascéticamente *selectivo, penetrante, quintaesenciado* e *irreal* —en el sentido positivo de *metaobjetivista*—. Por moverse el arte pictórico al nivel de las estructuras profundas de las realidades representadas, no es ilógico que —merced a la libertad que le confiere este su carácter "irreal"— nos muestre

tan a menudo el camino para la recta interpretación y honda lectura de los elementos que constituyen nuestro confiado —pero, en rigor, desconocido— mundo cotidiano.

Que el arte pictórico no tiende tanto a dejar constancia —por vía de imitación— de la *figura* de ciertas realidades cuanto a dar cuerpo a todo un *ámbito* —o entramado de ámbitos— de realidad queda de manifiesto en el arte del *retrato*. Más que la *figura* del personaje retratado, es su *personalidad* y su *biografía* la que debe presencializarse en el lienzo, con sus vicisitudes pasadas y presentes y con la tensión que de ellas se sigue para el futuro. En un retrato bien logrado resplandece la "idea individual" (N. Hartmann) de la persona representada, su intransferible peculiaridad y carácter. Pero sucede que, prodigiosamente, a medida que ahonda la obra de arte en la quintaesencia de lo *personal*, pone al descubierto la *condición humana universal* y gana con ello un alto *poder simbólico*, que es característica inalienable de toda forma de creación artística (3).

---

(3) La noción de "símbolo" debe ser revisada a fondo a la luz de la teoría de los ámbitos. La mayoría de los autores interpretan el símbolo en una tesitura un tanto —digamos— romántica y subrayan casi en exclusiva su referencia a un más allá enigmático, inefable, numinoso. Conviene sobremanera destacar, asimismo, que todo acontecimiento simbólico implica un género de *interrelación* que crea un ámbito-de-realidad y alumbra un sentido que desborda la significación acotada de los elementos integrantes. Tal vez por esta vía pueda clarificarse el gran punto oscuro de la teoría del símbolo: *el porqué de su poder referencial*. Todo símbolo (conforme a su significado original de parte de un anillo que al unirse con la otra alumbra una luz de *reconocimiento*) encierra un valor referencial por cuanto supone un *entrecruzamiento de ámbitos*, de campos de significación diversos que se interfieren. Urge llevar hasta el final la exégesis del símbolo, sin detenerse en el plano descriptivo —por interesante y sugestivo que éste sea—, a fin de adivinar y precisar el nexo que media entre su condición bifronte sensible-inteligible, material-espiritual, inmanente-trascendente y su carácter "ambitalizador", "ambitalmente crucial". Las grandes realidades simbólicas —tierra, cielo, sol, luna, agua, árbol, montaña...— adquieren *su poder referencial* al entrar a jugar su papel en el *juego de significaciones* que constituyen la trama de la vida humana. De ahí las diversas significaciones simbólicas que puede asumir una misma realidad —como sucede, por ejemplo, con el agua, en virtud de las diferentes "ambitalizaciones" a que puede dar lugar merced a su capacidad de revitalizar al deshidratado, purificar

La incumbencia primaria del poeta no es "inventariar" lo que por anodino no perdura, ni "inventar" lo irreal en cuanto *no-real,* sino intuir y expresar aquello que, por "profundo", desborda el campo de lo sensible huidizo. Para ello cuenta con el medio eficaz del *lenguaje.* La palabra prosaica *apunta* a una significación, y agota en ello su razón de ser. La palabra poética *encarna* una significación, se convierte en vehículo viviente de la misma y, al engarzarse con otras palabras en el ritmo orgánico de la frase, del período, de la obra poética, da lugar a una compleja trama de sentido que puede albergar mundos complejísimos de realidad. La palabra poética *retiene* sobre ella la atención del contemplador y la *remite,* simultáneamente, a los ámbitos de sentido que constituyen la atmósfera envolvente y nutricia del ser humano.

---

al manchado, fecundar las plantas —en cuanto hace posible la *interacción nutricia* de éstas con las sustancias alimenticias de la tierra—, devastar los campos, etc. (Cf. MIRCEA ELIADE: *Traité d'histoire des religions,* París, 1949; *Images et Symboles,* París, 1952; *Das Heilige und das Profane,* Rowohlt, Hamburgo, 1957; R. GUARDINI: *Religion und Offenbarung,* Werkbund, Würzburg, 1958; E. ORTIGUES: *Discours et symbole,* Aubier, París, 1962). Cuando los dos héroes de *Terres des Hommes* de Saint Exupèry que se hallaban en el desierto —símbolo de la situación espiritual de desarraigo— al borde de la inanición reciben un cuenco de agua del beduino desconocido, éste se convierte en símbolo de *el hombre,* del que ellos se habían alejado y que ahora retorna a su encuentro para reintegrarlos a la comunidad y devolverles en la comunidad la vida; y el agua cobra el valor simbólico de *elemento vital,* al que alude la vieja expresión bíblica: "fuente de aguas vivas".

En definitiva, no lograremos una teoría sólida, bien matizada, del símbolo mientras carezcamos de una teoría cabal de la *comunidad* y la *presencia,* a cuya base se halla la compleja trama de interrelaciones categoriales a que alude la expresión "triángulo hermenéutico". A este respecto son de gran interés las investigaciones filológicas de E. BENVENISTE, G. GUILLAUME, N. CHOMSKY, y las investigaciones matemáticas relativas a la *teoría de los conjuntos,* tal como son realizadas, por ejemplo, por el grupo de estudiosos que trabajan en torno a N. BOURBAKI. (Cf. *Eléments de matématiques,* Ed. Hermann, París, 1938. Vol. I. *Théorie des ensembles*).

Este carácter ambital que ostenta el lenguaje merced a su poder de encarnar ámbitos de realidad y de sentido (*sentido* es un momento de la realidad, la realidad vista como nutriciamente envolvente) funda la vecindad de la palabra y la *imagen,* que no es nunca mero signo, sino *lugar viviente de encarnación de aquello que significa.* Por eso el lenguaje poético, cuando es tal, florece en imágenes espontáneamente y evita la aridez agostadora de los términos reducidos a la función meramente signitiva de evocar conceptos abstractos, descarnadamente universales.

Este carácter *sensible y superobjetivo* —a la par— de la imagen revela la condición eminentemente real de la fantasía, que no es la facultad de lo "irreal-fantástico", sino de aquellas vertientes de la realidad que, por su hondura y ambitalidad, desbordan el poder intuitivo de los sentidos. La obra poética elabora un ámbito de realidad autónomo que se destaca de lo real-objetivo no como lo *irreal* de lo *real,* sino al modo como lo *profundo valioso* se distingue de lo *superficial-anodino.* El esquema *real-irreal* es demasiado tosco para expresar las sutiles interrelaciones que median entre los niveles de realidad que son objeto de una visión prosaica y de una contemplación estética.

El mayor despego de la imagen plástica que tiene la palabra respecto al que ostentan la escultura y la pintura confiere a su carácter de imagen una más honda *transparencia* en orden a la encarnación viviente de ámbitos de sentido. Las palabras, y más aún las frases y períodos, exigen un campo de libre juego en el que moverse con libertad y potenciar su significación. La amplitud de ésta desborda indefinidamente la capacidad expresiva de las imágenes concretas. Por eso es tan arriesgado y, en casos, vano el intento de traducir en imágenes visuales el contenido de una poesía.

El poder creador del "poeta" (poietēs) consiste en hacer posible una *visión de lo real en profundidad,* bien sabido que lo profundo no es lo recóndito e insólito, sino la realidad en su plenitud de desarrollo y autodespliegue. De ahí que, si la poesía estiliza la realidad y la transustancia, no persigue con ello la simple evasión de la realidad cotidiana, sino el adentramiento

en su sentido más hondo, el que se va creando a medida que se fundan más amplios y complejos ámbitos de interacción. Esta fundación exige por parte del hombre una actitud de "compromiso", la voluntad de vivir a un nivel de altas presiones de comunicación, ya que la vida no es sino un modo de relación dialógica en clima de amor y acatamiento. Nada ilógico que la luz poética, como la filosófica, sólo vibre a través de un medio hecho transparente por la reverencia. Es comprensible que las épocas vertidas febrilmente al dominio y manipulación de lo real deprecien el quehacer poético como algo *irreal* e *ineficiente*. La tenacidad, sin embargo, con que se impone a lo largo de los siglos la tendencia poética es signo inequívoco de que el "juego poético" afecta a niveles muy hondos de la vida humana. Cuando la quintaesencia de la realidad queda prodigiosamente concentrada en el lábil, grácil y discretísimo cuerpo sonoro de la palabra, ésta se convierte en imagen viviente, y cobra una singular transparencia. La transparencia responde aquí a un poder de unificación que es una forma de dominio y de luz, pues en rigor sólo se comprende lo que está transido de *orden*. Esta ordenación luminosa provoca en el contemplador una sensación de plenitud, una gozosa vibración estética (Cf. *Hacia,* II, págs. 27-30).

Arte escénico

La vinculación de palabra, ámbito e imagen constituye la clave para entender cómo surge la belleza en el arte escénico. La palabra plena es la palabra hablada, la palabra que corona el proceso expresivo humano. Como vimos, la palabra esencial no es mero *medio para* transmitir contenidos objetivos, sino *medio en* el cual el hombre se autorrevela como un ser que sólo alcanza su plenitud cocreando ámbitos de interrelación con los demás. Como este acto cocreador se da justamente en la palabra, ésta es para el hombre un medio ineludible de autorrealización.

Cuando la palabra es encarnada por un actor, queda situada en su justo medio, en el contexto situacional que le compete,

como lugar viviente de intersección entre el ámbito personal del autor y el del espectador. La palabra crea entonces un campo de interferencia: el ámbito de contemplación estética, que es algo activamente correlacional. La *imagen* del actor (su rostro, su mímica, su porte, su andar, el tono de la voz...) cobra valor expresivo al quedar inmersa en la *imagen envolvente* de la palabra vista como encarnación viviente de un ámbito de sentido. Por eso llamamos *inspirado* al actor que se inmerge con un modo de participación cocreadora en los campos de sentido que sugieren las palabras. Esta relación nutriciamente envolvente sólo puede darse merced al carácter ambital de la expresión humana, de la imagen y del sentido. De ahí la común raíz —ya señalada— de las palabras "sentido sensible", "sentimiento" y "sentido inteligible". Toda forma de sentir implica en algún grado la cocreación de un *ámbito perceptivo*. La palabra *proclamada* desborda el alcance de la simplemente *leída* por el simple y decisivo hecho de inscribirse en una trama ambital más amplia. Si la palabra sólo alcanza su plenitud de significación en el ensamblaje de la frase (que implica un cruce en casos múltiple de ámbitos), el lenguaje no logra su cabal densidad y hondura sino en el ámbito de la intercomunicación cocreadora de mundos inéditos de experiencia humana y, por tanto, de luz. La palabra cobra en la acción escénica su plena eficacia creadora y reveladora, pues se evade del poder de manipulación que la hace degenerar en mera cháchara. En cambio, la palabra a solas puede ser tomada como *mero signo* que remite instrumentalmente al mundo de los conceptos.

Por eso el papel del actor supera con mucho al del mero declamador, ya que la *encarnación* de la obra —al modo de la ejecución musical— desempeña un cometido "poético" de cocreación de ámbitos interrelacionales: ámbitos de inmersión en el "papel" (en el complejo significativo del personaje representado); ámbitos de implicación de este personaje con los demás de la obra; ámbitos de interferencia entre el mundo de los actores y el de los espectadores... De ahí la importancia de los "estrenos" en la vida teatral, ya que en ellos adquieren las obras su plena realidad.

El actor *encarna* el personaje, es su imagen viviente, su lu-

gar de presencialización. Cuando tal encarnación tiene lugar, estamos ante un quehacer *artístico,* orlado de cierto grado de belleza. Cada representación artística implica una *intersección múltiple de ámbitos,* y esta forma de interacción fecunda no constituye una ilusión de realidad, sino un *juego real,* una trama realísima de campos de sentido. Cada una de las acciones representadas carece de realidad, pero ostenta una singular eficiencia al insertarse en la dinámica de líneas de fuerza que constituyen la acción dramática (3 bis).

La belleza en las artes no representativas

Ciertas artes, como la música, la ornamentación y la arquitectura, carecen —en sus más puras manifestaciones— de argumento extraartístico y su actividad parece reducirse a un *libre juego de formas.* Si distinguimos, no obstante, el *argumento* y el *tema,* podemos advertir en estas manifestaciones artísticas una bipolaridad de planos análoga a la que descubrimos en las artes representativas, si bien mucho más sutil y difícil de adivinar debido a su condición "formal", es decir, a su despego de todo contenido argumental (4). Este desnivel entitativo libera una potente energía expresiva que es fuente de belleza.

Por lo que toca a la música, se advierte que, aparte de los afectos anímicos que en ella se expresan y que constituyen una especie de *tema* de carácter metaobjetivo, sutilmente ambiguo y ágil, se da una suerte de orden metasensible, de "formas germinales" que desbordan la fugacidad de los sonidos y les confieren unidad en la distensión, vinculación dinámica y ensamblaje. El oír estético se extiende simultáneamente a estos dos niveles jerárquicamente engarzados, el de los sonidos y el de los elementos configuradores que les otorgan unidad y sentido.

(3 bis) Sobre la peculiar forma de "irrealidad" de las ficciones poéticas véase el resumen del curso de X. Zubiri: "El hombre: lo real y lo irreal", publicado en mi obra *Filosofía Española Contemporánea* (BAC., Madrid, 1970), págs. 240-253.

(4) De ahí la precariedad fundamental que ostenta —como un defecto de origen— la llamada "música programática".

Este entramado de sentido resplandece a través de la gama sucesiva de sonidos como un género específico de "*splendor*". De ahí la emoción gozosa que se experimenta al *oír,* inmersas en el bosque de los sonidos, las "frases" musicales y, envolviendo a éstas, las diversas "formas" estructurales: la sonata, la sinfonía, el rondó, la fuga, etc. *Se trata de un emocionante cruce de ámbitos que queda plasmado con singular transparencia en la materia sonora.* No procede, pues, tanto *contraponer* los modos de belleza *libre* o *formal* y los de belleza *adherente* o *expresiva* (Kant) cuanto integrarlos mediante un riguroso análisis de los diversos modos de expresividad y de formalidad.

La belleza en el ser humano y en la naturaleza

Cuando no se trata de obras artísticas creadas por el hombre con el fin de encarnar contenidos expresivos y producir belleza, es más arduo descubrir la antedicha bipolaridad de niveles. Esta se da notoria y luminosamente en los seres naturalmente expresivos, como es el hombre, que posee en tal medida el don de autoexpresarse que puede superar la *necesariedad* con que lo hace el animal. Por eso *la veracidad es un modo tan intenso de expresión que produce una especial luminosidad y, por tanto, belleza.* Si la vida interior de un hombre se desborda de tal modo al exterior que satura sus medios expresivos y los transfigura, convirtiéndolos en campo abierto a su patentización, todo el ser humano cobra un específico brillo y transparencia que es fuente de belleza aunque la interioridad expresada no ostente las cualidades que comúnmente se consideran bellas. Piénsese en figuras literarias como Ricardo III o Fausto. La belleza no radica en el valor moral de la persona, sino en las condiciones de transparencia y plenitud que muestra su autorrevelación a través de los medios expresivos (formas y dinamismo corporales). En casos, una persona, aun no poseyendo formas excelentemente proporcionadas, puede considerarse bella merced a su alto poder expresivo. De ahí arranca la belleza de un rostro anciano, de una figura típica o arquetípica, así como, en otro plano, la de una situación vital dramática.

Para captar estas formas de belleza se requiere en el contemplador una actitud de *desinterés* o distanciamiento respecto a la "vida cotidiana", en la cual la visión estética está excesivamente vinculada al *interés vital* —del que arranca la prevalencia que ha tenido la belleza del cuerpo bien formado—. Esta distancia de perspectiva se alía necesariamente con la forma de *compromiso* que es *sobrecogimiento reverente ante lo valioso* y se traduce, así, en perspicacia para advertir las calidades plástico-expresivas de las realidades y acontecimientos humanos. El arte verdadero surge en esta fecunda confluencia de *distancia* y *acercamiento* que hace posible una visión en profundidad de las realidades complejas.

La belleza de los seres vivos

En determinadas circunstancias la figura de los animales constituye un objeto estético que remite nuestra visión a una realidad metasensible, a saber: el prodigio de la vida orgánica, con su maravilloso poder de configuración, adaptación, regeneración y acoplamiento al medio, cualidades que revelan una poderosa armonía y un orden envolvente. Esta contemplación sensible-inteligible de una figura en la que resplandece una vertiente profunda de la realidad tiene un carácter netamente estético, que admite diversos grados en proporción directa a la magnitud del desnivel entitativo que media entre el plano expresivo y el expresante.

Cuando el hombre supera el influjo de ciertas aversiones de tipo vital respecto a algunos seres orgánicos y adopta una "distancia estética" —forma de compromiso dialógico con las estructuras hondamente expresivas de la realidad—, todo el reino de los seres orgánicos —animales y plantas— se ofrece a la intuición estética como la esplendorosa automanifestación de un latente equilibrio y poder configurador. De este modo, las *figuras* se convierten en heraldos vivientes de las *formas* que en ellas llegan a pleno desarrollo, en ellas vibran y hacen glorioso acto de presencia. La bipolaridad del concepto de *forma* —con su doble vertiente de *principio configurador* y *figura re-*

sultante de tal proceso— está a la base de la ambigüedad inherente al fenómeno de lo bello y a toda la estética. Para comprender el alcance positivo de este género eminente de ambigüedad se requiere un concepto muy ágil de *sensibilidad* —como vía abierta a lo profundo expresante— y de *contemplación* —como visión inmediata-indirecta de las realidades que se presencializan por vía expresiva en los medios sensibles—. Esta dualidad de planos de lo real jerárquicamente distintos, pero complementarios, constituye un *desnivel entitativo* que juega un papel crucial en estética, ya que se halla a la base del proceso constitutivo de los seres internamente ambitales y, por ende, expresivos.

La belleza de los órdenes dinámicos naturales

La contemplación de las realidades no vivientes cuyas figuras son imagen patente de una ordenación interna produce un intenso goce estético. Los remolinos del agua en un torrente, el zigzagueo del rayo —tan semejante al cauce de un río, visto a la debida altura, y al esquema membranoso de una hoja de árbol—, las ondas concéntricas del agua agitada en un punto determinado y mil otros fenómenos naturales aparecen a la visión humana insertos en una trama de sentido que en ellos adquiere presencia bajo forma de imagen.

Este poder configurador del orden soterrado es el que confiere tan alto valor estético a las fórmulas matemáticas y a las figuras geométricas cuando, mediante la fuerza de la intuición sensible-inteligible, se las *ve*, respectivamente, como imagen visible de ordenaciones latentes —piénsese en la "armonía cósmica" de Kepler— y como el fruto de un proceso genético de constitución, según el cual, conforme a leyes determinadas, la línea engendra la superficie y ésta el volumen. La belleza —tan destacada por los antiguos— de las figuras geométricas no responde tanto a su *configuración estática* cuanto al *poder conformador* que ostentan sus elementos generantes. No se olvide que tras toda figura geométrica, incluso una simple línea y sus inflexiones, está presente y actuante un elemento de matemá-

tica inteligibilidad. El arquitecto Juan de Herrera cantó las excelencias de la figura cúbica en su obra *Teoría de la figura cúbica.* (Cf. Una breve recensión de la misma en *Hacia un estilo integral de pensar,* vol. I, págs. 299-312.)

La contemplación del alto cielo estrellado es fuente de belleza por su serena elevación —que es una forma de dominio—, su armonía conjunta dentro del aparente desorden, su ritmo uniforme a lo largo y ancho de la bóveda celeste. Si esta visión sensible es potenciada por la consideración del orden prodigioso que rige el dinamismo de las constelaciones celestes, la contemplación del firmamento acrecienta indefinidamente su valor estético. Por eso desde antiguo se consideró el "orden de las esferas celestes" como *modélicamente bello.* Por razones filosóficas y cosmovisionales —prevalencia de la subjetividad, con la consiguiente supervaloración del "gusto personal", interpretación mecanicista del mundo como *masa amorfa,* etc.—, a partir del siglo XIX el canon modélico de la belleza se buscó más bien en el arte, visto como una "creación" del espíritu humano, del cual se supuso que la naturaleza constituye un mero reflejo.

La belleza del paisaje

Cuando el hombre, a redropelo de su tendencia a inmergirse en el entorno con un tipo de inmediatez vital, lastrada por multitud de intereses, adopta cierta distancia de perspectiva respecto al mismo y acota un aspecto para sacar a superficie sus valores plásticos —color, figura, contrastes...—, convierte el paisaje en objeto estético. *Esta visión penetrante advierte tras la imagen sensible de las realidades intuidas una trama dinámica de interrelaciones*: interrelación de la montaña y el cielo sobre el que se recorta, del árbol y la tierra en que se asienta, del bosque y la pradera, interrelación de estas realidades y la multitud de procesos orográficos a los que responden y a los cuales remiten, ya que en ellas tienen su lugar de presencialización. En la realidad se dan múltiples interferencias de ámbitos que el artista se cuida de plasmar en su máxima pureza

e intensidad, prescindiendo de todo lo que signifique obra muerta en sentido artístico. Más que de *reproducir* o *imitar* la naturaleza, debe hablarse de *intuir, seleccionar, captar la trama de interrelaciones esenciales.* Sólo a este nivel de *encuentro* con lo profundo de la realidad implica la "mímesis" de lo natural un acto *creador* y, por tanto, artístico.

Las dificultades que plantea en el plano estético teórico el viejo concepto de "mímesis" y en el plano práctico el uso de "modelos" proceden del olvido de un hecho fundamental: que la belleza no se halla *dada* objetivamente en realidad alguna, sino que es fruto en rigor de un *acontecimiento ambital.* Si cabe muy justamente afirmar que un objeto *es* bello, esto responde a la capacidad que el mismo tiene de fundar con un sujeto un campo de interrelación en que surge el modo de *splendor* que llamamos belleza. El fenómeno de lo bello muestra una tenacísima resistencia a los modos de explicación extremista y unilateral. *Ni el sujeto decide ni el objeto, sino ambos en cuanto se implican el uno al otro a través de la cocreación ambital que se da en la experiencia de participación inmersiva.* Adviértase que cada realidad es lo que es en el *contexto* que le compete. Para plasmar el trasfondo esencial de la misma y convertirla en símbolo de su especie, lo que procede no es, pues, "idealizarla", sino "ambitalizarla", inmergirla en el ámbito de sentido en que adquiere su plenitud de significado. La *idealización* que no es sino *desrealización* no conduce nunca a la creación estética, que debe —por ley constitutiva— operar vinculada al suelo nutricio de la *imagen* —verdadera encrucijada de caminos entitativos—. El artista penetra en la quintaesencia de la realidad por vía no de evasión idealizante, sino de atención fidelísima a las resonancias internas de cada ser. Es por ello muy discutible la afirmación de que el ideal del retratista sea representar en cada figura el carácter de la *especie,* ya que a ésta sólo puede accederse en rigor a través del conocimiento de la "esencia individual" de los seres que la integran.

La visión estética del paisaje no se reduce a una contemplación "pictórica" del mismo —en sentido esteticista—, antes penetra con intuición genética en los estratos profundos de la

realidad que resplandecen en las imágenes sensibles (5). Este *resplandor* es fuente de belleza porque implica un fecundo entrecruzamiento ambital.

FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA BELLEZA

> *"La belleza es la presencia del Ser."*
>
> (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Edit. V. Klostermann, Frankfurt a. m. 1951, página 127.)
>
> *"La verdad es la patencia del ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser. La belleza no se da al margen de este género de verdad. Cuando la verdad se instala en la obra, aparece. El aparecer, visto en este sentido como ser de la verdad en la obra y en cuanto obra, es la belleza. Así, lo bello pertenece al acontecer mismo de la verdad."*
>
> (HEIDEGGER: *Holzwege*, pág. 67.)

A la luz de las experiencias estéticas anteriormente reseñadas quedan de manifiesto varias propiedades fundamentales del fenómeno de lo bello que podemos sintetizar en los puntos siguientes:

---

(5) Recuérdese, por ejemplo, la profunda y decisiva impresión que produjo en el espíritu del joven Levi-Strauss el descubrimiento de las fallas del terreno y sus estratos en el mediodía de Francia. Es sumamente aleccionador advertir las profundas razones por las cuales esta experiencia —junto a las análogas de la lectura de partituras wagnerianas y la profundización en el sentido de la cura psicoanalítica— inspiró a Levi-Strauss el estilo de pensar estructural, que tiende a buscar en un trasfondo inaccesible a primera vista la razón profunda de los fenómenos más a mano. El estudio sereno de las realidades envolventes y de su diversificada interrelación con las realidades que les sirven de punto de apoyo y patentización nos facilita la luz necesaria para comprender el alcance del movimiento estructuralista e incluso perfeccionar algunas de sus dimensiones, demasiado lastradas por prejuicios filosóficos muy propios del primer cuarto de siglo, según consta por el testimonio del mismo Levi-Strauss. (Cf. *Esprit*, 11 (1963), págs. 633, 652; Cf. Levi-Strauss: *Tristes Tropiques*, Plon, París, 1955.) Puede verse sobre este tema mi trabajo. *El estructuralismo. Orígenes y orientación general*, en Eidos 33 (1970), 13-30.

1. La belleza no es fruto de una especulación metafísica, sino una cualidad de lo real que brota espontáneamente en el seno de una determinada experiencia.

2. No se reduce, por ello, a una impresión subjetiva, antes implica una correlación profunda entre un sujeto contemplador y un objeto contemplado. Por ser complejo y comprometer al sujeto contemplativo y al objeto contemplado, el fenómeno de lo bello ofrece una *vertiente subjetiva* y *otra objetiva*. Esta dualidad de vertientes hace posibles dos puntos de vista estéticos distintos, que pueden convertirse en antagónicos y opuestos si se carece de tensión mental analéctica, es decir, de la capacidad de integrar planos complementarios.

3. La integración de tales vertientes permite conceder al *juicio de gusto* el carácter reciamente *objetivo* que requiere para ser un modo de *conocimiento riguroso* (con la rigurosidad propia de las ciencias del espíritu), ya que, si bien tal juicio es competencia del *sentimiento,* al nivel de hondura en que se mueve la auténtica experiencia de lo bello el sentir supera el plano de lo meramente emotivo —de la conmoción vital irracional— para entrar en una relación muy fecunda con el entendimiento y la voluntad, es decir, con el conocimiento y el amor. *El recto análisis de la experiencia de lo bello nos fuerza a superar desde el principio falsos dilemas y esquemas precarios, así como toda injustificada extrapolación de categorías.*

4. El estudio de la *actividad psicológica* que implica la experiencia estética no basta para determinar la naturaleza de lo bello, pues tal experiencia tiene carácter *dialogal-inmersivo.* Los objetos bellos actúan respecto al sujeto no a modo de "cosas" o meros "objetos", sino de *ámbitos,* que ofrecen —merced a su carácter atmosférico-envolvente— la posibilidad de que el sujeto se inmerja en ellos con una actitud de participación cocreadora. Esta dialéctica de crear y recibir, perderse y ganarse, queda patente en la experiencia de la interpretación musical. Para clarificar con la debida fidelidad el fenómeno de la belleza deben integrarse los conceptos de subjetividad y objetividad en el de *ambitalidad,* en el cual potencian su significación y logran

su plenitud de sentido sin el riesgo de la unilateralidad extremista.

5. La necesidad de esta integración viene postulada por el hecho decisivo de que tanto el sujeto contemplativo como el objeto de contemplación en cuanto tal *no limitan* por ser más bien *ámbitos* que *cosas perfectamente delimitadas,* de forma que su modo de interacción comunicativa no consiste en un *choque,* sino en un *entrecruzamiento ambital,* acontecimiento de la mayor complejidad y fecundidad que crea un *quid novum* entitativo: el *ámbito de encuentro* que funda el acto de creación y contemplación estética. La contemplación tiene siempre un carácter en alguna medida creador, *creador en distensión*; por tanto, *cocreador.*

6. Toda entidad —vista con radicalidad genética— constituye un *campo de autopatentización* en el que la realidad hace acto de presencia por vía de autodespliegue constitutivo. Esta *presencialidad creadora* se traduce en *luminosidad* y, por esta vía, en *emoción estética.* El objeto estéticamente bello constituye en sí mismo un ámbito debido a la bipolaridad de vertientes que encierra (la objetiva expresiva y la metaobjetiva expresante).

7. La integración expresiva de estas vertientes transfigura los medios expresivos y les confiere una *luminosa transparencia,* que es fruto del dominio de la diversidad por parte de la unidad. Todo fenómeno expresivo —un gesto, un ademán, una palabra, una obra de arte...— implica el alto poder de configurar la multiplicidad de elementos objetivos. Esta forma de dominio por vía de transfiguración es un rasgo fundamental de la belleza que explica las definiciones —aparentemente dispares— que se dan de la misma.

("Los intelectuales desmontan la cara —escribe Saint-Exupèry— para explicarla por partes, pero ya no ven la sonrisa. Conocer no es desmontar ni explicar. Es acceder a la visión. Pero, para ver, conviene empezar por participar. Es un duro aprendizaje...")

8. A esta relación de dominio que se da en el objeto debe corresponder una proporcional penetración intuitiva por parte del sujeto.

A través de los elementos sensibles expresivos el hombre *ve* y *oye* las estructuras formales que en ellos se encarnan.

9. Esta intuición bipolar —que ve en lo sensible el trasfondo metasensible que en el mismo toma cuerpo— es fuente de un sentimiento de trascendencia, plenitud y agrado o fruición.

10. Tal forma de *agrado* no se reduce a la superficial sensación acariciante producida por las puras percepciones sensibles —determinados colores, sonidos, líneas, superficies, contrastes, etc., que juegan en la experiencia estética un papel fundamentante, pero elemental—, antes muestra una proyección espiritual tan vasta como decisiva es la eficiencia de la forma en el proceso genético de un ser. Se trata de un gozo de plenitud, y la plenitud auténticamente humana debe ganarse a través del autodespliegue creador que tiene lugar en las experiencias de participación cocreadora inmersiva. Sentir agrado estético ante un objeto bello, contemplarlo fruitivamente implica una intensa actividad cocreadora. Por eso el espectador, el contemplador, el ejecutante están llamados a la gran tarea de cerrar el círculo de la acción creadora iniciada por el autor de la obra de arte. Lo bello es "lo más amable" (Platón), lo que más atrae al hombre por tratarse de una forma de esplendor que surge cuando se crean ámbitos que son *una apelación a la cocreación de otros ámbitos*. El atractivo no se resuelve en mero agrado, sino en una fecunda actividad creadora. *Lo bello atrae no por meramente agradable, sino por ambital.* Todo ámbito es sugestivo por su carácter *envolvente* que invita a la inmersión participativa de la que se sigue la creación subsiguiente de otros ámbitos. A esta nutricia condición englobante se alude en el fondo cuando se habla de "intimidad", interrelación ambital que en los niveles entitativos superiores no indica un reducto contrapuesto a la "exterioridad", sino justo *el poder de autoconstituirse cocreando ámbitos con los seres del entorno.*

Esta prodigiosa vinculación de la apertura y el logro de la

mismidad pone de manifiesto que en el plano de la realidad personal los esquemas "dentro-fuera", "interioridad-exterioridad", "inmanencia-trascendencia" deben ser interpretados en un sentido no banalmente espacial, sino dinámico-genético-ambital. El gran poder expresivo y sugestivo del arte radica justamente en su *ambitalidad lúdica,* es decir, en su capacidad de crear *entramados de sentido* que constituyen la nervatura dinámica de la realidad y desbordan, por tanto, con mucho el nivel de lo meramente imaginario. Así, una buena obra teatral constituye una trama de acción quintaesenciada, recia, sobreabundantemente saturada de sentido. Para captar bien esta condición ambital de lo representado en la misma deben los espectadores inmergirse en la acción escénica, entrecruzando la trama ambital de sus vidas con la trama de la obra. *En tal cruce creador se alumbra la luz del conocimiento profundo,* pues este proceso de "ambitalización" transfigura y potencia a los seres que "no limitan", y toda potenciación transfiguradora es fuente muy alta de luz, de *splendor. La belleza es conjurada por todo fenómeno de encabalgamiento y cruce de realidades ambitales.* Por eso surge en la integración orgánica de niveles entitativos dispares —integración que se da en todo fenómeno expresivo— y en la interacción de seres cargados de sentido —convivencia humana, acción lúdica, juego de formas, etc.—. *La proporción, el orden, la medida, la armonía, la integridad, la "claritas" y demás cualidades del objeto bello según la estética clásica aparecen —a la luz de una visión genética— como manifestación reluciente —"esplendorosa"— de fecundos entrecruzamientos ambitales.*

Ello permite comprender por qué se subraya actualmente de modo singular que la belleza no radica ni en el "fondo" (contenido o idea) ni en la "forma" (en el sentido de "figura" sensible), sino en la "aparición" de aquél en ésta, modo de presencialización configuradora que funda un *ámbito interaccional.* La belleza de una figura geométrica responde al hecho de que en sus características externas sensibles —con su peculiar armonía, proporción, integridad, etc.— resplandece transparentemente el proceso interno de gestación de la misma, con lo que ello implica de interacción dinámica de líneas de fuerza y de

sentido. La belleza de las formas de un tigre en actitud de salto está profundamente vinculada con el *ámbito de predación* que tal figura sugiere. En las estilizadas formas de la gacela de Grand, que embellece las llanuras africanas, quedan brillantemente de manifiesto los campos-de-actividad que ella funda a impulsos de su instinto de conservación. Las actitudes *expresivas* —tensión, ternura, temor, ayuda, agresividad, etc.— son —vistas con la debida penetración genética— actitudes *ambitales,* ya que significan la cofundación de un *campo relacional de sentido* que, en virtud de las leyes de selectividad y evolución, influye decisivamente —a lo largo de los amplios períodos históricos— en la configuración de los seres vivos. Los mismos colores elementales ejercen una especie de función *ambital* en cuanto colaboran a fundar climas de acogimiento, exaltación, depresión, riesgo, etc. Para dar razón de la belleza hay que analizar: 1.º Las condiciones que —según la estética tradicional— fundan la más fácil y perfecta inteligibilidad del objeto. 2.º Las leyes que rigen la cocreación de ámbitos y el mutuo ensamblaje de los mismos.

11. La experiencia de la belleza pende de la visión sensible-inteligible que capta los fenómenos de transparencia expresiva. El objeto bello está de tal modo estructurado que su contemplación integral (sensible-inteligible) causa un gozo singular por constituir una operación cocreadora plenificante. El fin de la experiencia estética no es directamente —como queda dicho— el agrado o el gozo, sino la cocreación de una entidad nueva, integrada por un poderoso "juego" de formas.

12. Todo proceso creador implica un poder de ordenación y configuración que se traduce en *dominio, unidad, jerarquía, proporción, medida, armonía, integridad, esplendor, poder expresivo, tensión simbólica, coordinación de funcionalidad y economía de medios.* A la base de todo concepto estéticamente relevante late una idea de *dominio,* una poderosidad entitativa de autopatentización por vía de despliegue ambital-constelacional. El fenómeno de la belleza no está integrado solamente ni en primer lugar por las celebradas condiciones de "peso, número y medida" de la materia organizada, sino también por la energía configura-

dora de la realidad que se expresa a través de la misma, en virtud de una donación libre y amorosa, sin renunciar a su connatural misterio. Antes que un principio de delimitación y oclusión, la forma es fuente de plenitud, plenitud de notas que se complementan constelacionalmente *(consonantia)* y dan así lugar a un ser *sustantivo*. "La forma no sólo está encarnada, es siempre encarnación" (Focillon) (5 bis).

13. Esta transparencia de la realidad autodesplegante en las notas que la integran constituye el género especial de *claritas* que llamamos *belleza*. La belleza es, desde esta perspectiva, un *acontecimiento creador,* no una realidad estática.

14. La *integridad* de notas que responde al autodespliegue de la realidad configurante ostenta una peculiar ordenación (proporción, armonía) que suscita el agrado de las funciones cognoscitivas. La *proporción* rige las relaciones cuantitativas de *dimensión* y *número* que estructuran los objetos bellos. La *armonía* rige las relaciones cualitativas de *semejanza, fusión* y *contraste.*

15. Vista la realidad genéticamente, se advierte la común raíz de la *transfiguración* de los medios expresivos, la *proporción* y *armonía* de los mismos y el *splendor* que irradian al ser objeto de contemplación.

16. Si denominamos *bien* a la realidad como principio de su difusiva autoconstitución de tipo constelacional, y llamamos *verdad* a la autopatentización de tal realidad que tiene lugar cuando ésta se constituye en su ser por vía de autodespliegue respectivo, por *belleza* se entenderá —a nivel metafísico trascendental— la luminosidad que desprende esta relucencia de lo real en su manifestación externa. La búsqueda *metafísica* del fundamento de la belleza no se dirige a precisar la naturaleza última de lo "bello en sí", sino a descubrir la razón honda por

---

(5 bis) Cf. *La vie des formes,* Alcan, París, 1927, pág. 52. "La belleza, incluso cuando se la contempla sencillamente, requiere la actividad creadora del sujeto. La belleza no es objetividad, es siempre transfiguración" (N. Berdiaeff, en *Existencielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen,* Munich, 1951).

la que los "acontecimientos" de la naturaleza (los naturales individuales o cosas, seres vivos y personas; los naturales dialógicos o modos de encuentro entre los sujetos y las cosas; los artificiales y artísticos) son experimentados como bellos.

17. La belleza no es el *bien* (corriente platónica) ni la manifestación sensible de la *idea* (corriente hegeliana), sino la *transparencia irradiante de la realidad en sus medios expresivos,* el *acontecimiento transfigurador* por el cual la realidad más honda se presencializa en los entes que ella misma crea al autodesplegarse.

18. A esta luz, la consideración de la belleza como "splendor formae", "splendor ordinis", "lux splendens supra formatum" —expresiones consagradas de antiguo— y la de las cosas bellas como "las realidades que vistas agradan" y "cuya misma aprehensión deleita" (Tomás de Aquino, S. Th. I, 5, 4 ad. 1; I-II, 27, 1 ad 3) cobra un sentido de largo alcance, según el cual *lo bello no se contrapone a lo feo, sino a lo malogrado, lo imperfecto, lo que, por no haber alcanzado la plenitud de la sustantividad, no constituye un "mundo" propio y carece de la "claritas" que irradia toda forma llegada a buen término, entendiendo por tal la configuración definitiva de un ser y su apertura —cocreadora de ámbitos— a los seres de su entorno* (6).

---

(6) En el carácter ambital de la obra de arte suele insistir HEIDEGGER a impulsos de su concepto de verdad como acontecimiento instaurador de un ámbito-de-juego y de la dialéctica de patentización y ocultamiento. "La verdad acontece únicamente en la medida en que se instala en el ámbito-de-juego y de lucha abierto por ella misma." Previamente advierte HEIDEGGER, en vinculación a su obra *Ser y Tiempo,* que "si la esencia de la patencia (Unverborgenheit) del ente pertenece de algún modo al ser mismo (...), éste en virtud de su esencia hace que acontezca el ámbito-de-juego de la apertura (la iluminación del Ahí), y lo propone como un ámbito en el cual todo ente surge en la manera que le es adecuada" (Cf. *Holzwege,* pág. 49). A esta luz adquiere gran significación su interpretación genético-ambital de la obra de arte. "La obra pertenece en cuanto tal únicamente al ámbito (Bereich) que es abierto por ella misma. Pues el ser-obra de la obra surge y surge solamente en tal apertura. Dijimos que en la obra está en obra el acontecimiento de la verdad." "En

Esta unidad de *plenitud propia* y *apertura distensiva* hace posible afirmar: 1.º Que la belleza es un fenómeno eminentemente "objetivo" (concreto-real) y, a la par, "ambital" (meta-individual). 2.º Que la experiencia estética implica una penetración *cognoscitiva* en el objeto bello. Cuando se dice que un ser es bello *en sí mismo,* esta expresión no quiere indicar que tal género de belleza se dé con independencia de todo sujeto contemplador, sino justo lo contrario, a saber: que *de suyo, por sí mismo,* todo ser está abierto al sujeto en medida directamente proporcional a su mismidad, a su individualidad sustantiva, que —como sabemos— admite diversos grados. Los trascendentales *verdad* y *bondad* indican esta *apertura valiosa,* y el resplandor específico de esta donación llena de sentido y, por tanto, de valor es la *belleza.* Lo específico de la belleza es esta forma de *relucencia* enraizada en lo más hondo de la realidad. Se da una dialéctica fascinante entre la aparición presencial de lo profundo en la forma estética y la remisión simultánea de ésta a lo profundo. La presencia de una realidad valiosa que no pierde en su patencia la hondura que la hace eternamente ausente produce sobre la inteligencia-sentiente del hombre una muy intensa sugestión. La orientación de la estética clásica parece responder, más bien, a la primera fase de este proceso circular y destaca, por ello, la forma que encarna a lo profundo expresante. La orientación romántica responde a la segunda fase y subraya la forma en cuanto siente nostalgia por lo profundo inexhaurible. Merced a esta dialéctica de *ausencia* y *presencia* lo bello es "lo más luminoso y amable" (Platón, *Fedro,* 250 d 7) y ejerce una función "anagógica", medial entre la "apariencia" y la "idea", convirtiéndose en vehículo viviente de la "participación" (μέθεξις) y la consiguiente presencialización del *eidos.* El *splendor* de lo bello es una *luminosidad de configuración,* porque brota al conjuro del proceso constitutivo que impulsa la forma. De *forma* se deriva *formosus* (hermoso). Dar forma

---

cuanto una obra es obra, encuadra aquella espaciosidad (Geräumigkeit). Encuadrar significa aquí ante todo: dejar libre lo libre de lo abierto y ensamblar este espacio libre en su trama de relaciones. (...) La obra en cuanto obra instituye un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo" (L. cit., págs. 30, 34).

es fundar una trama de realidad y, por tanto, de sentido e inteligibilidad (7). La luz de la belleza, como la luz física, es creadora de ámbitos. Por eso se conectan tan fecundamente la imagen, la palabra y la belleza. *Todo campo de sentido es, de por sí, fuente de luz.* La luz de la comprensión, como la de la contemplación estética, surge cuando se crea entre el sujeto y el objeto un ámbito de interacción participativa del cual es portador nato y viviente la palabra. De ahí que, cuando se busca el bien —principio de expansión—, aparece lo bello (Platón, *Filebo,* 64 a 5) y se hace patente la honorabilidad y apetibilidad de lo perfecto, de aquello que, por *terminado,* posibilita un acto de inmersión participativa en el mismo e invita, por ello, a realizarlo con una forma de atracción ambital nutricia. Es sintomático que Platón, en el *Fedro,* ejemplifique la teoría de la "participación" a base de la experiencia estética. Si la inmersión participativa es un modo de experiencia en cuyo seno brota la luz de inteligibilidad y la belleza es un género de *splendor,* se comprende que entre la belleza y la participación inmersiva —con su entrecruzamiento de ámbitos— deba mediar una profunda correlación.

Las propiedades trascendentales de la realidad tienen un carácter *dialógico-ambital, toto coelo* distinto del meramente *relativista.* Ello permite afirmar con intención de largo alcance que *bello* es lo integrado, lo comprometido en comunes tareas

---

(7) "Así, lo bello pertenece al acontecer de la verdad. No es solamente relativo al agrado y mero objeto suyo. Lo bello radica en la forma, pero sólo en tanto que la forma se iluminó en su momento en el ámbito del ser, como raíz del ente en cuanto tal. Entonces aconteció el surgir del ser como εἶδος. La ἰδέα se ensambla en la μορφή. El σύνολον, el todo unitario de μορφή y ὕλή, es decir, el ἔργον *es* en el modo de la ἐνέργεια Este modo de presencialidad aboca a la *actualitas* del *ens actu.* La *actualitas* deviene realidad. La realidad deviene objetividad. La objetividad deviene vivencia. En el modo como para el mundo determinado al modo occidental el ente es lo real late un modo peculiar de darse simultáneamente la belleza y la verdad. Al cambio esencial de la verdad responde la historia esencial del arte de Occidente. Si se ahonda metafísicamente en su esencia, se advierte que el arte no puede ser comprendido a base del concepto autónomo de belleza y del concepto de vivencia" (HEIDEGGER: *Holzwege,* págs. 67-80).

creadoras; *feo* es lo inarticulado, lo que, al sentirse falto de la imprescindible cohesión configuradora, se crispa sobre sí mismo en actitud insolidaria. El *desinterés* específico de la experiencia estética no indica, por tanto, desarraigo y frialdad afectiva, sino —en aparente paradoja— compromiso con realidades ambitales, grávidas de sentido y, en consecuencia, envolventes, que exigen para su cabal conocimiento y fruición una actitud de entrega generosa —entrega a una labor de colaboración creadora—, opuesta a toda banal pretensión utilitarista que reduce los objetos-de-conocimiento a meros "objetos", haciendo con ello imposible toda experiencia de participación inmersiva cofundadora de ámbitos. "Lo bello es una finalidad sin fin utilitarista" (Kant).

Esta consideración genético-ambital de la belleza nos permite advertir su íntima conexión con el *bien* —entendido como término de una tensión apetitiva— y con el *bien moral,* pues la actividad ética y la estética consisten radicalmente en la cocreación de ámbitos. El hombre necesita, desea y crea aquellas realidades que por su amplitud de sentido hacen posible el despliegue de la personalidad humana por vía de participación ambital-inmersiva. La belleza no "atrae al alma humana" sólo por constituir un halago a los sentidos y hacer entrar en conmoción al sentimiento, sino ante todo porque retiene y supera transfiguradoramente el hiato o desnivel ("jorismós") entre lo sensible y lo metasensible y deja con ello luminosamente patente la existencia de realidades complejas, desbordantes de sentido y, por tanto, de luz. *La luz de la belleza brota al hacerse patente la realidad en su trama de interrelaciones.* Por eso la experiencia estética contemplativa sólo se da cuando el sujeto funda con el objeto bello *vínculos de comunicación cocreadora.*

La belleza es un *acontecimiento lúdico* ineludiblemente creador, y, por ello, eminentemente real. No se identifique sin más "inteligible" con "ideal" —en sentido de "no-real"—, pues la inteligibilidad que intenta asumir la actividad contemplativa muestra un singular poder configurador de realidad. Con ello se abre una vía fecunda para la integración de la concepción metafísica y la axiológica de la belleza, ya que el concepto de *ámbito* desborda el carácter fixista de ciertos conceptos ontológi-

cos y metafísicos, y ostenta la movilidad que aporta el moderno concepto de valor. Al ser tan *reales* como *valiosos,* tan *firmes* como *flexibles,* tan *robustos* como *relacionales,* los ámbitos ofrecen una base óptima para vencer la proclividad del pensamiento moderno al relativismo y al absolutismo.

Según todo lo antedicho, la teoría de la belleza compromete la teoría de la *realidad* (su constitución por vía de autodespliegue respectivo), de la *verdad,* la *bondad* y el *hombre* (la sensibilidad, la imaginación, la inteligencia, la voluntad; su constitutiva ambitalidad, su capacidad intuitiva, su expresividad...).

BIBLIOGRAFIA

Sobre el tema de la belleza puede consultar el lector las obras siguientes:

CARRIT, E. F.: *The Theory of Beauty*. Edit. Methuen, London, 1962[6].

GUILLÉN, J.: *La palabra poética*. Revista de Occidente, Madrid, 1962.

HAECKER, Th.: *Schönheit*. Edit. Kösel, Munich, 1936.

HARTMANN, N.: *Aesthetik, W. de Gruyter*, Berlín, 1953.

LOBATO, A.: *Ser y belleza*. Herder, Barcelona, 1964.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Etica y Estética*, en rev. *Tercer Programa*. Madrid, 9 (1968), 59-72.

MIRABENT, F.: *De la belleza. Iniciació als problemas de l'estética, disciplina filosófica* (Barcelona, 1936).

MUNRO, Thomas: *The concept of Beauty in the Philosophy of Naturalism*, en *Revue Internationale de Philosophie, XXXI* (1955), 33-77.

NEBEL, G.: *Das Ereignis des Schönen*, Klett, Stuttgart, 1953.

OSBORNE, Harold: *Theory of Beauty. An Introduction to Aesthetics*. Routledge et Kegan Paul. London, 1952, con bibliografía.

RADER, M.: *A Modern Book of Aesthetics*, New York, 1960.

ROIG GIRONELLA, J.: *Metafísica de la belleza*. Pensamiento 7 (1951).

ROLDÁN, A.: *Metafísica del sentimiento*. C. S. I. C., Madrid, 1956.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J. M.ª: *Estética del paisaje natural*. C. S. I. C. Madrid, 1945.

— *Estudio de la belleza objetiva*. Arbor, 3 (C.S.I.C., 1944), 373-409.

SANTAYANA, J.: *The Sense of Beauty, Being the Outlines of Aesthetic Theory*. Edit. Scribner, Nueva York, 1896.

SIEWERTH, G.: *Philosophie der Sprache*. Edit. Johannes, Einsiedeln, 1962.

SOURIAU, E.: *Pensée vivante et perfection formelle*, PUF., París, 1952. — *L'Ombre de Dieu*, PUF, París, 1955.

URS VON BALTHASAR, H.: *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik I*. Schau der Gestalt. Edit. Johannes. Eisiedeln, 1961.

VON HILDEBRAND, D.: *Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren*, en *Mélanges Maréchal*. Bruselas, 1950, págs. 180-191.

Sobre el *Discurso de la figura cúbica*, de JUAN DE HERRERA Cf. *Hacia un estilo integral de pensar*. Edit. Nacional, Madrid, 1967, vol. I, páginas 299-312.

TERCERA PARTE

APLICACIONES HERMENEUTICAS DEL METODO ANALECTICO

"Cuanto más importante es la obra de un pensador, mayor riqueza ofrece lo no-pensado, es decir, lo que surge por primera vez como algo no pensado todavía y por la sola influencia del conjunto de la obra pensada."

(M. HEIDEGGER: *Der Satz vom Grund*. Edit. Neske, Pfullingen, 1957, págs. 123-4.)

Los trabajos que integran esta *parte tercera* quieren dejar de algún modo patente la fecundidad que el método analéctico encierra en orden a la fundación de un modo de hermenéutica rigurosa. Si hemos de ser fieles a la verdadera intención de los diversos pensadores, debemos interpretar su pensamiento sobrevolando sus escritos, para adivinar el sentido que alienta en los mismos más allá de la letra de expresiones precarias y, en casos, inadecuadas. Ello no implica que nuestra lectura haya de ser precipitada, sino justamente lo contrario, pues *sobrevolar* indica aquí descubrir en el contexto ambital de cada frase, período, capítulo, obra, mundo global de pensamiento de cada autor el sentido riguroso que debe atribuirse *en cada caso* a las categorías y esquemas que estructuran la marcha del pensar. La ascesis metodológica practicada en la elaboración de los "triángulos hermenéuticos" se traduce aquí en flexibilidad de mente para advertir *a qué nivel entitativo se mueve un autor en cada momento de su discurso y, por tanto, qué significación estricta debe darse a cada uno de los esquemas y categorías que moviliza.* Poner en forma y alertar esta capacidad de localización

jerárquica de las diversas expresiones filosóficas es una de las tareas más arduas y fecundas del método analéctico.

La clave metodológica que ofrece la intuición analéctica será aplicada a modos de pensamiento que presentan ciertas dificultades de interpretación y han sido objeto de numerosos malentendidos. No se trata aquí de realizar estudios históricos, sino de abordar un puñado de temas filosóficos decisivos, confrontando la versión *objetivista* y la versión *analéctica* de los mismos. Esta es la vía más expedita —a mi juicio— para convertir el conocimiento en un quehacer comunitario, tan alejado del banal gregarismo de un discipulaje mal entendido como del suicida absentismo del desarraigo intelectual.

Hacia una hermenéutica de orientación analéctica

Una vez puesto de manifiesto el entramado categorial que late bajo el concepto de *ámbito* y mostrado el carácter ambital de ciertos "acontecimientos" fundamentales en la existencia humana, tales como la verdad, la comunicación y la belleza, debemos mostrar ahora de cerca cómo el mundo intelectual específico de diversos pensadores constituye un ámbito de pensamiento al que sólo accedemos en rigor cuando nos inmergimos comprometidamente en él y creamos en común un *campo de vida intelectual* semejante al ámbito que se alumbra en la contemplación estética. Unicamente en el seno de este dinámico contemplar brota la luz de inteligibilidad que funda una hermenéutica rigurosa, alejada por igual del constructivismo y de la pasiva aceptación objetivista. *Un objeto-de-conocimiento sólo se nos da en verdad cuando lo asumimos creadoramente.* Pero esta asunción sólo es *reverente* y *colaboradora* cuando el sujeto asumente se deja envolver por la fuerza expresiva de la realidad asumida. La actividad del sujeto es ineludible, pero no adquiere su plena fecundidad sino cuando se mueve en el ámbito de una realidad envolvente que la nutre, orienta y da sentido. Toda labor hermenéutica que desee evitar los consabidos escollos del objetivismo y el subjetivismo —que desgarran la tupida red de interrelaciones que constituyen la *circunstancia normal* del ser humano— requiere una valerosa ascesis ana-

léctica que ponga en forma la capacidad humana de trascender, de superar los medios expresivos objetivos "hacia aquello que, dándose en lo objetivo, trasciende toda forma de objetividad" (Jaspers).

A esta forma tensa de hermenéutica alude una y otra vez Heidegger en las obras características de la llamada "segunda época". "Cometemos errores porque tomamos este lenguaje (el de las obras filosóficas) como mera expresión en la que se revelan los puntos de vista de los filósofos. Pero el lenguaje de los pensadores expresa aquello que es (que existe). Oírlo no es en ningún caso fácil. Tal oír presupone algo que rara vez cumplimos: el reconocer. Esto implica que dejemos acceder a nosotros lo pensado por cada pensador como algo unívoco, irrepetible, inagotable, y ello de tal modo que lo no-pensado (das Ungedachte) latente en lo pensado nos embargue (...). Cuanto más originario es un pensamiento, tanto más rico es lo no-pensado que alienta en él. Lo no-pensado es el más alto obsequio que puede ofrecer un pensamiento" (1). El "entendimiento sano" —agrega con fina ironía Heidegger— de lo que menos se muestra capaz es de *reconocer,* reconocer la iluminación que produce la presencia de lo no-pensado. Por atenerse a un concepto univocista de *rigor* intelectual, da por supuesto que lo *no-pensado* es sencillamente lo *incomprensible* (das *Unverständliche*) y se incapacita para entenderlo como una fecunda invitación a desbordar los límites acotados de su capacidad intelectiva. Esta superación sólo puede lograrse mediante la energía que libera todo proceso creador. Por haberse entregado a la investigación filosófica con la mayor intensidad, Kant fue el único —anota Heidegger— que logró "renovar creadoramente la doctrina de las ideas platónicas" (2), no obstante la insuficiencia de su erudición histórica.

El reconocimiento de la existencia y el amplio alcance de lo no-pensado es condición ineludible para el auténtico diálogo con los pensadores. "Si queremos salir al encuentro a lo pen-

---

(1) Cf. *Was heisst Denken.* Edit. M. Niemeyer, Tubinga, 1954, páginas 71-2.

(2) O. cit., pág. 72.

sado por un pensador, debemos acrecentar todavía más lo grande que hay en él. Entonces penetramos en lo que hay de no-pensado en lo pensado. Si sólo queremos ir en contra de lo pensado por un pensador, necesitamos haber empequeñecido ya previamente con este deseo lo grande que hay en él. Con ello desplazamos lo pensado por el pensador a la región de lo que nuestro entendimiento prepotente considera como lo perfectamente natural" (3).

La esfera de lo no-pensado sólo se abre en verdad al hombre cuando éste deja de entender el pensar como el mero ejercicio de una facultad determinada para comprometer su existencia entera. El pensar, *noein,* "no es una facultad del hombre ya determinado como tal", sino un "acontecer" (Geschehen) (4). "... La pregunta (por el ser del ente) pone en cuestión nuestro ser (Wesen), lo hace así cuestionable en su relación al ser y con ello lo torna abierto hacia éste" (5). Debido a esta vinculación de la pregunta por el ser del ente y la existencia humana, la doctrina metafísica sobre el hombre pertenece de por sí a la doctrina del ser del ente, así como "toda doctrina del ser es *ya en sí* doctrina de la esencia del hombre" (pág. 73). La desazonante cuestión de precisar en qué se afirma este nexo encierra una "dificultad abisal" (pág. 74) por cuanto en esta relación reversible entre esencia humana y ser del ente "no hay ni miembros de la relación ni esta relación de por sí". Por eso tal interrelación "no permite en modo alguno una maniobra dialéctica que lanza a un término de la relación contra el otro" en una especie de peloteo estratégico tan apto para mantener coactivamente la explicación filosófica en un nivel horizontal incomprometido como inepto para sugerir fielmente la grandeza de los fenómenos *irreductibles.* El fracaso de toda dialéctica en estos *acontecimientos de implicación ambital* y el hecho de que incluso no haya lugar siquiera a que se dé tal fracaso es "la piedra de escándalo que saca fuera de sí a ciertos hábitos intelectuales contemporáneos y a las artes acrobáticas de ingenios hueros"

(3) *Ibid.*

(4) Cf. *Einführung in die Metaphysik.* Edit. M. Niemeyer, Tubinga, 1953, pág. 108.

(5) Cf. *Was heisst Denken?,* pág. 73.

(pág. 74). Frente a toda práctica *lineal* del pensar, por aguda y virtuosista que sea, Heidegger advierte taxativamente —y en esta observación culmina toda la fase de su pensamiento mal llamado "figurativo" y "místico"— que "*ningún* camino del pensamiento, ni siquiera el del pensamiento metafísico va de la esencia humana al ser o, viceversa, del ser al hombre. Más bien, todo camino intelectivo *se mueve* desde siempre *dentro* de la relación total del ser y la esencia humana; de lo contrario no existe pensamiento alguno" (pág. 74).

Es comprensible que un estilo de pensar adaptado rígidamente a los procedimientos *lineales* —inspirados en los modos cotidianos de causalidad, en los que un objeto bien delimitado ejerce un determinado influjo sobre otro objeto de perfiles asimismo precisos— se encuentre inerme ante el método *circular, ambital-envolvente* que propugna aquí Heidegger, y deba recurrir a expresiones que aluden vagamente a formas de conocimiento más comprehensivas. Tras dejar constancia de la negativa heideggeriana a someter la relación entre el ser del ente y la existencia humana a cualquier género de procedimiento dialéctico, que escamotea el gran *acontecimiento de iluminación* en el que brotan al unísono el Ser, el Dasein y el ente, P. Cerezo Galán escribe: "Pero —y aquí reside lo problemático— el acontecer mismo aún no ha sido pensado suficientemente por la intrínseca opacidad y objetividad del lenguaje de la metafísica todavía en uso, y Heidegger no tiene más remedio que remitirnos a un ámbito todavía 'místico', aún balbuciente de palabras. Toda la filosofía de Heidegger concluye en este balbuceo de lo inefable. Y es justamente aquí, delante del Misterio, no ya del ser, sino del acontecer mismo, donde desfallece el autor y se estrella la logicidad de toda crítica" (6).

En su densa obra *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers* (7), F. Wiplinger advierte muy jus-

(6) Cf. *Arte, verdad y ser en Heidegger. La estética en el sistema de Heidegger*. Madrid, 1963. En la nota 150 de la pág. 254 cita a varios autores que movilizan también el vocablo "místico" para calificar la posición del último Heidegger.

(7) Edit. K. Alber, Friburgo-Munich, 1961.

tificadamente que considerar la filosofía del lenguaje heideggeriana como una forma de "Sprachmystik" (mística del lenguaje) por el hecho de estudiar el lenguaje en un nivel metaobjetivista responde a una comprensión totalmente superficial de la misma (8).

En la línea de Heidegger, y bajo la inspiración asimismo de la experiencia estética, H. G. Gadamer realiza en su obra *Wahrheit und Methode* ("Verdad y método") un intento muy serio de orientar la actividad hermenéutica de modo *creador-ambital* mediante la ampliación del campo experiencial humano, logro que hace felizmente innecesario el cómodo recurso a borrosas caracterizaciones pseudorrománticas. Si tenemos en cuenta que el concepto riguroso de juego implica un *ámbito de líneas de sentido que se despliegan, se interfieren y crean, al interferirse, nuevas significaciones en un constante y gradual proceso de alumbramiento de sentido* (9), comprenderemos en toda su envergadura el hallazgo metodológico que late en los párrafos citados en la página 171 y en los siguientes: "Hablar (...) no es nunca la mera subsunción de lo particular en conceptos generales." "... La conducta de los que juegan no ha de ser entendida como una conducta de la subjetividad, pues es más bien el juego el que juega en cuanto asume en sí a los jugadores y se convierte de este modo en el auténtico subjectum del movimiento lúdico. Correlativamente, no se habla aquí de un jugar con el lenguaje o con aquellos contenidos de la experiencia o de la tradición que tienen algo que decirnos, sino del juego del lenguaje mismo que nos habla, nos impulsa o retrae, nos pregunta y en la respuesta se plenifica a sí mismo" (pág. 464). "No hay, pues, indudablemente, ningún acto de comprensión que esté libre de prejuicios, por mucho que nuestra voluntad al conocer se esfuerce en liberarse del conjuro de nuestros prejuicios. En el conjunto de nuestra investigación se ha mostrado que la seguridad que confiere el uso de los métodos científicos no basta para garantizar la verdad. Esto vale de modo especial

(8) Cf. O. cit., pág. 320.

(9) Sobre el carácter ambital del juego puede verse mi trabajo. *El juego y su misteriosa significación,* en Arquitectura (Madrid), agosto, 1968.

para las ciencias del espíritu, pero no significa una mengua en su cientificidad, sino, por el contrario, la legitimación de la conciencia que de antiguo tienen de poseer una peculiar significación humana. Que en el proceso de conocimiento que las caracteriza se pone en juego el propio ser del cognoscente, marca, por cierto, el límite del 'método', pero no el de la ciencia. Lo que el instrumental metodológico no logra realizar debe y puede ser llevado a cabo mediante una disciplina del preguntar y del investigar que garantiza la verdad" (10).

Esta disciplina investigadora —metaobjetiva, pero en modo alguno vagamente "mística", sino robusta, serena y precisa— debe asentarse —a mi ver— en un atento estudio de las *realidades superobjetivas* y adoptar las condiciones que caracterizan el método que denomino *analéctico*. El fruto de la tensión no sólo intelectual, sino íntegramente espiritual que implica este ascético estilo de pensar, llamado a moverse en las regiones-límite de la realidad, espero quede patente —no de modo exhaustivo, sin duda, pero con la indispensable energía— en los análisis que integran esta *parte tercera*.

(10) O. cit., pág. 465.

Capítulo IV

TEORIA DE LAS NOCIONES Y DE LA FUNDAMENTACION DE LA VERDAD EN DIOS SEGUN DESCARTES. SU INTERPRETACION ANALECTICA

> *"No sólo todo el ámbito de la experiencia incidental se halla en un proceso de constante incremento, también* crece y se desarrolla el espíritu mismo *humano racional visto como compendio de todas las funciones y leyes racionales válidas 'a priori', y lo hace de tal modo que cada uno de los estadios anteriores de crecimiento no son en modo alguno desvirtuados por los nuevos estadios. Pues esta desvaloración sólo tendría lugar si tal crecimiento no se realizase mediante la adquisición renovada de nuevos conocimientos esenciales y la funcionalización de estos conocimientos sobre la base de la orientación originaria del espíritu en cuanto tal hacia lo eterno y divino, sino mediante la mera 'adaptación' cambiante al entorno natural y al entorno positivo-histórico del hombre (...)."*
> (Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*. Edit. Francke, Berna, 1954[4], págs. 199-200.)

El método trascendental

A partir de Descartes, el *método trascendental* de investigación filosófica cobró una importancia decisiva. Como este método exige a cada pensador un cambio total de mentalidad y

la adquisición de un sexto sentido para captar determinadas realidades, es comprensible que muy a menudo haya sido objeto de graves malentendidos. Tras el intento kantiano —no del todo logrado— de trascendentalizar la filosofía, Fichte elaboró todo un sistema filosófico conforme al método trascendental, pero la interpretación objetivista (no-trascendentalista) que del mismo se apresuraron a dar Schelling y Hegel lo redujo a mero hito en el proceso que conduce —ineludiblemente, si se acepta la teoría hegeliana de la historia— de Kant a Hegel. Actualmente, el pensamiento *personalista* (Ebner, sobre todo), y el *existencial* (Heidegger, Jaspers, Marcel) han vuelto a subrayar la importancia decisiva del método trascendental visto en toda su pureza.

Al estudiar en conjunto y entre líneas los escritos personalistas, existenciales y trascendentales, se advierte una fecundísima conexión entre el método *trascendental* y el método *dinámico-genético-ambital* que suelo poner en juego en mis análisis metodológicos (1). Ello sugiere la conveniencia de precisar —siquiera sea de modo esquemático— qué debe entenderse en rigor por *método trascendental.*

Un método se denomina *trascendental* cuando no se reduce a constatar e inventariar las distintas formas de vinculación que constituyen la trama de la vida mental, sino que tiende a descubrir esforzadamente el *origen* y la *génesis* del pensamiento viviente en su verdad y, por tanto, en su verdadera objetividad. Pensamiento *trascendental* es un género de actividad mental dirigida a captar la trama del pensamiento humano *en su conjunto, en su desarrollo* y *a la luz de sus presupuestos.* Analizar *trascendentalmente* a un autor implica reconstruir la *génesis* de su pensamiento *real,* visto en sus más hondas implicaciones. Esta reconstrucción fue denominada por Heidegger "Wiederholung" (repetición), término que entraña un carácter en cierta medida *creador,* ya que para esclarecer las "posibilidades originarias, hasta ahora todavía ocultas" de un problema funda-

(1) Véase en mi trabajo "Lo fáctico, lo genético y lo trascendental" (*Pensadores cristianos contemporáneos,* págs. 378 ss.) el concepto de "interpretación" que postulan Fichte, Heidegger y Jaspers con el fin de hacer justicia al pensamiento *trascendental* de Kant.

mental se requiere entrar con él en una relación fecunda de encuentro espiritual, que se da siempre a niveles vitales muy hondos. De ahí que tal modo de repetición creadora pueda descubrir en un pensador facetas desconocidas para él mismo, como sucede con Kant según testimonio de Fichte, Heidegger y Jaspers. Para Fichte el mejor interprete es aquél que mediante una "forma enérgica de pensar" se inmerge en la corriente soterrada de pensamiento que confiere al mundo intelectual de un pensador una profunda "conexión genética" (2).

El término "inmergirse", vinculado al de *creación,* indica claramente que la reconstrucción de la génesis de un pensamiento debe ser un proceso *real, vital* en el sentido más fuertemente existencial del término. El método *trascendental* se opone a toda lógica meramente *fáctica* (que se reduce a estructurar "hechos" relativos al conocimiento sin investigar su razón genética) y a toda búsqueda subjetivista del fundamento por vía exclusivamente *racional,* basada en "las ilimitadas pretensiones del principio de razón suficiente bajo forma de racionalidad plena" (Heidegger) (3). Para superar el nivel de los meros hechos —que no llevan en sí su razón de ser y su justificación— sin evadirse al plano de lo abstracto-racional, es indispensable superar el esquema "fáctico-eidético" y adivinar los modos de realidad que, siendo metafácticos —y estando en consecuencia saturados de hondo sentido— son eminentemente reales. Por eso los pensadores existenciales intervinculan los conceptos de *inobjetividad, mundo, horizonte, trascendencia, diferencia ontológica, fe, op-*

---

(2) Cf. *Transzendentale Logik,* págs. 108-9. Tras afirmar que "el nexo que une verdaderamente el querer a su cuerpo requiere otra clase de atención que la atención intelectual a estructuras", Ricoeur escribe: "Descartes mismo nos invita, más de lo que él sospechó, a cambiar de régimen de pensamiento. ¿Cómo reconquistar, por encima de las disyunciones del entendimiento, el sentimiento de estar entregado a mi cuerpo y ser, a la vez, dueño de él sino por una conversión del pensamiento que, dejando de *poner a distancia de sí* ideas claras y distintas, intenta *coincidir* con una cierta prueba de la existencia que soy yo en mi situación corporal?" (Cf. *Philosophie de la volonté,* vol. I. *Le volontaire et l'involontaire,* pág. 18).

(3) *Der Satz vom Grund* (Edit. Neske, Pfullingen, 1957), pág. 133.

ción, participación, (4), y Fichte centra toda su filosofía en la conexión de *vida y pensamiento,* no con el fin de situar la actividad cognoscitiva en el plano de la mera vida, al modo vitalista, sino de conferirle el carácter *dinámico-creador* que compete a todo fenómeno auténticamente *vital-personal* (5). Al modo como en nuestro siglo F. Ebner delató la falta de auténtica *vida espiritual* en la sociedad de occidente, cuya cultura no es más que un mero "sueño del espíritu", Fichte consideró como una nota fundamental de su época la carencia de *auténtica vida,* y por tanto de modos de pensamiento rigurosamente creadores (6).

Para vincular el pensamiento y la vida se requiere una tensión espiritual muy alta que sea capaz de integrar la *inmediatez* propia de los fenómenos reales de integración que tienen lugar en los seres vivos y la *distancia* que se atribuye al conocimiento

---

(4) Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos,* págs. 382 ss.

(5) Es sintomático que, así como el Descartes de las *Meditaciones* solicitaba de sus lectores "el trabajo de meditar juntamente con él" (O. cit., Edic. Adam-Tannery, París, 1897, VII 9), Fichte pedía a sus discípulos que viviesen con él el proceso del pensamiento a fin de lograr —mediante una forma "enérgica" de pensar— la "verdad genética" de la realidad estudiada. (Cf. *Tatsachen des Bewusstseins, J. G. Fichte's sämmtliche Werke.* Ed. J. H. Fichte. Berlín, 1845-6, t. IX, págs. 569-70; t. X, pág. 91.) Fichte advierte con nitidez que ni un átomo de verdad puede ser alcanzado por vía de mero análisis histórico incomprometido, como si se tratara de incorporar algo ajeno, sino que el que desee adquirir la verdad debe hacerla brotar por sí mismo en su interior (Cf. *Sämmliche Werke,* t. X, págs. 89-90). Por eso califica una y otra vez a la filosofía trascendental de verdadera *metanoia espiritual,* modo altísimo de ascesis intelectual que exige decisión y firmeza, agilidad de mente y pureza de intención. Nunca, tal vez, como en Fichte vinculó la filosofía de modo tan hondo y fecundo el *conocimiento* y la *vida,* al advertir que el verdadero saber radica en la actividad vital cocreadora de ámbitos envolventes que trascienden indefinidamente el mero vivir individualista. La *Doctrina de la Ciencia* significa la "autorrealización del saber", el esfuerzo personal por vivir de la Verdad y en la Verdad.

(6) Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos,* págs. 118 ss. Sería una tarea extraordinariamente sugestiva confrontar el vitalismo de alto estilo —eminentemente integrador— de Fichte con el vitalismo más bien alicorto —y, como tal, enfrentado al espiritualismo— de los tiempos recientes.

ob-jetivo. Esta integración se da en las experiencias humanas de *sobrecogimiento* (ergreifen im ergriffenwerden), que vinculan modélicamente la *libertad personal* y la *sujeción a la verdad envolvente nutricia,* engarzando así la *tensión de trascendencia* —propia de todo pensamiento filosófico riguroso que piensa hastal el fin— con la *voluntad de arraigo en lo real no-fáctico* característica de todo pensador que entienda el acto de conocer como un acontecimiento que crea modos de realidad inéditos al asentarse inquebrantablemente en las raíces mismas de lo real—.

El fenómeno del *sobrecogimiento* ostenta una esencial bipolaridad por responder al encuentro de dos seres jarárquicamente diversos, pero mutuamente vinculados. Heidegger y Jaspers, más preocupados por quebrar el prestigio de lo meramente objetivo mensurable —asible verificable— que por precisar el estatuto ontológico de las realidades metaobjetivas, consideran lo *inobjetivo* como el *polo superior* que sobrecoge al espíritu humano que se halla en trance de trascendencia (7). Trascender, según Heidegger, implica desbordar el ente hacia su fundamento metafáctico, in-objetivo e inobjetivable, mantenerse sobre la nada-de-objetividad que es el ser (8). La falta de un estudio sólido del estatuto ontológico de lo "in-objetivo" impidió a Heidegger y Jaspers elaborar una teoría equilibrada del proceso del trascender, laguna que da lugar en casos a cierto agnosticismo metafísico; consecuencia previsible, pues limitarse a señalar que el conocimiento "objetivo" debe darse bajo el *horizonte del ser* sin precisar con la debida radicalidad el carácter y alcance de

---

(7) "Puesto que lo inobjetivo, que debe ser esclarecido en el origen de todo ser-objetivo (escisión sujeto-objeto), sin ser objetivamente captable sólo puede ser pensado de modo objetivo, es inevitable que todo lo que se piensa así se quiebre formalmente en tautologías, círculos y contradicciones si no ha de correr el riesgo de rigidificarse como un falso objeto" (Jaspers, *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin,* Kant (Edit. Piper, Munich, 1957, págs. 226-7). "Lo 'trascendental' en sentido kantiano significa la ascensión desde el objeto —o sea, desde el ente objeto de experiencia— a la objetividad, es decir: al ser". "Este salto salva la distancia que media entre el ente y el ser" (Heidegger, *Der Satz vom Grund,* pág. 134).

(8) Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos,* pág. 382.

éste, resulta del todo insuficiente para calmar la nostalgia metafísica del hombre, que es nostalgia de realidad. Significa un gran paso a este respecto el delatar la insuficiencia del mero conocimiento de *objetos* y subrayar que lo decisivo para Kant en virtud de su método trascendental no es la *ciencia coactiva* (zwingende Wissenschaft), sino la *presencia de lo profundo* (Anwesenheit der Tiefe) (9), pero la búsqueda genética del fundamento de la verdad no puede aquietarse hasta precisar debidamente en qué consiste el modo de *profundidad* y de *presencialidad* a que aquí se alude.

Es ésta justamente la tarea portentosa realizada por Fichte a lo largo de las diversas versiones de su *Doctrina de la ciencia,* sobre todo las escritas de 1804 en adelante, que culminan en la aceptación del Absoluto-Dios como fundamento supremo de la experiencia humana de sobrecogimiento. Fichte advirtió sagazmente que el fundamento de la verdad no puede ser sino *la verdad misma,* que se afirma *en y por sí misma* en el espíritu humano (10). Esta afirmación no es un fenómeno ajeno a la vida personal del hombre, sino su momento más alto y decisivo. Para comprender la posibilidad de que una instancia *jerárquicamente diversa* del hombre se le haga más *íntima* que su propia intimidad y, *sobrecogiéndola,* promocione su libertad hasta un

---

(9) Jaspers, O. cit., págs. 232-3.

(10) El argumento decisivo que esgrime la filosofía trascendental contra el extremismo idealista es que el fundamento de la verdad no radica en la conciencia, sino en la verdad misma. Frente al "realismo enmascarado" de los modos de idealismo que hipostasían y "sustancializan" rígidamente al "yo", la "idea", la "conciencia", etc., la filosofía trascendental quiere mantenerse en *tensión cocreadora* bajo el impulso vivificante del Infinito que se presencializa en el espíritu. Esta tensión eminentemente fecunda —por ambital— confiere al saber su última fundamentación y certeza, y le otorga en la misma medida un carácter estrictamente riguroso, "científico". A esta convicción responde el título de la obra fundamental de Fichte: *Wissenschaftslehre* (*Doctrina de la Ciencia*) y la calificación de "Idealismo realista" que este pensador dio a su orientación filosófica, bien sabido que "idealismo" alude a la instalación del pensamiento en un plano de *realidades metafácticas, metaobjetivas, ambitales,* y "realista" sugiere el carácter *existencial-creador* de la vida-en-el-espíritu, carácter que se opone a toda recepción pasiva de "verdades" venidas "de fuera".

grado máximo de madurez, se requiere un cambio de mentalidad, consistente en pensar no de modo estático-objetivista-formalista, sino dinámico-genético-ambital; no de modo *lineal,* sino *en espiral*; no de modo *aséptico-incomprometido-racional,* sino *cocreador-comprometido-inmersivo.* El verdadero saber surge para el pensamiento trascendental al entrecruzarse en el fenómeno del sobrecogimiento el ámbito humano y el de la entidad que lo sobrecoge y eleva a una esfera superior, a la que él se siente llamado por una especie de gravitación personal.

Merced a este cruce ambital logra el hombre la plenitud de su ser, y en tal plenitud brota el saber auténtico. La forma de *conciencia* (Bewusst-sein) a que tiende, como una meta, el pensamiento trascendental subraya con igual intensidad la vertiente de *autoconocimiento* ("Bewusst-") como la vertiente existencial de *madurez entitativa* ("-Sein"). No se trata de una instancia meramente *subjetiva,* como a menudo se afirma, pues tal modo de transparencia del sujeto cognoscente es ganada a través de la inmersión integral de todo su ser en el ser de la realidad envolvente que lo sobrecoge y eleva. Al hablar Fichte de conciencia (Bewusst-sein), no quiere sugerir en el lector el primer término del esquema "conciencia-objeto", sino aludir a la realidad *ambital,* onto-gnoseológica, que se constituye cuando todo el ser humano queda sobrecogido por la presencia-en-su-intimidad-del-Absoluto-Dios. En este carácter robustamente ambital de la conciencia se afirma el *vitalismo fichteano,* que, lejos de cobrar sus energías en la lucha contra el espíritu y el entendimiento —como el vitalismo contemporáneo—, significa la única instauración rigurosa de la *vida en el espíritu.* Analícense a esta luz los siguientes párrafos de un buen conocedor de Fichte, J. Manzana M. de Marañón: "Nosotros mismos somos el saber, y la especulación trascendental intenta, en último término, que esta identidad primigenia —condición de posibilidad de todo el movimiento especulativo— sea plenamente real. De ahí que el conocer a que apunta definitivamente la *Doctrina de la ciencia* sea un conocer por *identificación* con la vida de la razón y sus principios, en cuya evidencia debemos ser arrastrados hasta realizar en nosotros la vida misma de la razón, ¡nuestra vida!" "La realidad de que la especulación debe partir es la vida en su

fluidez y agilidad. (...) La 'existencia' humana es el 'medio' en que necesariamente se dan todos los contenidos del 'saber' " (11).

Esta *ágil fluidez* de la vida humana es entendida por el pensamiento trascendental no como el mero decurso temporal propio de los seres vivos, sino como la potente cofundación de ámbitos inéditos de realidad mediante la experiencia de participación inmersiva que se da en el fenómeno del sobrecogimiento. Sólo a esta luz resulta comprensible el texto siguiente del doctor Manzana: "La posibilidad de este saber genético-comprensivo tiene en Fichte dos presupuestos fundamentales: la verdadera realidad es vida, esto es, génesis, y el auténtico saber consiste en identificarse 'gnoseológicamente' con esa génesis originaria. Tal identificación es posible porque *ya* es real. Nosotros *somos* esta profunda realidad. Nosotros somos ser y vida y verdad. La reflexión filosófica no debe mostrarnos una realidad 'extraña', sino hacernos 'transparentes' a nosotros mismos en los 'principios' de nuestro ser, 'reidentificarnos' cogitativamente con nuestro ser más profundo y verdadero y su devenir *inteligible*. Esta última precisión es esencial" (12).

Si entendemos de modo ambital creador esta identificación de *ser* y *saber* a la luz de un concepto de *vida* verdaderamente comprehensivo (13), queda al descubierto el sentido positivo que late en la exigencia *trascendental* —y, correlativamente, *existencial*— de superar el plano de lo fáctico objetivo, visto como algo terminado y delimitado, para ascender al plano de lo *real-genético*, constituido por modos de ser que ostentan un carácter distensivo-ambital más *atmosférico* que *cósico*. A este giro metodológico aluden profusamente los pensadores trascendentalistas cuando dan razón de los malentendidos que el espíritu objetivista provocó respecto al pensamiento de Kant y Fichte (14).

---

(11) Cf. *El ascenso y la "determinación" del Absoluto-Dios según J. G. Fichte en la primera parte de la exposición de la Teoría de la Ciencia de 1804*. Separata de la rev. *Scriptorium Victoriense*, 9 (1962), 7-63, 181-192. (Será citado, abreviadamente: *El ascenso*).

(12) Cf. *El ascenso*, pág. 55.

(13) "La Lógica trascendental sabe que lo que ella hace no es sino una mera reproducción de la vida originaria del saber" (FICHTE: *Transzendentale Logik*, IX, pág. 12).

(14) Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos*, págs. 378 y ss.

"El 'sentido' determinante del 'realismo' filosófico —y que ha hecho imposible la intelección de la filosofía kantiana— es el sentido de la *aceptación* del ser en su facticidad. Existe, empero, en todo hombre, potencialmente y como momento indisolublemente unido a su ser espiritual, otro sentido, cuya actuación está enderezada a la 'superación' del ser y, en general, de todo lo fáctico. Todos los grandes pensadores han 'visto' a través de este sentido, si bien no de una manera refleja y plenamente consciente. La *Teoría de la ciencia* es la primera doctrina que ha presentado el claro 'concepto' de este sentido y lo ha utilizado refleja y conscientemente. De ahí que todos sus contenidos sean absolutamente inexistentes para quien no ha 'despertado' en sí mismo este sentido. Se puede definir este 'sentido' como sentido de la 'génesis' del ser, ya que su actualización esencial consiste en 'reconstruir' el ser desde sus 'razones' " (15). Conviene sobremanera notar que en este contexto el calificativo "fáctico" no se opone —como es usual— a *eidético,* sino a *correlacional-ambital,* es decir, a las realidades que no se reducen a mera "existencia bruta", antes coimplican su misma razón de ser, su sentido interno autojustificativo. De ahí la búsqueda, por parte del pensamiento trascendental, de las realidades que vinculan el *ser* y el *deber-ser,* el *ser* y el *bien,* el *ser,* el *bien* y la *verdad* (16).

El pensamiento trascendental no se caracteriza por pendular arriesgadamente hacia el *idealismo subjetivista,* pues su empeño consiste en desbordar por elevación el precario esquema *subjetivo-objetivo,* sólo apto para enmarcar los fenómenos cognoscitivos relativos a objetos-de-conocimiento-fácticos, externos al su-

(15) Cf. *El ascenso,* pág. 53.

(16) Puede verse, a este respecto, la obra de Manzana M. de Marañón: *Objektivität und Wahrheit* (Eset, Vitoria, 1961), págs. 7, 14-5, 21-3, 29, 31, 42-3, 81, 176. "Según la Doctrina de la Ciencia de Fichte —escribe R. Lauth—, la Filosofía es necesariamente, desde su comienzo mismo, búsqueda de un modo de evidencia inmediata y perfecta —modo que no puede ser sino genético—, pues sólo ante este género de evidencia puede aquietarse la pregunta por la verdad; más todavía: esta pregunta, con su vinculación a la VERDAD, presupone aquel modo de evidencia como algo ya dado (mejor: algo que está dándo-se)". (Cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* Edit. A. Pustet, Munich, 1965, pág. 48).

jeto, no capaces —debido a su poca densidad entitativa— de comprometer a éste de modo envolvente. La plena comprensión del método trascendental sólo puede lograrse al adquirir la "evidencia genética" del mismo que prometía Fichte a quienes viviesen con él la experiencia múltiple de participación sobrecogida en las realidades más valiosas y, como tales, envolventes. Por eso, a partir sobre todo de 1804 subrayó tanto —al modo joanneo— la importancia decisiva en el aspecto intelectual de "lo que nosotros mismos interiormente *somos,* hacemos y vivimos" (17). Con razón afirmaba ya en 1794 que su *Doctrina de la ciencia* constituye en rigor un género de idealismo crítico eminentemente *realista.* "La *Doctrina de la ciencia* no está situada, por tanto, en la inmanencia absoluta de la conciencia, sino en el punto de confluencia de la conciencia y de aquello que la funda y justifica: el Absoluto (Dios) (18).

El fin de la *Doctrina de la ciencia* de 1804 consiste en mostrar que la trascendencia *sobrecoge* al hombre y lo hace llegar a su pleno logro tanto en la vertiente entitativa como en la gnoseológica. De aquí se infiere que no es la razón humana la que alumbra la verdad o le da alcance, sino que es la verdad misma la que, como una forma singular de luz, se alumbra en el espíritu humano y lo vivifica (19). Totalmente ajeno al "egotismo solipsista" que le fue reprochado ya en su tiempo por Goethe, Fichte considera la razón humana como el *lugar de la trascendencia,* del *máximo sobrecogimiento en distensión hacia lo originario absoluto.* Ello explica el papel decisivo que juega en el sistema fichteano la doctrina de la interpersonalidad. "Las posiciones del yo no pueden hallar su plenitud, según la perspectiva de Fichte ya en 1794, a no ser en la comunidad interpersonal realizada moralmente" (20). Esta forma de altísima realización ética sólo puede llevarse a cabo mediante un método ge-

---

(17) Cf. I. H. Fichte, *Nachgelassene Werke,* X, pág. 133.

(18) Cf. R. Lauth: *Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart,* en *Phil. Jarhbuch,* 70 (1963), pág. 256.

(19) Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos,* pág. 394.

(20) Cf. R. Lauth: *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte,* en *Archives de Philosophie,* jul.-dec. 1962, pág. 333.

nético-dinámico de cocreación de ámbitos por vía de participación inmersiva (21).

El riesgo de absolutización idealista de la razón se salva al examinar la conciencia en conexión ineludible con la fuente de luz que la nutre. Para Fichte —pensador modélicamente trascendental que piensa distensionalmente en orden a captar el secreto de las realidades complejas que surgen al conjuro de una correlación— el hombre no puede ser definido como un *animal* racional, es decir, un animal dotado suplementariamente de razón, sino como un *alma* viviente, llamada por Dios en libertad (22). El ser humano se constituye en el ámbito abierto por esta potentísima dialéctica de *llamada-respuesta,* que implica una intersección de ámbitos creadora de una realidad eminentemente dialógica, distensional.

Esta actitud *verdaderamente* trascendental que busca los últimos fundamentos *reales* de la *vida* de la razón se arraigó en el Fichte de la madurez (1804-1814), pero apenas fue conocida del gran público, ya que Schelling y Hegel —que habían sustituido la actitud de reverencia que está a la base del *sobrecogimiento* por un espíritu de *constructivismo coactivo* que violenta la vida de la razón y, en definitiva, la agosta— se cuidaron de interpretar injustamente las últimas versiones fichteanas de la *Doctrina de la ciencia* como meros retoques inspirados en motivos extrafilosóficos (23).

El pensamiento trascendental cartesiano

El análisis del concepto que Fichte, Heidegger y Jaspers se han formado del método trascendental sensibiliza nuestro espíritu en orden a realizar una lectura de los escritos de Descar-

---

(21) Cf. Manzana M. de Marañón: "La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios", en la obra colectiva: *Psicología religiosa y pensamiento existencial,* Guadarrama, Madrid, 1963, t. II, págs. 421-475; D. von Hildebrand: *Etica cristiana,* Herder, Barcelona, 1962.

(22) Cf. R. Lauth: art. cit. *Phil. Jahrbuch,* 70 (1963), pág. 270.

(23) Estas breves precisiones sobre el pensamiento trascendental fichteano son ampliadas en el apartado IV.

tes más hondamente personales con la perspectiva adecuada para sorprender en los mismos el punto de arranque de dicho método (24).

La tarea específica del método trascendental consiste en despertar el sentido de la *génesis* en orden a percibir el auténtico alcance de los fenómenos que responden a un *acontecimiento,* es decir, al cruce de dos o más ámbitos que fundan al interferirse ámbitos de superior envergadura. Por eso la filosofía trascendental vincula muy estrechamente la *vida* y la *razón,* no para exaltar la vertiente vital-biológica del hombre en perjuicio de la racional, sino para conceder a ésta la plenitud de sus implicaciones. Esta visión *genético-dinámica* de los fenómenos tiene un alcance rigurosamente *metafísico* merced al carácter *ambital-envolvente* y, por tanto, *cocreador* de las experiencias de presencialidad que constituyen el subsuelo que nutre y da sentido al método trascendental. "Lo decisivo para Kant —escribe Jaspers— no es el conocimiento de objetos, sino la autoconciencia en el conocimiento objetivo"; no la ciencia coactiva (zwingende Wissenschaft), sino la "presencia de lo profundo" (Anwesenheit der Tiefe) (25).

Nuestra lectura de Descartes ha de ser *dinámica, genética, ambital,* pues la fundamentación cartesiana de la verdad en Dios implica un *proceso existencial de inmersión participativa* en el ser envolvente del Infinito que se *autopresencializa* en lo más íntimo del ser humano (26). Frente a las reiteradas acusaciones

---

(24) Esta interpretación de Descartes se halla en la línea marcada por F. EBNER: *Das Wort und die geistigen Realitäten, Pneumatologische Fragmente,* Herder (Viena), 1952², Kösel (Munich), 1966³); F. ALQUIÉ: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* PUF, París, 1950; R. LAUTH: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* Edit. A.. Pustet, München, 1965; *Die Frage nach dem Sinn des Daseins,* Edit. J. A. Barth, Munich, 1953, págs. 211 ss.; "Descartes", en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder, Friburgo, 1959); J. MANZANA M. DE MARAÑÓN, L. cit.

(25) Cf. *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant.* Edit. Piper, Munich, 1957, págs. 232-3.

(26) Desde el punto de vista metodológico es muy significativo que la amplia obra en que R. Boirel elabora una teoría general de la *invención* acabe movilizando el término decisivo de *presencia* con un sentido análogo al que ostenta en el proceso del *cogito* cartesiano según la inter-

de unilateralidad racionalista de que fue objeto la especulación cartesiana, debemos advertir que cuando Descartes reflexiona trascendentalmente sobre las condiciones de posibilidad de que se dé en la razón una verdad sólida y cierta, no desea fundamentar *la* verdad en general, sino descubrir *muy en concreto* los hitos del *proceso genético* de la verdad en la razón. Este proceso tiene un riguroso carácter existencial de *cocreación,* pues la *positio et affirmatio veritatis in ratione* implica, por una parte, la *autoposición* de *la verdad en la razón* y, por otra, la *conversión a la verdad* —"ad veritatem converti"— y la *instalación en la misma* (amplecti veritatem) del sujeto cognoscente (27).

---

pretación que aquí propongo. "Ciertamente, el análisis de la naturaleza estructurada no nos devela sino algo meramente natural y finalmente este sustrato común a toda estructura, el cosmodinamismo primitivo. Pero el ahondamiento en las condiciones de su dinamismo estructurante nos hace entrever la posibilidad de la presencia de una Sobrenaturaleza". "En el principio era el espíritu, si se comprende bajo este vocablo la 'conciencia' y las grandes orientaciones dinamológicas". "Puede incluso preguntarse si esta atención a lo perfecto que caracteriza al espíritu y que confiere más amplitud al despliegue de las otras orientaciones dinamológicas no lo constituirá originariamente, en el sentido de que el hombre sea 'espíritu' precisamente por la gracia de una presencia especial de la Perfección de la que él sea el lugar de manifestación" (Cf. *Théorie génerale de l'invention,* PUF, París, 1961, págs. 378-388).

(27) Cf. *Meditationes,* Edic. Adam-Tannery, París, 1897, VII, 60-2. A lo largo de este capítulo y del IX se irá clarificando progresivamente en qué sentido ha de entenderse tal presencialidad del Infinito en el espíritu humano. Al profundizar en el *sentido integral* de la existencia humana, Descartes ve sineidéticamente, sin razonamiento y de modo inmediato —con la inmediatez que se da al penetrar en los orígenes, en los estratos más hondos y originarios de los seres— la *contingencia* del ser humano y el carácter que éste ostenta de *signo viviente del Creador* ("nota artificis"), signo que se expresa y revela en la *voluntas libera et infinita* que ha concedido al hombre. "... Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes; et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image" (Cf. *Oeuvres,* Ed. A. Cousin, París, 1825, vol. VIII, pág. 179). El núcleo del pensamiento de Descartes radica en la simultaneidad genética con que advierte la posibilidad de la *duda sin fronteras,* hiperbólica, y la *instalación del hombre en un ámbito de verdad absoluta* del cual participa *realmente,* si bien no *de modo exhaustivo.* A esta forma de participar en cierta medida alude Descartes cuando afirma que a Dios lo

La verdad evidente y plenamente segura que ansía encontrar Descartes tiene una condición estrictamente *existencial* —en sentido fuerte—, es decir: *real-correlacional* (28). La verdad no es una mera *relación de adecuación,* sino un *ámbito existencial* en el que se halla, vive y se despliega el hombre. Por eso la búsqueda de la verdad por parte de éste constituye un proceso en cierto modo circular que progresa ahondando en lo que ya de alguna forma posee. "Estar en verdad" implica, pues, un dinamismo cocreador que se halla en un nivel superior a aquél en que impera el esquema *autonomía-heteronomía* y en el cual el acto de conocimiento se quiebra en dos vertientes: la subjetiva y la objetiva. El "estar en verdad" admite diversos grados de madurez por implicar el compromiso del ser humano integral. La suprema luz y el grado más hondo de certeza son alcanzados por el hombre cuando desborda el mero comprender al sumirse en *trance de sobrecogimiento* ante el ámbito de presencialidad del infinito. *Sólo el Ser perfecto funda modos de evidencia plena al hacer posible al hombre el autodespliegue ambital más potente.* Este género de verdad inquebrantable, inaccesible a la duda, quiere conseguirlo Descartes mediante la experiencia *cogito-sum.* No busca Descartes "una *noción común* que sea clara y tan general que pueda servir de principio para probar la existencia de todos los seres, los *Entia,* que se conocerá 'a posteriori' ", sino "un Ser cuya existencia nos sea más conocida que la de todos los demás, de suerte que nos pueda servir de *principio* para conocerlos" (29).

---

podemos "quocumque modo attingere", no "comprehendere"; "toucher", no "embrasser"; "savoir", no "concevoir" o "comprendre".

(28) Para comprender la elevada densidad entitativa de estos *entramados interrelacionales* basta pensar en el papel crucial que juega la interpersonalidad en el sistema de Fichte.

(29) Cf. *Correspondance,* IV, págs. 444-5. Conviene advertir que las *Meditationes* responden a una preocupación constante del autor por anclarse de modo pleno en la *existencia* de los seres en torno. A la búsqueda temática de la verdad acerca de la *existencia* del yo —"ego sum, ego existo" (*Meditationes,* VII, 25) —la *existencia* de Dios —"De Deo, utrum existat", *Meditationes,* VII, 34— y la de los seres materiales —"De rerum materialium existentia", *Meditationes,* VII, 71— corresponde la *actitud real de participación cocreadora* que Descartes denomina "contempla-

Este *principio* no debe ser entendido al modo lineal-causalista como un lugar de procedencia, sino, al modo ambital-envolvente, como el ámbito nutricio en el cual cobran los seres su cabal sentido y sustantividad. Tal giro interpretativo exige un cambio de mentalidad: de la mentalidad *objetivista* a la *analéctica ambital.* Para realizar esta *metanoia* y consolidarla, se requiere una esforzada ascesis intelectual. Es justamente la experiencia del *cogito,* que culmina en la conciencia de la realidad "sum-cogitans", decisiva en la investigación filosófica de la verdad debido a su carácter modélicamente *ambital-distensivo.* La experiencia personal y radicalísima de este carácter *distensivo-ambital* del ser humano es para Descartes la única fuente posible de evidencia y certeza absolutas, en cuanto tal ambitalidad responde a la presencia del Infinito en la razón. Al entender injustamente la experiencia del *cogito* como una forma de "pensamiento en la inmanencia", se aboca ineludiblemente a toda suerte de posturas autonomistas —subjetivismo, idealismo constructivista, etc.— que, bajo pretexto de conducir el yo a su mayoría de edad, lo recluyen en un aislamiento asfixiante. Este aislamiento no se evita mediante el mero trueque del "yo psicológico" por el "yo trascendental" —entendido como un entramado de legalidades lógicas—, sino comprometiendo todo el ser propio en una tarea de cocreación de ámbitos correlacionales realísimos, en los cuales la *cogitatio* y el *cogitatum* alcanzan un grado modélico y supremo de intervinculación. No procede hacer filosofía de la conciencia, de las ideas, del espíritu, sino filosofía de la *realidad en sus momentos de máximo despliegue,* que vienen dados por los acontecimientos de cocreación interaccional.

La filosofía trascendental se mueve en nivel de realidad, no de mera idealidad. Si concede suma importancia a las "ideas", es por entenderlas como *formas eminentes de presencialidad,* género singular de autopatentización que da lugar a modos de realidad sobremanera densos. Por ir a la búsqueda de la raíz

---

ción de la Majestad divina" y que consiste en un estado de intensa *intuición, admiración* y *adoración* que supera toda mera evidencia intelectual de "claridad y distinción" (Cf. *Meditationes,* V, 136 ss.; VII. 52).

de la auténtica forma de certeza, Descartes no se aquieta ante la posesión de la realidad *fáctica* —caracterizada por el mero hecho de existir—, antes busca los modos de realidad que se constituyen como tales de modo distensivo-ambital y ostentan formas de espacio-temporalidad que fundan modos de autorreflexión eminente y de "evidencia genética" (Fichte), forma singular de evidencia que se gana en el proceso cocreador de la personalidad a través de la inmersión en ámbitos plenificantes (30). Cuando el ser ambital que apela al hombre a la experiencia de participación inmersiva es el Infinito, se funda entre la creatura y el Creador un ámbito de interrelacionalidad tan poderoso en el aspecto entitativo que constituye un punto de partida modélico para el ejercicio del filosofar. Las realidades, en efecto, que impulsan la búsqueda de la verdad rigurosa no son las nociones universales, sino los modos de entidad que —por su carácter metafáctico, ambital— dan razón de sí de modo *inmediatamente evidente, sin género alguno de duda.* Esta relación de *inmediatez* es entitativa, fruto de una interrelación cocreadora, no de

---

(30) La experiencia personal de esta forma de inmersión sobrecogida está a la base de la *Doctrina de la Ciencia* fichteana, que persigue el logro de un modo de *saber en verdad.* Ello explica que el movimiento actual de reivindicación de Fichte ponga singular interés en resaltar la radicalidad y hondura que muestra la fundamentación cartesiana del juicio filosófico. "Si se quiere apreciar rectamente la significación que encierra la filosofía fichteana para el momento actual, se debe volver a un acontecimiento determinado de la historia de la filosofía. El descubrimiento cartesiano del *cogito-sum* como único punto de partida posible para el filosofar científico representa dentro de esta historia la mayor revolución que vivió la Filosofía desde su comienzo. Puede decirse sin exageración que a través de Descartes toda la filosofía anterior quedó reducida a un prólogo de la filosofía científica, en cuanto a la luz de este principio cartesiano se hizo patente que dicha filosofía precartesiana había dejado de lado por principio una parte esencial de toda verdad. En sus 'Meditaciones' realizó además Descartes en forma admirable la fundamentación científica del juicio filosófico. Lamentablemente, de todo lo que él había descubierto apenas se aceptó tras su desaparición sino algo muy secundario en su sistema: la distinción de cogitatio y extensio; el sentido de su cogito-sum y de la dialéctica entre el cogito y el Dios que lo afirma en su verdad quedó incomprendido" (R. LAUTH: *Die Bedeutung der fichteschen Philosophie für die Gegenwart.* Phil. Jahrbuch, 70 (1963), pág. 252.

la mera anulación de la distancia que se supone escinde al sujeto y al objeto de la relación cognoscitiva. Veamos estos puntos.

La fundamentación del saber auténtico

Descartes se pregunta por la razón última de la posibilidad de que el hombre sepa algo *en realidad de verdad, con absoluta certeza, en plena y consciente posesión de la verdad de tal saber.* Es tal la influencia que ejerce sobre toda la vida del espíritu esta experiencia radical de la verdad —que supone la instalación de todo el ser en un nivel de altísimas presiones e interrelaciones entitativas— que toda la técnica metodológica cartesiana no parece tener por meta sino el realizar *una vez al menos* este género singular de inmersión en el ámbito del Infinito (31). Se trata de experimentar de una vez para siempre el género de evidencia que brota cuando el hombre, más allá de la mera movilización incomprometida de la facultad cognoscente, *compromete todo su ser en una relación de encuentro con el objeto-de-conocimiento más elevado* (32).

En qué consiste la verdad es —según Descartes— algo en principio obvio, "trascendentalmente claro" a toda inteligencia humana. La búsqueda humana de la verdad está impulsada e iluminada por la luz misma de la verdad y, en consecuencia, por el saber natural de lo que significa *ser verdadero.* "Quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura". Lo decisivo será estudiar de modo *dinámico ambital* qué se entiende por *naturaleza humana.* Si no se la ve como un

(31) Cf. *Principia,* 1.ª pars. Edic. Adam-Tannery, VIII, 5.

(32) También Fichte subrayaba con singular energía la necesidad de que el hombre que aspira a la sabiduría "tome la determinación, *al menos una vez en la vida,* de no dejar una investigación, sea grande o pequeña, hasta terminarla, hasta que él mismo pueda decir sinceramente: ahora sí que estoy *yo* satisfecho y convencido. No es esto poca cosa; es más de lo que muchos hombres quisieran poderse decir a sí mismos, sea cual fuere la apariencia de convicción que muestran ante los demás" (Esta cita pertenece a la lección final del semestre de invierno de 1794 y está tomada de R. LAUTH: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* páginas 87-88).

objeto eminente pero estático, perfectamente delimitado, sino como una entidad constitutivamente abierta a la realización de experiencias inmersivas, cabe advertir el fecundísimo nexo que media entre el hecho de *estar inmersa la razón en un entorno nutricio de realidades envolventes* y la *idea innata de la verdad.* Que sea imposible al hombre ignorar la idea "trascendentalmente clara" de la verdad porque la conoce "por naturaleza" no indica que su conocimiento constituya una *"noción" previa a toda actividad racional,* si entendemos el calificativo "previa" en un sentido objetivo-cronológico, como una especie de posesión que ostente de modo estático la naturaleza humana. Conocer la idea de verdad *por naturaleza* puede muy bien indicar que tal idea surge a modo de luz al conjuro de la distensión cocreadora de ámbitos, modo de apertura que es constitutivo de la realidad humana por haber sido ésta creada a imagen de Dios. Descartes subraya que, por el hecho mismo de haber sido creada por Dios, la razón implica la "idea de la verdad" *tanquam nota artificis.* La acción causal de crear no se reduce al hecho de sacar una entidad de la nada en un determinado instante temporal. La creatura se halla respecto al creador en una relación de constante dependencia nutricia, como lo envuelto lo está respecto a lo envolvente. En cuanto que la razón implica la *apertura nutricia a la realidad,* puede decirse que alienta en ella un *saber originario* ("idée") de la verdad misma. Pero este *saber nocional* surge al hilo de una dinámica distensión cocreadora de un ámbito correlacional. La razón humana implica un modo de *receptividad de tipo ambital cocreador distensivo* ya que el hombre, por ser tal, se halla situado a un nivel entitativo en el cual el entorno está formado por mil ámbitos fecundantes, para unirse adecuadamente a los cuales se requiere una voluntad de participación cocreadora (33). A ello alude Descartes cuando afirma que "la verdad consiste en el ser" (34), no un ser meramente "fáctico", sino un ser "am-

---

(33) Véase en *Pensadores cristianos contemporáneos,* págs. 269-272, la vinculación —según Ebner— de *razón* y *sensibilidad, razón* y *lenguaje, razón* e *imagen.*

(34) *Correspondance,* V, 356.

bital" que *da razón* de sí mismo, ya que existe en cuanto se está autoconstituyendo distensionalmente. Cuando, en virtud de la interferencia correlacional de dos seres, se funda un ámbito, el despliegue mismo de éste con toda su potencialidad plenificante —plenificante de los seres que lo hacen posible— es la garantía suprema de su ser, su *verdad irradiante*. En su interno poder autoconstitutivo lleva su razón-de-ser. Por eso cuando los pensadores auténticamente trascendentales, como Fichte, hablan de la *posición* de la verdad en la razón, quieren indicar no la posición de la verdad *por* la razón, sino la *autoposición* de la verdad *en* la razón. Esta preposición de lugar ha de ser entendida de un modo eminentemente activo cocreador, ni autónomo ni heterónomo, sino *ambital,* pues la razón debe *abrirse a la verdad,* instalándose en el ámbito subjetivo abierto por la realidad envolvente (34 bis).

Empezamos a ver nítidamente cómo la *evidencia* que funda un modo de saber-en-verdad se da en el seno del proceso de autoconstitución de una realidad por vía de distensión ambital. De ahí que el antedicho saber nocional originario pueda irse gradualmente perfeccionando a medida que la distensión ambital autoconstitutiva se haga más perfecta y madura.

Vista desde este nivel estrictamente *existencial,* la afirmación de verdad se manifiesta como un acto *volitivo* por ser un acto *creador* de realidad —realidad correlacional ambital—. La voluntad es la que impulsa al hombre a instalarse participativamente en el ámbito abierto de la verdad, o a negar su asentimiento a tal interacción cocreadora. Esta opción por parte del hombre respecto a la verdad es posible porque ésta se autopone en la razón por vía de *apelación en clima de libertad,* ya que toda realidad que ejerce para con otra una función envolvente

---

(34 bis) Este modo "ambital" de relación que se da entre la razón y la verdad es denominado "medial" por R. Lauth. (Cf. *Sittliche Wertung und Gutsein,* en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* Meisenheim am Glan 9 (1955), págs. 372-376.) Para comprender el alcance de esta denominación conviene tener en cuenta las razones que movían a los griegos al uso frecuente de la "voz media" en contextos filosóficos. (Cf. J. D. García-Bacca: *Historia filosófica de la Física como serie de inventos conceptuales, en Theoría* (Madrid) 5-6 (1953), pág. 15.)

no anega a ésta ni la violenta, antes promociona su capacidad interna de decisión. Consecuentemente, en el plano radical en que nos movemos cuando inquirimos el fundamento de toda verdad, la claridad y distinción del objeto-de-conocimiento no pueden constituir la fuente de una evidencia *definitiva,* pues, al estar en juego la cocreación de un ámbito interrelacional, la voluntad desempeña un papel ineludible tanto en orden a "obstinarse" en suspender por principio toda forma de asentimiento participativo cocreador —con lo que ello implica de acción disolvente y asfixiante— como en orden a aceptar cocreadoramente la presencia nutricia del Infinito en el centro nuclear de la persona (35). Que esta inserción de la voluntad en el proceso de gestación de la verdad no desvirtúa el carácter *racional* de ésta, antes lo potencia y acrecienta, queda de manifiesto a través de la experiencia límite de la duda total (o "hiperbólica").

La duda hiperbólica y la afirmación radical

Descartes adivina que el saber absolutamente cierto e inconcuso (36) no puede basarse en la mera "claridad y distinción" del objeto de conocimiento, antes se afirma en el poder ambital-envolvente de un "ser cuya existencia nos sea más conocida que la de los demás seres" (37) por su neta superioridad entitativa y por sernos más íntimo que nuestra propia intimidad. La vinculación estrecha de la *distancia que funda la superioridad entitativa* y la *intimidad eminente que media entre lo envolvente-nutricio y lo envuelto* revela que a este nivel queda plenamente desbordado el esquema espacial *interior-exterior* y el temporal *inmediatez-mediación.* Mediante la ascesis intelectual que implica el proceso de pensar hasta el fin y someter al trauma de la duda cuanto no encierre en sí su interna justificación, intenta Descartes elevarse por encima de los planos en que tienen

(35) Sobre las actitudes fundamentales de *obstinación* (Trotz) y *entrega confiada* (Hingabe, Treue) hizo Peter Wust muy ponderadas precisiones. Cf. *Naivität und Pietät.* Edit. Mohr, Tubinga, 1925. Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos,* págs. 40-114.

(36) *Meditationes,* VII, 36, 24.

(37) *Correspondance,* IV, 444-5.

todavía vigencia estos precarios esquemas, aptos para describir el mundo de los *objetos,* pero insuficientes para dar cuenta de los fenómenos o acontecimientos *ambitales* (38). La técnica aparentemente negativa de la duda persigue el fin positivo de descubrir las *formas eminentes de presencialidad* en las cuales se dan modos tan perfectos de inmediatez que superan toda posibilidad de duda *razonable.*

La duda cartesiana persigue la *entrega plena a la verdad* a través de la experiencia de participación. Descartes pone en duda todo lo que no *está-en-verdad,* es decir, lo que no se *halla-inmerso-en-el-ámbito-del-Infinito-que-se-le-hace-presente.* Sólo lo que de este modo está-en-verdad engendra un conocimiento-en-certeza. Descartes busca un modo de conocimiento inquebrantablemente cierto a través de la fundamentación rigurosa de la verdad. En esta fundamentación no juega papel alguno la mera *unión fáctica preconsciente de sujeto y objeto,* pues este género de unidad no lleva en sí su interna justificación. Se requiere ver, con un tipo de racionalidad eminente —propia de niveles metaobjetivos, ambitales, de la realidad—, cómo el modo más perfecto de inmediatez entre el sujeto y el objeto y, por tanto, el género supremo de conocimiento se da en la experiencia de participación del ser humano en el Infinito, visto como la *realidad envolvente por antonomasia.* Cuando se está preocupado en primer término por el riesgo del *constructivismo racional* o el *idealismo de la significación* —que tienden a explicar la realidad como un producto de la actividad de la mente—, suele interpretarse la antedicha participación como un modo de apertura *previa* a todo acto de la razón, previa en cuanto *constitutiva* de la misma —pues la vida de la razón empieza con la fundación de un ámbito de interrelación con el Infinito, ser que es más íntimo al

---

(38) Es sobremanera clarificador confrontar la *experiencia cartesiana de la duda* con la *experiencia existencial de la trascendencia a través de la angustia.* En ambas se intenta renovar en el hombre el sentido cabal del *objeto* —el objeto que, por no reducirse a mero objeto, ostenta un carácter envolvente que hace posible una experiencia de participación— y debilitar así su tendencia a recluir su vida espiritual en el mundo delimitado de lo mensurable, asible, verificable.

espíritu que su propia intimidad—, no en cuanto *pre-consciente* o *pre-lógica*. No cabe identificar lo *nocional* con lo *pre-consciente*, pues el estudio de las "nociones" se dirige a descubrir en qué se funda últimamente la vida del espíritu y el acontecer de la verdad, graves, sutiles e interrelacionadas cuestiones que no se resuelven mediante la mera negación de la supuesta distancia que escinde a sujeto y objeto en la relación cognoscitiva, pues implican géneros muy elevados de interacción y de unidad que sólo pueden ser fundados en niveles de vida humana a alta tensión. El tema de las nociones está muy estrechamente vinculado al de la "circularidad" de la verdad. El hombre va en busca de la verdad porque de hecho y constitutivamente se halla en *ámbito de apertura hacia ella*. Este "hallarse" —como toda forma de realidad o fenómeno envolvente— no es susceptible de conocimiento "espectacular", "ob-jetivo", pero sí lo es de muy firme intelección de tipo analéctico. *Las "nociones" aluden a la necesidad en que se halla el hombre de ganar la realidad en un proceso activo de inmersión*. Más allá de toda afirmación fáctico-objetiva, debe darse la unión suprema que implica dicho género de inmersión. No procede reducir a algo *pre-consciente* lo que en rigor ofrece un carácter *supra-racional* si restringimos la racionalidad al conocimiento "ob-jetivista" de pro-yección espectacular, incomprometida. Si *ser inteligente* indica *estar en realidad*, y ésta es por esencia autodesplegante y autorrevelante, el modo *normal* de conocimiento humano es la tensa captación de los procesos genéticos que dan lugar a modos constelacionales-ambitales de realidad. El "estar en realidad" implica todo el dinamismo del espíritu, tenso hacia la cocreación de ámbitos de cada vez mayor envergadura con las realidades ambitales del entorno.

Téngase muy en cuenta que lo más *potente* en el plano entitativo es lo más *patente* en el plano gnoseológico. La potencia entitativa se traduce en capacidad de actuar de modo ambital respecto a otras realidades y cocrear con ellas ámbitos interrelacionales. Esta cocreación de ámbitos se realiza mediante la experiencia de participación inmersiva. *Los diversos estadios del proceso de la duda no son sino hitos hacia esta forma altísima de experiencia cocreadora*. Para advertirlo con claridad se re-

quiere llevar a cabo una lectura analéctica —más atenta a las intenciones que a las realizaciones— de los textos cartesianos, demasiado atenidos —en su estilo— a las posibilidades intelectuales de quienes carecen de intuición para captar estos fenómenos con la debida rapidez y orgánica integralidad (39).

Descartes advierte que la forma de presencialidad en que se da a nuestra razón lo *exterior sensible* e incluso lo "interior ideal" —dotado de las notas de claridad y distinción en un grado a primera vista modélico— no es lo suficientemente alta para hacer imposible la duda. El criterio de "claridad y distinción" se muestra insuficiente para determinar las condiciones del saber-en-realidad-de-verdad. Ante el vacío que abre esta insuficiencia —que pone en litigio la "racionalidad" misma de la razón—, Descartes parte a la búsqueda de un concepto de razón más amplio y radical, más orgánicamente vinculado a la vida conjunta del ser humano y a la potencialidad entitativa de los seres que constituyen su entorno específico. Este concepto de razón se alumbra al descubrir la relación eminente de presen-

(39) Cf. *Secondes Reponses,* VII, pág. 9. "Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismun deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit". L. cit. VII, pág. 140. Al carácter circular-analéctico del pensamiento de Descartes alude J. Wahl cuando escribe: "Una construcción como la de Descartes, que va del *cogito* a Dios y al mundo físico, puede ser considerada en un sentido como una filosofía de lo mediato. Pero con ello se daría una visión exterior de esta filosofía, y se tiene una visión mucho más íntima del sistema si se advierte que se funda sobre un movimiento único que va del *cogito* a Dios; lo que exige tiempo es únicamente la exposición del sistema. Si logramos ver el sistema de Descartes como debe ser visto, esta visión no llevaría —por así decir— ningún tiempo" (*Traité de Métaphysique,* Payot, París, 1953, págs. 500-1). Aunque acepta la necesidad de distinguir múltiples formas de inmediatez (O. cit. pág. 506), de hecho J. Wahl opera de modo univocista, como si sólo existiese lo "absolutamente inmediato". Por eso, tras afirmar que Descartes no destruye la certeza inmediata de nuestras sensaciones sino para sustituirla por "un inmediato más real", que es nuestro pensamiento, escribe: "El *cogito* debe ser concebido como un acto instantáneo, algo opuesto al razonamiento o al discurso; debe ser visto como algo inmediato". (O. cit., página 499).

cialidad que se da entre el espíritu humano y el Infinito. El impulso decisivo para este descubrimiento viene dado por la *duda hiperbólica,* que se manifiesta así como un recurso metodológico no arbitrario, sino exigido "por razones sólidas y bien meditadas" (40).

En efecto, la *capacidad de llevar la duda a una extrema radicalidad* con su virtualidad indefinida de poner en tela de juicio todo cuanto no implique su plena justificación indica la existencia en el espíritu humano de un *poder ilimitado de afirmación.* La capacidad de distanciarse —mediante la duda— de las cosas y reducir a cero el ámbito de presencialidad que media entre el sujeto y los objetos conocidos arranca del poder que ostenta el espíritu humano de instaurar formas eminentes de presencialidad merced al hecho radical de hallarse inmergido participativamente en el ámbito del Infinito. En definitiva, sólo una realidad-límite (en cuanto a la riqueza entitativa y a la capacidad consiguiente de presencialización) se muestra capaz de conferir el poder de *dudar hasta el límite,* pues dudar tiene aquí el sentido positivo de *exigir un fundamento inquebrantable a la verdad de las cosas.* Unicamente una realidad infinita puede fundar la racionalidad de la razón, haciendo frente a la capacidad indefinida de destrucción que alberga la duda (41).

---

(40) *Meditationes,* VII, 21-2.

(41) Lo han visto con nitidez M. Ambacher y J. Brun, preocupados, respectivamente, por el tema de la *participación* y de la *separación.* "... Para caracterizar la inteligibilidad propia del Cogito reflexivo sin riesgo de confundirla con la del pensamiento objetivo o de caer en interpretaciones de tendencia idealista, sería útil considerar el Cogito desde una perspectiva que desborda la oposición entre la subjetividad del conocer y la objetividad del ser, es decir, sería conveniente considerarlo como *acto de participación* (...). Si la duda cartesiana rompe, en efecto, el compromiso de la conciencia con el mundo exterior, no es en absoluto con la intención de forzar al sujeto a adoptar una actitud racionalista o idealista, conforme a la cual debería extraer toda su ciencia de su propio fondo, sino para permitirle descubrir su presencia en el mundo y la del mundo a sí mismo bajo dimensiones diversas de las que sugiere el realismo espacial del conocimiento objetivo; dimensiones que son precisamente las del acto de participación" (Cf. *Méthode de la philosophie de la nature,* PUF, París, 1961, págs. 148-9). "Descartes (...) parte del hombre y de su pensamiento, pero la experiencia de la duda es para él el medio

Este paso al fundamento primario de todo afirmar-en-verdad viene urgido por la necesidad de tomar en serio la cuestión del fundamento, necesidad que se sigue del carácter *volitivo* de las operaciones fundamentales del espíritu humano. Si pensar entraña un modo de inmersión en una realidad envolvente que implica una decisión de la voluntad, el hombre puede negarse a esta tarea de participación afirmativa y contradecir radicalmente la tendencia de la razón a conceder asentimiento a cuanto es fuente de evidencia. No podemos, por tanto, asentar nuestra vida espiritual en los criterios de evidencia, por "naturales" y "sensatos" que parezcan. *Debemos adoptar actitudes de absoluta radicalidad, proporcionales a la ilimitación de la duda.* La libertad es, en el hombre, un misterio de poder que nos obliga a desbordar el plano de lo que se entiende en principio por *naturaleza racional humana* —pronta a tomar sin más la evidencia como criterio último de verdad— para ganar un nivel de experiencia eminente, caracterizada por el encuentro del hombre y el Infinito que se presencializa en su espíritu. *Esta experiencia irradia un género de luz singular y, por tanto, de evidencia suprema al poner en conmoción a todo el ser del hombre, no sólo a una de sus facultades.* Pero tampoco a lo que suele en-

---

de descubrir el fondo de infinito y de perfección sobre el cual se destacan los límites del hombre pensados como tales. Las *Meditaciones* de Descartes representan el itinerario según el cual la finitud desemboca en lo infinito. Si Descartes no parte de Dios, su marcha lo lleva a ir hacia El. El Dios engañoso que podría engañar acerca de las esencias de las cosas y de la verdad, el genio maligno que podría engañar sobre la existencia de las cosas exteriores son las objetivaciones de una toma de conciencia de la separación, que Descartes profundiza en la duda y el *cogito*. El gran descubrimiento de Descartes es que la toma de conciencia de la finitud y la separación desemboca en una idea de infinito que este proceso implicaba en su intencionalidad misma; por eso la fórmula clave de todas las *Meditationes* es la siguiente: 'En cierto modo yo tengo en mí la noción del Infinito antes que la de lo finito, es decir, la noción de Dios que la de mí mismo. Porque ¿cómo sería posible que pudiese conocer que dudo y deseo, es decir, que me falta algo y que no soy del todo perfecto, si no tuviese en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, por comparación con el cual conociese los defectos de mi naturaleza?'" (Cf. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* PUF, París, 1961, págs. 277-8).

tenderse comúnmente por ser humano cuando se lo estudia sin la tensión espiritual que imprime la duda al análisis, sino al ser humano fecundísimamente abierto al plexo de perspectivas inexhauribles que abre la presencia del Infinito en su espíritu. Este ser potenciado, pleno en el sentido más denso del vocablo, es puesto gozosamente al descubierto por la experiencia crucial del *cogito-sum.*

Experiencia del cogito-sum y su modo privilegiado de evidencia

Mediante la conmoción provocada por la duda, Descartes puso de manifiesto que la evidencia no justifica la verdad del saber en virtud de sus notas de *claridad* y *distinción,* sino merced a la *potencialidad creadora de ámbitos* que ostentan las realidades que se interrelacionan en una experiencia inmersiva ambital. (De nuevo advertimos el carácter rigurosamente *existencial* de la especulación cartesiana.) La realidad a que accede Descartes mediante la experiencia de la duda tiene un carácter *modélicamente ambital* —por ser fruto de la inmersión participativa del hombre en el Infinito— y, en consecuencia, *modélicamente evidente.*

El hecho de *dudar* implica que se existe y se es *consciente* de ello (42). Pero, *¿con qué tipo de existencia?* Se trata de una realidad abierta, ambitalmente distensa y, como tal, transparente a sí misma. En la expresión "sum cogitans" el participio expresa —por sinécdoque— el dinamismo entero del ser humano que se autoconstituye como tal al pensar, al dudar, al afirmar, al negar, al querer, al imaginar y sentir, al tender ineludiblemente hacia metas siempre más altas (43). *Es todo el ser humano el que gravita en cada una de estas formas de autodespliegue, que florecen en otros tantos modos elevados de participación inmersiva y, por tanto, de ambitalidad.* En estas experiencias inmersivas se da un modo tan intenso de vinculación entre las realidades que las integran que se torna inviable la actitud de espectacularidad y distanciamiento propia del cono-

(42) *Meditationes,* VII, 24-5.
(43) *Meditationes,* VII, 28, 34.

cimiento ob-jetivo, que pro-yecta al objeto frente al sujeto. Al inmergirse participativamente en las realidades envolventes del entorno —sobre todo en la realidad por antonomasia del Infinito—, el ser humano cobra un conocimiento singular de sí mismo que desborda en muchos grados el alcance del conocimiento por ob-jetivación, con su inevitable dualidad y alejamiento. "La verdad del cogito —escribe M. Ambacher— está según Descartes más asegurada que la de las esencias objetivas de las matemáticas, una vez que se ha descubierto —según la expresión penetrante de M. Guéroult— un *nexus rationum* en que se ligan mi propia existencia, la presencia de Dios, la espiritualidad y la inmortalidad" (44). Muy posiblemente, en vez de "nexo de razones" convenga más bien hablar de "nexo de realidades ambitales", pues la fuente de la auténtica certeza no radica en la intervinculación de ciertas nociones, sino en la interpenetración cocreadora de diversos ámbitos, tan reales como metaobjetivos. "El cogito pone a descubierto la participación" (Lavelle).

En toda forma de experiencia inmersiva surge un modo singular de inteligibilidad y de evidencia. La condición *modélicamente evidente* de la existencia alumbrada en la experiencia del cogito pende del hecho de poseer un carácter ambital-distensivo *en grado supremo,* pues se instaura como tal al entrar en *relación de presencia* con el Infinito. Cuanto mayor es el desnivel entitativo que media entre el objeto de conocimiento y el sujeto, más alto es el grado de inmediatez que puede alcanzar el acto cognoscitivo. Al quebrar el vínculo de la conciencia con el mundo exterior objetivo mediante la práctica de la duda no intenta Descartes lanzar al sujeto a una carrera de evasión subjetivista o idealista, sino ponerlo en trance ineludible de cofundar relaciones de presencia con lo real mucho más fuertes e inquebrantables que las que son posibles en nivel objetivista, sometido a las condiciones espaciotemporales propias de las realidades empíricas. *El proceso de la duda no tiende sino a anclar el pensamiento en el nivel único en que es posible el modo de inmediatez supremo correspondiente a la forma de presencia-*

(44) Cf. *Méthode de la Philosophie de la Nature,* pág. 148.

lidad insuperable que media entre el Infinito y el espíritu humano.

En este plano quedan definitivamente superados los precarios esquemas "subjetivo-objetivo", "interior-exterior", "en mí-ante mí", y es anulada la posibilidad de entregarse a lo exterior-superficial fáctico y de evadirse subjetivistamente a posiciones de asfixiante desarraigo. El hombre cobra su plenitud existencial y el conocimiento cabal de sí mismo cuando "sale de sí" (45) para inmergirse en realidades envolventes que lo nutren y plenifican. Por eso afirma Manzana M. de Marañón que la identidad de ser y pensar que se da en la "existencialidad autotransparente" del "sum cogitans" no es "la identidad de una representación con su objeto, sino la identidad de un *acto* o de una *génesis* consigo misma" (46). De esta identidad se deriva la "inmediatez" y la "inobjetividad" del saber originario que el "ser cogitante" tiene de sí mismo (47). "La cogitatio no se coloca objetivamente ante sí misma en un desdoblamiento de sujeto y objeto, sino que su mismo ser es presencia radical ante sí. No tenemos aquí un saber de objetividades, sino la claridad de una autoposición ante sí misma. Toda posibilidad de duda queda así excluida en principio, al superarse la dualidad de objetividad, condición de posibilidad de toda duda" (48).

---

(45) Esta expresión es netamente objetivista. Por eso va entrecomillada. En lenguaje ambital-analéctico (más funcional que espacial) debiera ser sustituida por la siguiente: "cuando vence la proclividad a la reclusión individualista". Desde su peculiar posición fenomenológica, inspirada por igual en Husserl y Marcel, escribe Paul Ricoeur: "Se hará una idea absolutamente falsa del Cogito quien lo conciba como una posición de sí por sí: el sí como autonomía radical, no sólo moral, sino ontológica, es precisamente la falta. El Sí —escrito con la mayúscula falaz— es un producto de separación. La astucia de la falta consiste en insinuar la creencia de que la participación de la voluntad en un ser más fundamental sería una alienación, la dimisión del esclavo en las manos de Otro; mientras que el Sí, tomado en este sentido especial, es el yo desplazado lejos del ser; el Sí es el yo alienado" (Cf. *Philosophie de la volonté,* Vol. I: *Le volontaire et l'involontaire,* pág. 32).

(46) Cf. *La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios,* O. cit. págs. 432-433.

(47) O. cit., pág. 433.

(48) *Ibíd.*

Lo decisivo no es, pues, tanto desbordar el mundo de lo fáctico-objetivo, de la idealidad y la subjetividad, cuanto alcanzar los niveles ontológicos en que las realidades se vinculan con un *modo eminente de unidad.* Esta unidad funda un género específico de inteligibilidad y de evidencia, que debiera ser denominada "ambital" más bien que "reflexiva", ya que la experiencia del cogito no implica una flexión del espíritu sobre sí mismo sino una inmersión co-creadora en el ámbito del Infinito. En esta experiencia inmersiva quedan superados por elevación el plano objetivo y el subjetivo. Podría, pues, afirmarse que *el proceso de la duda tiende a ganar un nivel de experiencia humana en el cual el pensar no es restrictivamente subjetivo por ser ambitalmente creador.* La experiencia del cogito no se reduce a la observación de un simple hecho de conciencia o a la incursión en el reino de lo abstracto ideal. "Es, más bien, el despertar de la conciencia a un modo de presencia de la existencia hasta entonces desconocido e inédito por estar recubierto de toda suerte de prejuicios ligados a la objetividad" (49). *El fin del cogito es elevar al hombre al nivel propiamente humano mediante la cocreación de un ámbito interaccional con el Infinito* (50).

Si la dualidad de ob-jetivación es raíz de la duda, la inmediatez eminente del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo en el seno de la experiencia inmersiva (superior a toda proyección ob-jetiva) es fuente de todo conocimiento auténticamente *objetivo* —en sentido de firme, sólido e inconcuso—. "Por lo que se refiere al alma, es todavía más claro. Porque no siendo (...) sino una cosa que piensa, es imposible que podamos pensar jamás en cosa alguna sin que tengamos al mismo tiempo la idea de nuestra alma, como de una cosa capaz de pensar en todo lo que pensamos (...), lo mismo que es por ella por la que

---

(49) M. Ambacher, O. cit., pág. 144.

(50) A este ámbito alude J. Wahl claramente, si bien con la imprecisión propia de un lenguaje no analéctico, cuando escribe: "(Descartes) va a Dios a través de un razonamiento, o de algo que ordinariamente pareció serlo. Sin embargo, este razonamiento mismo presupone una iluminación del espíritu por la idea misma de Dios; lo mediato presupone lo inmediato". (*Traité de Métaphysique,* pág. 506).

concebimos todas las cosas, también ella sola es más concebible que todas las otras cosas juntas" (51).

Este modo de *conocimiento concomitante* del alma no debe ser entendido, al modo objetivista, como una especie de *posesión nocional* previa a todo acto consciente, porque se trata más bien de ese singular género de luz que brota en el proceso de autoconstitución por vía de despliegue ambital. Por eso los grandes intérpretes de Descartes —sobre todo Fichte— destacan con insistencia el nexo que media entre la *intuición* y la *génesis*, puesto que *la intuición de sí que tiene el espíritu humano coincide con la autoposición genética de sí mismo mediante la apertura distensiva a campos de realidades envolventes*. "Inmediatez, necesidad e inobjetividad pueden resumirse en el término *intuición*; no de una mera legalidad ideal o de una facticidad existencial, sino de una actividad o génesis real-ideal; 'intuición de que uno existe, piensa...' (*Regulae ad dir. ingenii*, X, 368)" (52).

Cuando la mente humana alcanza el grado de tensión que implica la duda hiperbólica —que pone los diferentes actos de conocimiento humano en relación con una serie de posibilidades que podrían anular su veracidad— no se limita a concebir el ser humano como algo delimitado en sí, antes tiende a verlo en toda la complejidad de sus implicaciones, la primera y fundamental de las cuales es la presencia del Infinito en su espíritu. De ahí que en la autoposición de la *cogitatio* —tal como la entiende Descartes— esté gravitando operativamente toda la vida personal del hombre. La expresión "res cogitans" abarca la *mens*, el *animus*, el *intellectus* y la *ratio*, y se despliega en la operación de *dudar, inteligir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar* y *sentir* (53). Pero todas estas operaciones serían de por sí incapaces de fundar un riguroso saber-en-verdad si no estuviesen subtendidas por el dinamismo del espíritu hacia el Absoluto que se hace en él presente. La cogitatio humana —en toda su rica complejidad— se ve a sí misma "como una cosa incompleta y dependiente de otro, cosa que aspira indefinidamente

---

(51) *Correspondence*, III, 394.
(52) Manzana M. de Marañón, O. cit., pág. 434.
(53) *Meditationes*, VII, 28, 34.

a cosas siempre mayores y mejores" (54). Esta aspiración no puede ser interpretada como una proyección del espíritu humano impulsado por tensiones interiores meramente *subjetivas,* pues al nivel ambital en que Descartes plantea el tema de la vida del espíritu queda desbordado el esquema *subjetivo-objetivo.* Tal proyección responde al hecho decisivo de hallarse el hombre en el ámbito abierto de la divinidad que se le hace presente. Por ser una *real versión inmersiva hacia Dios,* esta proyección no se reduce a una *tensión hacia,* de carácter lineal, antes constituye una dinámica *instalación en,* por vía de cocreación de ámbitos dialógicos. Se trata de un modo singular de creación perdurante en el cual juega un papel decisivo la voluntad. Tal inmersión es posible merced a la riqueza entitativa —en este caso, la más alta— de la realidad envolvente. Ello explica el interés de Descartes en vincular la superior densidad entitativa de la sustancia infinita y su prioridad gnoseológica: "Entiendo de modo manifiesto que en la sustancia infinita hay más realidad que en la finita, y por eso mi percepción del ser infinito es en cierto modo anterior a la del ser finito, es decir, mi percepción de Dios es anterior a la de mí mismo" (55).

A la suprema densidad entitativa corresponde un modo supereminente de *presencialidad* o *poder envolvente nutricio.* Dado que el ámbito de presencialidad que se funda entre el Infinito y el espíritu humano es simultáneamente *real* —como compete a una manifestación del ser más perfecto— y *metafáctico* —es decir, dotado de unas condiciones de realidad que superan las limitaciones, opacidades y rigideces de los seres sometidos a la espaciotemporalidad empírica—, Descartes lo designa con el término *idea,* que debido al predominio del esquema "real-ideal" parece quedar fatalmente contrapuesto al campo de lo *real.* El ascenso a este nivel de realidad metafáctica —y, como tal, distensamente ambital, dinámicamente cocreadora— responde en Descartes no a un intento de alejarse de lo real, sino de *pensar hasta el límite* y lograr un modo de *certeza inquebrantable* mediante la instalación viviente en *la* verdad. Este género de ins-

(54) *Meditationes,* VII, 51.
(55) *Meditationes,* VII, 45.

talación sólo es posible en planos que desbordan las condiciones precarias de lo *real-objetivo*. La esfera "ideal" a la que tiende Descartes no se identifica con el primer término de los esquemas "ideal-real", "conciencia-exterioridad", pues se trata del ámbito eminentemente real que se crea cuando el ser humano integral —no la mera "conciencia"— entra en relación de participación inmersiva con el Infinito que —merced a su densidad entitativa suprema— se autopresencializa en su espíritu y funda su interno dinamismo. Esto permite a Descartes integrar el plano "ideal" y el "real" sin temor al tan decantado "tránsito ilegítimo" de lo ideal a lo real, supuestamente latente en el llamado "argumento ontológico". "Toda la fuerza del argumento radica en conocer que no puedo existir tal como soy, es decir, teniendo en mí la idea de Dios, si Dios no existiese en verdad, el Dios cuya idea está en mí" (56).

Para indicar este nexo de lo ideal y lo real algunos comentaristas de Descartes suelen vincular ambos términos con un guión cuando aluden a la "idealidad-realidad" de Dios, la idealidad-real propia de la idea del Infinito, etc. Por mi parte, pienso que conviene evitar los riesgos inherentes a este esquema mediante una sólida teoría de los ámbitos. Unicamente a su luz se comprenderá el carácter *real* de presencia que implica la idea. "La idea de Dios es Dios mismo objetivamente presente a la mente" (57). El ámbito que abre esta presencia, cuando es cocreadoramente aceptada y asumida por el hombre, tiene un carácter nutricio que hace posible el pleno despliegue de la personalidad humana. Más que una "mera idea", la idea de Dios, según Descartes, implica un modo de presencia que compromete no sólo a la facultad cognoscitiva humana, sino a todo el ser del hombre y al ser autodesplegante del objeto de conocimiento (58). De ahí la actitud eminentemente *realista* —realista

---

(56) *Meditationes*, VII, 51-52.

(57) *Primae Responsiones*, VII, 101-3.

(58) Si no se advierte este carácter real-ambital de la idea y no se capta el modo singular de inteligibilidad que brota de la experiencia inmersiva, se malentiende necesariamente el sentido más hondo de la marcha cartesiana hacia la fundamentación de la verdad en Dios. Visto desde el nivel objetivista, todo intento de lograr modos de inmediatez

en plano ambital, no en plano meramente fáctico-objetivista— que adopta Descartes al preguntar de dónde podría provenir la facultad de ampliar todas las perfecciones creadas —es decir, de concebir algo siempre mayor o más amplio que las mismas— si no es del hecho de que en nosotros existe la idea de una cosa mayor, la idea de Dios (59). Es ésta una actitud *realista* porque, al tratarse del Ser Supremo, la idea del mismo no es una mera instancia lógica elaborada por el hombre para desbordar el campo acotado de la inmanencia, sino un riguroso acontecimiento real: la *instauración misma de la presencia del Infinito en el espíritu humano,* bien entendido que sólo el Infinito es capaz de superar por elevación el esquema *inmanencia-trascendencia, idealidad-realidad.*

De ahí el estrecho vínculo que media entre el acto creador y la dialéctica "llamada-respuesta". La creación del hombre por parte del Infinito no se reduce al mero *ponerlo en la existencia,* antes implica llamarlo a un *modo de existencia abierta ambitalmente a la vida de cocreación de ámbitos.* La tensión del hombre al Infinito no puede limitarse, en consecuencia, a una proyección psicológico, puesto que implica el hecho decisivo de estar instalado *realmente* en un ámbito de distensión y presencialización. No es la proyección la que crea el ámbito interaccional, sino al contrario. A ello se alude cuando se afirma que, según Descartes, la infinitud absoluta es el "lugar" de la cogitatio finita, es decir —en lenguaje metaobjetivista— el *horizonte de sentido* que la hace posible al constituir su ámbito de

---

eminentes por vía de participación inmersiva aparece como una recaída en el "intuicionismo romántico de carácter fusional" o como una evasión a posiciones idealizantes, carentes de verdadero mordiente sobre lo real. A la luz de la teoría de los ámbitos, el mérito de Descartes no radica en haber descubierto el alto valor funcional del sujeto cognoscente, como afirma Marechal (*El punto de partida de la Metafísica,* Gredos, Madrid, 1958, vol. II, pág. 90), sino en adivinar que el inteligible por antonomasia no es la quiddidad abstracta de las cosas materiales, sino la realidad del Infinito que es más íntimo al espíritu humano que su propia intimidad. Advertida esta grave circunstancia, es difícil admitir que Descartes no haya aportado "ningún principio constructivo verdaderamente nuevo" (Marechal, O. cit., pág. 89).

(59) *Quintae Responsiones,* VII, 365.

despliegue (60). "¿Por qué razón me daría yo cuenta de que dudo, de que deseo, esto es, de que me falta algo y de que no soy del todo perfecto si no hubiese en mí la idea de un ente más perfecto mediante la comparación con el cual pueda conocer mis defectos?" (61). A la luz de este texto, analizado con los recursos metodológicos de la teoría de los ámbitos, queda claro que *la duda total respecto a lo finito sólo puede darse sobre el trasfondo de la experiencia del Infinito que se presencializa en el espíritu. Al experimentar la fuerza de esta presencia y el grado de evidencia que funda, entran en crisis los modos de evidencia fundados por los seres incapaces de instaurar formas eminentes de presencialidad. Poner en tela de juicio el conjunto de las realidades objetivas constituye en definitiva un acto de poder elevadísimo ya que implica una distancia de perspectiva que sólo el hecho de estar inmerso en un ámbito real de infinitud puede hacer posible.* Cuando se afirma que la duda total únicamente es posible en el *horizonte* de la verdad total ha de entenderse por *horizonte* —en sentido fuertemente realista— el

(60) Esta expresión objetivista "lugar de la cogitatio" debe ser leída con el dinamismo propio de la teoría de la interacción de ámbitos. La "inobjetividad" de la aprehensión del Infinito en la cogitatio se contrapone al carácter *ob-jetivo proyeccional* del conocimiento de meros objetos y sugiere el modo eminente de conocimiento que se da en toda interacción de ámbitos de los cuales el uno juega papel de *envolvente* y el otro de *envuelto*. El alto nivel de realidad a que se realiza este género de conocimiento por participación inmersiva es denominado por Manzana M. de Marañón "esfera preobjetiva", no en sentido de "preconsciente", sino de *fundamentante de todo posible conocimiento por vía de proyección del objeto a distancia "espectacular"*, propicia al género de análisis incomprometido que afecta a los meros objetos y da lugar a modos de "verdades a medias" en que muerde la duda si se piensa con la debida radicalidad. Si se entiende el carácter "inobjetivo" de la cogitatio como equivalente a "ambital-distenso-inmersivo", cabe dar un sentido muy preciso y equilibrado a la afirmación de que "la intuición del Infinito no se distingue de la autointuición de la cogitatio en su inobjetividad", antes constituye "la plenitud" de la misma y "la auténtica 'reflexión completa' del espíritu sobre sí" (MANZANA: *Cogito-Sum ergo Deus est. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios* (Separata de *Scriptorium Victoriense*, VII (1930), pág. 27).

(61) *Meditationes*, VII, 45-6.

ámbito abierto por un ser capaz de instaurar modos de presencialidad intensísimos.

De aquí arranca el sentido radical de las discutidas y malentendidas fórmulas cartesianas: "Sum, ergo Deus est", "Fieri non potest ut existam talis naturae qualis sum (...) nisi revera Deus etiam existeret" (62). Entendida la *cogitatio* como el conjunto de la vida del espíritu humano en apertura distensional-cocreadora hacia el Ser cuya presencia implica un ámbito nutricio inexhaurible, se comprende la importancia decisiva que tiene la "idea" del Infinito en orden al autodespliegue constitutivo de la personalidad humana.

Intuición y sobrecogimiento

Desde esta perspectiva dinámico-ambital se advierte claramente que la relación entre la *idea del Infinito* y el *Ser infinito,* entre la "posición" de la cogitatio y la presencia fundamentante del Infinito en el espíritu humano supera la precariedad de todo movimiento de interacción *lineal* y anula con ello las acusaciones de "círculo vicioso" y de tránsito ilegítimo del orden ideal al real. Leídos los textos entre líneas, se advierte que Descartes no analiza la relación del ser finito y el infinito de modo *objetivista,* como una relación entre seres perfectamente constituidos en sí de modo previo, sino como una interferencia de dos ámbitos que desempeñan la función mutua de envuelto y envolvente (62 bis).

Por ello Fichte —muy en la línea del pensamiento *trascendental* cartesiano— concede importancia capital a la actitud de *sobrecogimiento,* que tiende a *captar la verdad dejándose captar por ella* ("ergreifen im ergriffenwerden"), lo cual implica un modo muy sutil de *unidad reverente,* es decir, unidad-en-la-diversidad-jerárquica. No procede, en consecuencia, afirmar que el Infinito constituye la "razón suficiente" de su *idea* en nosotros, pues esta idea significa —en el contexto cartesiano— la presencia misma operante y eficiente del Infinito en nuestro

---

(62) *Meditationes,* VII, 51-2.

(62 bis) Sobre este importante tema volveremos en el último capítulo.

espíritu. El singular modo de captación del ser humano por parte del ser que lo "sobre-coge" no significa una *imposición* fáctica que procede coactivamente de fuera adentro, antes implica una *apelación nutricia a una tarea de cocreación en libertad.* Esta apelación responde a las urgencias íntimas del ser humano y ofrece el carácter entrañable de "voz interior". La experiencia inmersiva aúna los dos movimientos fundamentales de *elevación* y *entrañamiento,* de *transfiguración* y *logro de sí.* La superación de estas pretendidas paradojas sólo es posible en un plano entitativo de realidades ambitales en que no tienen vigencia los esquemas *interior-exterior, ensimismamiento-alteración.* El ser humano, al sentirse "sobre-cogido" y elevado, obtiene la sensación reconfortante de anclarse por primera vez en su auténtico subsuelo vital. Lejos de "alienarse", todo ser ambital se logra al inmergirse en las realidades envolventes; gana su verdadera mismidad al hilo de su "entrega" cocreadora a la trascendencia. Al darse en nivel ambital, metaobjetivista, esta "entrega" no implica la pérdida de la propia delimitación personal, sino *la ganancia de la única forma de configuración digna de la persona, realidad que "no limita"* (M. Buber).

De aquí arranca el modo peculiar de intuición que el hombre tiene —según Descartes— del Infinito presente a su espíritu. A pesar de la forma silogística y deductiva en que expone con frecuencia Descartes esta intuición por las razones antes aducidas, existe —a su juicio— una *intuición estricta y peculiar* del Infinito, que no debe ser confundida con otros modos de intuición propios de objetos-de-conocimiento distintos (63).

Al tratarse de una inmersión cocreadora de un ámbito real de presencialidad, el conocimiento que el espíritu humano adquiere del Infinito que se le hace presente tiene un carácter de *inmediatez eminente* que se halla en estrecha relación con el modo de *contacto* a que alude etimológicamente el término *sabiduría.* Conviene precisar que se trata de un *contacto de interferencia de ámbitos* —no de un mero *choque* o *roce* físicos— que funda modos de unidad tan altos como densa y amplia es la ambitalidad de las realidades interrelacionadas. La *distancia*

(63) *Correspondence,* III, 395-6.

de alejamiento se vence merced al poder de cocrear ámbitos correlacionales, que entrañan formas de unidad inmensamente superiores a la unidad de fusión. Cuanto más potente es un ser, más fuerte es su capacidad de establecer vínculos con los demás.

Vista la intuición intelectual como un intento de establecer una relación intensa de vinculación entre el sujeto y el objeto, se deduce que no procede definirla como un modo de *visión que apenas se distingue del objeto visto por tratarse de una forma de captación por vía de contacto y coincidencia.* Si no se distinguen cuidadosamente diversas formas de contacto e inmediatez, se corre riesgo de confundir la intuición intelectual rigurosa con la romántica inmersión exaltada en los estratos de la realidad en que sólo es posible la unidad fusional pues no cabe en ellos vincular la unidad y la distinción. Bien entendida, la intuición se dirige a crear lúcidamente —con lucidez no *racional-objetivista,* sino *racional-analéctica*— ámbitos de inmersión participativa. Si en esta forma elevada de creación juegan un papel ineludible la voluntad y el sentimiento, ello no indica la menor renuncia a su carácter estrictamente intelectual —como a veces se teme— sino fidelidad a la alta condición entitativa de los objetos-de-conocimiento que hacen posible la intuición intelectual humana. Al no ser meramente "cósicos", sino "ambitales", estos objetos-de-conocimiento deben ser *re-conocidos* como tales por la voluntad y experimentados por el sentimiento como entidades dotadas de un peculiar grado de "trascendencia", de "alcance metaobjetivo", es decir, de capacidad de desbordar las precarias condiciones del campo de los meros objetos.

Los intuicionistas subrayaron con justicia frente al racionalismo desarraigado o conceptualizante la necesidad de dirigir y anclar la intuición en las realidades *concretas.* Hoy día conviene destacar que, para evitar el riesgo siempre acechante del abstraccionismo, no basta atenerse a lo concreto si por tal se entiende las realidades del entorno tomadas en su empírica individualidad; antes debe centrarse la atención en las realidades concretas *metaempíricas* o *ambitales* que hacen posible las experiencias de inmersión participativa. Sólo así puede ganarse el alto nivel de pensamiento a que alude el término "intelectua-

lización" y la densa vinculación a lo real concreto que sugiere el vocablo "intuición".

Atento —como queda dicho— a los modos *existenciales* de conocimiento, Descartes considera el grado de certeza propio de esta *intuición por vía inmersiva* como superior al que ostenta la intuición ideal matemática (64). Según vimos respecto a la inmersión estética, en todo fenómeno de *entrecruzamiento de ámbitos* surge una especial luz de inteligibilidad correspondiente a la cocreación de modos específicos de vinculación y unidad. No radica, por tanto, el ideal del conocimiento en la anulación de toda forma de distancia entre el sujeto y el objeto mediante el descenso al plano de lo preconsciente, sino en el logro de formas eminentes de inmediatez conseguidas a través de la integración de modos complementarios de cercanía y distancia (65). Sólo así puede comprenderse con el debido equilibrio la afirmación cartesiana de que el Infinito es objeto por parte del hombre de una intuición no exhaustiva que se asemeja a cierto modo de "tacto". "Dios es (...) aquel cuya idea está en mí, idea que encierra todas las perfecciones, las cuales yo no puedo comprehender sino de algún modo tocar con el pensamiento" (66). Cuando se afirma que "la cogitatio misma en su autogénesis se pone *en* el Infinito de cuyo *contacto* vital vive" (67), debe entenderse este contacto vital como el modo de vinculación nutricia que tiene lugar en la inmersión humana en el ámbito del Infinito. A nivel *personal,* tener contacto con alguien significa en rigor estar participativamente inmerso en alguno de los ámbitos que integran dinámicamente su personalidad. Este género de contacto ambital-creador es plenamente racional —por ser fuente de hondo conocimiento—, pero no es *racional-ob-jetivo.* Puede ser, por tanto, de nefastas consecuencias considerarlo sin mayores precisiones como *preconsciente, pararracional, irracional,* etc., porque se ciega con ello una vía eminente de racionalidad, justo la que Descartes quiso alumbrar con su proceso me-

---

(64) Cf. *Meditationes,* VII, 15-16.
(65) Véase el capítulo: *El triángulo hermenéutico,* págs. 59 ss.
(66) *Meditationes,* VII, 52.
(67) Manzana M. de Marañón, l. cit., pág. 442.

tódico de la duda y la que el pensamiento trascendental sitúa en el centro mismo de la vida del espíritu.

Dada la genética interacción entre la *cogitatio* —vista por sinécdoque como la trama de tensiones constitutivas del ser humano— y el Infinito que se autopresencializa en ella, cabe afirmar que el Infinito es intuido como "nota impresa" en la cogitatio (68) —la cual, al estar "signada" por el Infinito, se convierte en lugar nato de intuición del mismo—, de modo que, si bien el proceso intuitivo humano parece iniciarse en la cogitatio, en rigor empieza en el Infinito, que constituye el ámbito nutricio de donde procede la tensión que define a aquélla (69). *La primacía compete siempre a la realidad que marca el nivel más alto de densidad entitativa.* Resulta por ello del todo contrario al espíritu de Descartes —siempre reverente ante la grandeza suprema de la "Divina Majestad", ante la cual permanece en un estado de "intuición, admiración y adoración" (70)— sustantivar la dialéctica de interrelación que media entre el ser finito y el Infinito, pues se corre el riesgo de convertir a los dos términos de la misma en meros momentos de un dinamismo envolvente de carácter *impersonal.* Conviene, en consecuencia, no fijar tanto la atención en el dinamismo correlacional cuanto en las realidades que en virtud de su potencialidad entitativa fundan *ámbitos de interacción* (71). *La auténtica filosofía trascendental se esfuerza en subrayar con igual decisión la autonomía de las realidades interrelacionadas y los ámbitos que las mismas cocrean.*

En esta línea, Descartes pone singular empeño en mostrar la autoafirmación absoluta del Infinito (72), que en su autodes-

---

(68) *Meditationes,* VII, 51-2.

(69) *Meditationes,* VII, 45; *Correspondence,* V, 153.

(70) *Meditationes,* VII, 52.

(71) Para Descartes no puede en ningún caso el *vacío* constituir la causa verdadera del dinamismo espiritual, como a menudo se afirma cuando se trata de resolver "el problema del problema", es decir, de precisar dónde radica la posibilidad de que el hombre se plantee problemas y muestre una tensión inquirente. Cf. N. HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* W. de Gruyter, Berlín, 1941².

(72) A la imposibilidad de diluir el Infinito en un torbellino de

pliegue funda con el hombre un ámbito de presencialidad en el cual la cogitatio humana, vista como capacidad de despliegue indefinido, se inmerge participativamente —y, al inmergirse, se constituye como tal—. Por eso insiste en que el Infinito se muestra en la cogitatio *en su propia luz*. Desde esta perspectiva afirma Descartes que la noción del Infinito *precede* a la de lo finito con un modo de precedencia jerárquica, por cuanto la mayor *densidad entitativa* implica un género más amplio de *ambitalidad* y, en consecuencia, un grado más intenso de *participación en la tarea de cocreación de ámbitos*. De aquí arranca la necesidad —tan subrayada por toda la filosofía trascendental— de "dejarse poseer por la verdad" con toda la intensidad que implica la inmersión participativa.

El Infinito visto como Bien. El conocimiento por fe

Este acto confiado de *entrega* responde a una actitud fundamental de *confianza* en la veracidad del Infinito, entendido como sumo *Bien*, es decir, como un ser que se autodespliega y patentiza de modo absolutamente veraz por la vinculación inquebrantable que en El se da entre el "ser" y el "deber-ser" (73), entre la propia realidad y la *justificación* de la misma. Tal veracidad no garantiza primariamente las *verdades* de la cogitatio, sino la *verdad* de la *automanifestación por vía de presencia* del Infinito-Bien en el espíritu humano. Esta *fidelidad* del Infinito a sí mismo despierta en el hombre una actitud de *confianza* (fiducia), de *entrega confiada* (fides). Sólo cuando el hombre siente en su espíritu la presencia del Infinito que se autorrevela *plenamente* y, por tanto, con toda *veracidad* tal como es —la veracidad es condición derivada de la *plenitud*—, cobra el impulso decisivo a inmergirse *de lleno* en el ámbito que el Ser Infinito abre.

Esta *inmersión confiada* es denominada con frecuencia "conocimiento por fe". Se entiende aquí por *fe* la respuesta a la apelación que implica toda autorrevelación libre. Dado que los

---

interrelaciones dialécticas apunta Descartes con su "prueba" *a priori* de la existencia de Dios.

(73) Cf. *Meditationes*, VII, 51-2.

objetos-de-conocimiento superiores sólo pueden ser conocidos en plenitud cuando se autopatentizan libremente, se deduce que el conocimiento por fe constituye —frente a inveteradas y nunca bien revisadas afirmaciones en contrario— *el género modélico de conocimiento humano* (74). Ello explica que todos los pensadores preocupados por el conocimiento de las realidades personales deban abordar el espinoso tema de la interrelación entre conocimiento y fe. Piénsese, por ejemplo, en Jaspers y Marcel. Debido a ciertos prejuicios, el conocimiento por *fe* arrastra de antiguo graves malentendidos, de los cuales tal vez el más peligroso sea su interpretación *irracionalista*. Al pensar sobre la base de esquemas dilemáticos, se convirtió en uso corriente contraponer el conocimiento claro, transparente de las realidades objetivas —sometidas a cálculo y verificabilidad— al conocimiento "oscuro", "ciego", "sentimental" o "impulsivo-irracional" de las realidades que desbordan el área del conocimiento científico y sólo se conocen por autorrevelación libre. Por falta de un concepto bien estructurado de rigor filosófico y por la tendencia indiscriminada a considerar el rigor del conocimiento científico como modélico y exclusivo, apenas se reparó en el hecho de que las experiencias de participación fundan un modo de presencialidad que engendra una luz singular, a la que responde en el ánimo humano una sensación correlativa de certeza, distinta de la que proporciona la evidencia de lo verificable, pero en modo alguno de rango inferior. El estudio —por vía de compromiso integral— de los diferentes modos de experiencia inmersiva nos permite llegar a la fecunda conclusión de que la forma de evidencia que surge en el conocimiento *ob-jetivo* (que proyecta el objeto de conocimiento a cierta distancia de indiferencia) no es

(74) Sobre este apasionante y fecundo tema pueden verse las obras siguientes: A. BRUNNER: *Glaube und Erkenntnis. Philosophische-theologische Darlegung*. Edit. Kösel. Munich, 1951; H. FRIES: *Glauben-Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems*. Edit. Morus. Berlín, 1960; R. AUBERT: *Le problème de l'acte de foi. Donnèes traditionnells et résultats des controverses récentes*. Louvain, 1950²; H. URS VON BALTHASAR: *El problema de Dios en el hombre actual*. Edic. Guadarrama, Madrid, 1960; J. MOUROUX: *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*. Les Editions du Cerf, París, 1948; J. TRÜTSCH: *Panorama de la Teología actual*. Edic. Guadarrama, Madrid, 1961 págs. 74 ss.

ni exclusiva ni siquiera modélica, pues en muchos aspectos viene superada por la que brota en la inmediatez-de-participación. La certeza es absoluta cuando la inmersión participativa es jerárquica y total de modo que el hombre se encuentra *sobrecogido* en *todo* su ser y, como tal, *elevado* a un plano que constituye su auténtico lugar natural de despliegue. Esta experiencia transfiguradora y elevante del sobre-cogimiento se realiza al hilo de un proceso *creador,* y la "teoría de la formatividad" nos advierte que el género supremo de seguridad y firmeza en el conocer lo gana el hombre cuando asiste internamente a la *génesis* de una realidad. *La verdadera certeza metafísica no se da, pues, en el estadio pre-reflexivo, sino en el eminentemente reflexivo que se mueve a nivel de realidades ambitales.* De ahí el alto interés que encierra la elaboración de una sólida teoría de los diversos modos de participación inmersiva (75).

Para evitar los malentendidos que suscita el término "fe", estimo necesario hablar más bien de conocimiento *ambital* que de conocimiento *por fe,* de modo que, cuando un comentarista afirme que la duda cartesiana tiene por meta la plenitud de la creencia, no el vacío del escepticismo, se entienda que no se trata de un descenso del nivel *racional* al *irracional,* sino del ascenso del nivel de los *objetos* al nivel de los *ámbitos* (76).

Una vez más observamos que lo decisivo para Descartes es entrar en relación de *encuentro* con las realidades que —merced a su *plenitud entitativa*— pueden fundar los modos de *presencia* que están a la base del género supremo e inquebrantable de *evidencia.* En virtud de la lógica interna de su especulación, Descartes subraya la doble condición de "absoluteidad" y "autogénesis" del Infinito —visto como Bien—, condición merced a la cual no puede ser considerado primariamente como "fundamento último" de la verdad en la cogitatio, sino como *ámbito*

---

(75) Sobre la importancia que ésta encierra en el campo de la Etica puede verse: D. von Hildebrand: *Etica cristiana,* Herder, Barcelona, 1959; Manzana M. de Marañón, l. cit., págs. 450 ss. Algunas precisiones acerca de este modo de experiencia en la actividad estética han sido realizadas en el capítulo: "Realidades ambitales, verdad y comunicación humana".

(76) Véase la posición de J. Lacroix al respecto, págs. 398-402.

en que el hombre se despliega al infinito. Importa sobremanera advertir que al Infinito no puede llegar el hombre *por medio de* una instancia distinta del Infinito mismo —por ejemplo, el principio de razón suficiente—, sino instalándose *en el medio ambital nutricio constituido por el Infinito al hacerse presente en el espíritu humano.* Con términos precisos de la lengua germana, podríamos expresar esto diciendo que el Infinito no es nunca *Mittel* ("medio para"), sino *Mitte* ("medio en", "ámbito medial-correlacional-nutricio").

Aplicando a la experiencia humana de inmersión participativa en el Infinito el esquema hermenéutico que hemos ganado en el análisis de la experiencia de inmersión cocreadora estética, lograremos una comprensión cabal de la meta a que tendía Descartes con su proceso metodológico de la duda y del cogito, así como de la intención de largo alcance que late en la experiencia fichteana del sobrecogimiento (ergreifen im ergriffenwerden).

La visión comprometida —por creadora— se mueve en una inmediatez genética tal con el objeto-de-conocimiento que anula todas las dificultades surgidas en el conocimiento por la forma nefasta de distancia que éste engendra al adoptar como punto de mira un lugar "externo" al objeto-de-conocimiento. "Exterioridad" significa —al nivel ambital— falta de compromiso y, por tanto, de vecindad genética con el objeto-de-conocimiento. Con gran intuición de las leyes que rigen la constitución de las realidades espirituales, Ebner solía afirmar que el amor verdadero ahuyenta el temor, el miedo a la distancia-de-alejamiento que provoca la indiferencia. Por eso en la experiencia inmersiva del Infinito halla un lugar definitivo de reposo la inquietud incesante de la duda provocada por un pensamiento dispuesto a pensar hasta el fin, con toda radicalidad. A esta luz se torna perfectamente claro el sentido del párrafo siguiente: "El espíritu queda adherido por todos sus 'poros vitales' al Bien y elevado a un ámbito superior a toda indigencia de finitud, más allá de toda evidencia fáctica de claridad y distinción y en un estado en que ya *no tiene sentido* la cuestión de si lo que 'sobrecoge' es o no el Bien en verdad" (77). Cuando el hombre ex-

(77) Manzana M. de Marañón, l. cit., pág. 452-3.

perimenta en todo su ser la elevación que responde a la experiencia de asunción transfigurante —o experiencia de inmersión participativa en una realidad envolvente nutricia plenificante—, siente de modo inequívoco —por encima de toda posibilidad de duda— que el ser que lo sobrecoge se manifiesta tal como es, en absoluta veracidad y verdad. He aquí, en su grado supremo, la evidencia que irradia todo fenómeno de *entrecruzamiento de ámbitos*. El hombre siente el plenificante escalofrío espiritual del *sobrecogimiento* cuando observa —al hilo de un proceso creador— que el complejo ámbito de su personalidad se interfiere plenificadoramente con el ámbito de una *realidad valiosa* que lo envuelve nutriciamente y lo potencia. La cercanía en que se halla respecto a esta realidad anula por elevación la distancia que media entre el sujeto y el objeto del conocimiento ob-jetivo y funda modos entrañables de mutua penetración cognoscitiva que sólo puede calificar de "oscuros" un pensamiento atenido obsesivamente a las formas de saber que se traducen en poder (78).

En la experiencia de cocreación de ámbitos se da el primer modo de "pacto" rigurosamente *humano* entre la conciencia y lo real, pues en ella tiene lugar el género primario de rigurosa *intuición*. Si se considera la intuición como un acto privilegiado mediante el cual logra el hombre inmergirse en la "inefable interioridad" del objeto —interioridad vista como un "dentro" contrapuesto objetivamente al "fuera" en que se halla el sujeto cognoscente—, se está a dos pasos de reducirla a un acontecimiento vital-romántico de unión fusional. A la luz de la teoría de los ámbitos, la intuición cobra un carácter sereno, claro y estrictamente intelectual por el solo hecho de interpretar la *interioridad* del objeto-de-conocimiento de forma dinámica como la capacidad —y la puesta en acto— de distenderse cocreadoramente. *Captar una interioridad significa vivir con ella la experiencia de interacción ambital.* En la interferencia de ámbitos que tiene por fruto la creación de un ámbito nuevo surge un

(78) Convendría mucho analizar bajo este punto de vista el regreso de Husserl a la inmanencia de la conciencia a impulsos de su afán de lograr un modo de evidencia apodíctica. Cf. *Metodología de lo suprasensible,* págs. 441-535.

modo de unidad eminente que es fuente de luz, de conocimiento y de belleza ("splendor ordinis"). La transparencia, la lucidez que se da en estos ámbitos tal vez no sea tan "pura" como la que caracteriza a la intervinculación de conceptos en la inmanencia de la conciencia, pero es más intensa espiritualmente, más honda y robusta, por ser fruto de un acto existencial de cocreación. Por eso, más que de "conocimiento reflexivo", debe hablarse aquí de "conocimiento ambital-inmersivo" o "analéctico". El calificativo "reflexivo" da lugar a diversos malentendidos por la proclividad del pensamiento moderno a entender la reflexión como mera *flexión introspectiva* del sujeto sobre sí, olvidando que *la única vía para conocerse plenamente es la realización misma del proceso de plenificación existencial, que es proceso ambital distensivo.* Urge devolver al concepto de reflexión su vertiente creadora eminentemente realista (79).

A este modo de experiencia correlacional alude sin duda Maine de Biran cuando afirma que, más allá de la simple introspección, se da en el hombre un género peculiar de "experiencia interior" que puede conducir a descubrimientos filosóficos tan importantes como los fenómenos del mundo externo que son expresados por la trama de las leyes científicas (80). Es sintomático que M. Ambacher, tras describir el acto de intuición participativa con categorías sometidas al esquema "sujeto-objeto", deba recurrir al concepto de "englobante" para ganar la flexibilidad y elevación debidas. "... El acto de participación no es un acto de intuición que lleve la conciencia a la intimidad inefable del objeto; es un acto reflexivo que prolonga y amplifica en todas direcciones el cogito. Y, en consecuencia, por el hecho mismo de que en el interior de la inteligibilidad reflexiva la existencia *per aggregationem* del mundo objetivo se anula ante el acto de participación subjetivo, se observa en el método filosófico que el desbordamiento de la objetividad se convierte insensiblemente en un *retorno a la subjetividad*". Si el acto de

---

(79) Algunas de las dificultades que plantea el término "reflexivo" quedan patentes en la obra citada de M. Ambacher, págs. 141 ss.

(80) Cf. *Essai sur les fondements de la psychologie.* Oeuvres de Maine de Biran. Alcan, vol. 8, pág. 55.

participación —agrega— ostenta un poder singular de penetración en las profundidades del ser y de la naturaleza, ello responde a su capacidad de "descorrer los velos de la conciencia sin desgarrarlos, para poner al descubierto *los englobantes* que constituyen a la subjetividad constituyente misma" (81). De esta suerte el acto de participación implica un modo de *objetividad eminente* que no sólo no se opone a los modos de conocimiento ob-jetivos, antes los integra y asume. La posibilidad y calidad de la intuición viene decidida en mayor medida por la *riqueza del objeto-de-conocimiento* que por la capacidad penetrativa de la facultad cognoscente. Lo cual no implica una prevalencia alienante del "objeto", pues la *densidad entitativa* del mismo ejerce respecto al sujeto una función envolvente nutricia. Por eso los pensadores que destacan la importancia del conocimiento por vía de participación inmersiva se oponen a la *actitud objetivista,* que, por carecer de la imprescindible decisión creadora, se prende en las vertientes superficiales de la realidad. La orientación *superobjetivista* o *analéctica* no pone el mundo objetivo fuera de circuito, antes lo transfigura al integrarlo en la tarea común de fundación de ámbitos de presencialidad.

Vistos los seres más como *ámbitos* que como meras *cosas,* puede afirmarse que el Infinito se patentiza *en* el espíritu humano y que éste queda sobre-cogido por El y elevado a un nivel de plenitud —de modo que se constituye como tal al afirmarse en el Infinito— sin riesgo de que el Infinito quede en una posición de relatividad respecto al espíritu humano y que éste sea *alienado* y *heteronomizado.* El análisis de la experiencia inmersiva a la luz de una teoría de los ámbitos bien matizada nos permite advertir cómo a ciertos niveles de la realidad la *adherencia* florece en *presencialidad,* la *entrega* en *libertad a nivel de madurez,* la *dominación* en *dominio* (82). Cuando acontece

---

(81) Cf. O. cit., págs. 153-4.

(82) Cuando se supera la dualidad *sujeto-objeto* por vía de *elevación* —no de *regreso* al estado preconsciente—, cocreando modos de unidad, inmediatez y presencia muy superiores cualitativamente a los que van implicados en la trama intergravitatoria del universo físico, se gana un nivel entitativo que está regido más bien por leyes de *interacción plenificante* que de *oposición y distanciamiento.* Debemos mantenernos aler-

el trauma al que responden estas profundas paradojas, el espíritu humano adquiere un *sentimiento* inédito e inquebrantable de plenitud y robustez que no puede medirse con los criterios elaborados a la vista de los acontecimientos meramente objetivos. Como tal *sentimiento* sólo embarga a quienes realizan la experiencia personal de inmersión en el Infinito, Descartes no se propone únicamente *adoctrinar* al lector, sino inducirlo a la *práctica concreta,* lo más intensa posible, de esta experiencia, suscitando en el mismo mediante la conmoción de la duda hiperbólica un movimiento bipolar de *retracción* frente a las realidades que fundan modos precarios de presencialidad y de *atención* al único modo de realidad que por hallarse a distancia infinita del hombre —en cuanto al grado de perfección entitativa— es capaz de instaurar con el mismo los modos más perfectos de presencia. Por lo que toca a la dualidad *sujeto-objeto* la atención queda así desplazada al objeto, entendido en toda su pregnancia y en su grado supremo de riqueza. El logro de una forma absolutamente segura de evidencia no pende en definitiva de la técnica de pensamiento, sino de la riqueza de la realidad conocida por vía de presencialidad. El grado de inteligibilidad es fundado por el poder de autorrevelarse libremente que poseen los objetos-de-conocimiento en proporción directa a su densidad entitativa. El modo de acceso cabal a la realidad no es el *choque* ni la *pro-yección objetivista,* sino la *participación cocreadora.* Unicamente así se salva de modo radical el bifronte riesgo de la alienación objetivista y del ensimismamiento constructivista. La firmeza inquebrantable es adquirida por el pensamiento humano cuando piensa *hasta el límite* y *desde el límite,* pues sólo se muestra como verdadero-con-certeza lo que está plenamente *en verdad,* en *tensión ambital de infinitud.*

---

ta frente a la tendencia facilona a solucionar los graves problemas que plantea la capacidad humana de moverse simultáneamente a diversos niveles mediante una sencilla retrotracción a estadios *previos* a la actividad consciente reflexiva. En rigor, se trata de una precedencia *jerárquica,* no *meramente cronológica.*

El sentido, el alcance y la fecundidad de la filosofía trascendental pende de su interpretación genético-ambital de la vida-en-el-espíritu, como vida que desborda los extremismos del autonomismo y el heteronomismo mediante la participación inmersiva en el ámbito del Infinito que se presencializa en la intimidad del ser humano. La interpretación *objetivista* del método cartesiano anula de raíz la fecundísima tensión que en el mismo alienta hacia un planteamiento *trascendental* de los problemas filosóficos fundamentales, pues el método trascendental no se ocupa tanto de los entes *opacos,* cuanto de las realidades *constitutivamente distensas, ambitales.* Por el interés que encierra para la metodología filosófica general, urge salir al paso de los malentendidos que provoca todo análisis del pensamiento cartesiano que se atenga en exceso a la letra de textos escritos con un método que responde —como queda dicho— a concesiones hechas por el autor a los lectores no dotados del suficiente grado de intuición para comprender de un golpe el alcance definitivo de su pensamiento.

¿Dialéctica o analéctica? La oposición de contrarios como origen del discurso

De la duda cartesiana se afirma a veces que viene a constituir el "momento dialéctico" de su filosofía por tratarse de "una duda *para adquirir certeza,* una negación para *afirmar con radicalidad*" (83). Al partir del principio de que es la *oposición*

(83) Cf. F. VÁZQUEZ: *La dialéctica, método de la filosofía. Fundamentación de una Metafísica crítica.* Madrid, 1966, pág. 99. Esta obra intenta mostrar cómo diversos autores —Descartes, Leibniz, Spinoza, A. Ruibal— hacen radicar la vinculación de sujeto y objeto en el estadio preconsciente de lo "nocional". Es sobremanera útil garantizar la raíz del modo fecundo de unidad que salvaguarda al pensamiento de las evasiones subjetivistas y de la alienación objetivista. Mi disparidad de criterio con el autor comienza en la interpretación de lo "nocional", que —a mi juicio— debe realizarse con un espíritu metaobjetivista, dinámico-ambital, para superar por elevación los riesgos abisales del objetivismo estaticista.

o "lucha de ideas" quien pone en marcha el discurso por ser la "razón inicial del análisis reflexivo", se piensa que toda la filosofía cartesiana se fundamenta en la "negación-afirmación que entraña la duda". Frente a la extraña interpretación de que la duda sea "un secante del espíritu", se sostiene, más bien, que es "una *contradicción* que el pensamiento se pone a sí mismo para que el espíritu vuelva a *su sí mismo*, a la reflexión pura, a la *luz natural,* a su salud especulativa" (84).

Si se tienen en cuenta algunas afirmaciones decisivas del Descartes más penetrante, se advierte que, a su entender, la mera contraposición dialéctica de la duda y la afirmación no puede servir de fundamento último a la posición de la verdad, que debe basarse en el género eminente de evidencia que surge en el ámbito de presencialidad abierto por el Infinito en el espíritu humano. Por eso no tiende Descartes a subrayar la existencia del yo-autonomizado-ocluido, sino la del yo-abierto-a-la-presencia-nutricia-del-Infinito. El *dinamismo espiritual* que implica esta relación mutua de presencialidad entre el Creador y la creatura hecha a su imagen es el origen del poder ilimitado de destrucción que entraña la duda hiperbólica. *Por su carácter realista, la especulación cartesiana busca la razón última del dinamismo gnoseológico en la suprema densidad entitativa del Infinito que se autopresencializa en el espíritu humano, no en una abstracta dialéctica de carácter postulatorio y violento que tiende a manipular los seres interrelacionados como meros elementos de un sistema dinámico impersonal.* Más que de "oposición de contrarios", habla en efecto Descartes de la singular forma de complementariedad que media entre realidades que, siendo distintas, se interfieren cocreadoramente en virtud de la misma densidad entitativa que poseen. En definitiva, la robustez y validez del afirmar humano pende de la experiencia modélica de afirmación-de-sí-en-el-Infinito que realiza el espíritu humano merced a la luz misma que irradia el Infinito al autopresencializarse. No es la mera contraposición dialéctica de la duda y la afirmación, sino *la realidad misma del Infinito —que se*

(84) *Ibíd.*, pág. 100.

afirma absolutamente en y por sí mismo— quien afirma, en última instancia, la vida toda del espíritu.

Por eso Fichte, en la línea del mejor Descartes, subraya que no procede conceder prevalencia ni a la conciencia ni al objeto, sino al *ámbito distensional realísimo* constituido por el "ser-consciente" (Bewusst-sein). El punto de partida del filosofar trascendental no viene dado por entidad alguna *fáctica,* delimitada, ocluida en sí (sea material o espiritual), ni por el ser en general, sino por el *ser-consciente* (Bewusst-sein), entendido de modo distensional-genético como un *ámbito de realidad interaccional cocreado entre el hombre y el Infinito.* Cuando R. Lauth afirma que "sólo accedemos al ser en el medio de la conciencia", no intenta "localizar" la actividad filosófica en el ámbito cerrado de la subjetividad, sino concederle, por el contrario, toda la movilidad cocreadora que encierra la *vida* espiritual auténtica (85). La *conciencia* no debe entenderse como una forma de *interioridad objetivista* opuesta al *entorno exterior,* extrasubjetivo, sino justamente como el poder de autodesplegarse cocreando ámbitos (86). La "conciencia" (entendida de modo real-ambital como "Bewusst-sein") constituye el punto privilegiado de interferencia cocreadora en que el sujeto cognoscente y la realidad se intervinculan sin fusionarse. Interpretada la cogitatio en este sentido genético-ambital, se comprende que en el acto de "ser-cogitante" (Bewusst-sein, conciencia) la realidad se nos hace *consciente* al tiempo que cocreamos con ella un ámbito de *coesse,* de ser-en-común. No cabe escindir el *ser* del *cogitar,* pues no se trata del ser del sujeto *desarraigado,* ocluido objetivistamente en sí mismo, sino del *sujeto que se halla inmerso cocreadoramente en el ámbito envolvente por antonomasia que es el Infinito.*

De ahí el grave riesgo que implica intentar reducir la filosofía a una cuestión de método. El método es, en su más genuina esencia, un "camino" para la intuición de la realidad,

---

(85) Cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* pág. 46.

(86) No sin hondas razones considera Lauth extremadamente nociva la interpretación *objetivista* que dio Schelling del pensamiento fichteano. Cf. *Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte*: Archives de Philosophie, jul-dic., 1962, pág. 327.

realidad que en Descartes viene representada modélicamente por el espíritu-inmerso-en-el-ámbito-del-Infinito-que-se-le-hace-presente. Y, teniendo en cuenta que esta compleja realidad espiritual de tipo ambital-inmersivo recibe su pleno sentido del Infinito, es Este en definitiva la realidad angular que constituye el principio y el fin de todo el dinamismo de la vida del espíritu. No constituye, pues, en rigor el *yo pensante* la realidad más *inmediata* en el aspecto gnoseológico, ya que en el orden de la fundamentación es el Infinito quien funda toda posible afirmación existencial verdaderamente sólida. Para entender cabalmente a Descartes se requiere un cuidadoso análisis de los diversos modos de inmediatez, distancia y presencia que caracterizan las diferentes formas de acceso humano a lo real.

De aquí arranca la interpretación dinámico-funcional-ambital que debe darse del pensamiento cartesiano si se quiere adivinar una de sus vertientes más fecundas. La existencia del *sum* que se impone en la experiencia del *cogito* —que es un *acontecimiento de inmersión*— no ostenta el carácter fáctico-oclusivo-delimitado propio de los meros objetos, sino un carácter *distensivo-ambital. Soy plenamente* —ambitalmente— al *pensar* (es decir, al inmergirme participativamente en el ámbito del Infinito). Por ser ambital —como fruto que es del entrecruzamiento de dos ámbitos— la existencia humana ostenta una singular *transparencia,* que constituye un punto modélico de vinculación de lo ideal y lo real, lo existencial y lo reflexivo. Estas vertientes de la realidad no se vinculan aquí en virtud de un movimiento dialéctico, sino en fuerza de la capacidad que poseen las realidades de niveles elevados de desbordar la precariedad de ciertas disyunciones. Cuando habla Descartes de la "pura luz de la razón" y "la sola luz de la razón" (87), no quiere dar a entender que la razón actúe de modo *desarraigado,* antes alude a la especial pureza de espíritu que adquiere el hombre cuando no aquieta su mente con verdades a medias y ancla su pensamiento y todo su ser en el ámbito de luz abierto por la presencia del Infinito

---

(87) *Règles pour la direction de l'esprit,* en *Oeuvres et Lettres,* Gallimard, París, 1952, págs. 47, 44 respectivamente. (Esta edición será citada con las siglas *O. et L.*).

en su espíritu. *Este anclaje se da al hilo de un proceso dinámico incesante en el cual cobran su verdadero sentido todos los elementos que integran la vida del espíritu.*

Ello nos insta a no interpretar de modo *estático objetivista* ciertas expresiones cartesianas poco adecuadas al ritmo último de su pensamiento, tales como "primeras semillas de verdad, depositadas por la naturaleza en el espíritu humano", "luz innata", "nociones naturales", etc. Conviene mantener alerta la atención para advertir en todo momento de la lectura que, si el espíritu humano ostenta por naturaleza determinadas cualidades, es debido en el fondo al dinamismo que adquiere al hallarse radicalmente inmerso por vía de participación cocreadora en el ámbito del Infinito. El calificativo *cocreador* indica en este contexto que la condición *natural* de tales propiedades no debe interpretarse como una especie de *posesión objetivista,* sino de fruto esforzado de una actividad interaccional. No se olvide que para *explicar* las más hondas y comprehensivas intuiciones suelen los pensadores acudir a modos de expresión que difícilmente evitan el peligro de suscitar una interpretación objetivista —no dinámico ambital—, pues —como advierte sagazmente Jaspers— el hombre tiende a recaer una y otra vez en lo objetivo como el gato tiende a caer sobre las cuatro patas. Ello explica la necesidad de tensar la mente para ver de conjunto —en su potenciación mutua— observaciones realizadas por Descartes en momentos diversos y advertir, así, el espíritu que late bajo expresiones a veces en exceso precarias.

Esta visión *sineidética* percibe nítidamente que la "pureza" de la razón, tan ensalzada por Descartes, no puede significar en rigor sino la tensión del espíritu humano hacia los ámbitos envolventes que constituyen su horizonte nutricio más allá del entorno objetivista que lo asedia mediante la ineludible sugestión de lo concreto, lo confiado y deleitable, que pervierte nuestro "buen sentido". Los elementos no racionales inoculados en nuestra razón por los *apetitos* y los *preceptores* (88) significan toda clase de relaciones de tipo objetivista-posesivo que ligan al hombre al entorno superficial y frenan su tendencia hacia lo

(88) *Discurso del método, O. et L.,* págs. 133-4.

profundo envolvente. Recobrar la *pureza* de la *naturaleza pura* y ascender al "uso entero de nuestra razón" (89) indica —contra toda falsa identificación de lo puro y lo retractivo desarraigado— la participación inmersiva en ámbitos no dominables por la *razón calculadora,* injustamente considerada en casos como la razón exaltada por el *racionalismo.* En efecto, vivir al nivel exigido por la recta razón significa hacer la intensísima experiencia del *cogito* y prescindir, por tanto, de todo el mundo objetivo material e incluso del *ideal,* ambos susceptibles de duda.

Carácter ambital-distensivo (ni autónomo, ni heterónomo) del yo pensante

Lo antedicho nos indica que a través del cogito Descartes intenta ganar el reducto firme del yo cogitante, "primer principio de la filosofía" (90). El modo de existencia de este yo no puede entenderse, sin embargo, como algo fáctico-objetivo que pueda servir de punto de anclaje de todo el edificio posterior, en un sentido estático tomado del mundo artificial de la construcción. El yo cogitante actúa de fundamento primero y primario de verdad en cuanto es *lugar viviente* de la presencialización del Infinito (91). *Si se autonomiza o se aliena el yo cogitante, el mejor espíritu de la filosofía trascendental queda anulado.* Las expresiones "ser racional", "tener razón" deben ser entendidas con el dinamismo circular propio del nivel superobjetivista, pues se trata de un *modo de tener no posesivo* que se conecta necesariamente con el *ser-tenido. Tener razón indica ser capaz de someterse a las tensiones nutricias que dan al espíritu humano la plenitud de sus dimensiones.*

Como esta interacción ambital ostenta un carácter creador y es —por lo mismo— fuente de luz y de *ideas* —vistas como encarnación de formas intensas de presencialidad—, Descartes se niega lógicamente a admitir que las ideas de Dios y del alma

---

(89) L. cit., pág. 134.

(90) Cf. L. cit., págs. 147-8.

(91) El término "lugar" no implica aquí una localización espacial, sino el dinámico punto de interacción de dos ámbitos.

procedan de los sentidos (92) y se inclina, más bien, a pensar que es "Dios quien ha impreso en nuestras almas las nociones de ciertas leyes que El mismo ha establecido en la naturaleza" (93). Las expresiones "*estar en* los sentidos", "*proceder de* los sentidos", "ser *impresas en* el alma", etc., ofrecen flanco fácil a la interpretación *objetivista* por su carácter espaciotemporal. Sin embargo, visto el conjunto del pensamiento cartesiano con la debida agilidad, se observa que estamos ante un *modo dinámico-funcional* de impresión, al modo como sucede con el *sello* o *signo* del Creador *impreso* en el espíritu humano que no se reduce a un distintivo o "marca de fábrica" —sit venia verbo—, antes significa la *constitutiva versión del ser espiritual al Infinito que en él se hace intensísimamente presente. Tener el sello del Creador* indica, al nivel ambital propio de las realidades personales, participar cocreadoramente —de modo analógico— en su poder de fundar ámbitos nutricios de interacción. A ello alude sin duda Descartes en el siguiente texto, no obstante el carácter *objetivista* de sus expresiones: "No es por cierto extraño que Dios, al crearme, me haya infundido tal idea (la del Infinito), a fin de que permaneciese impresa en su obra como el sello o distintivo del artífice; ni es tampoco necesario que tal distintivo sea una cosa distinta de la obra misma. Sino que por el mero hecho de haberme creado Dios es muy verosímil que en alguna medida me haya hecho a su imagen y semejanza" (94).

Imprimir la idea de Dios en el espíritu finito significa en verdad —a nivel ambital— constituir de tal manera el ser humano que no pueda existir en plenitud si no es abierto distensionalmente hacia Dios, que ostenta un carácter personal y trinitario, es decir, constitutivamente interrelacional. Si a las ideas así "impresas" en el alma humana se las denomina "innatas", debe agregarse inmediatamente que tal *innatismo* no implica una *estática posesión* de ciertos conceptos fundamentales por parte del espíritu, sino la capacidad de cocrear espiritualmente

---

(92) "... Dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais eté" L. cit., pág. 151. Cf. asimismo, L. cit., pág. 299.

(93) L. cit., págs. 153-4.

(94) *Meditationes,* VII, 51.

unas relaciones de interacción tales que en ellas se alumbran las antedichas ideas, orladas de un alto poder existencial. *Descartes no se aquieta en la posesión de meros conceptos; busca ideas que encarnen modos realísimos de presencialidad.*

Reconocido el carácter distensional del cogito, es fácil comprender la razón profunda por la que Descartes vincula el *innatismo* de la idea del *Infinito* y la de *mí mismo* (95), a saber, porque en ambos casos se trata de un *innatismo de constitución-dinámico-ambital,* no de *representación objetivista* (96). Contra lo que pueda sugerir en principio el término "idea", no se trata aquí de un mero *contenido ideal* que enriquece el espíritu humano, sino de un rasgo constitutivo del mismo, visto como un ser en distensión hacia Dios. Por eso subrayé anteriormente que la presencia del Infinito en el espíritu es *real-constitutiva,* no meramente *ideal-objetiva.* Una noción meramente "ideal" jamás tendrá —según Descartes— poder suficiente para impulsar la vida del espíritu, que es vida a nivel de realidades concretas dotadas de alto rango entitativo. En esta línea, los pensadores de temple trascendentalista —Fichte, Ebner, y tras éste muchos antropólogos contemporáneos— definirán al hombre no como un *animal* racional —es decir, un animal provisto de un suplemento de racionalidad—, sino como un alma viviente que es *llamada por Dios en libertad.*

Este valor *constitutivo* de la distensión inmersiva en el ámbito del Infinito sirve de clave para entender varios puntos fundamentales del pensamiento cartesiano.

1. El *yo cogitante* al que llega Descartes mediante el proceso de la duda no desempeña la función de un *asidero objetivo* en el vacío del desmoronamiento total. No es una entidad excepcionalmente salvada en el mundo de las realidades objetivas que Descartes había desplazado previamente fuera del campo de las realidades inquebrantablemente ciertas. Se trata de una

(95) *Meditationes,* VII, 51.

(96) Lo ha visto sagazmente el Dr. Manzana: "El innatismo de la idea del Infinito no es un innatismo de representación, sino fundamentalmente de ser y sólo secundariamente de representación". Cf. "Cogito-Sum ergo Deus est", separata de *Scriptorium Victoriense,* VII (1960), Vitoria, 1961, pág. 20.

realidad *de rango superior,* "in-objetiva" (Manzana), distensional-ambital, correlacional-analéctica, situada en un plano donde sólo se puede ser auténtico cuando se vive en una nutricia tensión distensional que desborda por principio el mediocre dilema "autonomía-heteronomía". Debe leerse, por tanto, con mucho cuidado a Descartes cuando afirma que toma la existencia de nuestra alma o pensamiento como el "primer principio" y de él *deduce* que "hay un Dios que es autor de todo lo que existe en el mundo y que, siendo la fuente de toda verdad, no ha creado nuestro entendimiento de tal naturaleza que se pueda equivocar en el juicio que emite de las cosas de las que tiene una percepción muy clara y muy distinta" (97). El término *deducción* no puede entenderse aquí en un sentido vulgar, pues tampoco el término *existencial* se reduce a su significación fáctica, antes tiene un carácter distensional-ambital en el cual se *intuye* analécticamente al Infinito que, con su presencia, funda el ámbito de autodespliegue constitutivo del espíritu humano. Ya Fichte solía advertir que *los malentendidos de que es objeto la filosofía trascendental provienen de tomar los vocablos en un sentido vulgar que no les compete, pues justamente la tarea de tal orientación filosófica consiste en realizar una verdadera "metanoia" espiritual. Interpretar excesivamente a la letra los escritos de orientación trascendental es caer en la trampa del objetivismo.*

2. La existencia del yo-cogitante no debe concebirse, al modo sustancial-objetivista (no ambital-constelacional), como un substrato indeterminado y vacío al que se "añaden", en forma de "modalidades" psicológicas, las facultades de dudar, inteligir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir, etc. No se trata de una *existencia fáctica* —mantenida a modo de islote en el océano de la duda, como punto de partida para recobrar las realidades perdidas—, orlada de diversas determinaciones o facultades anímicas, sino de un modo de existencia intrínsecamente determinada por el hecho de *ser cogitante,* es decir, de estar dinámica y ambitalmente abierta al mundo entorno y sobre todo al Infinito. El hombre no es un *ser* que cogita, sino un *ser-que-cogita.* Por eso la existencia descubierta en la expe-

(97) *Les principes de la Philosophie,* O. et L., pág. 563.

riencia del cogito no es *objeto espectacular de conocimiento,* sino objeto-de-conocimiento de tipo analéctico-inmersivo. Es lo que, sin excesiva precisión, quiere dar a entender Manzana cuando escribe: "... Descartes es plenamente consciente de que el cogito-sum, en cuanto condición de posibilidad de toda objetivación, no puede ser él mismo objetivamente sabido. Esto, sin embargo, no quiere decir que sea una mera 'X'. Más bien es 'sabido' en un sentido más profundo y superior a toda constatación objetiva (97 bis). Ser cogitante no equivale a disponer de la capacidad de realizar en determinados momentos ciertos actos de cogitación —por mucha amplitud que se conceda a este vocablo—, sino al hecho de *hallarse constitutivamente en trance de trascendencia inmersiva* (98).

Si el ser del hombre está constitutivamente afectado por la *tensión ambital* que entraña el calificativo "cogitante", ello indica que todos los elementos que Descartes atribuye a la *naturaleza humana* deben ser dotados de un dinamismo correlacional opuesto al estatismo objetivista. Así, las *nociones,* los *principios del conocer,* la *luz natural,* etc., deben ser vistos no como algo que *está ahí,* en el origen del ser humano, a modo de posesión recibida y fija, sino como el fruto del poder de abrirse cocreadoramente (99). Por eso Descartes subraya simultáneamente la

---

(97 bis) Cf. L. cit, pág. 13.

(98) Este tránsito de la mentalidad sustancialista —que opera sobre el esquema "sustrato-accidentes"— a la *sustantivista* —que piensa sobre modelos más flexibles de tipo constelacional— implica una esforzada labor de *ascesis* intelectual que es la quintaesencia del método analéctico.

(99) La afirmación de que "las ideas latentes se reciben ya hechas" (Maréchal, O. cit. t. II, pág. 91) puede dificultar en gran medida la espinosa tarea de precisar el carácter dinámico y creador de la vida en el espíritu. Ello explica el interés de R. Lauth en precisar el carácter eminentemente activo de la conciencia. "La conciencia no puede jamás ser convertida en un objeto, al modo de los demás objetos del filosofar dogmático. Pues al juzgar no se puede abstraer del acto de juzgar. La filosofía trascendental en su autodespliegue debe permanecer siempre consciente del acto de pensar e ir paralela con él. Por eso lo que ella manifiesta no puede ser nunca un resultado *objetivo* —en sentido dogmático—, sino siempre una autorrealización, en la cual permanecen unidos el juicio y lo juzgado. Esto significa que la filosofía trascendental reconoce que el acto de juicio y el objeto de juicio se corresponden, forman una

importancia de la *pureza* de la naturaleza y de la razón y la *insuficiencia* de éstas cuando tal pureza es entendida como soledad y desarraigo. Recuérdese lo dicho anteriormente sobre la precariedad del criterio de *claridad* y *distinción*. La luz natural produce evidencia, pero esta forma de evidencia no funda un *saber en verdad*. Ninguna entidad, por sólida que parezca, puede aquietar el ánimo de Descartes en la búsqueda del fundamento último de la verdad si está desvinculada de la suprema realidad del Infinito. La experiencia cartesiana del *cogito sum* se constituye en punto de partida del filosofar precisamente por ser el lugar nato de encuentro del hombre con el Infinito, *el punto privilegiado en que se quiebra el cerco de inmanencia con que el mundo de lo objetivo intenta estrechar al ser humano. El proceso de la duda es el intento dramático de ganar la necesaria libertad desbordando todo aquello que, con apariencia de solidaridad, acaba atenazando al hombre bajo el pretexto sugestivo de ofrecerle ocasión propicia para desplegar su afán de dominio y posesión*. El hombre encuentra su libertad auténtica en nivel de ambitalidad y, por tanto, de entrega plenificante. Léase a esta luz el siguiente párrafo de las *Meditationes*: "Y en primer lugar no hay duda alguna de que todo lo que me enseña la naturaleza contiene alguna verdad. Porque por naturaleza, considerada en general, no entiendo ahora sino a Dios mismo o bien al orden y disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas. Y por mi naturaleza, en particular, entiendo la complexión o conjunto de todas las cosas que Dios me ha dado" (100). Entre estas "cosas" sobresale, en calidad de alfa y

---

unidad que se desarrolla y reintegra en forma de sujeto y objeto. De ahí que la filosofía trascendental no parta de un hecho (Tatsache), sino de una acción (Tathandlung), de modo a la par objetivo y subjetivo. Es decir, porque es acto, se alcanza a sí misma como acto. Ya en Descartes el cogito no era sólo el único objeto evidente, del que se puede partir, sino que también y simultáneamente era el acto mediante el cual echamos a andar y progresamos." (Cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, pág. 48). En esta condición dinámica de la conciencia se afirma el nexo de conocimiento y voluntad. "Qué filosofía se escoja pende de qué clase de hombre se sea" (FICHTE: *Sämmtliche Werke*, vol. I, pág. 434).

(100) L. cit., *O. et L.*, pág. 326.

omega, la relación nutricia con el Infinito, fuente de las aspiraciones que generan el dinamismo del espíritu humano.

No basta, por tanto, afirmar que Dios garantiza en definitiva la fecundidad y validez de la "luz natural" de mi razón, pues, aunque Descartes —por necesidad de adaptarse a cierto género de lectores poco avezados— parezca entender tal garantía de un modo *causal,* en cuanto Dios es causa de mi ser (101), si vemos su pensamiento en conjunto a la luz de sus intenciones más hondas observamos que el saber humano sólo alcanza su verdadero fundamento cuando desborda por una vez al menos en la vida el mundo de la ob-jetividad (de la escisión sujeto-objeto propia del pensamiento ob-jetivante) al entrar en una relación de inmediatez eminente con el Infinito que se autopresencializa en su espíritu. *Se trata de un género específico de causalidad circular o ambital que responde a fenómenos mucho más sutiles que aquellos a los que se aplica la noción común de causalidad.*

3. *Carácter inmersivo del conocimiento.* Dada la condición distensivo-ambital de la existencia humana no cabe plantear ni menos dirimir de modo dilemático la cuestión de la *primacía gnoseológica* del sujeto o del objeto. Según Maréchal —que ofrece una versión netamente *objetivista* de Descartes—, la *claridad* cognoscitiva pende de la "suficiencia del objeto". Otros comentaristas destacan, más bien, la suficiencia del sujeto, su capacidad de penetración gnoseológica. Ambas posiciones son unilaterales, pues lo que intenta Descartes es plantear el tema del *saber-en-verdad* a un nivel en el cual se pone de manifiesto que el poder inquisitivo y la certeza intuitiva del sujeto-de-conocimiento está en relación con la capacidad por parte del objeto-de-conocimiento de autorrevelarse por vía de presencia.

El poder "semidivino" (Descartes) de pensar —que el ser humano ostenta por haber sido creado por Dios a su imagen y, por tanto, en constitutiva distensión inmersiva— es un don que el hombre recibe y, a la par, funda al tener lugar el acontecimiento de la interrelación Dios-creatura. Aquí recibe el criterio

---

(101) L. cit. *O. et L.,* pág. 308.

de "claridad y distinción" su último y definitivo refrendo (102). Por su temperamento religioso, Descartes quería dejar firmemente establecido que el hombre en el núcleo radical de su ser se halla vinculado a Dios ineludiblemente, pues su modo de existencia es *dinámico-ambital* y se constituye en *relación analéctica* (relación de realidad envolvente a realidad envuelta) con el Infinito. La suficiencia y la autonomía radican únicamente en el Infinito, no en el sujeto humano. Muy en la línea agustiniana, escribe Descartes: "Si he tratado del Infinito, fue siempre para someterme a El" (103). Pero el Infinito no puede con-

(102) El estudio detenido de los modos elevados de inteligibilidad y evidencia que se dan en las diversas experiencias de participación inmersiva abre posibilidades inéditas en orden al planteamiento radical de la validez del criterio de "claridad y distinción". Los grados de *evidencia* responden a los grados de *presencialidad* del objeto-de-conocimiento, y este poder de presencialización se deriva del grado de *densidad entitativa* de la entidad que se autopatentiza. Esta escueta consideración permite adivinar la posibilidad de integrar fecundamente el criterio de "claridad y distinción" en la teoría cartesiana de la participación como fuente suprema de evidencia. Es útil a este respecto notar cómo vincula Maréchal —no obstante la orientación objetivista de sus análisis— el criterio de "claridad y distinción" y el poder de captación en bloque de las realidades y fenómenos complejos —modo de visión sineidética que alcanza su máximo despliegue en las experiencias de participación inmersiva en lo envolvente— (Cf. *El punto de partida de la Metafísica,* t. II, págs. 57, 59, 74, 76, 80, 81). Para centrar debidamente este tema debe tenerse muy en cuenta que la meta de Descartes no consiste tanto en inaugurar el ideal del rigor matemático —como suele afirmarse (Cf. Maréchal, O. cit. página 88)— cuanto en descubrir el modo eminente de *inmediatez, presencialidad y certeza* que se da en las experiencias de participación, de las que es fuente, modelo y garantía última la inmersión del ser humano en el ámbito del Infinito.

(103) "... ie n'ay jamais traitté de l'Infiny que pour me soumettre à luy (...)", (*Lettre à Mersenne* de 28 de enero de 1641, Edic. A - T. III, pág. 293). "La meta (de Descartes), como la de Agustín, fue el logro del conocimiento de Dios y del alma, para conseguir que también la razón creada sirva a aquél en el cual está en su conjunto fundada: Dios" (R. LAUTH: *Zur Idee der Transzendetalphilosophie,* pág. 40). Este intento de fundamentación trascendental del saber filosófico halla en Fichte un continuador excepcional. Fichte asigna a la Filosofía simultáneamente un carácter de *autonomía* y de *limitación.* "Sólo en cuanto la conciencia (Bewusst-Sein) en su trascender hacia Dios está siempre desbordándose a sí misma, capta rectamente su propia esencia, y el filósofo trascenden-

siderarse como un *objeto,* sino como una realidad sumamente perfecta dotada de una condición *ambital* en grado supremo. Si se quiere hablar de *primacía,* diremos que ésta compete a los modos de realidad que ostentan un poder cocreador de ámbitos. Entre ellas ocupa el Infinito la posición fontanal y más alta.

Esta riqueza entitativa del "objeto", al traducirse en un modo de presencialidad *real,* compromete el ser integral del sujeto y lo insta a movilizar todas sus facultades. Se opone frontalmente al espíritu de la filosofía trascendental entender la capacidad intelectiva del hombre como una facultad objetivista, como una especie de motor que basta poner en marcha para que desarrolle su propio quehacer. Este quehacer pende ineludiblemente de la condición específica del objeto-de-conocimiento. *Al nivel ambital en que se desarrolla la auténtica vida del hombre nada responde a meros procesos mecanizados, porque todo fenómeno implica en el fondo un acontecimiento creador.*

No es suficiente, en consecuencia, destacar el carácter espiritualista, realista y metafísico del pensamiento cartesiano y subrayar el papel rector que desempeña el espíritu en la vida humana si se deja en olvido el interés de Descartes por descubrir la condición ambitalmente creadora de la realidad vista en sus niveles más altos y, como tales, modélicos. Esta insuficiencia no se corrige con la mera afirmación de que el espiritualismo cartesiano tiene sus *raíces* en lo trascendente y *recibe* su savia del mismo (104), porque estas expresiones, si no son debidamente matizadas, se reducen a sugerir un modo de causalidad más

---

tal capta asimismo la esencia limitada de la Ciencia. Con ello se salva el temible riesgo de la absolutización a ultranza del saber; riesgo provocado necesariamente por el Idealismo. Las afirmaciones científicas, incluso en concreto las más elevadas de la *Doctrina de la Ciencia,* deben ser rectamente leídas, es decir, deben ser entendidas como vectores que remiten a algo que está más allá de las mismas, a la *vida* clarificada de la conciencia, vida que pende de su relación con Dios. El sentido de esta vida no se agota en la Ciencia —ello significaría la posición absoluta de la Ideología—, sino que es infinitamente más" (R. LAUTH: L. cit., páginas 58-9).

(104) Cf. F. VÁZQUEZ: L. cit., pág. 157.

objetivista que ambital, como se desprende del análisis de los términos subrayados.

Al no captar con la debida claridad en qué consiste tal enraizamiento del espíritu en lo trascendente, se tiende a interpretar de modo objetivista —autónomo, desarraigado— ciertas expresiones cartesianas relativas a la naturaleza humana: "lo que hay de mejor en nuestro pensamiento", "la razón según la pureza de su naturaleza", "... mi espíritu disponiendo a voluntad de todas las verdades que él alcanza...", etc. (105). Los conceptos de "riqueza", "naturaleza pura" y "disposición de verdades" deben ser vistos analécticamente en el proceso mismo de autoconstitución del ser humano por vía de apertura inmersiva, pues sólo así cobran su verdadero sentido. La falta de una teoría bien estructurada de este género de proceso hace necesario acudir a términos como "innatismo", "apriorismo", "luz natural pura", etc., para indicar ciertas realidades que no proceden de la *experiencia sensible* ni son fruto de una "posición" unilateral por parte del sujeto, sino que presentan ciertos caracteres metaempíricos que las hacen especialmente valiosas en orden a la dinámica de la vida del espíritu. Al denominar a este género de realidades —la idea de Dios, la idea del alma, la idea de la verdad, etc.— con un término específico, quedan diferenciadas en principio de las realidades meramente empíricas —objeto de experiencia sensible—, pero no por ello son determinadas en su verdadera entidad y significación —que es de tipo dinámico-ambital—, antes quedan sencillamente acotadas como un modo singular de entidad *en el mismo plano empírico-objetivo que Descartes trata de superar radicalmente.*

Lo prelógico y lo nocional

Lo antedicho nos da la medida del cuidado con que debe tratarse el tema gnoseológico de las "nociones preconscientes" que —por comprometer diversas categorías y esquemas mentales— puede ser objeto de muy graves tergiversaciones metodológicas.

(105) Cf. *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle,* en *O. et L.,* páginas 881, 882.

Algunos autores, preocupados por desbordar la división sujeto-objeto —entendida como *escisión* y provocada, a su juicio, por la actividad espiritual— estiman encontrar en el estadio preconsciente un modo de *unión fusional entre lo subjetivo y lo objetivo* que salvaguarda definitivamente el necesario acceso del sujeto a lo real. En este nexo meramente nocional previo a toda actividad intelectual consciente del espíritu se cree hallar el momento más logrado de la "unidad convergente y radical del espíritu humano" (106). En fuerza de esta convicción se atribuye a las "nociones" un cúmulo de cualidades suficientes para resolver radicalmente los problemas más agudos de la teoría del conocimiento sin más esfuerzo que poner en juego un movimiento dialéctico de vinculación de contrarios.

Un somero análisis de las diversas formas de inmediatez que pueden darse entre el sujeto y los diferentes objetos-de-conocimiento basta para comprender que definir el fenómeno del conocimiento como un modo de "fusión de lo subjetivo y lo objetivo" implica una depreciación injusta del mismo, pues en sus momentos más logrados la relación cognoscitiva entraña formas de vinculación mucho más perfectas que las meramente *fusionales*. La *fusión* es un modo de unión tan *intenso* como *precario*. La unión fusional preconsciente vincula al sujeto y al objeto a través de su condición común de existentes que forman parte del entramado cósmico y juega, por lo mismo, un papel *radical* en el proceso del conocer. Pero lo *radical* no marca un *grado de perfección,* sino un *punto de partida,* que en el fondo no es sino *el planteamiento de una tarea que debe ser realizada con gradual perfeccionamiento en estadios entitativos más elevados que permiten vincular la cercanía con la distancia, ciertas formas de cercanía con ciertas formas de distancia.* Esta vinculación integradora es condición indispensable para conocer lo otro *en tanto que otro.* Fue en grado sumo nefasto para la teoría del conocimiento que haya cundido la convicción —nunca de-

(106) Cf. F. VÁZQUEZ: O. cit., pág. 188. "En coherencia con la pureza natural del espíritu humano o razón, puede descubrirse dentro del Racionalismo un *estadio nocional,* que fundamenta *a radice* la fusión de lo subjetivo y de lo objetivo en que consiste el conocimiento" (*Ibid.*, página 187).

bidamente meditada— de que "con el espíritu advienen las distancias" (107) y que basta retrotraerse al estadio preconsciente para rehacer la unidad perdida con el advenimiento de la actividad espiritual —supuestamente distanciadora—. La unidad del conocimiento hay que lograrla con esfuerzo creciente mediante la cocreación de vínculos con las realidades en torno. *Todos los elementos que integran este proceso de fundación de modos gradualmente superiores de unidad deben ser entendidos de modo dinámico funcional, no de modo estático-objetivista.* Así, por ejemplo, la *noción,* que deberemos analizar seguidamente.

Al dar tácitamente por supuesto que la mera anulación de la distancia que inaugura la relación ob-jetivante *sujeto-objeto* florece en la ansiada unidad del hombre y lo real —origen y meta, a la vez, de todo conocimiento—, se concede a las "nociones" un carácter "prelógico y protológico, preontológico y protoontológico, preconsciente y protoconsciente" (108). ¿A qué responde y qué significa este nexo de los afijos *pre* y *proto* aplicados a los calificativos *lógico, ontológico* y *consciente*? Responde a la antedicha convicción de que en el estadio anterior al reflexivo, previo a toda actividad estrictamente espiritual, se da un modo de unión "óntica" entre el sujeto y el objeto que funda la vinculación entre ambos a lo largo de todas las fases del proceso cognoscitivo. Sólo así es comprensible que se vincule sin vacilación lo prelógico y lo protológico, bien sabido que el prefijo *proto* encierra aquí un matiz de valoración muy alta. Conviene advertir la curiosa interferencia de conceptos que se realiza en la mente de estos autores cuando dan el salto de la mera *negación-de-división* entre sujeto y objeto que tiene lugar al situarse en el plano prerreflexivo y la *afirmación-del-logro-de-un-modo-eminente-de-unidad.* Tal interferencia se realiza al amparo del olvido de las altas exigencias que encierra el concepto de unidad, que debe ser entendido *en toda su riqueza y diversidad* si ha de hacerse justicia a los diferentes modos de conocimiento,

(107) Cf. L. Cencillo: *Experiencia profunda del ser,* Gredos, Madrid, 1959. Esta expresión fue convertida en lema por el vitalismo antiespiritualista.

(108) Cr. F. Vázquez: O. cit., pág. 188.

en los cuales la inmediatez va necesariamente aliada con ciertas formas de distancia. La articulación cuidadosa de los diferentes modos de distancia e inmediatez nos muestra que la *inmediatez de fusión* (inmediatez óntica no matizada ni potenciada por género alguno de distancia) no puede ser considerada como *modélica,* sino a lo sumo como un momento del proceso hacia las formas más altas de *presencialidad.*

El hecho de que Descartes utilice términos y expresiones tomados en préstamos a la mentalidad objetivista del momento y califique a las nociones de "primeras semillas de pensamientos útiles" (109) no nos autoriza a prender la mente en esta expresión metafórica y sacar la conclusión de que toda la vida del espíritu se halla encerrada en las "nociones" como el fruto en la semilla (110). El problema consiste justamente en precisar en qué sentido actúan las "nociones" *a modo de semillas,* es decir, qué alcance riguroso tiene *en cada caso* —en cada fase del proceso cognoscitivo— el carácter *envolvente* de las "nociones", que, si juegan un papel decisivo, no es por constituir una posesión innata del espíritu, sino por estar operantes de modo específico en cada estadio del conocimiento. Es indudable que las nociones encierran singular fecundidad en la actividad cognoscitiva humana y granan —por así decir— en todo género de actos de conocimiento. La cuestión radica en determinar qué alcance tiene en las diversas fases del conocimiento humano (fases determinadas por los diferentes objetos-de-conocimiento) el carácter *envolvente* de las nociones, bien sabido que éstas surgen como tales al tiempo que el hombre vive integralmente —piensa, siente, quiere y aspira siempre a lo más alto— *al nivel de lo profundo.* Por eso la filosofía trascendental no puede ser "aprendida" —co-

(109) Cf. *Règles pour la direction de l'esprit. O. et L.,* pág. 47. "L'esprit humain possède en effet je ne sait quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles ont été jetées, en sorte que souvent, si négligées et étouffées qu'elles soient par des études contraires, elles produisent spontanément des fruits."

(110) Léase a esta luz el siguiente párrafo: "Desde el campo primario del espíritu se fundamenta y densifica gnoseológica y metafísicamente la filosofía, porque el fruto va implicado en la semilla; esto es, lo prerreflexivo es lo protorreflexivo, o lo *nocional* es lo protosubjetivo-objetivo" (F. VÁZQUEZ: O. cit., pág. 189).

mo si fuera un mero conjunto de proposiciones abstractas—, antes exige ser "co-creada" esforzadamente en un proceso de "auto-realización del saber" ("Selbstvollzug des Wissens", Fichte). La filosofía trascendental no trueca la actitud *objetivista* por la *subjetivista* —como a menudo se afirma—, sino la *visión espectacular* por la *visión comprometida,* la *visión estática* por la *visión dinámico-genética,* la visión meramente "intelectual" por la visión *cocreadora-ambital.*

Constituye, por ello, una *solución en agraz* del problema limitarse a afirmar que las ideas o "nociones" depositadas —según Descartes— por Dios en el alma humana "son algo preformado además de preformante de la realidad" y se dan "en un campo límite del espíritu, innato y preconsciente, que se escapa a las determinaciones intelectuales, y de ahí que pueda englobar con totalidad —dentro de la pureza del espíritu humano— el área de todo lo cognoscible" (111). Se advierte aquí la antedicha vinculación —a mi juicio, infundada— entre el hecho negativo de evitar toda determinación intelectual y el poder eminentemente positivo de englobar todo el campo de lo cognoscible. En el fondo de esta precipitada vinculación late la tendencia a pensar que el área de lo *no lógico-objetivista* se identifica sin más con la de lo *pre-lógico,* olvidando la circunstancia decisiva de que la única forma de superar las determinaciones intelectuales que encierra valor positivo es la que no se realiza por la vía retractiva de retorno a lo preconsciente, sino por la vía ascendente de elevación al nivel de lo ambital-cocreador, que, sin dejar de ser estrictamente racional, gana un carácter eminentemente realista de participación experiencial que compromete a la persona entera (112). Sólo de este modo se logra vincular

---

(111) *Ibid.,* pág. 190.

(112) En comentario a la famosa frase de Descartes: "En cierto modo yo tengo en mí la noción del Infinito antes que la de lo finito, es decir, la noción de Dios que la mí mismo", escribe J. Brun: "El "antes" que viene a la pluma de Descartes implica todo el largo rodeo crítico por el cual ha debido pasar Descartes para llegar hasta él: es la distancia que me separa de Dios la que finalmente me acerca a El. En efecto, en la medida en que la idea innata ha nacido *con*-migo, pero no ha nacido *de* mí, las *Meditationes* se dirigen integralmente a suscitar una anámnesis de lo

el conocimiento y la acción. La primacía del estadio preconsciente procede de la sumisión al dilema "o conocimiento consciente-objetivista o conocimiento preconsciente-nocional", esquema que olvida la existencia de un modo de conocimiento que desborda el nivel *objetivista* al lograr el género eminente de racionalidad que brota en el encuentro cocreador con los objetos-de-conocimiento entitativamente muy densos. En definitiva, *la vuelta a lo preconsciente* —tan común en la filosofía contemporánea— *responde al olvido de los modos eminentes de racionalidad que se dan en la diversificada relación del hombre con las realidades del entorno.*

Conviene sobremanera advertir que no todo lo que constituye un *presupuesto* del conocimiento debe ser considerado expeditivamente como *pre-lógico* o *pre-consciente,* pues hay presupuestos que sólo se revelan a un *pensamiento a alta tensión.* Que la idea del Infinito sea anterior en cierto modo a la de uno mismo es una intuición que se alumbra en un *momento cumbre* de la reflexión filosófica, y a la luz de este alumbramiento de madurez se advierte que tal intuición late en el fondo de todo conocimiento de la verdad, de modo que para conocer a Dios no se necesita —según Descartes— forma alguna de *razonamiento.* Tal idea o "noción" gravita, pues, sobre *el principio y el fin* del conocimiento filosófico en forma tal que resulta más adecuado calificarla de *ambital* que de *prelógica.* Con visión certera advierte por ello R. Lauth que Dios constituye la "clave de bóveda" de todo el movimiento especulativo cartesiano. Una "clave de bóveda" es un presupuesto que reviste respecto a los demás elementos un carácter de "anterioridad" en sentido de "ineludibilidad en el orden de la fundamentación", no en sentido meramente "cronológico". Considerar los conceptos nocionales sencillamente como "prelógicos" es echar un velo sobre el *tipo*

---

que es innato al hombre; el dominio de la innateidad es el del Sentido que nos hace, no de golpe y pasivamente sin que nosotros tengamos nada que hacer, sino que nos hace a condición de que nosotros le hallemos y, por consiguiente, en cierta medida, lo reencontremos. Como dice F. Alquié: 'El Ser no puede ser objeto de una conclusión: debe ser develado como ya presente'" (*Les conquêtes de l'hommes et la séparation ontologique,* PUF, París, 1961, pág. 278).

superior de racionalidad que implican en virtud de su condición genético-envolvente (113).

Debemos aquí preguntarnos si puede un contenido significativo —por rico que sea— englobar exhaustivamente el campo de todo lo cognoscible y si es o no posible que en la vida del espíritu surjan nuevos contenidos significativos no presentes en el estadio preconsciente. Para dar una respuesta precisa se debería determinar previamente qué se entiende a punto cierto por "englobar", término que compromete toda la teoría de las realidades superobjetivas. A esta teoría compete analizar: 1.º El estatuto ontológico de las llamadas "ideas regulativas". 2.º El género analéctico de vinculación que media entre las características de *preformada* y *preformante* que ostentan ciertas realidades. 3.º El modo peculiar cómo el hombre se hace cargo de las realidades envolventes al hilo del proceso de conocimiento de las realidades objetivas. Este triple análisis constituye la sutilísima y compleja tarea de la metodología de las realidades suprasensibles, que estamos todavía lejos de haber elaborado. *De ahí que el mero atribuir a las "nociones" tal poder englobante* —"englobante de lo subjetivo-objetivo, lo abstracto-concreto, lo real-ideal, lo unívoco-análogo"— y afirmar que "una verdad fundamento, como Dios o el alma (el yo pensante), es para Descartes garantía total del orden del ser y del conocer, portadora de una validez sintética y absoluta, en una línea pri-

---

(113) La filosofía contemporánea se ha condenado en buena medida al "tormento de Sísifo" al intentar conseguir la unidad sujeto-objeto (y evitar, así, el drama de la "separación ontológica") *en nivel objetivista.* Ello explica que determinados pensadores se dejen seducir a ojos vistas por la atracción de lo objetivo (sensible, mensurable) y sientan horror a la llamada "coagulación objetivista" provocada por la imposibilidad de coordinar en el plano de los meros objetos la *inmediatez de contacto* y la *distancia de perspectiva* necesaria para fundar la relación de presencia que llamamos en rigor "conocimiento humano". Al nivel objetivista, la inmediatez es de *fusión,* y la distancia es distancia de *alejamiento,* de modo que ambas —*distancia* e *inmediatez*— no pueden ser integradas en forma alguna de *auténtica presencialidad.* Véase sobre este importante tema F. ALQUIÉ: *La nostalgie de l'être,* PUF, París, 1950, pág. 67; J. BRUN: *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* PUF, París, 1961.

maria y proto-gnoseo-ontológica" (114) *no sea ni siquiera plantear el problema,* que ofrece muy complejas implicaciones. Resulta excesivamente fácil para ser suficiente conceder a las "nociones" a modo de cualidad estas elevadas prerrogativas sin detenerse a mostrar cómo es posible y cómo se realiza en cada caso la coordinación de lo lógico y lo ontológico, con los diversos modos de *distancia* e *inmediatez* que tal coordinación implica.

La seducción del objetivismo radica en el grado de comodidad intelectual que encierra el recurso de atribuir sencillamente a un determinado género de entidades denominadas "sintéticas" las virtualidades que el hombre debe esforzadamente alumbrar a lo largo de un difícil proceso (115). El pensamiento trascendental se caracteriza por aceptar el compromiso que implica tal alumbramiento e ir realizando paso a paso los diversos modos de síntesis que son posibles entre lo lógico y lo real, el sujeto y el objeto. No se olvide que para Descartes y Fichte toda *síntesis* significa un acto positivo de *sintetización,* un proceso constituyente creador. Por eso pedían ambos insistentemente a sus lectores y alumnos que hiciesen en rigor filosofía, realizando la experiencia personal de cuanto ellos fuesen proponiendo ante sus mentes, a fin de lograr una "visión genética" de la verdad (116). Aludir al poder sintético de las "nociones" sin ver endógenamente, por dentro, los diferentes modos concretos como en cada estrato de ser se desborda la división sujeto-objeto logrando géneros diversos de unidad "lógico-ontológica" es un in-

---

(114) F. Vázquez, O. cit., pág. 191.

(115) Esta propensión a cómodas soluciones sustancialistas resalta en el siguiente párrafo: "El campo espiritual de las nociones representa una *estructura mental constitutiva y constituyente,* con anterioridad lógica y fundante respecto a toda clase de verdades" (*Ibíd.,* págs. 191-2).

(116) "Yo quisiera (...) enmudecer y desaparecer en su ánimo, para que pasasen ustedes mismos a ocupar mi puesto." "Todo lo que de hoy en adelante haya de ser pensado en esta reunión será pensado y será verdadero únicamente en la medida en que ustedes mismos lo hayan pensado y visto como verdadero." Estas frases programáticas que Fichte pronunció ante sus discípulos al iniciar en 1804 la exposición de su *Doctria de la Ciencia* revelan el *carácter interpersonal, metaindividualista,* del pensamiento trascendental rectamente entendido. (Cf. *Sämmtliche Werke.* Vol. X, pág. 91.)

tento insuficiente de solución por vía objetivista (no dinámico-funcional) que olvida el hecho primario de que la llamada *vinculación nocional* del sujeto y el objeto, lejos de ser una solución, constituye para el sujeto cognoscente una *tarea inacabable,* a saber: *la puesta en acto de los diversos modos de intuición de que es capaz el espíritu humano.* Lo propio del método trascendental es no dar simplemente por supuesto que las "nociones" unen correlacionando y mantienen una mutua relacionalidad en todo el orden del ser y del conocer, sino verlo genéticamente, haciendo la experiencia profunda del cómo y del porqué. Al ceder la tensión que impulsa este modo de experiencia trascendental se tiende muy peligrosamente a buscar la raíz de tal vinculación en la realidad vista de modo estático-objetivista, con el riesgo inminente de abocar a la identificación monista de los diferentes reinos de lo real. Nada más lejos de la mentalidad profunda de Descartes y Fichte que la vaga afirmación general de que la realidad debe ser "racio-ideal, porque toda ella se rige por un 'relacionismo universal' matemáticamente definible" (117). Ambos establecen *muy concretamente* que *es la realidad divina del Infinito la que funda el modo supremo, modélico y radical de correlación.*

Ello me insta a pensar que la primacía metodológica debe atribuirse a la *cocreación ambital,* no a la mera *correlación dialéctica,* pues la actividad cocreadora de ámbitos se da en virtud no de un movimiento dialéctico impersonal, sino de la riqueza entitativa de las realidades interrelacionadas, que deben ser muy cuidadosamente analizadas en cada caso si se quiere precisar la condición cualitativa de un ámbito determinado. Cuando se toma el concepto de ámbito como *categoría eje* del pensar, se advierte nítidamente la improcedencia y la infecundidad de considerar las "nociones" como fuente de toda posible unión de sujeto-objeto y concederles sin más precisiones el rango de recurso metodológico omnipotente. El análisis debe ser *genético, bien matizado* y *a todos los niveles.* En la filosofía trascendental juega papel de lema la exigencia fichteana de "no aceptar nada

(117) Cf. F. Vázquez, O. cit., pág. 192.

que no haya sido visto genéticamente" (118). Así, por ejemplo, ha de explicarse muy en concreto y con la máxima precisión por qué la *idea* en Descartes ofrece un carácter eminentemente *real*. Si nos reducimos a afirmar que la unidad de lo ideal y lo real es una posición *antitética*; que el "innatismo" se da en la "estructura original y originante del espíritu"; que las ideas encierran —dentro de esta estructura— un valor *nocional* por cuanto "implican la *relación oponente* de una representación de lo real y de una interna objetividad formal", de modo que "no existe contradicción, sino *sintetismo nocional* de las ideas" (119), convertimos las nociones en un mero recurso objetivista que a un pensador trascendental no puede sino aparecer como un violento *deus ex machina* aducido para resolver las dificultades que surgen al plantear el problema gnoseológico sobre la base del *esquema general sujeto-objeto* falto de toda matización.

Al estudiar el carácter real de la idea en Descartes se aprecia el modo concreto como vincula éste el ámbito de lo ideal y lo

---

(118) Cf. *Sämmtliche Werke*, vol. X, pág. 211. Si la experiencia distensivo-ambital del *sum-cogitans* tiene en el pensamiento cartesiano una importancia *decisiva*, es obligado interpretar los hitos cruciales de este sistema especulativo *desde el nivel metodológico ganado en la realización de tal género singular de experiencia*. En este nivel sólo procede el modo de visión *genético-ambital*. No basta, por tanto, limitarse a dar cuenta —como un elemento más del sistema cartesiano— de la dependencia en que la luz natural se halla respecto a la luz divina, ya que *las afirmaciones decisivas deben gravitar sobre el conjunto del pensamiento a modo de luz que todo lo penetra y orienta*. Es, asimismo, insuficiente y propicio a extremismos subjetivistas de todo género describir la importancia de la experiencia del cogito-sum afirmando al modo objetivista que la conciencia es para Descartes un *depósito de verdades*, del cual cabe extraer el conjunto del entramado ideológico. Si se mueve el pensamiento en plano objetivista, no se logrará la verdadera libertad de espíritu merced al mero recurso de trocar la filosofía del *ser* por la filosofía del *espíritu*, pues lo decisivo es advertir que el espíritu no es un *objeto privilegiado de conocimiento*, sino un *principio impulsor de vida humana en plenitud y, por ende, de luz intelectual*. La filosofía trascendental no estudia el ser *espiritual* a modo de objeto que albergue el conjunto del saber, sino fomenta la *vida-en-el espíritu* como medio dinámico y esforzado de cocrear interrelaciones eminentemente luminosas.

(119) Cf. F. Vázquez, O. cit., pág. 193.

real a través del concepto riquísimo de *presencialidad.* El pensamiento y la *vida personal* del hombre no se vinculan en virtud de una dialéctica *impersonal,* sino a través de la inmersión sobrecogida del ser humano en el ámbito del Infinito que —merced a su poderosa densidad entitativa— se hace presente en su espíritu. Debido a la importancia decisiva de tal inmersión, los pensadores trascendentales ponen sumo empeño en desbordar el nivel de las realidades meramente *fácticas* y alcanzar el plano de las realidades *ambitales-metaobjetivas.* Esta superación debe realizarse mediante una verdadera *metanoia* espiritual por parte del pensador, no sencillamente mediante la entrega a una suerte de *frenesí dialéctico que todo lo vincula incontenible-mente.*

Dado que la vida del espíritu se actualiza —según Descartes— al entrar éste en relación de presencialidad con el Infinito, el hecho de ser toda idea "una obra del espíritu" no implica en modo alguno que sea *autónoma* o *heterónoma,* ya que tal relación de presencia se da en un plano de realidades ambitales que se interfieren cocreadoramente sin someterse a las rígidas mallas del esquema "autónomo-heterónomo". La pretendida independencia de las "nociones" se opone a la dinámica del *pensamiento analéctico,* que posee un carácter genético-distenso-ambital. Si las nociones "se alimentan del contenido primario, nativo o cocreado del espíritu" (120), y éste —según Descartes— sólo puede autodesplegarse constitutivamente en el horizonte abierto por la presencia nutricia del Infinito, se deduce que las ideas son justamente *el acto mismo de instauración de tal modo eminente de presencialidad.* Al ser vehículo nato o lugar de realización de un *encuentro,* estas ideas no pueden ser caracterizadas unilateralmente como resultado del influjo ejercido por la realidad externa en la conciencia, ni como producto de la mente. Son "acontecimientos" que tienen lugar en el proceso de autodespliegue personal. En rigor no procede localizarlas en la *interioridad* de la conciencia, ya que al nivel de las realidades ambitales este término espacial significa justamente la capacidad de apertura cocreadora de ámbitos. En esta línea de

(120) *Ibid.,* pág. 194.

pensamiento, el carácter de "innatas" confiere a las ideas un *poder muy amplio de configuración y proyección hacia el entorno* polarmente opuesto a toda reclusión inmanentista, que no lleva sino al agotamiento. Muy veladamente, debido a la precariedad de su lenguaje objetivista, alude a esto Maréchal al escribir que la "precontinencia virtual de estas ideas en la inteligencia es más que la simple 'potencia', más que la simple capacidad de recibirlas y formarlas conforme a un patrón extraño ofrecido por la sensibilidad" (121).

Nocionalidad y presencialidad

La tarea primaria de la filosofía trascendental radica en mostrar la infecundidad de los falsos inmanentismos y sustantivaciones. Por eso revistió tanta gravedad la reducción por parte de Schelling del sistema fichteano a una especie de *idealismo objetivista,* pues *idealismo* suele oponerse a *realismo* y *objetivista* a *trascendental,* y sucede que, según propio testimonio, la orientación del pensamiento siempre en marcha del gran Fichte constituye un "trascendentalismo realista".

La meta de Fichte, y anteriormente la de Descartes, consiste en fundamentar la verdad última, inconcusa, de nuestras afirmaciones. *Afirmar* implica *afirmarse-en-el-Infinito.* Toda verdad humana recibe su último valor y su inquebrantable firmeza del patrón oro de la idea modélica que es vehículo viviente de la presencia del Infinito en el espíritu humano (122). Esta relación "causal" que media entre las ideas debe entenderse de modo analéctico ambital, no de modo objetivista, ya que una idea sólo "causa" a otra en cuanto la *envuelve en su horizonte nutricio,*

---

(121) O. cit., t. II, pág. 78.

(122) "Sin el conocimiento de Dios nada puede ser conocido del todo" (Cf. Maréchal, O. cit., t. II, pág. 76). Debido a la orientación objetivista con que interpreta a Descartes, Maréchal no concede la importancia crucial que compete al conocimiento primario de Dios en el sistema cartesiano (Cf. O. cit., pág. 82). Por eso atribuye más valor al *razonamiento* que a la *intuición inmersiva* y no se detiene a mostrar cómo la idea de Dios constituye la piedra angular del edificio integral de la razón humana.

según un modo de causalidad propio de niveles superobjetivos de la realidad. Frente a toda pretensión de autonomía inmanentista que anula el pensamiento trascendental a favor de cualquier género de racionalismo o de idealismo objetivista, Descartes subraya que la certeza pende en última instancia de la riqueza entitativa del objeto-de-conocimiento y del *poder de presencialización* que la misma implica. De este poder se deriva justamente la condición de "fundamento original y originante de la verdad" que ostentan las "nociones" —sobre todo la idea de Dios— vistas como un caso modélico de verdad absolutamente inquebrantable, superior en certeza —según Descartes— a las mismas relaciones matemáticas (123). Como este género de certeza no se gana por vía de ob-jetivación (con lo que implica de ineludible distanciamiento), sino de entrañamiento inmersivo o participación cocreadora, cabe afirmar que en las nociones no se da verdad o falsedad, en el sentido de *adecuación*. No se trata, en efecto, de una relación *intencional,* sino *ambital-inmersiva,* que funda modos eminentes de inmediatez al lograr, mediante la conjugación de la *inmediatez sensible* con un tipo elevado de *distancia de perspectiva,* una forma eminente de presencialidad. *El papel privilegiado que desempeñan las "nociones" en el proceso del conocer responde al modo eminente de presencialidad que implican. La presencialización es un modo de "síntesis" que no viene dada sin más como una cualidad propia de un elemento innato del espíritu, antes debe ser fundada al hilo del proceso humano hacia la madurez personal.* Esta madurez se logra merced a la "idea" de Dios que "posee" el espíritu humano, es decir —expresado en lenguaje superobjetivista—, merced a la esforzada y comprometida inmersión cocreadora del ser humano en el ámbito del Infinito que se presencializa en su espíritu. Tal inmersión comprometida admite muy diversos grados de perfección. Como el poder de presencialización del Infinito es perfecto, Descartes puede afirmar, con un lenguaje excesivamente objetivista, que "la idea (de Dios), por ser muy clara y muy dis-

---

(123) Sobre la posición de la filosofía trascendental respecto a la fecundidad que muestran el método científico y el filosófico en orden al auténtico conocimiento de la realidad, véase R. Lauth, O. cit., pág. 61.

tinta y contener en sí más realidad objetiva que ninguna otra, no hay otra alguna que sea de sí más verdadera ni que pueda ser menos sospechosa de error o de falsedad" (124). Aquí se impone estudiar las hondas razones metafísicas —es decir, radicadas en la realidad misma— que explican este nexo entre la *plenitud entitativa* y la *perfección gnoseológica*. Algunos autores, sin embargo, se limitan en este contexto a subrayar una vez más la condición sintética, gnoseo-ontológica, de las "nociones" y consignar que "la idea de Dios es la *noción eminente* que subsume y sintetiza el máximo de perfección en el ser y en el conocer" (125).

De lo antedicho se desprende con claridad que no procede definir la "noción" como "principio de síntesis subjetiva-objetiva", pues justo la importancia de las "nociones" radica en el hecho de que nos elevan a un nivel de realidad en el cual el término intencional del conocimiento está constituido por realidades no objetivas, sino superobjetivas-envolventes, respecto a las cuales el área de lo subjetivo no guarda una *relación de contraposición,* sino de *inmersión plenificante.* No se trata, pues, de que a un nivel preconsciente las "nociones" vinculen dialécticamente los polos "contrarios" de lo objetivo y lo subjetivo,

---

(124) *Meditationes. O. et. L.*, pág. 294. Anteriormente había escrito Descartes: "Por el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnicognoscente, omnipotente, y por la cual yo mismo y todas las otras cosas que existen (si es cierto que hay cosas que existen) han sido creadas y producidas. Ahora bien, estas condiciones son tan grandes y eminentes que, cuanto más las considero, menos me inclino a pensar que la idea que yo tengo de las mismas pueda provenir de mí sólo. Y por consiguiente, es necesario concluir de todo lo antedicho que Dios existe; porque, aunque la idea de sustancia esté en mí por el hecho de que yo sea una sustancia, no tendría sin embargo la idea de un sustancia infinita, yo que soy un ser finito, si no hubiera sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita". "Y no debo imaginar que yo no concibo el Infinito mediante una idea verdadera, sino solamente a través de la negación de lo que es finito (...), puesto que, al contrario, veo patentemente que se encuentra más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y, por tanto, que yo en cierto modo tengo primero en mí la noción del Infinito que la de lo finito, es decir, la de Dios que la de mí mismo". *Ibid.*

(125) F. Vázquez, O. cit., pág. 198.

sino de que *al nivel de altas realidades que constituyen la verdadera circunstancia del ser humano no se da tal relación de "contrariedad" u oposición, sino un modo de muy fecunda complementariedad de tipo ambital genético.*

No es, en consecuencia, la dialéctica la que desborda en un estadio preconsciente los límites que escinden al sujeto y al objeto, sino que *es la realidad misma, vista en sus niveles más altos, la que no limita, antes se entrecruza cocreadoramente.* Este entrecruzamiento creador de las realidades envolventes, si es visto en concreto a través de diferentes experiencias personales de inmersión participativa, da razón cabal del nexo que debe mediar en todo acto de conocimiento riguroso entre el sujeto y el objeto. Limitarse a consignar que "la noción vincula *a radice* el ser y el conocer desde la 'innata' o nativa correlación de lo 'formal' y de lo 'objetivo' que constituye su estructura" (126) se asemeja más a una *manipulación de conceptos* que a un *esclarecimiento de fenómenos reales.* Este esclarecimiento sólo tiene lugar a través de la experiencia humana comprometida, ya que la luz de inteligibilidad surge al hilo de la cocreación de ámbitos. He aquí la razón profunda por la que las "nociones" deben entenderse no como una forma de *posesión estática,* de tipo objetivista, sino como el fruto eminentemente real pero *super-objetivo* (127) de una vida en interrelación creadora. Nada ilógico que, según Descartes, la *noción primaria* por excelencia sea la de Dios, pues —a su juicio, que posteriormente compartirá Fichte— la creación del hombre constituye la puesta en marcha de un ser distensivo que es *apelado* por el Creador a una vida de inmersión en el campo abierto por el Infinito que se presencializa en su interioridad. *Ser innata* la idea de Dios indica que el hombre está *constitutivamente* vocado a esta interrelación ambital con el Ser Infinito. Tal distensión constitu-

---

(126) *Ibíd.*, pág. 198.

(127) Esta condición real superobjetiva determina el carácter "indirecto", "a-temático", "oblicuo" del conocimiento de las "nociones". El uso frecuente que se hace en la actualidad de estos calificativos indica que en gran medida el pensamiento contemporáneo se mueve, tácita o explícitamente, a un nivel de realidades superobjetivas. De ahí la urgencia de realizar un estudio sistemático de las mismas.

tiva no sólo no se agota en el estadio preconsciente, sino que *pone en conmoción el ser entero del hombre en todos sus estratos y en las diversas fases de su proceso de personalización.* Con razón afirma Manzana M. de Marañón que tal proceso inmersivo se da respecto a la libertad lo mismo que a la cogitatio y que en el pensamiento va implicado el querer y el sentir, ya que —dicho con expresión zubiriana— Descartes entiende el pensar καθ'ενεργειαν y no simplemente κατα δυναμιν , es decir, ve el acto de pensar como la *distensión constitutiva de todo el ser humano,* no como la mera *operación de una facultad.*

En virtud de este concepto de creación como apelación a una vida de inmersión cocreadora, la idea de Dios impresa por el Creador en nuestro espíritu a modo de "sello" no ha de ser entendida de modo estático-objetivista como la firma del escultor en su obra, pues el "signo" del Infinito es justo esta distensividad cocreadora por vía de inmersión ambital. El espíritu humano no sólo ha sido creado, sino que *vive en todo momento* signado por la idea del Infinito, es decir —según la interpretación analéctica— abierto a una tarea de cofundación de ámbitos correlacionales de intimidad. Este *sello* "no necesita ser algo diverso de la obra misma en la que está impreso", sino que consiste precisamente en la circunstancia de haber sido el hombre "creado por Dios a su imagen y semejanza" (128). El hecho de que yo "conciba esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo" (129) indica que Descartes vincula estrechísimamente el *yo pensante* y el *Infinito,* en cuyo ámbito alcanza aquél su despliegue constitutivo. Por eso ambas ideas —la del Infinito y la del yo pensante— son "nocionales", ya que se implican y se clarifican en el proceso de autodespliegue constitutivo del ser humano, creado por Dios a su imagen. "... Por el solo hecho de haberme creado Dios es muy verosímil que me haya producido a su imagen y semejanza y que yo conozca esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la cual me conozco a mí mismo;

---

(128) *Meditationes,* VII, 51.
(129) *Ibíd.*

es decir, que, cuando reflexiono sobre mí, no solamente me percato de que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, y que tiende y aspira sin cesar a alguna cosa mejor y más grande de lo que soy, sino que al mismo tiempo me doy cuenta de que aquel de quien dependo posee en sí todas estas cosas grandes a que aspiro —y de las cuales encuentro en mí las ideas—, no indefinidamente y sólo en potencia, sino que las posee de hecho actualmente e infinitamente, de tal forma que es Dios" (130). Leído este texto con la agilidad exigida por la teoría de los ámbitos, se advierte que Descartes ve al hombre como *cogitante,* es decir, como vinculado ambitalmente al Infinito, de cuya presencia real en su espíritu se deriva la proyección espiritual del ser humano a niveles siempre más altos. A nivel de ámbitos todo se da en forma circular, de modo que es posible ver sineidéticamente el principio de un proceso constitutivo, su meta y su "medio" o "ámbito de despliegue". *De esta visión sineidética arranca el método trascendental.*

Las nociones y su poder envolvente

Lo antedicho permite entrever que las "nociones" deben su primacía al *poder envolvente* que las mismas ostentan y que juega en el conocimiento un papel decisivo. De ahí su carácter eminentemente "simple y elemental", entendidos estos calificativos no en oposición —respectivamente— a "compuesto" y "derivado", sino a "disperso" e "ineficiente". Las ideas que permiten al hombre dominar el caos de la diversidad amorfa y fundar ámbitos de correlacionalidad e inteligibilidad ostentan la valiosa *simplicidad y elementalidad del dominio.* La simplicidad de las nociones no implica falta de tensión interna y complejidad, sino *riqueza ambital, poder de configuración, dominio del caos.* Por eso considera Descartes como *nociones* e *ideas innatas* a ciertos conceptos *irreductibles* que implican un alto poder de *configuración* y *ordenación,* como son la idea de Dios, de mente, de cuerpo, de números y figuras —triángulo, círculo, etc.— (131).

---

(130) *Ibid.*
(131) Cf. *Meditationes,* V.

No parece haberse hecho cargo de ello F. Alquié cuando, por no advertir la condición superobjetiva de las "nociones" y su modo específico de simplicidad, acude al consabido recurso de atribuir la simplicidad al "acto mental del espíritu que capta la cosa" (132). Sin duda le pasó inadvertido que toda realidad en la medida de su riqueza ostenta un poder envolvente-configurador que se traduce en principio de inteligibilidad y en simplicidad —tanto entitativa como cognoscitiva—. El acto de rigurosa contemplación de un objeto-de-conocimiento viene posibilitado por la riqueza del mismo, vale decir, por su unidad interna configuradora. *En esta unidad constelacional debe inmergirse el sujeto cognoscente que desee obtener de tal objeto-de-conocimiento una "visión genética", que es, según Fichte, la única fuente auténtica del saber.*

Al afirmar Descartes que las *ideas innatas* son las que representan "esencias verdaderas, eternas e inmutables" quiere indudablemente aludir, en lenguaje de la época, a las entidades que gozan de cierto poder de configuración sustantiva por ostentar modos de espaciotemporalidad superiores a los de las realidades meramente objetivas-mensurables, asibles, verificables. Si se olvida que hay diversos modos de darse en el espacio y en el tiempo, no hay más vía para expresar de alguna forma el modo de ser de las realidades superobjetivas que retrotraerse al área del *a priori,* entendido como una especie de anticipo lógico que se hace radicar en la sustancia humana como lugar nato de las entidades que no proceden de la experiencia empírica. (Durante largo tiempo la única entidad super-objetiva que parecieron conocer los pensadores fue el yo cogitante. De ahí la tendencia a estructurar el pensamiento conforme a los esquemas *eidético-fáctico, idea-cosa, yo pensante-realidad exterior fáctica, ámbito ideal no objetivo-ámbito real objetivo.*)

Si Descartes afirma con toda nitidez que las nociones *están en el alma humana* —ya que sólo el hombre es capaz de moverse existencialmente al nivel de realidades envolventes—, no es menos evidente que se trata de un modo de estar *dinámico-*

---

(132) Cf. *Science et Métaphysique chez Descartes.* Curso de la Sorbona, 1962, pág. 24.

distensivo, pues el alma no es un "lugar", sino un principio de actividad cocreadora de ámbitos. "... Nosotros no podemos buscar estas nociones simples en ninguna parte que no sea nuestra alma, que las tiene a todas en sí por su naturaleza, pero que no las distingue siempre lo suficiente las unas de las otras, o bien no las atribuye a los objetos a los que debe atribuirlas" (133). Cuando se afirma que las "nociones" surgen del alma como de un subsuelo, a modo de "energías espontáneas de intuiciones y concepciones", pero con carácter *virtual,* de forma que sólo adquieren valor al ser aplicadas al mundo objetivo "sobre el que gravitan", se pone de manifiesto que el ser de las "nociones" es constitutivamente *distensivo-ambital.* Sólo así puede vincularse debidamente el hecho de que las *nociones simples* estén "arraigadas" en el alma constitutivamente, pero deban ser "descubiertas a través de experiencias singulares fácticas" (134). Estas singulares entidades que son connaturales al alma, pero no son "propiedad" de la misma, pues sólo se descubren mediante el contacto cocreador con realidades exteriores, no caben en las mallas del esquema *ideal-real* y, si son denominadas con el término "noción", debemos apresurarnos a subrayar el carácter de *realidad ambital* que les compete. Por eso hube de insistir anteriormente en el sentido que tiene la "idea" de Dios de "instauración concreta de la presencia del Infinito en el espíritu humano". En nivel inferior, cabe decir algo semejante —de modo analógico— de las nociones simples que cita Descartes en los *Principios de filosofía* (135): *pensamiento, certeza, existencia* y el *principio* de que

---

(133) *Lettre a Elisabeth, O. et L.,* pág. 1153.

(134) Cf. F. Vázquez, O. cit., pág. 209.

(135) *O. et L.,* págs. 574-5. Estas "nociones" son —según Descartes— "tan claras que se las oscurece al querer definirlas al modo de la Escuela y no se adquieren por el estudio, sino que nacen con nosotros" (L. cit., página 574). Esta contraposición de los términos "adquirir" y "nacer" no debe ser entendida como una prueba del carácter *innatista-estático* de las "nociones", pues aquí indudablemente "nacer" alude a un *modo de adquisición en el cual juega el sujeto un papel decisivo* por tratarse de un objeto-de-conocimiento que no se reduce a un mero objeto frente al cual quepa adoptar una actitud meramente espectacular, a la que alude el término "adquirir".

"para pensar es necesario ser". Adviértase que se trata de momentos de la realidad que ostentan un determinado relieve. En efecto, Dios funda todo el ámbito de la creaturidad. El yo cogitante abre el ámbito de la vida espiritual, con la trama de interrelaciones intelectuales, afectivas, volitivas, etc., que implica. Las figuras geométricas crean un entramado de sentido, con relaciones específicas de generación, medida, etc. Estas realidades ambitales permiten lograr modos de conocimiento muy firmes por vía deductiva en medida directamente proporcional al poder configurador de las mismas. De aquí arranca su excelencia metafísica y gnoseológica. "... Si de una idea innata extraigo una consecuencia que, a la verdad, se encontraba implícitamente contenida, pero en la cual yo no había, sin embargo, reparado, por ejemplo, si de la idea de triángulo deduzco que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o si de la idea de Dios saco la consecuencia de que Dios existe, etc., este hecho, a mi entender, está tan lejos de ser una petición de principio, que es, más bien, incluso según Aristóteles, el más perfecto de todos los modos de demostración, es decir, aquel en el cual se toma como intermediario la verdadera definición de la cosa" (136). De ahí el modo supremo de certeza que atribuye Descartes a la

---

(136) Cf. *Lettre a Mersenne,* O. c., pág. 1119. Léase, a la luz de lo antedicho en el texto, el siguiente párrafo de Alquié: "¿Qué es lo que quiere indicar Descartes al aclarar que la idea de Dios es simple? No hay nada más rico que esta idea, nada más complejo: nos desborda, según confesión de Descartes, por todas partes. Descartes afirma que la razón formal de la idea de Dios es su incomprensibilidad. Y, sin embargo, dice que es simple. ¿Y un círculo puede ser simple? Un círculo puede muy bien ser comprendido a partir de realidades más elementales que él, por ejemplo, de un segmento de línea recta que gira alrededor de una de sus extremidades. La simplicidad para Descartes no radica en la cosa. Se halla en el acto mental del espíritu que capta la cosa. Cuando afirma Descartes que Dios es una naturaleza simple, quiere decir solamente que el acto mental con el que capto la idea de Dios es un acto mental que no es reducible a ningún otro. De la misma forma, cuando veo un círculo, percibo una naturaleza que puedo engendrar haciendo girar uno de sus radios; pero el acto mental que capta el círculo no puede, en cuanto acto mental, ser reducido a una cosa más simple que él. Hay una captación propia e irreductible del círculo como círculo" (L. cit., pág. 24).

experiencia que hace el hombre del Infinito que se presencializa en su espíritu (137).

Debido a la tensión interna genética que implica el modo específico de simplicidad de las "nociones", acontece que *para conocer éstas el sujeto debe alumbrarlas a lo largo del proceso experiencial de participación en las realidades a que aluden.* Si la intensidad del acto de conocer pende de la altura entitativa del objeto-de-conocimiento, se comprende que la captación de este género de realidades —que ostentan la *simplicidad* del *poder configurador*— implique un modo de conocimiento muy comprometido. De ahí que la experiencia del *cogito-sum* desborde con mucho el alcance de un simple acto de *conocimiento de tipo espectacular.* Toda realidad que es más un "ámbito-de-ser" que una mera "cosa" no puede ser simplemente "conocida" poniendo en juego el mecanismo de la facultad destinada a la tarea de conocer, antes exige la movilización de todo el ser personal del sujeto cognoscente en orden a la cofundación de un ámbito real de correlacionalidad en el cual se alumbre la luz del conocimiento. *Este género de luz funda según Descartes un modo singular, el más alto, de evidencia y certeza, pues dentro de*

---

(137) En general, Descartes subraya la evidencia que se desprende de los conocimientos que el hombre adquiere de modo "genético", al rehacer el proceso mismo de constitución de las realidades que son objeto-de-estudio. "El pensamiento descubre también ciertas nociones comunes mediante las cuales compone demostraciones que lo persuaden de modo tan absoluto que no puede dudar de su verdad en tanto se halla aplicado a ello. Por ejemplo, tiene en sí las ideas de números y figuras; tiene también entre sus nociones comunes que 'si se añaden cantidades iguales a otras cantidades iguales, los conjuntos serán iguales' (...). Mientras percibe estas nociones y el orden en virtud del cual ha deducido esta conclusión u otras semejantes, el pensamiento está muy seguro de su verdad: pero, como no puede pensar siempre en ello con tanta atención, cuando sucede que se acuerda de alguna conclusión sin reparar en el orden merced al cual puede ser demostrada, y al mismo tiempo piensa que el Autor de su ser pudo haberlo creado de tal naturaleza que se equivoque en todo lo que le parece ser muy evidente, ve bien que tiene perfecto derecho a desconfiar de la verdad de todo lo que no percibe distintamente y a pensar que no tendrá ninguna ciencia cierta hasta que haya conocido a aquel que lo creó a él." (*Principes de Philosophie,* I, 13; *O. et L.,* páginas 576-7).

los ámbitos que cocrea el hombre éste se mueve con la seguridad que es propia de todo movimiento experiencial de creación, como sucede patentemente en toda experiencia estética profunda. Descartes afirma que las ideas innatas no son "extrañas y venidas de fuera" ni "hechas e inventadas por mí", antes "han nacido conmigo" (138). El término "nacer", por contraposición al de "hacer" o "inventar", implica una *dualidad de progenitores* característica de toda co-fundación de ámbitos y, frente al término "venir", subraya el carácter *activo* del sujeto cognoscente. La intervención de la voluntad en el acto cognoscente no responde, pues, al descenso de éste a un nivel *irracional,* sino al carácter *cocreador por vía de participación* que ostenta el conocimiento rigurosamente humano. En nivel objetivista, el asentimiento de la voluntad se realiza *desde fuera* de la realidad que ejerce función de objeto-de-conocimiento-envolvente-nutricio, ya que la actitud objetivista se caracteriza por el *distanciamiento del objeto por vía de pro-yección espectacular.* Desde esta precaria perspectiva, la voluntad parece estar en contraposición con la inteligencia y no se acierta a ver cómo puede colaborar con ella sin riesgo de "voluntarismo".

Las "nociones" no pueden, en consecuencia, ser consideradas al modo objetivista como un género de *ideas privilegiadas* que el Creador ha depositado en el espíritu humano como un bien heredado, pues, si son privilegiadas, es justamente por alumbrarse al entrar el hombre en relación cocreadora de encuentro con realidades dotadas de alto poder configurador de ámbitos. *Idea innata* es una idea genéticamente elaborada a través de la inmersión en el ámbito irreductible constituido por la realidad a que remite tal idea. *Irreductibilidad* no indica aquí primariamente *oclusión de un ser en sí mismo* e *imposibilidad de ser reducido a elementos más simples,* sino algo muy positivo: *el poder de lograr un modo de unidad sustantiva, constelacionalmente autosuficiente.*

---

(138) Cf. *Meditationes, O. et L.,* pág. 287.

El innatismo de las nociones y su relación con el "a priori"

Esta interpretación dinámico-ambital de las nociones se refuerza si analizamos la conexión establecida por Descartes entre éstas y el *a priori* a la luz que arrojan los intentos actuales de conceder al nivel apriorístico un sentido no meramente *cronológico,* sino estrictamente *metafísico.* Al hablar de lo a priori se quiere sugerir un género de entidades que se dan con independencia y anterioridad a la experiencia humana. Si nos preguntamos a qué modo de experiencia humana suelen referirse los autores, tal vez debamos responder que es la *experiencia sensible empírica* la que aquí se considera como "experiencia en general" de modo un tanto unilateral y expeditivo. Vistas las cosas con mayor detención se observa que en la vida humana se dan modos de experiencia muy reales y eficientes que no entran en el área del concepto vulgar de experiencia. Si a ésta la consideramos como experiencia objetivista —por referirse con preferencia a meros objetos: entidades asibles, mensurables, verificables—, el otro modo de actividad experiencial puede ser denominado *super-objetivista* o analéctico (ya que suele ir encabalgado integradoramente en el modo de experiencia objetivista). A esta luz, se llega a la fecunda conclusión de que el área del a priori —como campo de realidades no experienciales, sino dadas con el ser mismo del sujeto— se identifica con el campo de las realidades que son objeto de *modos eminentes de experiencia* que exigen una tensión de espíritu singular. Más que de una relación de *independencia* y *anterioridad* respecto a la experiencia, se trata aquí de una *elevación de nivel* en la actividad experiencial (139). A esta elevación responde el *carác-*

---

(139) La unilateralidad de la actitud objetivista sólo puede ser superada mediante una actitud de *compromiso con la realidad* vista en sus niveles más altos. Esta forma de *compromiso* con las realidades superobjetivas se vincula con el *desinterés por las vertientes meramente objetivas de lo real,* a las que apunta el afán posesivo. Comprometerse implica aceptar positivamente el entramado de interrelaciones en que el hombre se halla instalado en virtud de su condición distensivo-ambital. En este sentido afirma G. Gadamer la necesidad de los "prejuicios", que, vistos como modos de instalación dinámica e interaccional en ámbitos nutricios, significan el clima nato de la libertad humana, y, con-

ter dinámico creador que entiendo debe atribuirse a las nociones. Por eso el hecho de que éstas hayan "nacido conmigo" no implica que constituyan un "campo estable" (140) —en sentido objetivista—, pues, si el ser humano se constituye a lo largo de un proceso de distensión ambital, el nacimiento de las nociones en mi ser debe ostentar asimismo una condición dinámica y creadora. Al nivel humano nada verdaderamente importante viene dado de modo estático, sino impuesto a modo de tarea que ha de realizarse de forma dialógico-ambital.

Al no advertir esto debidamente, se afirma que la eficiencia de las *nociones comunes* radica en su condición de "comunes" (porque ello indica que se hallan de modo innato en todo espíritu humano, como un don recibido por vía de herencia) y en su carácter de *nociones* (entendidas como "verdades-fundamento de nuestro razonamiento y principios que despliegan autónomamente la nativa dinámica omnicognoscitiva del espíritu") (141). Este *despliegue autónomo* de las nociones no parece coordinarse debidamente con la *gravitación* de las mismas sobre el mundo objetivo, a que antes se aludió. Evidentemente, parece resultar difícil a muchos autores concebir un género de realidad que surge al hilo de la experiencia, pero no proviene estrictamente de ésta; que pertenece al alma, pero se alumbra en el proceso de apertura de la misma a las entidades que la nutren; que posee la flexibilidad típica del área *ideal*, pero ostenta al mismo tiempo una condición eminentemente real. Por eso no

---

siderados como formas de apego rígidamente objetivista a ciertas actitudes subjetivas, constituyen una valla infranqueable en el camino del hombre a la realidad y agostan en agraz la personalidad humana (Cf. *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1965², págs. 279, 465). Frente a la precariedad metodológica del objetivismo, no procede, pues, acogerse a técnica alguna de exaltación del *a priori*, de la abstracción o de la *dialéctica* —como método de vinculación de contrarios—. Sólo la puesta en juego de los medios necesarios para captar los vínculos que existen en la realidad e incrementarlos mediante la cofundación de ámbitos interaccionales puede conducirnos a la *concepción de la realidad* relativamente integral a que debe aspirar la filosofía. Este incremento "acontece" en las experiencias de participación inmersiva que fundan modos eminentes de inmediatez y unidad con el entorno.

(140) F. Vázquez, O. cit., pág. 203.

(141) *Ibíd.*, pág. 210.

aciertan a descubrir con el debido equilibrio el carácter bipolar de las nociones y se acogen unilateralmente al único ser que muestra una condición en algún modo semejante: el espíritu humano. "*Ajenas a la experiencia,* equivalen (las nociones) a la concentración de la actividad y de la naturaleza cognoscitiva del espíritu. Expresan la *autosuficiencia originaria del espíritu* y su *posesión* nata de la síntesis de lo subjetivo-objetivo, como posibilitación primaria, prerreflexiva del conocimiento —*fusión* del objeto y del sujeto a través del juicio y expresada en la idea—, cuya síntesis aparecerá diferenciada al entrar en juego la reflexión judicativa que distingue esencialmente sin separar y que une sin confundir" (142). Observe el lector cómo, al calificar las nociones de *ajenas a la experiencia* —por no distinguir cuidadosamente el "provenir de la experiencia" y el "surgir en el seno de una experiencia humana integral"—, se considera al espíritu como *autosuficiente* —en oposición al empeño cartesiano de vincularlo nutriciamente al Infinito— y como *poseedor* de la síntesis prerreflexiva de lo subjetivo y lo objetivo, olvidando que al nivel de las realidades espirituales el concepto de posesión no indica —en este caso— sino que se está dinámicamente en condición de lograr formas diversas de síntesis mediante formas diversas de inmersión participativa en el seno de modos elevados de experiencia.

Como queda dicho, no basta movilizar el término "innato" para indicar que se trata de una entidad no adquirida de modo empírico-objetivo, pues hay ciertas ideas que se adquieren de algún modo al hilo de la experiencia sin ser no obstante meramente objetivas. Ha ejercido una influencia nefasta en el curso del pensamiento occidental juzgar que cuanto desborda el nivel objetivista —sometido a la espaciotemporalidad empírica— debe ser *a priori* e *innato.* Estos términos, si alguna función útil ejercen, es la de aludir a modos de experiencia superiores a la empírica. Para darles su cabal sentido, urge analizar con la debida precisión los *diversos niveles de experiencia.* Teniendo esto en cuenta, se evitará calificar de "fusional" la unidad cognoscitiva y se procurará *explicar debidamente* —mediante la conju-

(142) *Ibíd.*, págs. 210-11, los subrayados son míos.

gación de las diversas formas de inmediatez, distancia y presencia que entran en juego— cómo la reflexión judicativa distingue sin separar y une sin distinguir, ya que no basta en modo alguno indicar que se trata de una "vinculación dialéctica de contrarios".

Cuando se desconocen las realidades ambitales, se piensa con categorías objetivistas que ocluyen a las diversas entidades en sí mismas, sin posibilidad de romper el cerco, *pese al conjuro de ciertos vocablos que intentan conseguir modos de unidad que han quedado en principio fuera de juego.* Véase a esta luz la función del verbo *gravitar* en el párrafo siguiente: "En una fase pre-consciente, innata, el conocimiento se cierra en el área del espíritu, y ese conocimiento está constituido por las *nociones comunes* que seguirán gravitando sobre el conocimiento consciente y reflexivo, conformándolo, en condición de 'verdades-fundamento' que lo hacen posible" (143). Esta oclusión del conocimiento en el área del espíritu se opone frontalmente al movimiento trascendentalista iniciado por Descartes, que —como más tarde Fichte— tiende al *logro de formas plenas de presencia,* sólo posibles en los diversos modos de experiencia distensivo-ambital. ¿Cómo podrá explicarse genéticamente tal gravitación de las "nociones" sobre la realidad objetiva (es decir, en este caso, *diversa del sujeto*) si se hallan ocluidas en el espíritu? La vinculación de la pertenencia constitutiva al espíritu y la gravitación gnoseológica sobre el área de lo objetivo-cognoscible exige —para ser explicada— un modo de *pensamiento dinámico que distinga muy cuidadosamente las diversas formas de realidad, de espacio-temporalidad, de inmediatez, de distancia, de presencialidad que se dan en la relación del hombre con lo real.*

Estos análisis no pueden ser de ningún modo suplidos con un postulado dialéctico. A la luz de este pensamiento dinámico queda patente que las nociones son *comunes* a los hombres con un género de comunidad que no es *natural-automática,* sino fruto de un gran esfuerzo por parte de todos. Lo expresó Descartes, con un lenguaje sin duda precario, al indicar

(143) *Ibíd.,* págs. 210-211.

que todos los hombres tienen la misma facultad de conocer —ya que todos fueron creados por Dios a su imagen y semejanza y están constitutivamente abiertos al ámbito del Infinito—, pero hay quienes no logran aprehender ciertas verdades a causa de los prejuicios que albergan en su espíritu (144). Estos prejuicios ejercen un papel decisivo en el *dinamismo distensional* en el que cobran su verdadero sentido las "nociones", que constituyen —como todo lo espiritual— *un género de "patrimonio" que se actualiza a través de un proceso de autodespliegue correlacional.*

Vista desde esta perspectiva, la filosofía trascendental y la existencial —en buena medida dependiente de la misma— ofrecen sin duda un carácter menos a-sustancialista (en sentido de fluido, dinámico, inconsistentemente móvil) de lo que a menudo se piensa por confundir la *firmeza entitativa* con el *estatismo.* Fichte, Jaspers, Heidegger y Marcel lo advierten insistentemente, aunque sin gran éxito debido a la casi fatal gravitación del hombre occidental hacia las vertientes meramente objetivas de la realidad.

Al no advertir sineidéticamente cómo se alumbran las "nociones" en el proceso de cocreación ambital, se afirma al modo objetivista que "el 'yo pensante' sostiene y alienta las ideas y, en cierta medida, se constituye en el 'ser' del ser de las ideas" (145), de modo que "el sujeto cartesiano, afirmado como ser, viene a ser el único soporte ontológico de mis ideas" (146). Visto en conjunto el pensamiento cartesiano, resulta difícil admitir esta autonomía del yo cogitante, pues el fin último de la especulación cartesiana es *afirmar (ad-firmare) al hombre en Dios y hacer así viable su única auténtica autonomía posible.* Más que alimentar el yo cogitante las ideas, es nutrido él en el ámbito de presencialidad abierto por las realidades envolventes que constituyen una apelación a la participación cocreadora.

Por ser *cogitante* —en el sentido integral del término—, el yo humano se halla distendido en el ámbito del Infinito que se

---

(144) Cf. *Principes de Philosophie,* I, 50, *O. et L.,* pág. 593.
(145) Cf. F. Vázquez, O. cit., pág. 204.
(146) F. Alquié, O. cit., pág. 75.

presencializa *realmente* en su intimidad. Este alto poder de *presencialización real* es el que vincula de hecho el *ser* y el *cogitar*. El sujeto es "soporte ontológico de mis ideas" en cuanto se halla distendido en una relación nutricia, no como entidad afirmada en sí de modo desarraigado. *Está aquí comprometido el núcleo mismo del pensamiento cartesiano y del pensamiento trascendental.* Si se concede prevalencia al "yo pensante" y se deja de considerar a éste en dinámica apertura al Infinito, fácilmente se deriva hacia alguna forma de idealismo extremista, toto coelo opuesto al equilibrado carácter ambital del pensamiento trascendentalista, que en virtud de muy hondas razones se esfuerza por elevarse del método sustancial-estático-objetivista al método sustantivista-dinámico-ambital.

Necesidad de un estudio concreto y pormenorizado de las nociones

De lo dicho se desprende que el concepto de *noción* va hermanado con el de *implicación,* pero ello no responde a la energía gravitacional de un dinamismo dialéctico que todo lo engloba, sino al poder que ostentan ciertas realidades de abarcar mucho campo merced a su capacidad configuradora. Justamente, una de las tareas más urgentes y fecundas del momento actual consiste en analizar de modo preciso el origen y la función de las ideas que poseen carácter envolvente —en alguna medida todas lo ostentan—, vistas en relación con el reino de lo a priori y lo super-objetivo. No procede hoy día englobar todas estas ideas en el vago término de "noción", con vistas a fundar sobre la base del mismo una trama de implicaciones universales. Sin ser inexacto, resulta, pues, demasiado general afirmar que "extensiva y comprehensivamente, las *nociones originales* actúan y crean lo que llamaríamos *campos omnicorrelativos* de conocimiento" (147), pues el problema consiste justamente en mostrar esto con la debida precisión y detalle. Movilizar el término "campo", por sugestivo que resulte en los tiempos actuales, como el análogo de *estructura,* no hace sino

(147) F. Vázquez, O. cit., pág. 207.

aludir al problema, pero está muy lejos de resolverlo, como a veces se piensa. El actual estructuralismo dio un paso adelante en el camino del conocimiento riguroso al indicar que no cabe entender el uso del término "estructura" como una especie de panacea filosófica, pues en el fondo no es sino un vector que apunta a una tarea muy ardua, la de precisar el modo concreto de ser y de actuar de ciertas realidades o fenómenos caracterizados por un determinado movimiento integravitacional de *todo* y *parte.*

Algo semejante cabe observar respecto al término "noción". Nunca un *término,* ni siquiera un *método,* puede ser considerado como una clave de solución de toda la problemática filosófica, bajo pena de abocar al constructivismo extremista que violenta la realidad en aras de la fidelidad metodológica. Es *la realidad misma,* con sus múltiples pliegues e implicaciones, la que debe inspirar, sostener y justificar en todo momento la orientación metodológica. Método es *camino* para la instalación viviente e integral en la realidad. He aquí la diferencia radical entre la mentalidad *dialéctica* y la *analéctica.* A menudo los pensadores dialécticos sucumben a la tentación de *manipular* la realidad en virtud de la fuerza propulsora que se atribuye al "choque de contrarios" y reducir algunos modos de realidad a un mero *peloteo dialéctico* —piénsese en el "para sí" sartreano—. El temple analéctico se caracteriza por la voluntad de penetrar lo más hondamente posible en los fenómenos reales y advertir, así, el modo cómo *buen número de los fenómenos atribuidos con frecuencia al poder constructivista del sujeto son fruto de una interacción ambital entre sujeto y objeto.* Es la realidad quien ostenta la primacía, pero no *la realidad reducida coactivamente a sus vertientes meramente objetivistas* —fácilmente manipulables por un pensamiento afanoso de poder—, sino *la realidad vista en su plenitud de implicaciones.*

Fijar la atención en términos como noción, a priori, estructura, campo, etc., es fecundo por cuanto moviliza las energías intelectuales en orden a realizar *muy en concreto* el análisis de los *fenómenos interaccionales* que constituyen la trama fundamental de lo real. Pero envolverse en juegos dialécticos de conceptos merced al conjuro que provocan ciertos términos es re-

caer en la técnica del "Begriffshantieren" —manipulación de conceptos— enérgicamente debelada por la corriente fenomenológica. *El análisis concreto y pormenorizado de tales fenómenos interaccionales descubre muy diversos modos de poder envolvente, de correlación, unificación e implicación nocional, así como diversas formas de inmediatez, distancia y presencialidad que exigen del sujeto el gran esfuerzo de modalizar debidamente el pensamiento sin ceder a la tentación de recurrir a toscos métodos expeditivos.*

Con ello queda al descubierto la necesidad de distinguir muy cuidadosamente la *condición envolvente* que ostentan ideas tan diversas como la de *triángulo* y la de *Dios*. En el estado actual de la investigación, preocupada por estudiar en pormenor los diferentes modos de *separación ontológica* y las diversas vías para el logro de la *unidad,* resulta desazonante observar que se engloban todas las ideas que tienen carácter envolvente en el concepto de *noción,* sin analizar de cerca los diferentes géneros de intervinculación que se dan en la realidad. Cuando se afirma que "parte de la *noción* un gradualismo radial y envolvente de lo cognoscitivo, porque 'son (las nociones) como originales de todos nuestros conocimientos', en sucesivas síntesis cognoscitivas de una espiral implicativa, puesto que unos conceptos 'se derivan', o 'comprenden', o 'dependen' de otros" (148), no se hace sino plantear el problema, consistente en determinar con la mayor precisión posible el carácter envolvente de cada noción, el ritmo de la espiral cognoscitiva y los diferentes modos de mutua dependencia entre los conceptos. *Sólo este análisis paciente de los fenómenos —vistos en toda su concreta complejidad y riqueza— nos permitirá evitar las nefastas extrapolaciones de categorías y esquemas intelectuales que provocan las generalizaciones abusivas.*

En esta línea de análisis pormenorizado, advierte Descartes que "toda la ciencia de los hombres no consiste sino en distinguir bien estas nociones y no atribuir ninguna de ellas sino a las cosas a las que ellas pertenecen". "Porque cuando queremos explicar alguna dificultad mediante una noción que no le perte-

(148) O. cit., págs. 207-8.

nece no podemos menos que equivocarnos; como también cuando queremos explicar una de estas nociones por otra; porque, al ser primitivas, cada una de ellas sólo puede ser entendida por ella misma. Y puesto que el uso de los sentidos ha hecho que las nociones de la extensión, de las figuras y de los movimientos nos sean más familiares que las otras, la principal causa de nuestros errores está en que queremos ordinariamente servirnos de estas nociones para explicar cosas a las cuales no pertenecen, como cuando se quiere uno servir de la imaginación para concebir la naturaleza del alma, o bien cuando se desea concebir el modo como el alma mueve al cuerpo a través del modo como un cuerpo es movido por otro cuerpo" (149).

Carácter analéctico del "sobrecogimiento" fichteano

> "*El hombre* (...) *sólo entre hombres deviene hombre.*"
> (J. G. Fichte: *Sämmtliche Werke,* vol. III, pág. 39).
>
> "*La persona es, pues, revelación natural de Dios y la revelación natural más alta.*"
> (Max Scheler: *Vom Ewigen in Menschen,* Edit. Francke, Berna, 1954[4], pág. 190).

En los apartados anteriores se alude a la honda vinculación que existe entre el pensamiento de las *Meditationes* cartesianas y el del Fichte posterior a 1803. Para dar a tal alusión su plenitud de sentido expondré aquí brevemente —a modo de apéndice— la importancia decisiva que encierra en el sistema fichteano el nexo que media entre la relación de vecindad en que se halla el hombre respecto al Infinito y la posición absoluta, "genéticamente evidente", de la verdad. Este modo de visión genética y, como tal, evidente e inaccesible a la duda responde a un estilo de pensar "superobjetivista" que Fichte adivinó en Descartes y que constituye el impulso central de sus investigaciones sobre la *Doctrina de la ciencia,* de modo especial las que realizó a partir de 1803. El contacto *directo* con la producción *completa*

(149) *Lettre a Elisabeth, O. et L.,* pág. 1153.

de Fichte permitió a varios investigadores contemporáneos descubrir esta fecundísima tensión "trascendental" más allá del caparazón objetivista con que Schelling había recubierto, para infortunio de todos, el sistema filosófico de su maestro.

El descubrimiento del verdadero rostro intelectual del gran Fichte constituye, sin duda, uno de los acontecimientos más brillantes y esperanzadores de la vida cultural de la segunda mitad de este siglo. Basta considerar, para constatarlo, que ello pone a los historiadores en trance ineludible de revisar a fondo la imagen que del idealismo alemán se venía transmitiendo de una a otra generación bajo el influjo seductor de la filosofía de la historia hegeliana, que inspiró el nefasto lema "De Kant a Hegel", según el cual Fichte, como supuesto representante del "idealismo subjetivo", debía ser reducido a mero preludio de Schelling, creador del "idealismo objetivo", en la marcha hacia la cumbre representada por el "absoluto" idealismo-realismo de Hegel. Que, a la vista de la publicación y serio estudio de los escritos fichteanos, se puede afirmar —como hace un buen conocedor de la filosofía germana, R. Lauth— que, frente al Fichte de la madurez, los sistemas de Schelling y Hegel constituyen en todo rigor una *regresión especulativa de las más graves consecuencias,* indica que estamos ante una conmoción cultural de gran alcance, pues la lucha sostenida por estos pensadores a comienzos del siglo XIX decidió en gran medida la marcha de la historia occidental.

Injusticia histórica

En vez de escribir y publicar obras diversas que constituyeran los hitos de su actividad investigadora, Fichte optó por clarificar una y otra vez con creciente intensidad el agua de esa fuente copiosa que era su *Doctrina de la ciencia* en la redacción primera de 1794. A partir de 1803 no publicó ninguna exposición nueva de esta obra —de ello se encargaría más tarde su hijo, Immanuel Hermann Fichte— y se consagró por entero al perfeccionamiento de la misma y a su exposición oral. Esta última fase del pensamiento de Fichte se caracteriza por el colosal esfuerzo que éste realizó en orden a elaborar una filosofía rigurosa,

verdaderamente "científica", dentro de una orientación dinámica, robusta y creadora encaminada a desbordar por elevación la rigidez del pensamiento atenido en exceso al campo de los meros "objetos". Apoyándose en el carácter "joanneo" de este momento especulativo fichteano, que culmina en la clara aceptación del Absoluto (Dios) y constituye el más rotundo mentís a las acusaciones de ateísmo que había provocado la primera edición de la *Doctrina de la ciencia,* diversos expositores se cuidaron de imponer al público la idea de que en rigor no se trataba sino de un intento de "vulgarización piadosa" del pensamiento expuesto en 1794. Con ello, las sustantivas correcciones introducidas por Fichte a su obra a partir de 1803 quedaron fuera del ángulo de visión histórica y no tuvieron la eficacia que de las mismas cabía y cabe esperar en orden a la elaboración de un método filosófico riguroso y radical.

Tal reducción violenta del pensamiento fichteano encierra gravedad especial a causa de la deficiente interpretación de que fue objeto su obra desde la primera edición, en la cual se limitó Fichte expresamente a exponer las líneas fundamentales de la *Doctrina de la ciencia,* que debía obtener su perfecta clarificación y desarrollo en el estudio concreto de las diversas disciplinas: doctrina del derecho, de la naturaleza, de la religión, de la historia, del Absoluto. Con intencionada precipitación se atribuyó a Fichte la intención de conceder al yo un carácter *absoluto* y de identificarlo con el Infinito, sin cuidarse de precisar las tergiversaciones a que fue sometido el pensamiento de Fichte por su discípulo Schelling, en quien había puesto al principio las máximas esperanzas. Privado el sistema fichteano de su característico *dinamismo realista* —inspirado no en el análisis de los *objetos,* sino en el de las *más altas experiencias humanas*—, la opinión general aceptó sin dificultad la etiqueta de "egoísmo filosófico" aplicada tendenciosamente al mismo (150).

---

(150) Según Fichte, "la Doctrina de la Ciencia debe asumir a todo el hombre; por eso no se puede comprender si no es con la totalidad de sus facultades". La dificultad extrema que implica esta forma de compromiso integral hace que "la mayoría de los hombres estén más dispuestos a aceptar que son un trozo de lava lunar que no un yo" (Cf. *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke.* Edic. de J. H. Fichte, Berlín, 1845-46,

Es conocida la mordaz ironía con que hablaba Goethe del "gran Yo de Ossmannstädt" y comentaba que las piedras arrojadas en una ocasión por los estudiantes de Jena contra las ventanas de su clase habían sido "no-yos" un tanto bruscos. Relegado así Fichte a segundo plano, no fue difícil a Schelling y Hegel alcanzar una primacía que la historia de la filosofía no dudaría lamentablemente en reafirmar.

Unidad de pensamiento y vida

La edición crítica de las obras completas de Fichte —que acometió en 1962 la Academia bávara de las Ciencias (151)— ha suscitado una serie de estudios que tienen por meta dar una imagen fiel del auténtico Fichte, visto —sin sumisión alguna a la teoría hegeliana de la historia— *en sí mismo,* a lo largo de

---

vol. I, págs. 175-6; 284-5). Con el equívoco término "Yo" quería aludir Fichte en su período de Jena al "saber puro" (reines Wissen), que constituye la unidad dinámica de "conciencia" y "ser", y forma, como tal, el objeto de la Filosofía. Ante los graves malentendidos que provocó dicho término, Fichte acudió más tarde a expresiones que aluden inequívocamente a la tensión bipolar que implica el auténtico saber; tal es, por ejemplo, la expresión "sujeto-objeto". Tras sus fructíferas discusiones con los realistas Jacobi y Reinhold y los idealistas Schelling y Hegel (años 1801-4), Fichte redactó de nuevo la *Doctrina de la Ciencia* a fin de mostrar con toda claridad que esta doctrina alcanza su punto supremo de unidad no en la inmanencia de la autoconciencia, sino en el punto dinámico de interferencia dinámica entre el saber y la verdad absoluta que en él se revela (Cf. O. cit., vol. X, pág. 114). El saber adquiere carácter rigurosamente "científico" cuando es integral y desarrolla exhaustivamente todos los momentos de lo real (del ser-consciente). "Quedándose en lo individual, se ve sólo a medias: únicamente al final hay claridad y perspectiva" (O. cit., vol. X, pág. 322). Por eso la *Doctrina de la Ciencia* de 1804 asciende "reductivamente" (Lauth), analécticamente —a través de las realidades que condicionan envolventemente la vida integral del hombre— hasta Dios, visto como presupuesto supremo del saber, para mostrar que de esta relación de Dios con el saber y del saber con Dios se deducen las determinaciones fundamentales de la realidad. De ahí el *carácter cíclico* del pensamiento fichteano.

(151) Cf. *J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Fr. Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, t. I, 1962.

todas las versiones que dio de la obra que vertebra su pensamiento. A la altura de la investigación actual, Fichte se nos presenta como un pensador intensamente preocupado por vincular el pensamiento y la vida, en la convicción de que, al nivel en que se realizan los modos más altos de experiencia humana, la especulación abstracta, espectacular e incomprometida no alcanza la tensión debida, el grado de penetración que exigen los objetos-de-conocimiento que nutren el espíritu humano. Por eso desde el comienzo de sus lecciones universitarias solicitaba Fichte de sus alumnos que realizasen con él la experiencia personal de cuanto fuese exponiendo ante sus mentes, a fin de lograr una "visión genética" de la verdad. "Yo quisiera enmudecer y desaparecer en su ánimo para que pasasen ustedes mismos a ocupar mi puesto". "Todo lo que de hoy en adelante haya de ser pensado en esta reunión será pensado y será verdadero únicamente en la medida en que ustedes mismos lo hayan pensado y lo hayan visto como verdadero" (152). Estas frases programáticas pronunciadas por Fichte ante sus discípulos al iniciar en 1804 la reexposición de su *Doctrina de la ciencia* revelan el carácter *genético* e *interpersonal* —metaindividualista— del pensamiento trascendental rectamente entendido, que —según Fichte— se rige por el lema de que "nada debe ser aceptado que no haya sido visto genéticamente" (153). La filosofía trascendental no puede ser "aprendida" —como si fuese un mero conjunto de proposiciones abstractas—, antes exige ser "cocreada" esforzadamente en un proceso de "autorrealización del saber". Ello no implica —como a veces se afirma— que el método trascendental trueque la actitud *objetivista* por la *subjetivista,* sino la *visión espectacular* por la *visión comprometida,* la visión meramente "intelectual" por la visión *cocreadora ambital.*

Esta actividad del sujeto cognoscente viene postulada —se-

---

(152) Cf. *Sämmtliche Werke,* vol. X, pág. 91. Ello permite a Lauth afirmar que la "Doctrina de la Ciencia" ha de ser calificada de *filosofía trascendental* y no de *filosofía fichteana.* (Cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* pág. 60).

(153) Cf. *Sämmtliche Werke,* vol. X, pág. 211. "... La Doctrina de la Ciencia quiere introducir una evidencia genética, y de ésta deducir la fáctica (...)". *Ibíd.,* vol. X, pág. 112.

gún Fichte— por el hecho decisivo de que enseñar filosofía no es transmitir un entramado de ideas, sino ante todo y sobre todo inducir al alumno a la *realización de la experiencia humana fundamental, la que permite conferir a la verdad un fundamento inquebrantable,* a saber: *la fundación de un ámbito de presencialidad entre el espíritu humano y el Infinito,* que se manifiesta en las personas inmersas en la divinidad, sobre todo en la persona del Hombre-Dios (154).

El empeño de Fichte en conceder a la vida intelectual el dinamismo creador que le compete explica la escasa fortuna que halló entre sus contemporáneos, excesivamente proclives a interpretar las realidades espirituales como "objetos" privilegiados y el pensamiento como un género de actividad *incomprometida. Fichte quiere llevar el saber humano a su última radicalidad y convertirlo así en un principio de vida humana en plenitud. Este modo de vida eminente lleva a su base un amor incondicional a la verdad.* "El que no es capaz —escribe Fichte— de tener la decisión: *'yo quiero* penetrar hasta la verdad cueste lo que cueste' no llegará a descubrir nada en filosofía" (155).

---

(154) "El que está interiormente poseído por Dios nos revela cómo es (el mundo suprasensorial), y éste es como lo revela porque es El quien lo revela" (*Sämmtliche Werke,* vol. V, pág. 525). Sólo aceptando en toda su plenitud la vida de comunidad llega a ser el hombre lo que debe ser. Al vincularse, en la armonía que establece el auténtico amor —el amor que reconoce en la persona del prójimo un valor absoluto, inquebrantable—, en la comunidad espiritual de quienes viven inmersos en Dios, el hombre alcanza un conocimiento vivo de la divinidad. "En el dar y recibir del amor experimenta el hombre la plenitud de la divinidad y despliega su propia individualidad ideal mediante la asunción siempre creciente de las individualidades ajenas, que de modo diverso contienen a Dios mismo, de tal forma que la frase de Fichte de que 'el hombre sólo entre hombres deviene hombre' puede ser considerada como el contenido de su filosofía" (R. J. HASKAMP: *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus,* Edit. K. Alber, Freiburg, 1966, pág. 118). De aquí arranca el papel decisivo que juega en el sistema fichteano la teoría del amor y la interpersonalidad (Cf. R. LAUTH: *La probleme de l'interpersonnalité chez Fichte:* Archives de Philosophie, jul.-dic. (1962), 325-344). "El hombre está destinado a vivir en sociedad". "Si vive aislado, no es un ser total y acabado y se contradice" (FICHTE: *Sämmtliche Kerke,* vol. VI, pág. 306).

(155) Cf. *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens,* páginas 23-4.

La verdad se revela en cada acto espiritual cuando el hombre se halla decidido a pensar con creciente radicalidad sin contentarse en ningún momento con medias verdades. *Filosofar significa comprometer la vida espiritual enérgicamente en la búsqueda de la verdad, con el ánimo dispuesto a dejarse sobrecoger por su fuerza.* Esta disposición de ánimo es denominada por Fichte "sentido de la verdad", amor puro a la verdad por sí misma. El principio por excelencia de la filosofía trascendental es el "presupuesto absolutamente serio de que hay verdad, que ésta es lo único verdadero, y que todo lo demás fuera de ella es incondicionalmente falso; y esta verdad se deja hallar realmente y (entonces) resplandece de modo inmediato como absolutamente verdadera" (156). Pero este resplandor de la verdad no debe ser considerado como un modo singular de "objeto" que venga sin más "dado" a la conciencia. Fichte indica expresamente que el sentimiento de la verdad "señala el camino donde se halla la verdad, pero sólo lo *señala*; no *hay* verdad (...). El sentimiento debe ser clarificado y desarrollado (...). Elevar su sentimiento a clara conciencia es espíritu" (157).

A esta actividad creadora que se desarrolla de modo ambital-polar entre el sujeto y el objeto, la conciencia y el ser, alude R. Lauth cuando afirma que "toda filosofía elaborada en virtud de la exigencia de verdad advierte netamente que el Ser-Consciente *(Bewusst-sein)* —al que toma (Fichte) como punto de partida del filosofar— no es una 'cosa', una cosa pensante que exista con capacidad de representación independientemente de sus actos concretos de representación, sino un *acontecimiento creador,* el hecho de que nosotros sólo tenemos el ser *en el medio de nuestra conciencia,* y el objeto de nuestro conocimiento *en el acto de conocer,* de modo que no podemos abstraer del conocimiento si no queremos alejarnos de la verdad". Nada se adelanta, pues, cuando al describir la andadura de la filosofía trascendental se movilizan términos tales como *cogitatio, representación, conciencia, yo, concepto* y otros semejantes si se los en-

(156) Cf. *Sämmtliche Werke,* vol. X, pág. 90.

(157) Cf. *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens,* página 23. El verbo "haber" se refiere en este contexto al haber "objetivista".

tiende a nivel objetivista, pues la actitud verdaderamente trascendental comienza justo en el momento en que tiene lugar entre la conciencia y la realidad un encuentro creador, que de ningún modo puede ser reducido a mero fruto de una facultad o de unas premisas rígidamente establecidas. "Como sucede con toda auténtica evidencia, el pensamiento trascendental básico no brota necesariamente de las premisas que a él conducen, sino que requiere una visión creadora, cuya luz se convierte en día permanente de la nueva conciencia" (158). Por su carácter de acontecimiento creador, el Ser-Consciente anula de raíz toda posible evasión al subjetivismo o al objetivismo, pues no permite la objetivización de los elementos que integran esta forma compleja de actividad y exige, por el contrario, la puesta en acto de una tensión fecundante entre el sujeto (visto en toda su integralidad) y la realidad (vista en todo su poder autoconstituyente, de ningún modo reductible a mera ob-jetividad). Esta superación de las unilateralidades extremistas en el punto de arranque mismo del filosofar hace posible el brotar de la evidencia plena.

La verdad se revela *a su misma luz,* pero esta luz sólo brilla para el hombre en el punto crucial en que se interfieren dos campos expansivos: el revelante de la verdad y el inquirente del espíritu humano. De ahí la precariedad fundamental e insalvable de todo lo *fáctico,* lo *natural* visto como algo *dado* y *acabado* —algo no logrado en un proceso creador—. Tal precariedad fue sagazmente vista por Pascal y Descartes. "De la verdad de estos principios (...) no tenemos más motivo de certeza (...) que el hecho de sentirlos naturalmente en nosotros. Pero este sentimiento natural no es una prueba convincente de su verdad, porque la naturaleza puede habérnoslos dado falsos" (159). Descartes advierte que, bajo su aspecto aparentemente inocuo, esta "metaphysica ratio dubitandi" tiene un poder incalculable por constituir una señal inequívoca de que el carácter "natural" de los principios no les otorga una veracidad

(158) Cf. *Die Bedeutung der fichteschen Philosophie für die Gegenwart:* Phil. Jahrbuch, 70 (1963), págs. 253-4.

(159) Cf. *Pensées,* Ed. de Cluny, París, 1942, I, pág. 60.

inquebrantable. El pensador trascendental que se halla en marcha hacia la plena evidencia de la verdad experimenta ante esta duda la sensación de hallarse todavía a medio camino. No haberse fijado tanto en el hecho de dudar, cuanto en el de no poseer todavía *plenamente* la verdad constituye para R. Lauth un testimonio elocuente de la "fuerza genial" de Descartes, el cual no convierte la duda en un recurso metódico de tipo mecánico-manipulable, sino en medio para descubrir las condiciones bajo las cuales accede el hombre a la verdad inconmovible. "Lo que se mantiene en su condición fáctica no es reconocido como verdadero por el pensamiento. Lo que debe imponerse como verdadero debe mostrarse a sí mismo en su ser-verdadero. Debe mostrarse no sólo clara y distintamente, sino mostrar a una clara y distintamente que en verdad es así" (Lauth) (160). Esta exigencia se halla a la base de la ambital ilación cartesiana "Sum, ergo deus est", que sólo a la luz del pensamiento trascendental-analéctico puede ser vista en toda su hondura, inaccesible a quienes se adhieren a la consabida y banal interpretación del "rodeo a través de Dios" (161). Con razón afirma Lauth que la filosofía —vista rigurosamente desde el ángulo trascendental— se distingue por principio de todas las tendencias sedicentes "científicas" que no se ocupan del conocimiento de la verdad, antes polarizan sus esfuerzos en el logro de "sistemas convenidos de reglas de juego, ficciones útiles pragmáticamente,

---

(160) Cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* pág. 23.

(161) Sobre las implicaciones de la *afirmación* (como *ad-firmare in veritate*) se hallan penetrantes precisiones en la obra de B. Lonergan: *Insight* (Edit. Longmans, Londres, 1957). "La justificación de la afirmación a la luz de la verdad *(aus der Wahrheit)* se presenta en definitiva con un modo de evidencia genética, con una forma de luminosidad absoluta. En ésta y a través de ésta se actúa el saber absoluto; es el principio absoluto a través del cual se actúan en su interna correlación todos los demás principios (...). Con ello, la luz absoluta, es decir, Dios, se manifiesta como condición de la afirmación, no como un momento evolutivo derivado de ésta." (Lauth.: O. cit. págs. 133-4. Véanse, asimismo, sobre este tema las obras de J. Gómez Caffarena: *Metafísica fundamental* (Rev. de Occidente, Madrid, 1969, págs. 283-419) y *Metafísica trascendental* (Rev. Occidente, Madrid, en prensa).

formas de Weltanschauung estéticamente atractivas", etc. (162). Frente a todo fácil y superficial reproche de vincular ilegítimamente la filosofía y la teología, reproche dirigido sobre todo al Fichte de la madurez, Lauth escribe: "En su filosofar, Fichte quería ser únicamente filósofo. Sin miedo y sin contemplaciones, sobre todo sin intenciones cosmovisionales extrafilosóficas, se encaminó directamente hacia la verdad. Pero, como hombre, era religioso, y esta religiosidad le hizo posible partir de una base experiencial y existencial que es la única verdadera y completa" (163). Pensando sobre el apoyo de esta base llegó Fichte —como anteriormente Descartes— a la revolucionaria conclusión de que el conocimiento humano riguroso es aquel que no absolutiza lo relativo, antes se mantiene en todo momento en relación dinámica de compromiso total y libre con el Absoluto. Sólo esta vinculación integral a la Verdad hace posible el *saber en plenitud* que supera toda posibilidad de duda y pone al hombre en condición de elevarse a un plano de vida verdadera.

Fichte intenta fundamentar la auténtica "vida en el espíritu" llevando al hombre a la evidencia de su vecindad metafísica con el Absoluto: forma suprema de vinculación que constituye el caso modélico —el único en definitiva riguroso— de acceso humano a lo real (164). De ahí la vibración hondamente

---

(162) Cf. *Die Bedeutung der fichteschen Philosophie für die Gegenwart:* Phil. Jahrbuch, 70 (1963), pág. 253.

(163) L. cit., pág. 269.

(164) La vinculación de filosofía y vida que realiza el pensamiento trascendental significa un *vitalismo de alto estilo* que, en vez de sentir añoranza por el modo de existencia animal, busca la plenitud en la experiencia plena de lo trascendente-absoluto. "El amor del Absoluto, o de Dios, es el verdadero elemento del espíritu racional (...). Este amor sólo lo conoce, como todo lo absoluto, aquel que lo tiene". El saber auténticamente filosófico es una parte de nuestra vida integral y un momento de nuestro proceso de transformación (Umschaffung), consistente en vivir de la Verdad y en la Verdad (Cf. *Sämmtliche Werke,* vol. X, pág. 98; vol. IV, págs. 388-9). En la línea del pensamiento trascendental, el movimiento existencial ha subrayado con insistencia la necesidad de que el pensamiento se mueva en su medio o "elemento" específico. "Supuesto —escribe Heidegger— que sea verdadera la afirmación de que todavía no pensamos, ello indica a la vez que nuestro pensamiento no se mueve todavía propiamente en su elemento debido

humana y el carácter trascendente de su pensamiento filosófico. Fichte se afirma en la convicción de que el ser humano se halla instalado en el ámbito envolvente y nutricio del Infinito y de la verdad. *Filosofar es cobrar conciencia de esta instalación y recobrarla existencialmente cuando se ha perdido.* "De algún lugar cae sobre ti un chorro de luz, invisible para ti y para todo ojo mortal, y se apodera potentemente de tu ánimo y te guía de modo misterioso, sin que tú sepas cómo has llegado a ello" (165). Cuando el hombre, ser que se halla constitutivamente en verdad, en el ámbito de luz del Infinito envolvente, se plantea de modo incomprometido, fríamente espectacular, la cuestión de si existe tal ámbito nutricio, se quiebra la conciencia de esta instalación originaria en el campo viviente de la deidad. *De ahí la urgencia de pensar hasta el fin, ahondando en los presupuestos últimos de todo saber humano en verdad.* Tal ahondamiento compromete la vida entera del hombre y exige del mismo una verdadera *metanoia.* El deseo de vivir en verdad mueve la voluntad humana a la adquisición del saber, del género de "saber puro" que implica un cocrear relaciones intensísimas de presencia. *El hombre debe buscar la verdad con toda energía precisamente porque la verdad constituye en rigor su ámbito nato de despliegue.*

En el amor a la verdad —entendida con este radicalismo— se asienta la auténtica "doctrina de la ciencia". "El primero que planteó la cuestión de la existencia de Dios —escribe Fichte— traspasó las fronteras, conmovió a la humanidad en sus raíces más hondas y la enzarzó en una lucha consigo misma que todavía no ha cesado y que sólo puede ser apaciguada mediante la arriesgada penetración hasta el punto en el cual lo teórico y lo práctico aparecen unidos. Empezamos a filosofar por orgullo y perdimos la inocencia; advertimos nuestra desnudez y desde entonces filosofamos por necesidad de

---

a que lo que ha de ser pensado se nos escapa" (Cf. *Vorträge und Aufsätze,* pág. 139).

(165) Esta cita, perteneciente a las lecciones fichteanas de Jena, está tomada de Lauth (*Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* página 79).

salvación" (166). Esta salvación sólo puede provenir del *amor* y el *compromiso absolutos* con la verdad *absoluta.* Tal actitud de compromiso se opone a toda forma de conocimiento meramente "espectacular", que se nutre de meros "hechos", a los que tiende a considerar como algo absoluto, sin *inquirir hasta el fin* la razón última de los mismos —como pedía Fichte— (167). La filosofía trascendental se opone al "dogmatismo" y lo supera devolviendo al acto de pensar filosófico toda su energía y la plenitud de sus implicaciones. Lauth escribe: "... El juicio no es un mero dejarse determinar por los hechos, sino una acción teleológica, dotada de sentido, un acto de libertad hacia la verdad, apertura y obediencia respecto a la verdad. La conciencia (Bewusst-Sein) es, pues, un relevante *acto moral,* autoposición y autopercepción de este acto moral. Sólo de este modo llega la filosofía trascendental a la evidencia genética absoluta, al Ser-Consciente y, a través del Ser-Consciente, a aquél que trasciende y funda todo Ser-Consciente: Dios" (168).

Sobrecogimiento

La experiencia de lo envolvente-nutricio es denominada por Fichte "sobre-cogimiento". Su tarea a partir de 1804 consistió en mostrar el carácter "sobrecogido" del conocimiento, que —cuando es verdaderamente "enérgico"— tiende, más que a poseer verdades, a "dejarse poseer por la verdad" (ergreifen im ergriffenwerden). La trascendencia sobre-coge al hombre y lo eleva al plano de infinitud que constituye su auténtica "circunstancia", de tal modo que —según advertimos antes— no cabe decir que sea la razón humana quien crea autónomamente la verdad o le da alcance, sino que es la verdad misma la que, a modo

---

(166) Cf. *J. G. Fichtes Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe.* Edición de H. Schultz. Leipzig, 1930, I vol., pág. 503.

(167) Cf. *Sämmtliche Werke,* vol. X, págs. 325-326.

(168) Cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* pág. 49. Sobre la vinculación del auténtico saber y la cocreación de ámbitos de interpersonalidad, cf. R. LAUTH: *Le probleme de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte,* Archives de Philosophie, julio-diciembre, 1962.

de luz primigenia, se alumbra en la razón y la vivifica (169). Este enraizamiento dinámico de la razón en la realidad eminente de la verdad salva por elevación el escollo subjetivista a que está expuesto todo pensamiento asentado en una fenomenología de la conciencia. El pensamiento del Fichte de la madurez no se afirma en la inmanencia absoluta de la conciencia, sino en el punto de confluencia de la conciencia y de la realidad que la funda y justifica: el Absoluto (Dios).

No se trata de que Fichte opte por la conciencia vista como el primer término del dilema "o conciencia o realidad externa", sino que toma el estado distensional-creador del "ser consciente" como la manifestación suprema de la vida en la cual se revela por vía de constitución el Absoluto. La razón es vista como el lugar nato de presencialización de la trascendencia y, por tanto, de experimentación sobrecogida de lo originario absoluto. Para comprender que Fichte no desea escribir un capítulo de "literatura edificante", sino que intenta fundamentar de modo definitivo el método filosófico llevando hasta el límite la reflexión sobre el saber, basta recordar que a esta experiencia radical del Infinito había accedido Descartes en su búsqueda del *fundamento absoluto de la verdad* (170). Sólo cuando el hom-

---

(169) "Dios mismo —escribe Fichte— no es *merced* al pensar, sino que en El se anula el pensar. Así, pues, si Dios aparece, ello indica que, aparte de su aparecer, *existe* necesariamente con un modo de ser absoluto." Cf. *Tatsachen des Bewusstseins 1813,* en *Sämmtliche Werke,* volumen IX, pág. 563; vol. X, págs. 205-330. "El fundamento de la verdad no radica en la conciencia, sino en la verdad misma" *(Sämmtliche Werke,* vol. X, pág. 195).

(170) Los malentendidos de que fue objeto Fichte —y en general todos los pensadores que vinculan la "evidencia genética" y la "participación", la intuición y la inmersión creadora en ámbitos envolventes— fueron provocados por la inercia mental que lleva a interpretar sus conceptos fundamentales *a nivel vulgar,* sin la tensión analéctica que exige la actitud trascendental. Vista desde el plano meramente objetivista en que se mueve el pensamiento falto del debido voltaje, la filosofía de Fichte —como la del Descartes más profundo, la de R. Eucken y la del primer Scheler— aparece necesariamente como un género de "literatura piadosa" sin consistencia rigurosamente filosófica. La seguridad con que algunos autores combaten esta orientación filosófica no es sino

bre realiza la experiencia de inmergirse en una realidad que, por desbordarlo infinitamente, le es más íntima que su propia intimidad, adquiere la evidencia suprema de hallarse en la verdad, más allá de toda duda posible. De ahí la importancia decisiva en Fichte de la teoría del *sobrecogimiento* y la *interpersonalidad.*

El gran mérito de Fichte radica en haber acometido el estudio de todas las realidades que, siendo eminentemente reales y eficientes, no están objetivamente de-limitadas, de modo que su mutua interacción no se da por vía de choque, sino de entrecruzamiento ambital. Este análisis exige un método extraordinariamente flexible y ágil que no someta la realidad metaobjetiva a las categorías y esquemas propios de los planos meramente objetivos de lo real.

Ni realismo ni idealismo

La apertura dialógica de la filosofía trascendental desborda por elevación la unilateralidad del idealismo y el realismo, en cuanto anula de raíz toda posibilidad de absolutizar las entidades finitas —sean espirituales o materiales— "La *Doctrina de la ciencia* —escribe Fichte en la edición de 1794— significa el justo medio entre ambos sistemas, y es un idealismo crítico, al que también se puede denominar real-idealismo o ideal-realismo" (171). Todo el quehacer de Fichte en el febril período que va de 1799 a 1804 se polarizó en torno al afán de superar tanto el idealismo de Schelling y Hegel como el realismo de Jacobi, Bardili y Reinhold mediante una filosofía trascendental bien estructurada merced a una teoría cabal del Absoluto y de la relación del hombre con el mismo. Esta relación constituye una incesante y esforzada tarea (172). Por eso subraya Fichte una

---

señal inequívoca de la firmeza con que cultivan el estilo de pensar objetivista.

(171) Cf. *Sämmtliche Werke,* vol. I, pág. 281.

(172) Al estructurar en pormenor su *Doctrina de la Ciencia* —vista como "disciplina", es decir, como la unidad de las disciplinas particulares de la filosofía: doctrina del Derecho, de la Etica, etc.—, Fichte puso de manifiesto la inserción dinámica de la misma en la *vida* del Ser-

y otra vez la necesidad de poseer —dicho en lenguaje de 1794— un verdadero "yo", es decir, un ser autónomo, libre, rigurosamente personal; de cocrear vida en comunidad, de pensar con radicalidad sin ceder a la tentación de absolutizar los hitos de este proceso.

Este modo flexible, tensionado, de concebir las realidades que constituyen el ámbito integral que llamamos vida humana es una de las características fundamentales del pensamiento fichteano. Su estudio puede ayudar a estructurar con el debido rigor el ansiado método de las "ciencias del espíritu", todavía atenidas con exceso a metodologías importadas y extrapoladas.

---

consciente, que tiene un alcance infinitamente superior al mero pensar. Con ello muestra Fichte cómo la autofundación de la filosofía constituye su misma limitación, haciendo así inviable la ilegítima absolutización del saber que late en todo género de idealismo. "Sólo en tanto que el Ser-consciente, en su trascender hacia Dios, está ya siempre más allá de sí y capta rectamente su propia esencia, capta también el filósofo trascendental la esencia limitada de la Ciencia." "El sentido de esta vida (del Ser-consciente) no se agota en la ciencia, sino es inmensamente más." "No hay en ello peligro alguno de que la ciencia se anule como tal, pues ésta se constituye en su *entrega libre* a la verdad misma, que es la única que puede justificar esta entrega" (Cf. LAUTH: *Zur Idee des Transzendentalphilosophie,* págs. 58-59, 180).

BIBLIOGRAFIA

Acerca de la interpretación de Descartes y Fichte que propongo en este capítulo pueden consultarse las obras y trabajos siguientes:

ALQUIÉ, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. PUF, París, 1950.

AMBACHER, M.: *Méthode de la philosophie de la nature*. PUF, París 1961.

BOROS, L.: *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*. Edit. Olten, Friburgo de B., 1962.

BRUN, J.: *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*. PUF, París, 1961.

CORETH, E.: *Metaphysik*. Edit. Tyrolia, Innsbruck, 1961, 1964².

— *Vom Ich zum absoluten Sein:* Zeitschrift für katholische Theologie", 79 (1957), págs. 257-303.

EBNER, F.: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Edit. Herder (Viena), 1952²; edit. Kösel (Munich), 1963³.

HASKAMP, R. J.: *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*. Edit. K. Alber, Friburgo-Munich, 1966.

HEINEMANN, F.: *Jenseits des Existentialismus*. Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

LAUTH, R.: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. Edit. A. Pustet, München, 1965.

— *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*. Edit. J. A. Barth, Munich, 1953.

— Artículo "Descartes", en *Lexikon für Theologie und Kirche*. Editorial Herder, Friburgo, 1959.

— *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*. Archives de Philosophie, julio-diciembre, 1962.

— *Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart.* Phil. Jahrbuch, 70 (1963).

— *Der Begriff der Geschichte nach Fichte.* Phil. Jahrbuch, 72 (1965), págs. 353-384.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos.* BAC, Madrid, 1968, págs. 373-397.

LOTZ, J. B.: *Person und Ontologie.* Scholastik, 37 (1963), págs. 335-360.

MANZANA MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, J.: *Objektivität und Wahrheit.* Eset, Vitoria, 1961.

— *El ascenso y la 'determinación' del absoluto-Dios, según J. G. Fichte, en la primera parte de la exposición de la Teoría de la Ciencia de 1804.* Separata de la rev. Scriptorium Victoriense, 9 (1962), 7-68, 181-192.

— *La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios,* en la obra colectiva *Psicología religiosa y pensamiento existencial.* Edit. Guadarrama. Madrid, 1963.

— *Cogito-Sum ergo deus est. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios.* "Scriptorium Victoriense", vol. VII (1960), 181-206.

— *L'Absolu et son 'Apparition' absolue d'après la 'Doctrine du Savoir', de 1812, de J. G. Fichte.* Archives de Philosophie (1965), págs. 390-423.

STEINBECK, W.: *Das Bild des Menschen in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes.* München, 1939.

Varios: Diversas notas y precisiones en la novísima edición completa de las obras de Fichte *(J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Edición dirigida por R. Lauth y H. Jacob. Edit. Fr. Fromman. Stuttgart-Bad Cannstatt. A partir de 1962).

VOLKELT, J.: *Gedanken über intuitive Gewissheit:* Zeitschrift für Philosophie, 160 (1916) 127-150.

WIDMANN, J.: *Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in Joh. Gottl. Fichtes 2. Darstellung der "Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1804.* Munich, 1961.

Capítulo V

EL CONOCIMIENTO "NOCIONAL" Y LOS DIVERSOS MODOS DE INMEDIATEZ CON LA REALIDAD

La teoría ruibaliana de las "nociones" desde el punto de vista analéctico (1)

Por su recia voluntad innovadora y el carácter inconcluso que ofrece debido a la muerte prematura del autor, la obra ruibaliana presenta un aspecto netamente *promocional* de *pensamiento en marcha,* es decir, expone un puñado de intuiciones firmes con el ritmo apresurado y, en casos, entrecortado y zigzagueante exigido por la atención simultánea a dos frentes: *descombro* y *edificación,* clarificación del campo intelectual de lucha y elaboración de la trama del propio pensamiento.

(1) A pesar de la generalización de su uso, pienso que el calificativo "ruibalista" debe ser sustituido por el de "ruibaliano" en fuerza de la analogía con términos semejantes. La desinencia *-isto* pertenece a los calificativos correspondientes al término *general* terminado en *-ismo.* A las *corrientes* filosóficas denominadas Idealismo, Vitalismo, Existencialismo corresponden los calificativos idealista, vitalista, existencialista, pero a los sistemas particulares de Kant, Hegel, Ortega y Heidegger, por ejemplo, se los denomina sistemas kantiano, hegeliano, orteguiano, heideggeriano. Si el pensamiento ruibaliano diera lugar a una corriente intelectual nueva, ésta recibiría el nombre de "Ruibalismo", y el calificativo correspondiente sería "ruibalista". Escribo sencillamente "ruibaliano", en vez de "amorruibaliano", porque es una denominación perfectamente inequívoca y más breve.

El pensamiento promocional es *sistemático* en cuanto a la aplicación rigurosa y fiel de ciertos principios a muy diversas cuestiones, pero no en cuanto al desarrollo cabal de las mismas. Todo descubridor de horizontes intelectuales nuevos suele convertirse a sí mismo en una especie de encrucijada que divide claramente el futuro del pasado. Por eso su obra positiva se alza sobre el telón de fondo de una tradición que en buena medida queda puesta en entredicho. Esta labor crítica presenta a menudo un cierto carácter obsesivo que envara el poder constructivo de los filósofos al haber de estar —muy contra su voluntad y su expreso conocimiento— demasiado atenidos a las mismas formas de expresión y pensamiento que impugnan. De donde se sigue que la interpretación de los pensadores promocionales debe liberarse de la sujeción a la letra de sus escritos para sobrevolarlos y adivinar con tensión cocreadora los momentos de máxima inspiración, que dan sentido al conjunto más allá de ciertos modos precarios de expresión que no responden a las intenciones más valiosas y fecundas.

Como sucede con Descartes y Fichte, Ruibal intenta exponer un modo de pensamiento "no objetivista" con medios en buena parte "objetivistas". Tras la tensa experiencia filosófica del pensamiento existencial resulta hacedero elaborar una teoría sólida de la *objetividad* que nos permita comprender en todo su carácter positivo el sentido del método *no-objetivista,* al que, por nuestra parte —una vez liberados de ciertos temores paralizantes— podemos considerar decididamente como *superobjetivo* o *analéctico.* Sin una sólida teoría de la objetividad es obviamente imposible determinar las funciones que garantizan la objetividad del conocimiento.

En el pensamiento de Ruibal ejerce notable influjo la actitud inconsciente de cautela provocada por el temor —nunca debidamente sometido a reflexión— que la filosofía contemporánea experimenta ante varios fenómenos que urge destacar:

1. Se estima que la relación consciente de ob-jetividad *distancia* a los elementos (sujeto, objeto) que la fundan. Por falta de un cuidadoso análisis de los diversos modos de distancia e inmediatez que ofrece tal relación según la calidad de los di-

ferentes objetos-de-conocimiento (no siempre reductibles a meros "objetos") se identifica subrepticiamente el equívoco término general "distancia" con la *distancia de alejamiento*, opuesta a la *inmediatez que exige el fenómeno del conocer*.

Al plantear el problema del conocimiento sobre el esquema *general* "sujeto-objeto", se tiende a identificar *objeto de conocimiento* con "mero objeto" o "cosa", y, puesto que las "cosas" carecen de profundidad entitativa o "poder ontológico de expresión", se da injustificadamente por supuesto que el conocimiento de los objetos *exteriores* al sujeto debe adoptar la forma de un conocimiento *por perfiles* que no logra respecto al objeto sino un modo muy precario de inmediatez (1 bis).

Sin un previo estudio detenido de la *hondura entitativa* de los objetos-de-conocimiento (hondura o densidad entitativa que funda la unidad del proceso de conocer) no cabe realizar un análisis riguroso de los diferentes modos de presencialidad que los diversos objetos-de-conocimiento hacen posible en proporción directa a su dignidad entitativa. Por ello se tiende a identificar de modo univocista las diversas formas de relación de inmediatez que son posibles entre el sujeto y el objeto con la unidad que hay entre éstos en el estadio pre-consciente o pre-objetivo.

En el fondo, estas deficiencias responden a la inaceptable proclividad a partir del estudio del fenómeno *general* del conocer por la convicción de que los actos concretos de conocimiento no son sino determinaciones particulares del modelo general. Con ello, los dos elementos que integran la relación cognoscitiva (el ser humano y las diversas realidades conocidas) quedan irremediablemente depauperados al ser reducidos a su mera significación polar de sujeto-de-conocimiento y objeto-de-conocimiento (2).

(1 bis) Sobre la actitud al respecto de Husserl véase el vol. I de la *Metodología de lo suprasensible*, págs. 464-473. El influjo de esta doctrina husserliana en el pensamiento de Ortega y Gasset queda de manifiesto en mi estudio metodológico: *Pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors. Una clave de interpretación*, Ediciones Guadarrama, Madrid. En prensa.

(2) A este proceso depauperante responde el tan conocido como nefasto esquema "Subjekt überhaupt-Objekt Uberhaupt" (sujeto en general-objeto en general).

A este esquema se superpone inconfesadamente el esquema cartesiano *res cogitans-res extensa* —división banal, fácilmente asimilable, que ocultó a generaciones enteras el verdadero alcance del pensamiento de Descartes— y en su virtud se establece una malhadada escisión entre los dos niveles que integran el fenómeno del conocer: el *sensible-objetivo* y el *intelectual-superobjetivo*. Tal escisión impide llevar a cabo un modo de articulación indispensable para explicar rigurosamente el proceso cognoscitivo: la articulación *analéctica* —en vertical— de los diferentes modos de inmediatez y distancia que se dan entre el sujeto y el objeto en los diversos modos de encuentro que vinculan al ser humano con la realidad en torno.

Esta desarticulación provoca en el hombre un desgarramiento no sólo intelectual, sino integralmente espiritual por cuanto significa el origen de una carrera nunca aquietada de desarraigo. En este trance de huida de la realidad el hombre se ve acosado por el problema de *adquirir certezas* y pierde en gran medida el sentido de la importancia que encierra para su vida el *dejarse penetrar por la realidad*. Quiere *poseer* verdades y considera arriesgado y débil *dejarse poseer* por la verdad. Ello hace que prevalezca la *validez* del conocimiento sobre la *verdad*, la *exactitud* sobre la *riqueza*.

Desvinculado el hombre del humus nutricio de la realidad, se escinde lo real y lo ideal; lo *real* se convierte en *meramente fáctico*, y lo ideal queda en muy peligrosa vecindad con lo irreal. El hombre moderno, afanoso de certeza y seguridad y bien afirmado en la confianza en el poder de lo subjetivo, otorga a la actividad intelectual caracteres *constructivistas* que llevan el afán de poseer la verdad a una situación límite de *pretensión creadora*. Lo lógico, de este modo, se arroga poder ontológico.

Aun aceptando —más por situación histórica que por elección personal— las premisas anteriores, Ruibal se niega a reconocer la legitimidad de esta consecuencia constructivista y emprende, con vigor de cruzada, la tarea de recobrar la unidad perdida. Por eso su labor es radical y el buril de su crítica no duda en penetrar hasta las fuentes. Pero aquí es donde surge con todo su dramatismo el gran problema de precisar cómo se logra la necesaria unidad supuestamente perdida al instaurarse

la distancia de la ob-jetivación consciente. El signo dramático de tal búsqueda responde a las condiciones adversas en que de hecho se realiza. Al no reparar en la circunstancia decisiva de que los diversos modos de unidad responden a modos de intervinculación que deben ser cocreados merced a la potencia de autodespliegue de las formas de realidad que se interrelacionan, se tiende ingenuamente a suponer que es suficiente anular dicha forma de distancia para restablecer una situación primigenia de unidad. Se ignora que *las únicas formas de unidad dignas del hombre son las que responden más a una conquista que a una posesión*. De ahí la tendencia a tomar como *primarios* los modos *primeros* de vinculación debido al prestigio de que goza lo inferior en algunas vertientes del mundo de lo artificial —por ejemplo, en el de la construcción— y por la tácita convicción de que "con la actividad espiritual comienzan las distancias" (3).

Teniendo en cuenta estas observaciones, puede comprenderse con bastante aproximación por qué Ruibal —instalado en tal orientación metodológica, pero abierto a los hallazgos de la ciencia— concede preeminencia en un aspecto a las *síntesis nocionales* —incognoscibles racionalmente, por inanalizables— y en otro a las *correlaciones* —fuente de luz intelectual—. Por falta de una teoría bien estructurada de la *objetividad,* de sus diversos grados, del modo analéctico de integración de los mismos y,

---

(3) Algunas precisiones acerca del largo alcance que, por desventura para todos, tiene esta injustificada aserción —que atraviesa como un lema gran parte de la filosofía contemporánea y muestra graves derivaciones en la Literatura y el Arte— pueden verse en mis obras *Metodología de lo suprasensible* (vol. I, cap. IV: "Lo profundo y lo inmediato"), *Hacia un estilo integral de pensar* (vol. II, caps. "Lo profundo y la objetividad auténtica", "revaloración del objeto", págs. 13-22, 31-62) y en mi trabajo: "Trasfondo filosófico del objetivismo en el Arte actual": rev. *Tercer Programa,* 1971. A través de los análisis aquí realizados queda patente que la tan debatida y malentendida cuestión del *acceso primario del hombre a lo real* está lastrada por un conocimiento defectuoso de las categorías y esquemas que necesariamente han de vertebrar el pensamiento que la aborda. Estos esquemas y categorías son: *interior-exterior, intimidad-exterioridad, ensimismamiento - alteración, inmanencia - trascendencia, dentro-fuera, subjetividad-objetividad, eidético-fáctico, irreal-real, inmediatez, distancia, presencia, tacto, contacto, salir de, entrar en, tener acceso a,* etc.

por tanto, del fenómeno sutilísimo y diversificado de la *expresión,* Ruibal no advierte la existencia de una forma de intuición intelectual inmediata-indirecta que permite fundar modos de relación y presencia eminentes y, a su través, modos muy firmes de unidad que desbordan en muchos grados la vinculación preconsciente.

Esto permite comprender que con los recursos expresamente facilitados por Ruibal no cabe dar una explicación plausible del paso de las "nociones de naturaleza" a las de "individuo", tránsito que sólo es viable cuando se niega la necesidad de realizarlo, ya que la relación de uno a otro nivel no es *objetivista* (espacio-temporal), sino *analéctica,* pues ambos momentos no implican diversas fases de un proceso sino *niveles diversos y analécticamente complementarios* de un mismo acontecimiento humano (4).

2. Para dejar en franquía la vía de solución al arduo problema de vincular lo preconsciente y lo consciente, conviene advertir otro de los motivos propulsores del pensamiento ruibaliano: la *aversión a lo estático,* categoría proteica que urge someter a cuidadoso análisis, pues fácilmente puede confundirse lo *estático-inmóvil* (carente de cambio y movimiento) con aquello que, por entitativamente noble, domina el cambio y logra a través de la movilidad una *forma eminente de perennidad y sosiego.* La sumisión a los esquemas "temporal-intemporal", "espacial-inespacial" restó durante largo tiempo serenidad de visión para advertir los modos de espaciotemporalidad eminente que caracterizan a los entes superobjetivos.

De ahí que el recurso al *dinamismo* no sea en muchos casos sino un modo aparente de evitar el temido estatismo y no florezca en una forma de movilidad fecunda, que sólo se logra elevándose analécticamente a niveles entitativos de alta densidad.

---

(4) Es muy importante advertir que la solvencia de un método filosófico se pone a prueba en el momento de vincular analécticamente —de modo genético integrador— realidades situadas en niveles entitativos diversos. Las extrapolaciones categoriales que se cometen inevitablemente al pretender realizar esta vinculación en virtud de principios metodológicos insuficientes actúan de detector sensibilísimo de fallos fundamentales.

Esta observación es decisiva, por cuanto toda forma de dinamismo correlacional, si se mueve en un nivel de realidad meramente fáctico —nivel de realidad sometida a la espaciotemporalidad empírica—, no conseguirá sino hacer girar los entes sobre su eje en una danza dialéctica carente de todo impulso de auténtica trascendencia.

Este temor inconsciente a lo estático decide la tendencia de Ruibal a subrayar en demasía la importancia de las correlaciones en desfavor de los *entes ambitales* que éstas constituyen y que son quienes desbordan el nivel precario de las realidades estáticas. El esquema que aquí se impone aplicar no es el tan socorrido como precario "individual-universal", sino el de "individual-ambital". El primero responde al dilema "o conocimiento universal incomprometido consciente, o conocimiento concreto comprometido preconsciente". Este dilema es a todas luces falso por cuanto puede darse un modo de conocimiento que, siendo concreto-comprometido, sea eminentemente consciente por ser *ambital,* como fruto de un acto lucidísimo de *cocreación.* La luz que brota en todo acto de interrelación cocreadora, sobre todo en los actos de participación inmersiva, ofrece características singulares y funda modos eminentes de racionalidad. Es gravemente injusto reducir la racionalidad modélica al conocimiento de lo *objetivo* (en sentido de mensurable, asible, susceptible de verificación y control) y dejar en la zona de sombra de lo "irracional" la compleja y riquísima región de los objetos-de-conocimiento superobjetivos, como son los relativos al arte, la vida humana, la trascendencia religiosa, etc. Por eso toda metodología de las realidades suprasensibles que no se someta a la alicorta andadura de los métodos que confunden la filosofía con la geometría y no disponen sino de un concepto unívoco de rigor filosófico —tosco e insuficiente— será tachada de "irracionalista", "neoromántica" y "misticoide" por los profesionales de las calificaciones drásticas, que hoy día gozan de bien merecido desprestigio en el mundo de la cultura. La gran tarea del momento es —a mi juicio— integrar en el pensamiento filosófico las mil y una regiones de lo real injustamente relegadas a otros campos por la tendencia suicida a lograr una forma de pureza intelectual que no es sino despojo y desmantelamiento.

Leyendo entre líneas sus escritos, se observa que Ruibal —a su modo y con su lenguaje característico— advierte la importancia de las realidades a que dan lugar las correlaciones, pero su propensión a evitar a ultranza el estatismo le restó la libertad necesaria para elaborar a través de la *Filosofía de las correlaciones* una *Filosofía de los ámbitos* o *entes-sistema,* en cuya densidad entitativa radica la verdadera capacidad de fundar relaciones de inmediatez con lo real que asuman analécticamente la unidad propia de la vinculación preconsciente y añadan a la absoluteidad e inquebrantabilidad de ésta la transparencia y autojustificación propia de las realidades que son fruto de un acto de cocreación.

Toda realidad y todo fenómeno que llevan en sí su justificación o razón de ser y fundan un modo insuperable de evidencia desbordan el nivel de lo meramente fáctico. Justo este desbordamiento —decisivo en la especulación filosófica, que se define no como la aceptación de modos de vinculación fáctica con lo real, sino como la búsqueda de formas de unidad tan perfectas que implican su propia justificación—, es el realizado por Descartes en su tan malentendida experiencia del *cogito,* que no intenta —a una con la experiencia previa de la *duda*— distanciarse del mundo real externo para anclar la actividad intelectual en el ámbito retractivo de la interioridad, sino ganar de una vez para siempre un modo eminente de inmediatez con lo real que le permita superar *a radice* y en absoluto el nivel de las realidades fácticas, que, al no tener en sí su justificación última, pueden ser puestas en tela de juicio por un pensamiento que intente pensar hasta el fin. Fue de consecuencias verdaderamente catastróficas para la historia que se haya sometido a Descartes —como más tarde a su eximio continuador Fichte— a una violenta interpretación de tipo *objetivista,* cerrando con ello la vía a la elaboración de un modo de *realismo trascendental* de cuya fecundidad sólo los últimos escritos de Fichte pueden darnos cabal idea. El hecho de que casi todos los comentaristas de Ruibal estén unánimes en considerar a Descartes como el "encastillador de la vida del pensamiento en el ámbito de la subjetividad" corre paralelo al temple objetivista de la interpretación que los mismos ofrecen del pensamiento ruibaliano.

Mucho más constructiva en este aspecto es, por el contrario, la interpretación "no-objetivista", sino *genético analéctica* del Descartes de las *Meditationes,* visto en sus momentos de máxima tensión metafísica, que vienen dados en su análisis de la *distensión inmersiva* del ser total del sujeto en el ámbito viviente y eminentemente real del Infinito-Bien que se presencializa en lo más hondo de su ser personal y lo funda como tal. Bien vistas las cosas, la interpretación objetivista de las *nociones* —a las que banalmente se reduce a una especie de "posesión" del espíritu humano— amengua en medida muy elevada la importancia que encierra la actividad espiritual respecto a la instauración de una vida rigurosamente personal (que implica la cocreadora vinculación hombre-mundo) y anula con ello radicalmente lo que encierra de más fecundo el realismo trascendental de Descartes y Fichte. Confróntese a este respecto la interpretación que del pensamiento cartesiano ofrecen J. Maréchal (*El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid, 1958, t. II, pág. 49 y ss.), y R. Lauth (*Zur Idee der Transzendental philosophie,* A. Pustet. Munich, 1965, págs. 11-30).

De ahí que el intento de vincular el pensamiento nocional ruibaliano con el cartesiano no pueda arrojar sino confusión cuando, en virtud de un esquema "dialéctico" coactivamente general, se los desvincula violentamente del entramado *analéctico* en el que cobran su verdadero sentido más allá del tosco andamiaje objetivista en que se apoya, con excesiva frecuencia, el pensamiento de ambos autores, inconsciente e involuntariamente tributarios de las situaciones intelectuales que ansiaban superar. El método analéctico no manipula la realidad a merced del conjuro que ejercen ciertos esquemas metodológicos, sino que estudia paciente y reverentemente *en cada caso* la fuerza distensiva y vinculadora de *cada modo* de realidad. El prefijo *ana,* con su significación de ascenso jerárquico, no quiere indicar simplemente que el proceso general dialéctico tiene un signo ascendente, sino que *en cada caso concreto* es *la densidad misma de la realidad en cuestión* la que hace posible y determina la vinculación entre las diversas vertientes de lo real. Por su fidelidad a las características de cada objeto-de-conocimiento, el pensamiento analéctico reconoce que el *poder cohesivo* y la *capaci-*

dad de tomar distancia de perspectiva es alto privilegio que poseen en diversos grados los seres en proporción directa a su densidad entitativa. Esta densidad y aquel poder deben ser muy cuidadosamente precisados y matizados por un pensamiento fenomenológico-analéctico; tarea sutil y paciente que es anulada de modo violento si por principio y antes de todo análisis detenido de los fenómenos se lanza la realidad entera a un *frenesí dialéctico* en el cual los diferentes modos de realidad quedan reducidos a meros momentos de un proceso envolvente (5). Esta forma de dinamismo, por coactivo e indiscriminado, no puede darse sino en nivel *objetivista-fáctico* (previo al plano rigurosamente filosófico), ya que todo género de intervinculación superobjetivista se realiza a una altura de altas densidades entitativas a las que corresponde por parte del sujeto cognoscente una actitud de inquebrantable *reverencia,* opuesta a todo intento de manipulación dialéctica de lo real. No sin hondas razones el pensamiento fenomenológico, el existencial y el personalista insisten sin desmayo en delatar las graves consecuencias de la "manipulación de conceptos" (Begriffshantieren).

Muy por encima de los banales esquemas "real-ideal", "exterioridad-interioridad", "objeto-sujeto", la filosofía auténticamente trascendental intenta ganar formas de inmediatez eminente con la realidad. Por eso en el mejor Descartes de las *Meditationes,* la *idea* no significa —como vimos— un *mero concepto,* sino la instauración misma de la presencia del Infinito en lo más íntimo del ser humano, acontecimiento tan real que hace posible la existencia misma del yo cogitante. No se trata de una actividad *intelectual* en sentido restrictivo. sino de una experiencia inmersiva que co-funda un ámbito realísimo de encuen-

---

(5) La dialéctica es *violenta* cuando, por falta de un detenido estudio de lo real y de la firme voluntad de atenerse flexiblemente a las exigencias del mismo, opera *desde fuera* en orden a conferir a los seres el dinamismo e interrelación que la interpretación objetivista de los mismos empieza por negarles. La analéctica no impone normas a la realidad porque comienza viendo a ésta internamente estructurada y ordenada. Por eso sustituye la manipulación conceptual por el análisis fiel de los estratos de ser y sus mutuas implicaciones, análisis que implica a su vez el estudio *diversificado* del proceso cognoscitivo.

tro entre el Ser Infinito y el ser creado. La filosofía trascendental se inaugura en realidad cuando se advierte lo que el espíritu humano —visto analécticamente como la instancia suprema que asume, transfigura y distiende todo el ser del hombre hacia la trascendencia— aporta de *verdaderamente creador* al mundo no solamente de la *idealidad* sino de la *realidad*. Estas experiencias inmersivas, por realizarse merced a la riqueza entitativa de las realidades envolventes en cuyo ámbito se lleva a cabo tal distensión, fundan modos de presencialidad inéditos e intensísimos que se traducen en formas muy altas de inteligibilidad y evidencia. La experiencia estética y la religiosa ofrecen amplio campo de realización de tales experiencias. Por eso solía Fichte tomar como base de análisis las figuras de los santos por constituir éstos *formas modélicas de seres distendidos en ámbitos plenificadores*. Tal distensión, al darse en niveles entitativos muy elevados, no significa una pérdida, sino una definitiva ganancia y logro, pues a tal altura el esquema "salir de sí-entrar en sí" no tiene vigencia por estar desbordadas las categorías correspondientes a la espaciotemporalidad empírica. En consecuencia, las experiencias inmersivas que comprometen el ser entero del sujeto cognoscente son fundadoras de auténtica *libertad*, que en nivel fáctico significa *desvinculación* y en nivel superobjetivo o ambital implica modos intensísimos de *vinculación nutricia y plenificante*.

Estas formas intensas de unión son las únicas capaces de asumir los modos inferiores de unidad —de carácter preconsciente— y conferirles un alto sentido de fundamentación analéctica. Si las vertientes inferiores de la realidad son necesarias para la existencia de las vertientes superiores, de éstas reciben aquéllas su hondo y definitivo sentido. El estudio de la interacción analéctica de los diversos elementos que confluyen en la constitución de un ser o fenómeno complejos es uno de los temas acuciantes del pensamiento actual que adquiere una vigencia singular en la interpretación de los escritos ruibalianos.

Lejos, pues, de limitarse la vida intelectual a elaborar los datos facilitados de algún modo por la vida preconsciente, analizando las correlaciones que integran los diversos seres y los intervinculan en orden a la formación de nuevas entidades, se

ofrece a su actividad un campo ilimitado de perspectivas apasionantes cuya investigación constituye uno de los quehaceres más urgentes del momento actual.

Ahora bien. Para describir y precisar el estatuto metafísico que compete a la vida espiritual humana como cocreadora de ámbitos de interrelación y, por tanto, de modos eminentes de encuentro y presencialidad con lo real, se necesita disponer del complejísimo utillaje metodológico que nos depara el estudio a fondo de la fenomenología, el vitalismo, el existencialismo, el personalismo, la teoría de los estratos y la teoría de la creatividad. Debemos poner en forma nuestra capacidad de distinguir e intervincular analécticamente —sin envaramientos criticistas— los diversos géneros de *inmediatez* y *distancia* que concurren a constituir los complejos fenómenos de *presencialidad* que jalonan el proceso de instauración y perfeccionamiento de la vida humana. Para ello es de incalculable fecundidad el análisis en pormenor del uso que las corrientes antedichas hacen de tales categorías al abordar temas tan complejos como el de la evidencia, la donación del objeto por vía de presencia, el conocimiento por perfiles de los objetos externos y la plenificación (Erfüllung) de las intenciones vacías; la necesidad de hacer radicar la unidad de sujeto y objeto en un estadio preconsciente cuando se concede prevalencia a la fenomenología de las realidades materiales; la depreciación ontológica de los estratos más elevados de la realidad según el lema hartmaniano de que "poderoso es originariamente lo bajo, impotente lo más alto"; la drástica y casi obsesiva contraposición de lo objetivo y no inobjetivo (das Ungegenständliche) por parte de los pensadores existenciales, así como la vinculación de la vida auténticamente existencial y lo envolvente (das Umgreifende), lo intersubjetivo, el ser; los diversos modos de espaciotemporalidad y de causalidad que caracterizan a las realidades situadas en diferentes estratos de ser; la inserción del hombre en el mundo; la primacía de la distensión humana (Für-einander-Sein), etc.

Sólo con la agilidad metodológica que se adquiere tras este ejercicio penoso de análisis podremos estudiar con la debida perspectiva el *alto papel que desempeña la vida del espíritu en la elaboración de la teoría del conocer*. Es entonces cuando re-

salta la precariedad de los métodos que se limitan a acogerse al amparo de ciertos vocablos cargados de prestigio —como *totalidad, estructura, campo...*— o a recurrir al pretendido dinamismo de una *dialéctica sustantivada* a la que se considera ingenuamente como una suerte de panacea filosófica. El ejercicio de precisar con todo esmero los diversos sentidos que adquieren en los diferentes contextos las categorías que integran el "triángulo hermenéutico" —*inmediatez, distancia, presencia*— pone definitivamente al descubierto que en teoría del conocimiento es vano todo intento de resolver problemas con fórmulas generales incapaces de retener en sus toscas mallas la riqueza insondable de lo real. Hoy día, acudir a los términos *estructura* o *dialéctica* —por elevado que sea el conjuro que puedan ejercer sobre ciertas mentes— no es ni siquiera plantear el problema. Se requiere hacer pacientemente y con la sagacidad requerida las experiencias a que estos términos muy vagamente aluden, experiencias que sólo puede considerar como evasiones "místicas" o pararracionales quien tenga un concepto abusivamente pobre de lo racional y lo místico. A tal insuficiencia aluden mordazmente algunos de los principales representantes del estructuralismo actual al hacer el contundente reproche de "diletantes" a los filósofos que toman ciertos términos como punto de llegada, en vez de considerarlos a lo sumo como punto de partida de una tarea inconmensurable (6).

Con ello queda dicho que esta corriente —si se entiende rigurosamente por tal el movimiento intelectual iniciado en 1949 por Cl. Levi-Strauss y proseguido por Foucault, Althusser, Lacan, Chomsky, Miller y otros— no tiene más punto de contacto con los pensadores que anteriormente polarizaban su pensamiento en torno a ciertos conceptos de orientación holista —Merleau-Ponty y L. Goldstein, por ejemplo— que el equívoco término "estructura", que requiere en cada caso una neta clarificación. Tanto más, cuanto que para algunos autores la estructura en sentido rigurosamente "estructuralista" no existe como tal hasta que un pensador elabora un entramado de pensamiento ca-

(6) Tal reproche es en gran medida justo aun procediendo de autores carentes del sentido *metafísico* de la realidad.

paz de dotar de sentido y orden a un conjunto de elementos dispersos, al modo de la conocida técnica del "bricolage" (7).

Limitarse, por tanto, a exaltar a Ruibal por haber vinculado de modo preconsciente lo subjetivo y lo objetivo y haber destacado la dialéctica de *todo* y *parte,* utilizando términos que se pueden conectar con otros tan cargados de prestigio como el de *forma, campo* y *estructura* no solamente puede ser tachado actualmente de ingenuo, sino que contribuye a orientar el pensamiento filosófico por rutas que comprometen muy gravemente el prestigio de la vida del espíritu por restar alcance a su actividad y negar a la misma su altísima significación metafísica. Por ello estimo que la vía más eficaz para conferir a la obra ruibaliana su plena fecundidad en orden a la creación filosófica es confrontarla, mediante el modo de "lectura genética" que solicitaba de sus alumnos el gran Fichte, con la *Doctrina de la ciencia,* editada por éste en 1804 con la amargura de advertir cómo su discípulo Schelling había hecho cundir una interpretación falsa —por *objetivista,* de ningún modo *trascendental*— de las ediciones anteriores de la misma (8).

La confrontación de Ruibal con N. Hartmann sólo será provechosa en orden a la continuación de la obra ruibaliana si se destacan las vertientes de ésta que revelan un espíritu correlacional-analéctico al que por fuerza tiene que resultar excesivamente precario (por objetivista-fáctico-estático) el recurso hartmaniano de superar la escisión sujeto-objeto mediante la mera incrustación del conocer en el ser. Muy a menudo los autores más semejantes en la letra son los menos afines en el espíritu. Ante el espectro del constructivismo idealista, Ruibal destacó la importancia de la *vinculación entitativa preconsciente* de todos los seres y concedió cierta primacía a las "nociones de naturaleza", pero con la misma energía subrayó la prevalencia del "momento psicológico", como luego veremos. No obstante las

---

(7) Cf. R. Boudon: *A quoi sert la notion de "structure"?* Gallimard, París, 1968.

(8) Una breve recensión del "movimiento Fichte" centrado en torno al buen conocedor de la Filosofía trascendental, R. Lauth, director de la novísima edición de los escritos de Fichte, puede verse en mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos,* BAC, Madrid, 1968, págs. 390-397.

múltiples y espectaculares coincidencias entre su obra y la hartmaniana, cabe afirmar que se opone frontalmente al espíritu de la misma la consagración del nefasto método "de abajo arriba", elaborado y sostenido con el decidido propósito de restar valor entitativo a la realidad del espíritu y a sus modos diversos de actividad.

Un estudio analéctico de la filosofía trascendental a la luz de la teoría de los ámbitos permitirá comprender la posibilidad de conceder al espíritu poderes *creadores* sin abocar a extremismos *constructivistas,* sino manteniendo y acrecentando hasta límites insospechados la vinculación reverente a lo real. La doctrina fichteana del *sobrecogimiento* (Ergreifen im ergriffenwerden) y de la *intersubjetividad,* re-creada desde la problemática actual con el espíritu alertado por el antedicho análisis de las categorías de inmediatez, distancia y presencia y liberado del nefasto lema fatalista "de Kant a Hegel" —que inspiró la interpretación *objetivista* de la filosofía trascendental del mejor Fichte— contribuirá, sin duda, de modo decisivo a crear el "horizonte" en que pueda tomar cuerpo el colosal edificio ideológico que Ruibal tenía ante la vista cuando escribía los textos en buena medida incompletos, pero tensamente promocionales, que nos ha legado.

El paso de las "nociones de naturaleza" a las "nociones de individuo". Ensayo de interpretación analéctica

Por vía de ejemplo, ofrezco seguidamente un esbozo de interpretación analéctica de la doctrina ruibaliana respecto a la vinculación de las "nociones de naturaleza" y de "individuo", tema que constituye uno de los puntos decisivos del pensamiento de Amor Ruibal.

Esta sutil cuestión halla su momento de máximo despliegue y clarificación en los pasajes siguientes: *Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma,* Santiago de C., 1914-1922, volumen VIII, págs. 222-241; vol. IX, págs. 37-76. El pensamiento expresado en estos parágrafos no es el precipitado sereno de una búsqueda anterior, sino *la realización misma de un tenso*

proceso inquisitivo. Por ello no puede revelar su secreto sino a un pensamiento cocreador que vibre al conjuro de la misma meta e *ilumine cada una de las frases del autor con la luz que logra en su propia experiencia investigadora.* Este modo de interpretación constituye, por lo demás, el único método auténticamente "objetivo", es decir —en este contexto—, atento más a la voz de lo real que a la significación espontánea de vocablos y frases a menudo en exceso precarios.

Frente a toda forma de desarraigo intelectual de carácter lógico constructivista, Ruibal afirma que el nexo preconsciente entre lo subjetivo y lo objetivo es tan *natural* como el nexo de relatividad entre los seres del mundo puramente objetivo y viene dado con *anterioridad* al ejercicio personal de las facultades (VIII, pág. 222). Podría pensarse aquí que se trata de una vinculación meramente *fáctica,* semejante a la intergravitación que afecta a los seres por su flanco objetivo-mensurable, asible, sometido a la espaciotemporalidad empírica. Para liberar su paso intelectual de este escollo, Ruibal advierte que, al hacer el paralelismo entre la relatividad del cognoscente y lo cognoscible, por una parte, y la de dos cuerpos en una combinación química, por otra, deben salvarse "las diferencias entre uno y otro caso" y "las gradaciones que naturalmente se marcan en su desarrollo" (VIII, pág. 223). *En un pensamiento en marcha estas salvedades encierran gran importancia por dejar abiertos horizontes cargados de posibilidades.* Ya en principio nos hacen sospechar que el carácter *natural* del nexo preconsciente entre el cognoscente y lo cognoscible se opone tan sólo al carácter *artificioso-constructivista-lógico,* no a ciertos modos posibles de *vinculación natural no-fáctica o superobjetiva.*

Asimismo, el hecho de ser "anterior" al ejercicio personal de las facultades indica en dicho nexo preconsciente un *poder fundamentante* más que una prioridad cronológica o una contraposición entitativa o funcional. En un contexto *superobjetivo* —como es la estructuración del fenómeno del conocer— la aplicación del calificativo temporal "anterior" no puede significar sino que se trata de una característica *fundamental* e *inalienable* que acompaña al ejercicio de tales facultades de modo "atemático" y no depende, por tanto, en cuanto a su existencia de la acep-

tación expresa de quien lo lleva a cabo. En pasajes que describen un proceso de constitución de un ser o fenómeno complejo, ser "anterior" equivale a *jugar inesquivablemente un papel fundamentante en un acontecimiento integrador*. La recta comprensión del pensamiento ruibaliano pende aquí de un análisis comprehensivo del concepto de *fundamentación,* al que la teoría de los estratos, la de la creatividad y la de la expresión consagraron amplios esfuerzos. Toda fundamentación tiene lugar en el seno dinámico-genético de un proceso de constitución, en el que elementos pertenecientes a niveles entitativos diferentes se interrelacionan según modos diversos y muy sutiles de causalidad. El estudio de éstos nos advierte que lo *primero* no siempre es lo *primario,* ni lo *fundamental* es lo *decisivo*. Lo cual nos pone en guardia ante el carácter axiológico de *prioridad* que parece implicar el término "anterior" aplicado por Ruibal al nexo preconsciente. Muy a menudo, el carácter de anterioridad en tales fenómenos constitutivos indica que el elemento que lo ostenta se da de modo *ineludible* pero sólo alcanza su plenitud de sentido al ser asumido y, consecuentemente, elevado de rango entitativo por alguna instancia "posterior", en este caso por el ejercicio personal de las facultades, o mejor —según veremos— por la movilización total del ser cognoscente.

Ruibal advierte con insistencia que el nexo primario entre el mundo objetivo y el espíritu "se mantiene a través de todas las derivaciones cognoscitivas directas o reflejas que constituyen el caudal del humano conocer" (IX, pág. 71). Toda forma de conocimiento, sea cualquiera el nivel en que se mueve, debe mantener *a su modo* la tensión interrelacionante entre el ámbito subjetivo y el objetivo. Visto analécticamente —sin tomar las fórmulas en su banal literalidad objetivista—, el sostenimiento de tal nexo primario a través de los diversos momentos del conocer no puede significar el mero hecho de asumirlo pasivamente, como se asimila un elemento extraño, sino el *realizarlo de modo creador al nivel correspondiente*. Pero ¿cabe realizar de modo *consciente* la *vinculación sujeto-objeto* que parece conllevar fatalmente la *escisión* propia de la intencionalidad ob-jetiva? Véamoslo.

El nexo primario, por constituir una síntesis preconsciente, se escapa al poder específicamente intelectual de análisis de las interrelaciones constitutivas de los seres. Como la captación de estas interrelaciones se da en el juicio y cristaliza en las ideas, el conocimiento del nexo primario no puede ser sino *nocional.* Es un mero hacerse cargo sin diferenciación ni matización. Falta el conocimiento interno-genético de las interrelaciones constitutivas que constituyen la *razón de ser* —es decir, la *esencia*— del objeto-de-conocimiento. De aquí parece deducirse que toda realidad sintética, en cuanto irreductible a elementos interrelacionados, no puede ser objeto sino de conocimiento *nocional,* por ser incognoscible con el modo de conocimiento que opera analizando relaciones. Esta aproximación entre lo *sintético-irreductible* y lo *incognoscible-nocional* encierra demasiados riesgos en teoría del conocimiento para que deslicemos la atención sobre ella sin ponerla muy seriamente en cuestión. No se olvide que hay diferentes modos de *unidad,* de *síntesis,* de *irreductibilidad* y, por tanto, diversas posibilidades de conocer lo sintético-irreductible. Justamente la tarea del conocimiento analéctico consiste en dar alcance a las realidades que constituyen *modos de unidad constelacional integrada por una serie de elementos interrelacionados.* El conocimiento de estas formas elevadas —por constelacionales— de realidad entraña un *género muy cualificado de inmediatez del sujeto a lo real.* Si el calificativo "nocional" aplicado al conocimiento quiere sugerir ante todo la *relación básica de inmediatez entre sujeto y objeto que es necesaria para que el conocimiento muerda en lo real y tenga valor metafísico* —no sólo *lógico*—, cabe afirmar que el conocimiento de las realidades que ostentan modos complejos y elevados de unidad —elevados por constelacionales— está afectado de un grado asimismo alto de "nocionalidad". Dado que la *relación de inmediatez* del sujeto con lo real admite diversos grados y ofrece una cualificación tanto más elevada cuanto menos "inconsciente" y "espontánea" y cuanto más objeto de co-creación consciente es la forma de unidad sujeto-objeto de que se trate, se deduce que el calificativo "nocional" no va aliado necesariamente con el calificativo "preconsciente", ya que en los estadios conscientes-creadores se dan formas de

vinculación con la realidad más poderosas y valiosas que en el estadio preconsciente. Vincular en exclusiva lo racional-consciente a los entramados de relaciones, y lo incognoscible-nocional a lo sintético-irreductible significa una ilegítima reducción del campo del conocimiento humano. El carácter "nocional" —como exigencia de inserción en la realidad— puede y debe afectar de modo eminente al estadio consciente, reflexivo y activamente creador de la vida humana. Henos aquí de nuevo ante el problema de precisar las diferentes relaciones de inmediatez, distancia y presencialidad en que se halla el sujeto humano respecto a los diversos objetos de conocimiento. La relación consciente del sujeto humano con lo real engendra cierto género de distancia respecto al mismo, pero no es una *distancia de alejamiento* que anule la forma de inmediatez postulada ineludiblemente por el conocimiento humano que desea retener su connatural alcance metafísico. Se trata, más bien, de un modo de *distancia de perspectiva* que asume la vinculación preconsciente del hombre a lo real y la potencia, trasformándola en inmediatez de conocimiento e intimidad a través del trauma de la renuncia a la inmediatez fusional.

Para clarificar un tanto la posición de Ruibal al respecto —nada explícita de por sí— urge preguntarse qué es lo que en definitiva le interesa subrayar con más decisión, si las *interrelaciones* o los *ámbitos entitativos* (entes-sistema) que el entramado de aquéllas constituye. Tales ámbitos ostentan una forma de *unidad* que *da sentido* a los elementos que los integran y funda un modo singular de *irreductibilidad* (individualidad) proporcional a su densidad entitativa. La donación de sentido por parte del todo a los elementos que lo constituyen indica en el mismo un "poder ontológico de expresión" (Hengstenberg) decisivo en el estudio de las leyes de constitución analéctica de los seres complejos. Por ello concede Ruibal tan gran importancia a la *estabilidad relativa de las relaciones,* capaz de ofrecer un *tipo real.*

Se trata, pues, de formas diversas de *síntesis.* Estas entidades sintéticas irreductibles son —por *analizables* y por *ambitales*— objeto de conocimiento a través de juicios e ideas. La relación de inmediatez y cercanía que el sujeto adquiere respecto a es-

tas entidades —y, a su través, respecto al ser que en ellas se concreta y determina— es muy superior en intensidad y calidad a la que viene dada por el nexo primario preconsciente. Ello permite comprender por qué Ruibal —en un texto desatendido por la generalidad de los comentaristas— afirma que la interrelación que vincula lo subjetivo y lo objetivo "constituye no sólo principio de objetividad primordial en el momento prelógico sino elemento permanente de la misma a través de las ulteriores formas de conocer (momento lógico y psicológico) *bajo las que pasa dicho elemento por evolución intensiva, guardando constante paralelismo de intensidad creciente con el 'ser' en cuanto conocido y con el sujeto en cuanto cognoscente, hasta alcanzar forma de idea, en la cual lejos de atenuarse. se acentúa y perfila, por la individuación también paralela, su esencial estructura objetivo-subjetiva*" (IX, pág. 40). (El subrayado es mío.)

Esta "evolución intensiva" de la "relatividad trascendente" que vincula lo objetivo y lo subjetivo significa, en rigor, la intensificación de la relación de inmediatez del sujeto al objeto. Tal inmediatez, según ascendemos de nivel entitativo, va perdiendo en medida directamente proporcional el carácter fusional propio de las formas inferiores de unidad y adquiriendo en la misma proporción un carácter gradualmente ambital que permite vincular de modo analéctico la cercanía y la distancia. Esta observación —que al nivel personal ha sido clarificada definitivamente por la teoría del *encuentro* (9)— nos da serenidad para advertir que, al subrayar la existencia del nexo preconsciente, Ruibal intenta dejar constancia de que en teoría del conocimiento la primacía corresponde no a la *escisión* del sujeto y el objeto, sino a su *vinculación* inquebrantable y que *lo decisivo es fundar modos cada vez más intensos de unidad que no sólo no se opongan a la necesaria distancia que implica todo conocimiento objetivo, sino que la asuman, la integren y la transfiguren, convirtiéndola en distancia de perspectiva.* Este proceso de asun-

(9) Puede verse sobre ello mi breve nota *Implicaciones filosóficas de la coexistencia humana* (Atlántida, Madrid, VI (1968), 514-521), así como mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente,* Guadarrama, Madrid, 1967.

ción de ciertos modos de distancia en formas de inmediatez eminente, que fundan fenómenos elevados de presencia, constituye uno de los temas básicos de análisis de la *Gnoseología analéctica.*

Tal forma de integración implica un poder entitativo que sólo puede provenir de los fenómenos en que la realidad alcanza su máxima tensión: los *acontecimientos de encuentro.* A ello alude, en su lenguaje, Ruibal cuando habla de la *evolución intensiva del ser* y de la correspondiente *evolución nocional del ser,* ya que noción significa ante todo *implicación de sujeto-objeto,* fenómeno que al nivel personal, más allá del mero *choque objetivo,* alcanza el alto rango de *encuentro.* Por eso no concibe Ruibal el ser como un *medio objetivista* —entendido de modo espacial— dentro del cual haga su aparición la realidad de las cosas, sino como el *ámbito mismo interno* que fundan las cosas al implantarse en la existencia mediante su autodespligue constitutivo de carácter interrelacional. "Por esto la noción de ser no es algo donde, como en un medio, haya de percibirse la realidad de las cosas, sino que, por el contrario, es algo que constituye el medio real en las cosas para ser percibidas, según es elemento de real existencia que se desenvuelve en ellas y hace que el conocer resulte por esto mismo expresión de su realidad a través de la *noción* dicha, cualesquiera que sean las evoluciones ideológicas a que la mente someta los objetos" (IX, pág. 41).

A esta evolución intensiva o perfeccionamiento ambital por parte del objeto responde el *despliegue del sujeto,* que debe movilizar su ser en proporción directa a la perfección entitativa del objeto-de-conocimiento en virtud de la teoría del "medio total", que establece una dinámica interrelación y correspondencia entre sujeto y objeto. "El paralelismo que así se mantiene entre las gradaciones de lo real y las del conocer responde a otro análogo que guarda el conocer con la individualidad humana consciente." "Esta individualidad consciente se actúa de un modo directo en el momento lógico, de conocimiento mediante las ideas, que, a su vez, responde a la individualización en lo real, y en el momento psicológico, de sistematización en los conceptos, que significan el valor más cumplido de las ideas y del contenido de la realidad que a ellas corresponde" (IX, páginas 41-42).

El conocimiento no se estructura, pues, en planos diversos correspondientes a fases de una dialéctica tripartita —tesis, antítesis, síntesis—, sino en planos *analécticamente engarzados* en virtud de un proceso gradual y complejo de vinculación a lo real, vinculación que adquiere un creciente carácter cocreador. A la luz de un análisis pormenorizado de las diferentes formas de inmediatez y distancia, resulta excesivamente tosco calificar la relación de intencionalidad objetiva, debido al género de *distancia* que entraña, como un modo de *antítesis* respecto a la *tesis* constituida por el nexo preconsciente, ya que la distancia que inaugura el conocimiento significa la *liberación del enquistamiento animal en el contorno estimúlico y la fundación de la posibilidad de instaurar modos de unidad muy superiores a la mera unidad de fusión.* No advertir con claridad esta circunstancia llevó a la filosofía vitalista y a la existencial más sometida a su influjo a posiciones gnoseológicas violentamente negativistas, que anulan en parte la fecundidad de sus espléndidos hallazgos de corte fenomenológico.

De lo que se trata, en definitiva, no es de evitar modos reales o supuestos de escisión, sino de descubrir o cofundar modos gradualmente crecientes de unidad, capaces de cocrear interrelaciones ambitales, es decir, *ámbitos de libertad* en los que cabe conjugar integradoramente géneros diversos de distancia e inmediatez. A ello apunta Ruibal, siquiera sea veladamente debido a su precario lenguaje y a la falta de una teoría de la expresión y de la cofundación de ámbitos. "Esa doble manera de considerar al hombre como naturaleza y como personalidad consciente, en relación con la doble forma indicada de la realidad, es una continuación del proceso de relatividad trascendente que hemos señalado. Por eso, de igual suerte que el ser y la individuación del ser en lo real no se ofrecen, ni pueden ofrecerse, sino como grados de una misma entidad, de los cuales el segundo incluye y completa el primero, también en el orden psíquico la actuación cognoscitiva consciente e individualizada es un grado ulterior de la que denominamos de pura *naturaleza,* que contiene virtualmente la anterior y es a la vez contenida en ésta (como el grano de trigo contiene y es contenido en la espiga

que produce), para que ambas sean formas naturales de conocer, aunque diversas" (IX, pág. 42).

Lo que a Ruibal interesa ante todo subrayar son *los ámbitos cocreados por los elementos interrelacionados* en orden a constituir tanto los seres individuales como los seres complejos, inter-individuales, estructurados por los seres individuales unidos en vinculación constitutiva.

Ahora bien. Ruibal destaca, por una parte, la tendencia de los seres a unirse en agrupaciones entitativas siempre nuevas y crecientes, y, por otra, la correspondencia de esta *evolución intensiva del ser* con el *acrecentamiento gradual del conocimiento.* Aquí es justamente donde —a mi entender— conviene centrar la atención en orden a proseguir la obra tan animosamente emprendida por Ruibal. *Sin temor envarante al constructivismo logicista, se impone advertir que los modos de interrelación más importantes y nobles no vienen dados al hombre, antes debe éste cocrearlos en esforzada interacción con los seres del entorno.* Esta necesidad de distensión mundana y creadora fue ampliamente estudiada por los movimientos fenomenológico, vitalista, existencial y personalista. Pero hoy urge perfeccionar la manida fórmula "ser-en-el-mundo", precisando *al nivel de qué seres* logra el hombre la plenitud de su condición existencial-personal. No basta subrayar la distensión en un ámbito de *alteridad,* porque la experiencia nos advierte que la actividad creadora sólo se despliega cabalmente en niveles donde los esquemas *dentro-fuera, yo-no yo, mismidad-alteridad* han perdido su vigencia merced a las formas eminentes —por ambitales— de inmediatez que se fundan en los mismos.

Esta plenitud de presencialidad se alcanza mediante los diversos tipos de *experiencia inmersiva* realizada con actitud de reverencia y sobrecogimiento merced al carácter envolvente y plenificante de ciertas realidades que desbordan los modos empíricos de espaciotemporalidad y constituyen, más que "objetos", *campos abiertos de posibilidades.* Piénsese, por una parte, en la *experiencia estética de inmersión* del ejecutante en una obra musical a la que "domina" en cuanto se siente "envuelto" por ella con un tipo de presencia sobre-cogedor que funda modos auténticos de libertad, y, por otra, en la experiencia inmersiva

del ser humano en el ámbito del Infinito Bien, que, en virtud de su plenitud entitativa, se le hace más íntimo que su propia intimidad (10).

Bien analizadas estas experiencias en toda su positividad, sin confundir los modos *realísimos* de presencia con formas meramente *ideales* de intencionalidad, es fácil descubrir que en ellas se crean modos eminentes de inmediatez en los que el sujeto gana una suprema *libertad,* al tiempo que se *compromete* en todo su ser. Estos modos de presencialidad comprometida y libre, lejos de significar una forma rudimentaria de inmediatez-de-fusión infraconsciente e irracional —como a menudo se afirma—, son fuente de luz, evidencia y certeza, ya que no sólo se cobra en ellos conciencia de una interrelación sujeto-objeto *dada,* sino que se lleva el nexo preconsciente a un modo de realización altísimo. El nexo preconsciente fundamenta la certeza y da peso metafísico al conocer *cuando el hombre lo asume cocreadoramente y lo eleva analécticamente a modos de realización muy intensos* en los que brilla una racionalidad singular, distinta de la que responde a un mero análisis incomprometido, espectacular, de interrelaciones objetivas. De este poder asumente de la actividad espiritual se deriva el valor *metafísico* —no meramente lógico— de la vida consciente, precisamente por su carácter *creador.* Ruibal advierte que "cuanto más se aleja de las 'nociones' la acción individual y elaboradora de las ideas, tanto mayor es la posibilidad de error" (VIII, pág. 229). Desde un punto de vista analéctico, menos preocupado de la seguridad que de la plenitud y más atento a crear modos nuevos y superiores de vinculación que de anular la distancia que esta creación implica y a la que asume, se impone afirmar que este riesgo es el precio al que compra el ser humano la posibilidad de alcanzar formas inéditas de *acceso al ser* y, por tanto, de *verdad.*

---

(10) Recuerde el lector la intensa, inolvidable descripción que de esta experiencia hace Jaspers en plan formalista, es decir, reduciendo el Absoluto-Dios de Descartes y Fichte a una mera instancia trascendente de carácter más bien *in-objetivo* que decididamente *superobjetivo.* Cf. *Philosophie.* III. *Metaphysik,* Edit. Springer, Berlín, 1932.

Que por esta vía ha de ser proseguida la investigación ruibaliana me parece desprenderse nítidamente de unos textos relativos al "momento psicológico", que sólo a la luz de esta visión analéctico-ambital despliegan toda su riqueza.

Según Ruibal, las relaciones condicionan la amplitud representativa del orden ideal en cuanto son determinantes de *cualidades* traducibles en *ideas*. Las cualidades responden a *entramados de relaciones*. Estos entramados constituyen los *sistemas entitativos* y las diversas *realidades ambitales* en los que cada ser individual cobra su cabal sentido. "... Lo real no se revela tanto en sí propio individualizado como en la luz que sobre cada individuo proyecta el sistema entitativo y de relación en que aquél esté constituido. Así es como el *ser* trascendente y nocional, indeterminado e indefinido, se presenta definido y determinado ora en la esencia del individuo, ora en la esencia del sistema de individuos que forman el conjunto del universo (IX, pág. 70).

Tales entramados ambitales —debido a la teoría de la correlacionalidad del ser y del conocer, que se concreta en la concepción del "medio total"— no se constituyen sólo en el mundo de las "objetividades" inferiores —de los seres inanimados, artificiales, vegetales y animales—, sino también, y de modo eminente, en el ámbito de las "objetividades" que gozan de modos privilegiados de espaciotemporalidad. Es sobremanera importante destacar que la constitución de seres-sistema cada vez más amplios no responde —según Ruibal— a un movimiento dialéctico general que energetice a cada uno de los seres individuales y entes-sistema que actúan de elementos integradores, sino justo a la *densidad entitativa de éstos*. Que no se trata aquí de una "contraposición dialéctica", sino de un "contraste analéctico" lo muestra la *diversidad* de relaciones de "oposición" y de "vinculación" que median entre los seres *según los diferentes niveles entitativos a que éstos pertenecen*.

No resuelve, pues, nada, antes todo lo confunde, afirmar sobre la base de una dialéctica postulatoria que la *oposición* de los elementos exige su vinculación en virtud simplemente

de la "coordinación de contrarios" (11). La correlacionalidad de Ruibal se funda en el *poder entitativo* de los diferentes modos de ser, que —según revela la experiencia, sobre todo la referente a los seres de niveles más elevados— fundan modos de intervinculación en medida proporcional a su grado de "individualidad" o poder interno de cohesividad sustantiva. Después de afirmar que el yo y el no yo son algo objetivo y se hallan "en relación y en oposición", Ruibal agrega: "Oposición que en nuestra doctrina es una consecuencia de la teoría de relaciones, en cuanto cada ser no sólo constituye un sistema que es realidad en sí, por los factores que a él se ordenan, sino que *por esta realidad* es capaz de nuevas formas relativas, que le hacen entrar como factor de sistemas más generales de entidad; de suerte que a cada ser le es tan necesario distinguirse de otro ser o sistema superior de ser como a éste mantener la relatividad a los seres de categoría determinada que lo integran" (VIII, pág. 226) (12). Interrelacionarse creando formas gradualmente crecientes de unidad implica un poder ontológico de cohesión interna autoconstitutiva. La *oposición* a otros seres que entraña la propia individualidad indica, más que una mera distanciación o *alteridad,* algo muy positivo: *la instauración de la unidad interna.*

En su grado máximo, que es el personal, esta instauración se lleva a cabo al tiempo que el hombre se instala existencialmente al nivel de la realidad *como tal,* que es la raíz de toda forma de conocimiento *objetivo* (entendido aquí este vocablo en contraposición al conocimiento meramente *estimúlico).* Por eso dicha *oposición* implica una positiva *distancia de perspecti-*

---

(11) Ciertas fórmulas generales de coordinación dialéctica de las diferentes vertientes de la realidad sólo cobran algún sentido y cierto carácter de verosimilitud al ser contrapuestas a posiciones distintas debidamente caricaturizadas. Analícese, por ejemplo, el siguiente texto de Hamelin: "El realismo no comprende la distinción y la unión más que de una forma grosera: unión es para él fusión o, mejor, confusión, y dos cosas distintas son como dos átomos o dos mundos. La verdad de estas dos ideas es enteramente diferente: distinguirse es oponerse y oponerse es unirse" (*Essai sur les éléments principaux de la répresentation,* F. Alcan, París, 1925).

(12) El subrayado es mío.

va, que se da analógicamente —según Ruibal— en todos los órdenes: el intelectivo y el sensitivo. Sólo a esta luz son plenamente comprensibles los textos siguientes: "Por esto, la ley de relatividad de naturaleza que sirve de base al nexo del mundo objetivo y subjetivo no puede realizarse sin que la individualidad de lo subjetivo y de lo objetivo, como yo y no yo, aparezcan simultáneamente determinadas. Eslabonar por relatividad de acción dos naturalezas sin reducirlas a unidad de individuo equivale a oponer entre sí la individualidad de cada naturaleza dentro de aquella relatividad. Así lo objetivo del mundo externo se ofrece al mismo tiempo que se afianza la individualidad del sujeto cognoscente. Y a medida que se afirma más la conciencia de la individualidad, crece también la conciencia de la distinción del sujeto respecto de las demás cosas, al mismo tiempo que se precisan las relaciones que unen éstas entre sí y con el sujeto en nuevos sistemas de entidad" (VIII, pág. 226).

La relación sujeto-objeto se diversifica, pues, y enriquece en proporción directa a los modos de vinculación que puede establecer el hombre con el entorno en los más diversos niveles. Por ello advierte Ruibal que "en ese mundo de relaciones y de sistemas de entidades entra (...) en funciones el espíritu de una manera más íntima y sostenida que en ninguna de las fases o momentos cognoscitivos anteriores" (IX, pág. 70). Bien es cierto que Ruibal —al no hacer hincapié en el carácter cocreador de la actividad espiritual— se refiere aquí restrictivamente al conocimiento por parte del espíritu del sistema de esencias y categorías en que el ser trascendente y nocional se define y determina merced a la complejización creciente de los haces de interrelaciones constitutivos de los individuos y sistemas de individuos. Pero lo importante en este contexto es el reconocimiento de que lo real está constituido más bien por "ámbitos" que por "cosas" y que esta flexibilidad entitativa no amengua antes afirma y acrecienta la densidad y robustez entitativa de los seres. Esta intuición deja abierta una vía fecunda hacia la elaboración de una sólida *teoría de los ámbitos* sobre la base de una concepción analéctica de la objetividad (13). Es justamente a la luz de la

(13) La obra antropológica de F. Ebner, M. Buber, K. Heim, T. Litt, K. Jaspers, G. Marcel y M. Heidegger, así como la de literatos, como A. de

teoría de los ámbitos —elaborada sobre todo a partir de los ámbitos personales de encuentro intersubjetivo y de inmersión en las realidades envolventes— como resulta plenamente comprensible la vinculación que establece Ruibal entre el momento de máxima *plenitud de verdad* por parte de las ideas y la movilización conjunta de *todo el ser psíquico humano* sensitivo-volitivo-intelectivo, así como entre los valores de lo real y la plenificación del alcance significativo del concepto (IX, pág. 74). Si concede preponderancia el autor al momento *psicológico* sobre el *prelógico* y el *lógico* en el orden cognoscitivo, es debido al hecho de que el conocimiento pleno de los sistemas de interrelaciones, vistos como entidades *irreductibles* —si bien analizables—, sólo puede lograrse mediante "la penetración cumplida del espíritu en los valores de lo real" (IX, págs. 73-74). Los valores —a su juicio— constituyen la "expresión íntegra de la realidad ontológica presupuesta en todo conocer" (ibíd.). Por eso "es indispensable que la idea refleje la modalidad plena de los valores de lo real, si ha de ser expresión exacta de la realidad y responder a las funciones que a la idea corresponden en conexión con todo el ser humano y la actuación de las demás facultades" (IX, págs. 74-75).

La flexibilidad genética interna de los seres determina que las ideas a éstos correspondientes vengan a ser una especie de *ámbitos vectoriales* que apuntan a un cierto sector de la realidad sin cuajar en una significación rígidamente delimitada, antes conservando en todo momento un *margen de libertad y expansión*. "Las ideas, más que tipos fijos, son elementos evolutivos de un ideal cognoscitivo, según lo permite la realidad de las cosas, y momentos diversos de actuación representativa que tienden siempre a sobreponerse a la fase última ampliando sus dominios sobre la realidad" (IX, pág. 74). El carácter progresivo de la realidad a través del encabalgamiento de ámbitos implica una *gradación de valores,* y la captación de los mismos —en virtud de la teoría del "medio total"— va implicando en medida cre-

---

Saint-Exupéry, bien dotados en orden a la descripción de fenómenos interrelacionales, puede servir de gran ayuda a la hora de precisar las características más señaladas de las realidades ambitales.

ciente al sujeto hasta llegar al *compromiso total* del mismo (14). Este compromiso integral queda netamente de manifiesto en las experiencias inmersivas a que antes aludí (15). Esta forma de inserción comprometida y consciente en lo real, por responder al perfeccionamiento creciente del carácter ambital del mismo —que implica modos superiores de espaciotemporalidad, como resalta en el nivel de las realidades personales y sus valores correspondientes—, no sólo no anula la *inmediatez* requerida por el fenómeno cognoscitivo, antes la lleva a su más alto logro. La teoría de los valores, como expresión íntegra de la realidad ontológica, "no deroga la significación mental del concepto, sino que lo integra" (IX, pág. 74).

Ahora comprendemos qué lejos se halla Ruibal de suponer al modo objetivista que en el momento prelógico se ofrezca en germen todo el contenido del conocimiento. Las ideas —a su entender— se elaboran al hilo del proceso de incremento de las interrelaciones constitutivas entre los seres y sistemas de seres. Este

---

(14) Al montar toda su especulación gnoseológica sobre el precario esquema general "*yo-no yo*", "sujeto-objeto", Ruibal se limita a decir que, al pasar del plano prelógico al lógico, las vagas nociones de *yo y no-yo* se clarifican y convierten en las de sujeto y objeto. Una vez advertida la exigencia de plantear el tema del conocimiento muy en concreto, queda al descubierto que tal conversión no significa sino el punto de partida de una larga tarea, la de precisar los diversos objetos-de-conocimiento posibles, con sus diversas densidades entitativas y las exigencias que éstas —conforme a la teoría del "medio total"— plantean al sujeto (VIII, pág. 229). "... La cosa y el conocimiento de la cosa constituyen por su relatividad mutua el ser de la entidad en cuanto conocida, que no se identifica con la cosa en sí, aunque en ella se encuentre la virtualidad que con el principio constitutivo producen la forma de realidad conocida de nuestro conocer en los diversos órdenes del mismo" (VIII, págs. 238-9). Muy acertadamente advierte Ruibal que el conocido lema de que "lo conocido está en el cognoscente según el modo del que conoce" debe ser complementado mediante la observación de que las "diversas formas entitativas" determinan "diversas maneras de conocimiento" (VIII, página 238). El detenido estudio de las mismas constituye una tarea fecunda de investigación.

(15) Aquí se afirma la exigencia actual de una *fenomenología rigurosa de la génesis,* tema de capital importancia al que dedicaré amplia atención en el tercer volumen de esta obra.

proceso es co-creador, distenso, perfectivo. En correspondencia, el mundo de las ideas se halla abierto a un proceso de perfeccionamiento que ha de lograrse no sólo mediante el *análisis* de los seres ambitales, sino mediante la *cocreación* de ámbitos de interacción entre el sujeto y los seres del entorno, interacción que, cuando se eleva al nivel de *participación,* florece en *luz de penetración* en los valores más íntimos de lo real (IX, pág. 75). La dosis de *creatividad* que ostenta una experiencia inmersiva da la medida de la elevación que encierra la forma de unidad que ésta funda. Léase a esta luz el siguiente texto: "El momento psicológico, pues, representa la fase suprema de correspondencia entre la conciencia de la cosa y la cosa que a ella se ofrece, bajo la norma ciertamente de la idealidad que preside a los actos cognoscitivos, pero con la penetración de los valores de la realidad que exige su verdadero conocimiento, ya porque la idea no es en sí un término, sino un medio, ya porque las cosas ni en sí aisladamente ni en el sistema de realidad en que se incluyen tienen una finalidad tan sólo representativa" (IX, pág. 75).

Cuando se da esta forma de "penetración de los valores de la realidad" no cabe hablar —a mi ver— de "tránsito de la idea a la realidad" (VIII, pág. 234), pues al nivel del conocimiento humano —en que se cocrean modos eminentes de inmediatez con lo real— no está en vigencia el esquema *dentro-fuera* al que corresponde la idea de "salir del sujeto hacia el objeto". La penetración en los valores de las entidades reales, que son irreductibles y están constituidas por elementos en correlación, debe necesariamente ser *analéctica.*

Al no advertir los modos superiores de unidad a que da lugar la actividad humana espiritual, Ruibal tiende a dar una interpretación en cierto modo *instrumental-objetivista* de las ideas (VIII, pág. 232) y se inclina a la opinión de que para conceder valor real a los conceptos "hay que presuponerlo con anterioridad a éstos" (VIII, pág. 233). Esta posición lo lleva a dividir drásticamente el plano de la *idealidad* y el de la *realidad,* en vez de engarzarlos analécticamente afirmando que el ámbito de la vida intelectual debe estar *enraizado en lo real* (es decir, debe ostentar una específica *nocionalidad,* en cuanto las nociones implican una relación de sutura sujeto-objeto) por estar mon-

tado sobre el nivel fundamental de la vinculación preconsciente y porque, montándose sobre esta forma de unidad, la remonta, asumiéndola y trascendiéndola al cocrear modos superiores de unidad con lo real.

Esta compartimentación de las esferas *ideal* y *real* consecuente al esquema "eidético-fáctico", que tan nefasto conjuro ejerce a lo largo de toda la historia de la filosofía, hace muy difícil a Ruibal descubrir la verdadera relación analéctica que media entre "la conciencia de la cosa y la cosa que a ella se ofrece" (IX, pág. 75). Por eso, cuando afirma que el momento psicológico "representa la fase suprema de correspondencia entre la conciencia de la cosa y la cosa que a ella se ofrece bajo la norma ciertamente de la *idealidad* que preside a los actos cognoscitivos", debe agregar inmediatamente: "*pero* con la penetración de los valores de la realidad que exige su verdadero conocimiento" (IX, pág. 75) (16). La conjunción adversativa subrayada es expresión neta de la desnivelación que produce en el estudio de la interacción de niveles entitativos diversos el desconocimiento de los modos de vinculación analéctica que descubre un análisis detenido de la categoría de objetividad y sus diversos grados. De ahí que el esquema "ideal-real" deba ser sustituido por el más comprehensivo y menos abrupto "superobjetivo-objetivo", que concede más libertad de movimiento en el estudio de las interrelaciones de las diversas vertientes y planos de lo real.

En el conocimiento humano, para ser tal, deben darse formas de vinculación muy superiores a las que tejen el mundo puramente objetivo, único en el cual están adecuadas las expresiones *dentro-fuera, entrar-salir*. Estas formas de vinculación coordinan niveles entitativos *diversos* (que no opuestos totalmente, ni dispares), como son lo natural-objetivo y lo intelectual-superobjetivo, e implican, por tanto, modos diferentes de inmediatez y distancia, cuyo estudio analéctico es tarea urgente de la metodología filosófica. *Realizar el tránsito de la idea a la realidad* significa —en expresión objetivista— lo que en lenguaje analéctico denominaríamos *cocreación de modos superobjetivos de unidad y apertura de vías analécticas de acceso a lo real.*

(16) Los subrayados son míos.

La duda hiperbólica cartesiana no tiene justamente otro fin —como apunté anteriormente— que anclar el pensamiento en una forma de experiencia de lo real que no signifique un *tránsito,* sino un modo de *participación inmersiva* que, lejos de alienar al ser humano, lo lleve a su más perfecto e integral desarrollo. No se olvide el hecho decisivo —ya anotado— de que la *idea* de Dios en Descartes no es el mero *concepto* del mismo, entendido como producto de la mente humana, sino un modo altísimo de presencia y encuentro por vía inmersiva, lo que implica una forma muy real de inmediatez con la realidad vista en su punto más alto de potencialidad ambital-envolvente. Esta vinculación de lo real y lo metasubjetivo abre la posibilidad de aliar muy fecundamente el criterio de certeza con el de verdad, ya que la "interioridad" en que se realiza tal modo de encuentro no indica retracción frente a lo real, sino asunción analéctica del plano objetivista de los seres que son objeto posible de duda mediante la fundación de un modo eminente de presencia con la realidad por antonomasia del Infinito Bien.

No se trata, pues, de optar entre la prevalencia del conocer o la del ser —como suele afirmarse al estudiar ciertas corrientes contemporáneas, como la fenomenología husserliana o el realismo hartmaniano—, sino de abrirse a la intuición decisiva de que *el acceso más firme, pleno y evidente a lo real acontece a través de la forma más íntima, comprometida y rica de presencialidad,* que es un fenómeno sobremanera complejo, al que no cabe hacer la debida justicia con el precario utillaje de las metodologías al uso (17).

Sin utilizar expresamente el término "encuentro", que responde más bien a la confluencia de la fenomenología y el Personalismo, Ruibal deja suficientemente en claro que *el conocimiento humano es un proceso de progresiva instalación analéctica en lo real a través del encuentro con diversas realidades que ostentan un poder de presencialización y cofundación de*

(17) Convendría confrontar las dificultades que suscita la contraposición realizada por Ruibal entre los juicios de evidencia e idealidad y los de realidad y de verdad (VIII, pág. 234) y el tesonero afán de Husserl de lograr "intenciones plenas" sin revisar a fondo su teoría del *conocimiento por perfiles* (Abschattungen) de los seres exteriores al sujeto.

ámbitos proporcional al grado de su ambitalidad o unidad sistemática. A ello alude —en su estilo— al afirmar que "vinculado el proceso ideológico al conocimiento nocional del ser como vehículo de lo real, las actuaciones sucesivas en el orden de las ideas siguen el proceso de las relaciones según se ofrecen en las cosas mediante las sensaciones y las representaciones imaginativas, que se traducen para nosotros en otros tantos aspectos y cualidades por los cuales se determina la individualidad de los entes, y sus semejanzas y desemejanzas con los demás" (IX, páginas 75-76).

De aquí se desprende que la vinculación al ser que implica toda elaboración de ideas presente un carácter oblicuo o, mejor, analéctico, pues el punto de incidencia de la misma no es el ser *en general,* sino la "distribución cualitativa" del mismo, vale decir, su determinación en *unidades sistemáticas, entidades ambitales* formadas por los diferentes tipos posibles de interrelación de elementos. La captación de tales entramados entitativos es función del *juicio,* que tensa bipolarmente la atención del sujeto para captar a una, con relieve analéctico, los elementos correlativos y los ámbitos a que sus diferentes modos de correlación dan lugar. El fruto de este dinámico y tenso proceso recibe el nombre de *idea.*

Este breve y fragmentario análisis deja en claro que la meta de Ruibal es salvar del escollo lógico constructivista el valor metafísico del fenómeno cognoscitivo. Contra todo género de extremismo constructivista piensa Ruibal hallar una firme salvaguarda en el plano de lo "natural", como opuesto o contrapuesto a lo meramente "conciencial". Ahora bien. Si una experiencia abierta nos muestra que la actividad espiritual humana funda ámbitos eminentemente reales e incrementa con ello el acervo de realidad del universo, la vinculación sujeto-objeto propia de lo natural-preconsciente deja de constituir una especie de *subsuelo objetivista de anclaje* para venir a ser, en plan analéctico, la formulación de una *tarea perenne* que, sobre la base ineludible de la intergravitación entitativa, ha de ser resuelta *en cada nivel* y *en cada fase* del proceso nunca acabado del conocer humano.

La ansiada vinculación con la realidad le viene *dada* en principio al hombre por la correlacionalidad universal, pero al mismo tiempo, como esta correlacionalidad es un proceso y no una mera ordenación rígida y definitiva, tal unidad no se "posee" como un objeto (18), antes constituye más una tarea a realizar que un privilegio a asumir estáticamente. *Tal estatismo comprometería muy seriamente la vida espiritual del hombre y haría en el fondo inviable el logro por parte del mismo de una auténtica forma de unidad con lo real.* Mediante el nexo primario sujeto-objeto el espíritu se siente *instalado en lo real.* Pero, ¿a través de qué objetos de conocimiento experimenta el espíritu de modo más intenso, firme y evidente su instalación fundamental en la realidad? La vinculación con lo real no viene dada desde abajo —desde la zona de lo preconsciente— *de una vez para siempre.* Es una meta que hay que lograr *en distintas cotas,* según los niveles entitativos a que pertenecen los diferentes objetos de conocimiento. *La unidad no es susceptible de una forma de posesión objetivista. Es una tensión analéctica que integra diversos planos y sólo se mantiene, como en la técnica aerodinámica, mediante una fuerza constante de superación.*

Realismo ambital

Indudablemente, la mayor novedad y la raíz de donde arranca la fecundidad actual del pensamiento ruibaliano consiste en su intento de elaborar un sistema *realista* sobre la base de una concepción *no objetivista,* sino *correlacional-ambital* de la realidad. La orientación filosófica de Ruibal viene marcada por la primacía que concede a los "entes-sistema" sobre los *meros objetos.* Si destaca la importancia de las correlaciones, no intenta diluir lo *sustante* y reducirlo —al modo relativista— a los elementos que lo integran; desea subrayar, más bien, la condición *sustantiva-constelacional* de la realidad. Lo que en definitiva prende la atención de Ruibal son los modos de realidad que se autodespliegan constelacionalmente, no las interrelaciones en

(18) Este registro de la *posesión* —como ha sabido destacar hasta la saciedad el pensamiento existencial— es netamente objetivista.

cuanto tales, como pretendidamente opuestas a todo género de permanencia. De ahí que no polarice su análisis en los *objetos* —vistos como punto de apoyo nato del hombre en lo real— ni en los *sujetos* —elevados al rango de "objetos privilegiados"—, sino en el carácter *ambital* que unos y otros ostentan en diferente medida. Al gradual perfeccionamiento —por vía de complejización— de los seres del entorno a los que se halla nutriciamente vinculado el sujeto cognoscente, puede y debe responder en proporción directa el proceso de maduración de éste. Tal correspondencia entre los grados de perfección de la esencia y de maduración del sujeto cognoscente deja en claro que el estilo especulativo ruibaliano, tras su adusta apariencia impersonalista, se muestra fiel a las exigencias fundamentales del pensamiento existencial.

En esta fecunda línea de investigación, el análisis detenido de las formas más cualificadas de experiencia humana —estética, ética, religiosa...— nos permitirá, sin duda, proseguir la vía abierta por Ruibal y clarificar la trama de relaciones que constituye la dialéctica humana de *conocimiento y actividad creadora.*

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía *filosófica* de y sobre Amor Ruibal puede verse en mi obra *Filosofía española contemporánea,* BAC, Madrid, 1970, págs. 89-93. La bibliografía completa fue publicada por S. Casas Blanco en *Crisis* 63-64 (1969) 385-418. Cito seguidamente algunos trabajos que tratan de modo singular el tema de la correlacionalidad y el de las "nociones".

BALIÑAS, Carlos Amable: *El pensamiento de Amor Ruibal* (Edit. Nacional, Madrid, 1968).

BARREIRO GÓMEZ, José: *Sistematización del conocer-ser-tiempo según Angel Amor Ruibal* (Edit. Celta, Madrid-Lugo, 1965).

— *La teoría gnoseológica de A. Amor Ruibal.* Estudios, 16 (1960), 481-512.

— *El amorruibalismo determina nueva interpretación del kantismo.* Estudios, 84-85 (1969), 139-171.

CASAS BLANCO, Saturnino: *Introducción a la obra "Cuatro manuscritos inéditos"* (Ed. Gredos, Madrid, 1964), 7-84.

DELGADO VARELA, José María: *Sobrenatural, relativo y absoluto.* Estudios, 9 (1953), 171-179.

— *Ontología ruibalista (I. El ser).* Estudios, 4 (1948), 429-494.

— *Ontología amorruibalista (II. La sustancia y los accidentes).* Estudios, 6 (1950), 57-96.

— *Ontología amorruibalista (III. El individuo).* Estudios, 6 (1950), 305-388.

— *La certeza espontánea.* Estudios, 17 (1961), 197-228.

— *La certeza refleja y la metafísica del conocimiento.* Estudios, 17 (1961), 373-416.

— *Criteriología (sistema agnóstico y sistema monista).* Estudios, 18 (1962) 399-432.

— *El correlativismo ante la crítica* I. Estudios, 19 (1963), 255-282.

GÓMEZ LEDO, Avelino: *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez.* (Madrid, 1949).

LONGA PÉREZ, Manuel: *La relación, idea dominante en el sistema filosófico de Amor Ruibal.* Revista de Filosofía, 83 (1962), 468-489.

MUÑOZ DELGADO, V.: *Introducción filosófica al primer centenario del nacimiento de Angel Amor Ruibal.* Estudios, 82 (1968), 367-399.

— *Gnoseología y ontología de A. Amor Ruibal.* Salmanticensis, 15 (1968), 597-640.

STROBL, Wolfgang: *La verdad ontológica —esencial, fundamental o trascendental.—*, en la obra de A. Amor Ruibal. Estudios, 84-85 (1969), 89-105.

VÁZQUEZ, Francisco: *Dialéctica de la noción de Amor Ruibal.* La Estafeta Literaria, 286 (1964), 14.

— *La dialéctica, método de la Filosofía. Fundamentación de una Metafísica crítica* (Madrid, 1966), págs. 271-297.

Capítulo VI

COMPROMISO PERSONAL Y CONOCIMIENTO DE LO AMBITAL-PROFUNDO

Lectura analéctica de tres pensadores personalistas

> "... *Tan pronto como hay creación, en cualquier grado que sea, estamos en el dominio del 'ser'. Pero es igualmente cierto lo contrario: es decir, no tiene sentido usar la palabra 'ser' sino cuando nos encontramos ante una creación, en una u otra forma.*"
>
> (G. Marcel: *Prólogo* a la obra de K. T. Gallagher: *La filosofía de Gabriel Marcel.* Edit. Razón y Fe, Madrid, 1968, pág. 16.)

Estudio a continuación diversos temas de la mayor importancia en orden a la recta valoración filosófica del personalismo (1) al hilo de varias obras fácilmente accesibles y por demás características de este movimiento: *Qué es el personalismo,* de E. Mounier; *Marxismo, existencialismo y personalismo,* de Jean Lacroix, y *El problema de Dios en el hombre actual,* de H. Urs von Balthasar. Con el fin de hacer patente el carácter analéctico-ambital del estilo personalista de pensar, intentaré clarificar

(1) Prefiero la denominación "personalismo" a la de "espiritualismo" o "filosofía del espíritu", por su mayor amplitud.

el sentido riguroso que entrañan ciertas afirmaciones muy expuestas a graves malentendidos cuando no se las estudia con la atención alertada por las precisiones hechas bajo el epígrafe "El triángulo hermenéutico" acerca de las diversas formas de interacción que median entre las categorías de inmediatez, distancia y presencia.

Dinamismo investigador del personalismo

Al frente del opúsculo *¿Qué es el espiritualismo contemporáneo?* M. F. Sciacca escribió estas graves aseveraciones: "Se puede afirmar sin temor a un desmentido justificado que, frente a los nuevos dogmatismos de las varias formas de materialismo y neopositivismo, hoy el único pensamiento, entendido como investigación libre y crítica, es el de los filósofos y escritores espiritualistas. Es importante hacer notar respecto a esto —como uno de los méritos esenciales del espiritualismo contemporáneo— que la filosofía católica es hoy uno de los elementos vivos y dinámicos de la cultura militante, una presencia activa e incitadora" (2). Este capítulo quisiera mostrar un tanto de cerca alguna de las razones que avalan el parecer de Sciacca. No intenta, sin embargo, este trabajo realizar una labor de información, sino algo menos extenso y más sutil: precisar algunas de las vertientes en las cuales el personalismo actual se manifiesta como un movimiento filosófico riguroso y extraordinariamente fecundo. Para ello analizaré los temas fundamentales y más típicamente "personalistas" de algunos autores bien caracterizados, con objeto de poner al descubierto su interna trabazón y robustez. Más que un resumen del personalismo actual, quisiera ofrecer aquí sencillamente un preludio que templase el ánimo del lector para abordar directamente la no siempre fácil lectura de los escritos personalistas.

Desde hace casi medio siglo la filosofía está viendo con creciente claridad la necesidad de ampliar todo lo posible las categorías fundamentales del pensar por haberse abierto —merced

(2) Cf. O. cit. Edit. Columba, Buenos Aires, pág. 7.

no en último término al progreso de las diversas ciencias: físicas, biológicas, históricas, astronómicas...— a mundos inéditos. Esta ampliación del orbe categorial se revela en la urgencia con que se apresta el pensamiento contemporáneo a flexibilizar las nociones de sustancialidad, causalidad, finalidad, objetividad, interioridad, exterioridad y otras semejantes. De ahí la conveniencia de advertir que *esta tarea de clarificación y flexibilización de categorías no se llevará a cabo mediante artificios mentales, por sutiles que sean, sino a través del esfuerzo tenaz que implica el estudio fiel de las realidades más hondas, como son las que sugieren los vocablos "superobjetivo" y "ambital"*. El personalismo se halla en óptimas condiciones a este respecto por la vinculación que establece entre la percepción de lo profundo y la reflexión, el análisis fenomenológico y la elaboración teórica. Sólo una visión profunda de los estratos más densos y complejos de lo real puede hacer posible vincular niveles de conocimiento que una tradición inveterada ha juzgado irreconciliables.

Como *filosofía del compromiso,* el personalismo no puede menos de estar inserto en una trama compleja de situaciones. Tanta más penetración se requiere para deslindar las *estructuras esenciales* de esta corriente filosófica y las *realizaciones concretas* llevadas a cabo por la misma. Tal labor de clarificación estructural es absolutamente indispensable para sobrenadar en el mar de equívocos que suscita *volens nolens* el personalismo, según mostró agudamente Mounier en su briosa obra *Qué es el personalismo.*

Los análisis que siguen intentan poner de manifiesto que, por tratarse de un movimiento hacia lo *profundo,* la comprensión del personalismo exige una forma de *atención bipolar* que adivine en cada una de sus manifestaciones una "doble exigencia de rigor y flexibilidad mental" (3). Así, por ejemplo, el personalismo impugna la *rigidez* y la *inercia* de las *cristalizaciones* precisamente por ir en busca de lo *permanente,* pues la verdadera forma de unidad debe ser conquistada, a su entender, a través

(3) Cf. *Qué es el Personalismo.* Edit. Criterio, Buenos Aires, 1956, página 171.

del riesgo de la alteración. "Su tarea —escribe robustamente Mounier— es llevar al hombre entero, aun lo más eterno de sí mismo, a esa avanzada de lo actual donde se forma el futuro del hombre; no asegurar la permanencia del hombre, sino inventarlo, atento a todo lo que a su alrededor dura, nace y muere" (4).

Conviene meditar a fondo la frase de Mounier que encabeza el importante capítulo titulado "Henos aquí ahora en la cuestión". "El hombre —escribe— se hace inaprehensible para algunos porque buscan en él un sistema cuando es, en cambio, perspectiva, método, exigencia" (5). Este carácter *asistemático* no implica desorientación, parcialidad, intuición amorfa y desordenada, sino renuncia a toda unilateralidad pretendida y, por así decir, institucionalizada. Como perspectiva, puntualiza Mounier, el personalismo "opone al idealismo y al materialismo abstractos un realismo espiritual, esfuerzo continuado para conseguir la unidad que estas dos perspectivas dislocan" (6). Dicha renuncia responde a una voluntad de integración y de apertura metodológica a la riqueza de lo real, que es violentamente minimizada por los métodos reduccionistas y empiristas. El personalismo se orienta decididamente hacia un *empirismo de alto rango* que vincula en fecunda analéctica el 'a posteriori' y el 'a priori'. "El personalista cristiano mismo, aunque su visión sobrepasa la historia, sólo puede ir hacia ella en la historia, y para determinar sus medios debe interrogar las posibilidades de la historia" (7).

No es difícil hacerse cargo de la fecundidad que encierra para la tarea educativa esta labor de ampliación y flexibilización de categorías llevada a cabo por el movimiento personalista. Lo que más urge en la actualidad es, sin duda, abrir la mente del hombre a la enigmática interacción que vincula conceptos tales como libertad y cauce, interioridad y exterioridad, contemplación y acción, palabra y silencio, cambio y permanencia, renovación y tradición, ansia de búsqueda y retorno a las fuentes,

(4) O. cit., pág. 172.
(5) O. cit., pág. 175.
(6) *Ibíd.*
(7) O. cit., pág. 177.

entusiasmo por lo nuevo y sensibilidad para sobrecogerse ante la emoción eterna de los orígenes.

Muchas de las ideas propuestas por el personalismo han cobrado vigencia y flotan actualmente en la atmósfera, si bien un tanto dispersas e inestructuradas por falta de un sistema riguroso de pensamiento que les dé solidez y contextura. A mi entender, este sistema dinámico de pensar debe ser impulsado por una teoría de la intuición intelectual inmediata-indirecta, vista como base robusta de una *Metodología de las realidades suprasensibles.*

Características fundamentales del personalismo

Nada más importante en el momento actual que leer los escritos personalistas entre líneas con el fin de subrayar sus principales características y someterlas a una revisión lo sufisientemente radical para descubrir el fondo común en que se asientan. Sólo así será posible dar un rotundo mentís a cuantos intentan minimizar la significación filosófica de la corriente personalista al amparo de su pretendido carácter asistemático. De hecho, la única forma de describir sin riesgo de alteración una doctrina que es *un movimiento, un pensamiento en marcha,* es mostrar el principio soterrado del que proceden en cada caso los diferentes rasgos que van configurando dinámicamente, al hilo del tiempo, la forma que da cuerpo a dicho conjunto doctrinal. Nada podría causar tan irreparables daños al personalismo como el intento de reducirlo expeditivamente a una imagen estática, pues, si algo puede definir con relativa exactitud este movimiento intelectual, es justo su decidido afán de superar en todos los frentes la *unilateralidad* de las formas de pensar atenidas en exceso a los objetos-de-conocimiento que se reducen a meros "objetos".

Sobre la base de textos de E. Mounier, uno de los autores personalistas cuyo lenguaje vigoroso y arriesgado dio lugar al mayor número de malentendidos, destaco seguidamente en forma esquemática algunos de los rasgos más notables del personalismo actual.

Apertura y flexibilidad

El estilo de pensar que se afirma en la persona humana ostenta una forma singular de *dominio* que se traduce, a la vez, en *apertura* y *vigor*. El personalismo es "un conjunto de inquisiciones y de voluntades que desea permanecer abierto y al mismo tiempo vigoroso" (Mounier). Es, en consecuencia, injusto —por superficial— interpretar la capacidad de plegar el conocimiento a las exigencias de los seres personales —capacidad específica del personalismo— como falta de robustez sistemática, pues la medida del rigor viene dada por el poder de moverse al nivel no de lo *abstracto,* sino de lo *profundo.*

El personalismo defiende los derechos de lo originario

El personalismo se constituye en garante de la dignidad de la persona humana frente a todo intento de violenta reducción de la misma. Si impugna por igual el totalitarismo y el individualismo, ello es debido a la *unilateralidad* de estas corrientes, que se nutren de una voluntad a ultranza de desarraigo.

Contra toda forma de insolidaridad subraya el personalismo su orientación *comunitaria,* que debe ser estrictamente coordinada con el cultivo integral de los valores y exigencias *personales.* A esta coordinación apunta Mounier cuando afirma que "la persona no es una célula, ni aun social, sino una cima de donde salen todos los caminos del mundo" (8). De ahí el alto papel que desempeñan las categorías de *Einzelner* (singular), *Einmalig* (único), *Ursprung* (origen), *Anfang* (comienzo), en el personalismo germano.

El personalismo responde a un impulso de integración

El personalismo se considera especialmente ligado a la persona humana, no por juzgar inesencial su relación a los otros seres sino por la modélica complejidad o riqueza que ostenta la forma de existencia *personal,* verdadera encrucijada de ca-

(8) Cf. O. cit., pág. 17.

minos del ser y, como tal, clave del pensamiento y de la vida. Por eso reprocha al marxismo su olvido de ciertas dimensiones, como la interioridad y la trascendencia, no menos esenciales al hombre que la vertiente económica, y hace ver al espiritualismo desencarnado que su purismo es, en el fondo, una evasión ante las exigencias del hombre integral y un modo, por tanto, de sutil falsificación que se traduce en un despojo de la persona humana (9).

Importa mucho advertir que esta voluntad de integración y el sentimiento de "no satisfacción permanente" que entiende la historia del hombre como "un movimiento para ir siempre más lejos" (10) muestra un carácter netamente *analéctico* —es decir, dialéctico jerárquico— por basarse en la fuerza de cohesión que late en aquello que vence al tiempo. "El error consiste en querer realizar lo absoluto en lo relativo, nunca en pensar lo relativo sobre el fondo de lo abstracto, a fin de que lo relativo conserve una grandeza que cede infaliblemente al quedar abandonado a sí mismo" (11).

A este espíritu rigurosamente integracionista se opone "el delirio de pureza absoluta" propio de todas las formas de evasión individualista, movimiento decadente que rehuye la decisión y el compromiso, actitudes propias de personalidades recias. Mounier se esfuerza por desembarazar el personalismo de la obsesión de pureza, por cuanto "la pureza abstracta va siempre a lo general", a la situación incomprometida, mientras que el hombre verdaderamente personal no teme la contaminación mundana, pues, al llevarla a cabo en nivel de profundidad, lejos de alienarlo lo eleva a un plano de intimidad que es fruto de una cierta relación de dominio. "El hombre, complejo por definición, únicamente es sólido en aleaciones."

El personalismo siente vivamente el peso de la situación que coarta el vuelo purista del desarraigo y sabe valorar la inserción del hombre en una comunidad de destino que contrarresta

---

(9) Cf. O. cit., págs. 21-22.

(10) O. cit., pág. 27.

(11) Cf. O. cit., pág. 27. A esta concepción analéctica responde el empeño en coordinar "las exigencias suprahistóricas con las situaciones históricas" (pág. 32).

la gravitación egocéntrica del hombre. "No somos verdaderamente libres sino en la medida en que no somos enteramente libres." "No podemos ser sin asumir, y no somos sin esperar y sin querer" (12). El espíritu dimisionista deja al hombre ontológicamente en vacío y provoca el sentimiento disolvente de desesperación. El hombre sólo existe con autenticidad cuando es *responsable,* es decir, cuando adopta ante sí y el entorno una actitud de *diálogo* y *respuesta.* El egoísmo y la falta de compromiso desgarran el cordón umbilical que liga al hombre con el seno nutricio del que surge su personalidad.

La urgencia de destacar suficientemente esta inserción ineludible del hombre en su entorno espacio-temporal inspira a Mounier frases de signo marcadamente pragmatista, que dieron lugar a muy lamentables equívocos. "El único medio eficaz para dirigir la historia es analizar el movimiento de la historia dentro de una experiencia vivida y progresiva." "Querer actuar sin abandonar principios o sin ensuciarse las manos revela una contradicción en los términos" (13). Vistas en su contexto, estas manifestaciones no intentan sino quebrar el injustificado prestigio del *a priori desarraigado,* que pretende regir la experiencia de espaldas a la misma. Por eso no duda Mounier en escribir: "Este es un punto donde el realismo personalista bordea muy de cerca el método marxista, su esfuerzo para despejar los problemas históricos del *a priori* y para soldar el conocimiento con la acción" (14). Hoy día, tras los estudios que han destacado la relación dialéctico-jerárquica del a priori y el a posteriori, no es difícil advertir la recta intención que inspira estas frases un tanto apasionadas.

En el fondo, la razón de esta actitud crítica frente al *inmovilismo* de la concepción racionalista que quiere enseñorearse de la acción desde la tribuna de los principios, "sin necesidad de ensuciarse las manos", es el *ethos realista* que insta al personalismo a buscar los *principios de acción* no en fáciles esquemas preconcebidos, sino *en la experiencia* y *para la experiencia,* con-

---

(12) O. cit., pág. 43.
(13) O. cit., págs. 46-47.
(14) O. cit., pág. 46.

forme a un modo muy sutil de interacción que sólo puede debidamente comprender quien sepa captar en relieve las realidades complejas.

Evidentemente, los principios de acción deben ser plenamente *objetivos,* es decir, deben estar en condiciones de dominar, desde un plano supraespacio-temporal, la realidad huidiza. Pero esta verdadera objetividad sólo la engendra el *compromiso* con lo real, no la actitud "serena" del conocimiento racionalista *espectacular,* que adopta, al amparo del prestigio del conocimiento científico, un método de contemplación individualista. El personalismo es lo suficientemente robusto para rechazar toda forma de objetividad que venga inspirada por una actitud de desarraigo, pues advierte que la pureza más lúcida, serena y transparente, cuando es aséptica, no constituye sino una especie de campana pneumática en que se agosta el espíritu. "El espectador, en materia humana, disuelve el objeto en lugar de revelarlo" (15).

Para comprender un objeto *a distancia espectacular*, es decir, en el plano superficial de la mera discursividad puntual, hay que *diluirlo en perfiles,* dejando de lado su compleja riqueza *irreductible.* Por eso advierte Mounier agudamente que "la comprensión absoluta del adversario impone al hombre comprometido un esfuerzo mucho más enriquecedor que el de la simple neutralidad objetiva, ya que el adversario es para él tanto un educador y un apoyo como una fuerza a destruir" (16).

Ley de distensión

De lo antedicho se desprende que la voluntad de integración se coordina con la tensión de trascendencia. El personalismo de todas las tendencias ha puesto singular empeño en descubrir el carácter heterocéntrico de la "pureza" y de la llamada "vida interior", con el fin de superar el egocentrismo de las diferentes formas de cosmética espiritual que cultivan los "bel-esprits" por confundir la perfección, que es plenitud, con el afeite, que es infecunda retracción narcisista.

(15) O. cit., pág. 52.
(16) *Ibíd.*

Claro está que el compromiso debe realizarse con la interna libertad del que vive a niveles profundos, para evitar la enajenación colectivista que sigue a la reducción violenta de la *persona* a mero *individuo*. "Sin referencia a lo absoluto, el compromiso sólo es mutilación, organización progresiva de la desesperación y el agostamiento. Dentro de la perspectiva del absoluto, los impulsos que auspicia se transforman en sacrificios a la generosidad del ser" (17). "... No hay libertad del hombre sin un maduro compromiso; (...) no hay compromiso del hombre sin una madura libertad" (18).

Por su espíritu integrador, el personalismo tiende a unir en la persona "el gusto por juzgar, la libertad de comprender y la intolerancia a la confusión" (19) con el sexto sentido de lo *ambiguo,* visto como algo no confuso, sino *profundo*. De ahí el afán de los más lúcidos personalistas por evitar que el respeto a la verdad y a lo permanente degenere en una actitud de sistemática abstención por entender la retracción como pureza.

Que el personalismo busca la *integración* a través de lo *profundo* queda de manifiesto en la crítica que realiza Mounier del solipsismo y pesimismo de los pensadores existenciales (20). Al partir de la depreciación sistemática de lo "objetivo" y entender lo superobjetivo como meramente *in-objetivo,* no aciertan estos pensadores a captar la verdadera raíz de la objetividad, en la cual lo *interior* y lo *exterior* se unen fecundamente y la *soledad de desamparo* se transmuta en *soledad de presencias silenciosas*. El descrédito que el existencialismo "arroja sobre todo lo que no es libertad pura y como gratuita, tiende a desvalorar toda existencia consolidada" (21).

---

(17) O. cit., pág. 67.

(18) O. cit., pág. 70.

(19) O. cit., pág. 133.

(20) O. cit., pág. 159.

(21) O. cit., pág. 161. El término "existencialismo" alude aquí restrictivamente a la doctrina sartriana. Las enérgicas protestas de Heidegger y Marcel no pudieron evitar que se generalizase la tendencia a incluir a Sartre entre los pensadores existenciales e incluso —lo que es más grave— a caracterizar el movimiento intelectual suscitado por éstos con el equívoco término "existencialismo", que en lo que implica de *extremista* sólo responde al pensamiento epigonal de J. P. Sartre.

El personalismo intenta ofrecer una solución a la crisis del siglo XX

Si el desconcierto actual en todas sus fases y vertientes procede del *desarraigo* y *superficialidad* de la cultura llamada "moderna", cabe ver en el espíritu analéctico —intuitivo y reverente— del personalismo una vía de solución a la crisis contemporánea. Correlativamente a la condición encarnada y ontológicamente comprometida de la persona, el personalismo constituye una forma de pensamiento dialéctico-jerárquico muy apto para abordar los problemas específicos de la hora presente, empeñada en acometer de modo integral el estudio de los seres más complejos.

Es vano, pues, todo intento de reducir a una forma concreta y exclusivista de movimiento político o doctrinal una corriente, como el personalismo, que supone un esfuerzo total para "comprender y superar el panorama de la crisis del hombre del siglo XX" (22). Para ello, frente a los extremismos provocados por una actitud obsesivamente unilateral, impuesta por un afán a ultranza de certeza y rigor de corte cientificista, el personalismo afirma sus posiciones "en el cruce de un juicio de valor con un juicio de hecho" (23). Si una de las tareas principales del momento actual radica en superar los mediocres dilemas "eidético-fáctico", "ideal-real", etc., queda manifiesta la fecundidad práctica de una actitud que se funda en la correlación analéctica de la *theoria* y la *praxis,* lo *eidético* y lo *fáctico,* lo *universal* y lo *singular.* No trata el personalismo de aplicar doctrinariamente un criterio a una situación, sino de *encarnarlo* (24), o mejor, de hacerlo surgir de la misma y *recrearlo en la aventura de la experiencia.* Por eso —según Mounier— "la disponibilidad le es tan esencial como la fidelidad; la prueba histórica, como el análisis intelectual" (25).

(22) O. cit., pág. 54.

(23) O. cit., pág. 76.

(24) Uno de los conceptos más fecundos, por complejo, del pensamiento actual es, sin duda, éste de *encarnación.* que contrarresta, con su ineludible carga ontológica, la tendencia a la evasión idealista propia de épocas muy reflexivas.

(25) O. cit., pág. 76.

Este afán *integrador* del personalismo se cruza en perpendicular con las tendencias disolventes del mundo contemporáneo, que prefieren la *eficacia* al *equilibrio de la verdad integral.* El cultivo sistemático de las técnicas de despojo intelectual dio lugar a una "dislocación de la noción clásica del hombre" (26). Efecto previsible, pues el desconocimiento del valor de aquello que, por complejo y ontológicamente rico, es irreductible induce a diluir el ser humano en una serie puntual de actos o reducirlo a otros géneros de entidades cuya complejidad carece del carácter misterioso que hace al hombre objeto de piedad o amor reverente; me refiero, por ejemplo, al *grupo,* la *clase,* la *raza,* la *nación,* etc.

A través del ensayo filosófico y la obra literaria se otorga actualmente a la *nada* y a los sentimientos por ella inspirados —angustia, náusea, hastío— una importancia primordial en el proceso filosófico del trascender. Es sintomático que el personalismo reaccione una vez más de modo positivo ante esta prevalencia aparentemente deletérea de la nada, pues ello indica inequívocamente que su meta no está puesta en la persona humana como forma de "objeto privilegiado", sino en el *ámbito general de lo profundo.* La primacía de la nada "desfonda el universo repleto de los espíritus burgueses y sirve de antídoto a su frágil optimismo positivista". A mi ver, el efecto positivo de esta actitud a primera vista negativa radica en su ataque al *objetivismo,* del que delata su esencial precariedad para dejar al aire las frágiles raíces del confiado mundo clasicista y poner en claro que, además del poder técnico y el bienestar social, el hombre de hoy necesita algo más profundo y perdurable: "Una razón para vivir y morir, y, por tanto, una consistencia" (27). Sólo desde esta honda perspectiva se puede comprender en su verdadero alcance el fenómeno de la enajenación del hombre actual y sus posibles vías de solución. Hagamos aquí solamente unas breves precisiones.

La *enajenación* responde a una falta de autenticidad provocada por un descenso ilegítimo de nivel por parte del hombre.

---

(26) O. cit., pág. 77.
(27) O. cit., pág. 83.

El ser humano, en cuanto personal, debe desplegarse en un plano de profundidad que desborda las divisiones drásticas en que se asienta el individualismo y su fenómeno concomitante, el colectivismo. Por eso el estado *natural* —es decir, plenamente logrado— del hombre es la *co-existencia* en una vida de libertad, compromiso y amor. Entre el yo y el nosotros se establece así una singular forma de interacción nutricia de cuya fuerza interna se nutre el personalismo, bien asentado en la idea de que *las realidades más nobles son aquellas que surgen por la interacción fecunda de ámbitos diversos, pero correlativos.*

Es fácil adivinar la ineptitud de las categorías espacio-temporales tomadas de niveles entitativos inferiores para dar razón de tales entidades eminentes. De ahí que, cuando Mounier subraya que la persona no es una identidad abstracta y delimitada como las realidades "objetivas" mensurables, ni "una sustancia dada *después* de los fenómenos, un mundo que viene *detrás,* sino una existencia *creadora* de existencia en y por el fenómeno", haya que apresurarse a advertir su intención de situar el ser humano *a su debido nivel.* A ello tiende el vocablo "creadora" anteriormente subrayado y la apertura de la persona a la trascendencia. La unidad del ser personal es ganada en el dinamismo de un esfuerzo presidido por realidades dotadas de dominio sobre la discursividad espacio-temporal. La persona "no se desembaraza del fenómeno replegándose, sino por una cuarta dimensión de trascendencia" (28). El individuo suele rehuir la distensión generosa porque, al moverse en nivel superficial egoísta, teme que tal apertura provoque su pérdida en el ámbito ajeno del otro. No advierte que el movimiento *hacia fuera* de la conciencia es un *movimiento hacia lo profundo* que no dispersa, sino que aúna al elevar a nivel superior.

La época actual está viendo cada día con mayor penetración que los riesgos que amenazan la vida del *individuo* abren posibilidades inéditas a la *persona,* de forma que el único modo eficiente de afrontar el fenómeno de la *despersonalización* es iniciar un proceso de *transpersonalización* que, por situar al

---

(28) O. cit.. pág. 88.

hombre al nivel de profundidad que le compete, es fuente de plenitud y de hondo gozo existencial.

Tomar la persona humana como *eje del pensar* es instalarse de golpe en un entramado de conexiones sobremanera tensas y fecundas que no tienen semejante en las relaciones de *causalidad lineal* propias de los estratos inferiores de ser. Mounier escribe: "Estos dos movimientos, de expansión y de interioridad, constituyen las dos pulsaciones no disociables de la vida personal. Sólo se oponen por la manera en que se refractan en nuestra imaginación, hecha más para encuadrar la materia que para expresar la persona" (29). La primera exigencia del personalismo será, en consecuencia, estudiar las realidades complejas *en su perspectiva adecuada,* sin extrapolaciones ni refracciones.

El personalismo responde a una actitud de equilibrio dinámico y trascendente, es decir, analéctico. Pero, ¿cómo puede mantenerse este tenso equilibrio entre la actividad externa y la custodia de sí mismo que llamamos *interiorización*? La respuesta es inequívoca: moviéndose al nivel de lo profundo, pues la interioridad implica *dominio de sí* frente al vértigo de la fusión indiferenciada con la vertiente más a mano del entorno y, por tanto, *independencia* y *libertad* dentro de una actitud de compromiso. "El personalismo no puede aceptar que se lo bloquee ya sea por el subjetivismo, ya por el materialismo. Quiere intentar, por debajo de sus exclusivismos, la reconciliación del hombre total frente a las dos enajenaciones contemporáneas" (30).

Para ello urge delatar el origen común de tales enajenaciones que, a mi ver, radica en un fenómeno nefasto de dimensiones mundiales: *el alejamiento sistemático de lo profundo,* actitud absentista que impide a la vez la conquista del mundo y el logro de sí mismo. A ello alude Mounier, sin precisarlo debidamente, cuando escribe: "Al mismo tiempo, y con el mismo movimiento, el hombre se desliga aquí de la realidad externa y se vacía de vida personal" (31). El secreto de la vida personal

---

(29) O. cit., págs. 92-93.
(30) O. cit., pág. 101.
(31) O. cit., pág. 102.

consiste en mantener la existencia a la debida tensión o voltaje, muy por encima de todo banal sincretismo. De aquí arranca la posibilidad de una crítica eficiente de las formas de alienación subjetivista y objetivista, que implican una actitud de sumisión indebida a categorías espaciales.

Se habla a menudo actualmente de movimientos de superación respecto al existencialismo, al individualismo, al colectivismo. Si por ello se entiende la necesidad de complementar ciertas concepciones demasiado unilaterales, el intento es benemérito, pero conviene advertir que no se logrará una verdadera superación sino la mera sustitución de una forma de unilateralidad por otra mientras no se planteen las exigencias de reivindicación *al debido nivel de profundidad.* No procede, por tanto, abandonar lo legítimamente adquirido por cada una de estas corrientes, sino ensamblarlo en una visión analéctica. Lo expresa Mounier, con su habitual crudeza, en el párrafo siguiente: "Entre estas dos abstracciones, el cuerpo y el espíritu, no existe causalidad lineal; son la una por la otra, o más bien, la una en la otra. Si, ineludiblemente, hubiera que hablar de causalidad, habría que hablar más bien de causalidad circular (...); más que causada y causante, realidad material y realidad espiritual son las expresiones recíprocas de una realidad escalonada" (32).

Las antedichas exigencias de superación van amparadas en pretensiones de *realismo* y verdadera *objetividad.* Pero a menudo se olvida que no basta *actuar* para ser *realista* y *objetivo,* pues estas cualidades implican una forma de autenticidad que en el hombre sólo se da al nivel de lo profundo. Por ello, cuando se habla de la *interioridad* y se quiere mostrar su inserción comprometida en lo real, se afirma que implica "un repliegue metódico ante la agitación de los actos y la dispersión de las cosas", queriendo sugerir —como el aludido Descartes— la existencia de un ámbito de profundidad que debe escalar el que ansíe evitar la dispersión de lo superficial. *Interiorizarse* no es, pues, *retraerse,* sino seguir el arduo camino de lo profundo mediante el cumplimiento de todas las exigencias que el mis-

(32) Cf. O. cit., pág. 110.

mo implica. El hombre interior debe renunciar al dominio fácil de lo mensurable, para ganar la libertad que brota del compromiso con lo originario. Se interioriza el que se *recoge,* y se recoge el que posee sensibilidad y humildad suficientes para dejarse *sobrecoger* por realidades poderosamente ambitales, altamente valiosas. *Recogimiento* y *sobrecogimiento* son dos categorías fundamentales que el personalismo facilita al pensamiento actual (33).

La *interioridad* de la "vida interior" se opone a la *superficialidad* de lo exterior no profundo, como la soledad y el silencio se oponen a la visión monodimensional del objetivismo preso en los perfiles de las cosas; como la *nada* inquieta el reposo intelectual en lo meramente objetivo y la *duda* pone en tensión la vida adormecida por la posesión aparentemente segura de las realidades *a mano* (*handgreiflich, vorhanden,* en terminología existencial). Nada extraño que, según el personalismo, la tarea más urgente del hombre contemporáneo sea reeducarse para la *piedad* —amor reverente al misterio—, poner en forma el sentido de lo *profundo* y ejercitar la capacidad de *trascendencia.*

Historia y metahistoria

El subtítulo de la obra de J. Lacroix *Marxismo, existencialismo y personalismo* —"Presencia de la eternidad en el tiempo"— pone al descubierto la meta que persigue su autor en toda su producción filosófica: hacer resaltar mediante una fiel descripción de la historia la presencia operante en ésta de la meta-historia.

Evidentemente, esta orientación responde a un afán *integrador* que desborda el mero eclecticismo por buscar la unidad en lo profundo según un modo de dialéctica jerárquica o analéctica. "El personalismo no puede ser más que una filosofía de la síntesis y de la totalidad" (34). En virtud de esta orientación

(33) Véase mi obra *Diagnosis del hombre actual.* Guadarrama, Madrid, 1965.

(34) Cf. O. cit., Edit. Fontanella, Barcelona, 1962, pág. 133.

holista, Lacroix se esfuerza por aunar internamente *la vuelta al objeto* del pensamiento contemporáneo y el sentido de *purificación* y *ahondamiento* que lleva implícita la duda cartesiana. Intento bipolar que sólo puede llevar a cabo un pensamiento flexible que, a la luz de las realidades encarnadas, intensamente expresivas, sepa ganar el nivel de lo universal a través de lo personal-singular.

Lo decisivo es, por consiguiente, *ampliar el concepto de experiencia,* a fin de valorar en su justa medida cuanto implica la *condición humana* considerada como *caso modélico de entidad profunda.* Ello explica que no intente el personalismo elaborar una *doctrina* acerca del ser personal, considerado como forma singular de objeto, sino adquirir esforzadamente un estilo de pensar que permita abordar con buen éxito los grandes problemas filosóficos que hallan en el hombre un centro privilegiado de resonancia. Si en casos es calificado de *espiritualista* el personalismo, no quiere ello indicar que esquive la grave tarea actual de reivindicar lo concreto-objetivo, sino que posee la tensión intelectual necesaria para moverse al nivel de las realidades mundanas entitativamente más calificadas. Al subrayar el alto papel que juega el espíritu en el complejo personal, los personalistas no intentan sino poner al descubierto la coordinación ana-léctica de lo superobjetivo y lo objetivo, coordinación que libera a las vertientes objetivas de la inmersión opaca en lo material sometido a la discursividad espacio-temporal. *Sólo de planos muy elevados puede —en efecto— descender la fuerza ontológica que dé unidad y sentido a lo múltiple-disperso.*

De aquí arranca ese "extraño desprecio por el conocimiento objetivo" que siente el existencialismo (35). Por entender lo "in-objetivo-existencial" como *super*objetivo, el personalismo está mejor dotado —a mi juicio— para hacer la debida justicia a los dos niveles —objetivo y superobjetivo— que fundan los fenómenos expresivos y abordar así con mayor equilibrio el problema de conceder *independencia* al sujeto e *insertarlo* a la par en el entorno mundano, guardar fidelidad a los elementos espacio-temporales y prestar viva atención a cuanto, a su través, ejerce

(35) Cf. O. cit., pág. 67.

una forma de dominio sobre el fluir temporal y la distensión espacial: "El personalismo (...) quisiera, de alguna manera, proseguir las filosofías del sujeto y sumergirlas en el mundo físico y social" (36).

Esta tarea implica una sólida teoría de lo *superobjetivo* y del *a priori* que estamos sin duda todavía lejos de poseer. De ahí los graves equívocos que se provocan cuando, por ejemplo, se califica la orientación marxista de "objetiva" y la existencialista de "subjetiva". El personalismo, no obstante, merced a su voluntad de integración y a su consiguiente dedicación al estudio de las realidades complejas, cuenta *de hecho* con los elementos necesarios para plantear debidamente la serie de cuestiones suscitadas por la antedicha interacción de lo subjetivo y lo objetivo, aunque no logre estructurar de modo preciso los resultados de sus fecundos análisis. En concreto, la tendencia a ver cada forma de realidad inserta en la forma inmediata más amplia —la persona en la familia, la familia en la comunidad, la comunidad en el cuerpo social, etc.— hace posible resolver las graves antinomias que constituyen la energía interna de las realidades complejas. No es, por tanto, el mero carácter *holista* del personalismo el que posibilita el certero enfoque de los más graves problemas dialécticos, sino su *concepción jerárquica* del Universo (37).

---

(36) Cf. O. cit., pág. 12. Después de aludir al descubrimiento, por parte de Nietzsche, Marx y Freud, de los condicionantes individuales y colectivos del pensar, agrega Lacroix: "... A nuestro juicio. la obra propia del personalismo contemporáneo debería ser la integración de estas nuevas adquisiciones al método tradicional de la reflexión." O. cit., páginas 10-11.

(37) "No se trata de comprometer, sino de desarrollar lo que ya forma parte de nuestro patrimonio. analizando distintas formas de sociabilidad que permitan un desarrollo real de la individualidad y, quizá, una profundización de la más auténtica libertad." "El único personalismo posible sería aquel que tuviese en cuenta el orden total de lo real." O. cit., pág. 10.

Sistema y existencia

La ansiada inserción de lo universal en lo concreto singular implica una profunda coordinación entre lo que se ha venido llamando —no sin grave riesgo— "sistema" y "existencia", esquema que debe ser visto en relación con los de *razón-historicidad, eternidad-tiempo.* Lacroix advierte que el existencialismo, de modo semejante al marxismo, "no piensa en la posibilidad de escapar al tiempo y dominarlo" (38), por tener polarizada su atención en el poder creador de la libertad humana. Hace notar, sin embargo, que G. Marcel vuelve un tanto sobre sus pasos, para llegar a admitir en cierto modo la necesidad de realizar una labor *sistemática,* labor que en otro tiempo había impugnado acerbamente.

A mi entender, Lacroix ve el existencialismo demasiado unilateralmente a través de Sartre y Merleau-Ponty y no somete a detenido análisis la categoría de "inobjetividad". decisiva a este respecto por constituir el eje sobre el que gira la interpretación existencialista del ser personal. Al ser éste considerado, frente al objetivismo cientificista, como meramente "inobjetivo", la elaboración sistemática fue juzgada como una especie de coacción impuesta a la vida fluyente por un intelecto afanoso de poder. Al ganar en densidad el pensamiento existencial y mitigar su actitud crítica, lo *in*objetivo empezó a ser visto más bien como *super*objetivo (objetivo por eminencia), aun sin llegar a adoptar esta expresión, y la existencia humana, conservando su esencial *movilidad,* comenzó a mostrarse como una forma poderosa de *perduración.* En Jaspers este giro viene dado por la obra, de título sintomático: *Vernunft und Existenz* ("Razón y existencia").

Subrayo esta circunstancia porque, a mi ver, la categoría de "superobjetividad", debidamente estudiada y coordinada con la de "objetividad", puede servir de clave en orden a conferir una sólida estructura al personalismo, para el cual "filosofar es hacer dialogar el tiempo y la eternidad" (39). Entendido lo super-

---

(38) *Ibíd.*
(39) O. cit., pág. 69.

objetivo, en sus diferentes grados, como la vertiente de lo real que supera en diversa medida la sumisión al espacio y al tiempo, filosofar vendrá a consistir en quebrar la primacía injusta de lo objetivo para dejar al descubierto la correlación analéctica de lo objetivo y lo superobjetivo. *Correlación tensa,* que no *oposición* —como parece insinuar Lacroix—, ya que lo sensible-objetivo y lo metasensible-superobjetivo están estructurados en dos niveles, jerárquicamente ordenados en forma de elemento expresivo y elemento expresante.

Teniendo en cuenta que el *sistema* se nutre de la capacidad unificadora de lo superobjetivo, resulta obvio que el pensamiento existencial, llevado a su última sazón, no se opone a la elaboración *sistemática* de los análisis fenomenológicos, sino a la estructuración *coactiva, apriorista* de los mismos, ya que —a su juicio— son las realidades existenciales concretas quienes aportan la savia que es principio de unidad y estructura en cuanto confiere vida interna y plenitud existencial.

Lo que está en crisis a ojos vistas son las nociones de *unidad* y de *rigor,* cuyo estudio pende de la categoría crucial de *superobjetividad.* El hombre es intuitivo porque se halla desde el primer brote de su vida reflexiva al nivel de lo superobjetivo, a través de lo sensible y un grado entitativo más arriba del mismo. Pero la intuición no indica una forma de conocimiento instantáneo, sino un grado de intensidad, la capacidad de elevarse analécticamente al plano de lo superobjetivo. Por eso debe inscribirse en un proceso discursivo si quiere fecundarse, ya que es ley de vida que los seres finitos profundicen al insistir a lo largo del tiempo. De este nexo entre intuición y discurso, posible merced a la vinculación interna de lo *a priori* y lo *a posteriori,* procede el *sistema,* que es a la par *búsqueda* y *estructuración* (40).

No hay posibilidad de salvar el hiato entre el sistema y la existencia si se escinde insalvablemente la percepción y la reflexión. Sólo entreviendo la intensa unidad que media entre *reflexión* y *percepción de lo profundo* ("percepción sintética", en lenguaje de Lacroix) cabe dar un sentido cabal y preciso al

(40) Cf. O. cit.. pág. 73.

párrafo siguiente: "El conocimiento no es ni un mosaico de resultados empíricos ni un palacio de puras ideas, sino un organismo vivo que crece a la vez que incorpora las ideas a las cosas y las cosas a las ideas" (41).

Esta difícil tarea se halla lastrada de antinomias insalvables cuando se carece de una teoría sólidamente trabada de la *expresión* y la *intuición*. Toda intuición, al ser captación de lo profundo, da origen a un conocimiento sistemático, por ofrecer gran amplitud de perspectiva. Guardini solía decir que la verdad no es simple, sino *polifónica*. Todo pensamiento profundo lo es, por la multitud de resonancias que suscita al dominar mucho campo debido a su universalidad intensiva. A más profundidad, mayor poder de *integración*. Esta *amplitud de perspectiva*, y no la mera *exactitud*, es lo que confiere al conocimiento alto rango y dignidad. Por eso afirma Lacroix que para captar el "orden racional" de las cosas hay que someterse humildemente a ellas y no considerar la verdad como un *objeto de posesión*.

Conocimiento reverente de lo profundo

Buena parte de los filósofos considerados como no-sistemáticos se esfuerzan por mostrar al hombre que su salvación radica no en *poseer* la verdad, sino en *dejarse poseer* por ella, lo cual entraña un modo de actividad eminente. Ello revela que sus ataques al sistematismo responden a una *voluntad de fidelidad a la amplitud del ser*, sin excluir al sujeto mismo, que se minimiza cuando intenta reducir la relación cognoscitiva a una manipulación intelectual de la realidad. De ahí el interés del personalismo por subrayar el concepto de *sobre-cogimiento* (42).

El personalismo representa una actitud de respeto ante la riqueza de lo real, ante la condición irrepetible de lo profundo.

---

(41) *Ibíd.*

(42) Esta actitud de profunda reverencia ante lo real es motivo inspirador de la orientación gnoseológica de los pensadores personalistas. Baste recordar, por vía de ejemplo:

1. Los conceptos de *Naivität* —ingenuidad— y de *Pietät* —piedad— en Peter Wust (decididamente opuesto a la voluntad de poder del pensamiento reductor);

Por eso se cuida de no confundir lo *lógico* con lo *racional,* que abarca más campo, y de no considerar como *irracional* lo que, por ontológicamente denso, es irreductible a elementos amorfos y, por tanto, a una representación esquemática y pobre (43). Deben admitirse diversos modos de racionalidad, en correspondencia a los diversos grados de personalidad o intimidad de los objetos de conocimiento. Para vincular la vertiente *personal* del conocimiento humano más elevado con la vertiente *impersonal* de la elaboración sistemática, se requiere comprender en todo su alcance el carácter *comprometido* del conocimiento de lo *profundo.* Ello explica que no impugne el existencialismo —me refiero sobre todo a Marcel— la práctica de la abstracción como logro de un nivel de universalidad, sino el *espíritu de abstracción,* que se niega a reconocer la irreductibilidad de los seres profundos.

Lo que está evidentemente en cuestión es la *profundidad* de los distintos objetos de conocimiento. Si éstos poseen una cierta dosis —analógica— de superobjetividad, es posible, al amparo de la interna flexibilidad que ésta suscita, establecer una vinculación constitutiva entre lo llamado *eidético* y lo *fáctico,* lo universal y lo singular, el sistema y la existencia, lo eterno y lo temporal, la intuición y el discurso. De ahí que para coordinar

---

2. *el ethos de analogía,* que E. Przywara contrapone al espíritu univocista en todas sus formas;

3. la atención dedicada por R. Guardini a la *unidad viviente* que anida en los fenómenos dialécticos (frente a la unilateralidad de los métodos analíticos);

4. el método jerárquico —"de arriba abajo"—, de Th. Haecker, enérgico debelador de los métodos que reducen lo superior a lo inferior;

5. el método fenomenológico de Urs von Balthasar, centrado en torno al análisis de lo "concreto-irrepetible", como reacción frente a los diversos modos de evasión hacia lo universal, y

6. la aversión de G. Marcel a las actitudes metafísicas de carácter "espectacular" y su convicción de que a las realidades envolventes o "misteriosas" sólo puede acceder el hombre a través de aproximaciones concretas realizadas con espíritu de reverencia y hondo compromiso personal.

(43) Sobre este importante tema se hallan valiosas precisiones en la obra de A. Silva-Tarouca: *Logik der Angst.* Tyrolia Verlag, Innsbruck. 1953.

el sistema y el desarrollo histórico —con cuanto implica de realidades individuales, situaciones concretas, etc.— haya que entender lo eterno como *supra*-temporal —no como *in*-temporal—, el movimiento como *perduración* y lo concreto como *individual,* no como meramente singular (44).

Si tenemos a la vista que el fin del existencialismo es evitar que se reduzca lo individual a *mero caso del universal* o elemento de una serie, lo que procede no es impugnar el sistema *en sí,* sino el saber *coactivo,* la gravitación altanera hacia el desarraigo inmanentista que no permite ver lo que en los seres concretos hay de profundidad y, por tanto, de universalidad intensiva.

Sólo así será, en verdad, posible vincular método y objeto, intuición y discurso. Lacroix lo entrevió al afirmar que "el método no es más que una doctrina en crecimiento: no puede separarse de ella, como tampoco la intuición del proceso discursivo, ni el juicio de la corriente de pensamiento que lo sostiene" (45). En virtud de esta interacción se sustituyó el *método lógico* —"el esfuerzo para interpretar las relaciones estáticas entre las ideas puras, fuera del devenir histórico del individuo y de la humanidad"— por el *método dialéctico* —"el descubrimiento progresivo del espíritu humano, que se va conociendo poco a poco a medida que se crea a través de sus contradicciones"— (46). Esta idea, exacta en el fondo, debe ser orientada de un modo decididamente jerárquico, pues todo discurso se funda en una instancia supradiscursiva, que supera la sumisión al espacio y al tiempo. Solamente esta coordinación dialéctico-jerárquica de entidades que se hallan en relación expresiva por su diversa forma de darse en el espacio y el tiempo hace posible "descubrir una noción de sistema que permita encarnar lo eterno en el tiempo y mantenga una tensión fecunda entre lo

---

(44) Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia.* Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962. Lo individual, en la medida de su profundidad, está inserto en una red de implicaciones y resonancias que lo vinculan eficientemente a la totalidad. Esta interna gravitación mutua de los seres funda una forma intensiva, eminentemente realista, de universalidad.

(45) Cf. O. cit, pág. 81.

(46) *Ibíd.*

sistemático y el ser en situación" (47). Sin precisarlo debidamente, el autor manifiesta haberse hecho cargo de esto al afirmar que, si bien la historicidad pende de la *negatividad* fundamental que hay en el espíritu por ser discursivo, *sin la eternidad la historia no tiene sentido.* Y el espíritu "es eternidad, no porque pueda escapar a la temporalidad, sino porque hay en él una presencia que le permite dominar el tiempo y juzgarlo" (48). Si lo trascendente no es algo externo y ajeno a lo inmanente, sino que "lo consolida por dentro", no procede disolver lo sistemático en el polvo atómico de una historia meramente discursiva. El personalismo postula la inserción del hombre en la historia *al nivel de lo profundo,* pues la discursividad humana auténtica no es una flácida distensión puntual, sino el medio natural de llegar a madurez mediante la vinculación cocreadora a las realidades valiosas.

La *analéctica* personalista deja al descubierto el carácter eminentemente positivo de ciertas realidades ambiguamente marcadas con un signo negativo. Así, el tiempo no es en el hombre mera *negación de eternidad* —entendida como falta de tiempo—, sino un *ámbito de afirmación constante y progresiva de la personalidad* merced al dominio que el ser humano posee sobre el pasado y el futuro. La temporalidad se define por la capacidad de vivir en presente, y la amplitud o radio de acción del presente mide el rango o grado de la temporalidad (49).

Intuición intelectual inmediata-indirecta

En esta correlación analéctica entre los diversos niveles que forman la estructura interna de la realidad se funda, según queda dicho, la armonía de discurso e intuición inmediata-indirecta de lo profundo. No conviene identificar, como hace Lacroix, la *intuición inmediata* con el *contacto directo,* pues, si la inmediatez indica un grado de penetración, mientras el carácter directo del contacto denota una falta de elementos media-

(47) *Ibíd.*

(48) O. cit., pág. 83.

(49) Sobre este punto se encuentran análisis muy valiosos en el filósofo personalista A. Brunner. Véase, por ejemplo. su amplia obra *Der Stufenbau der Welt.* Edit. Kösel, München. 1950.

dores, es posible una forma de intuición que sea a la par *inmediata* e *indirecta*. El personalismo exige una revisión profunda de las categorías de temporalidad, inmediatez, cercanía e interioridad. Ello no quiere decir en modo alguno que la intuición pueda develar integralmente el secreto trasfondo de los seres, sino que es posible desbordar la contraposición dilemática "o pura intuición o pura construcción sistemática" y lograr una "reflexión progresivamente intuitiva" (Vialatoux) que evite a la vez el riesgo bipolar que entrañan el *sistema desarraigado coactivo* y el "impresionismo filosófico" sin relieve.

Esta teoría de la intuición —que está basada en la concepción del nexo natural que media entre lo profundo y el espíritu y exige una actitud de compromiso por parte de éste— nos insta a fundar con lo real relaciones de presencia a una *distancia de reverencia* proporcional al grado de intimidad de los diversos objetos-de-conocimiento. "No se trata de mantener a la existencia fuera del conocimiento, sino de precisar el género de conocimiento que le conviene" (50). *En esta precisión radica indudablemente el verdadero sentido del criticismo gnoseológico.*

El carácter *inmediato-indirecto* de la intuición hace posible definir la reflexión como un determinado nivel de la actividad intuitiva. *Reflexionar es percibir lo profundo del único modo posible en un ser finito,* a saber: *de modo dialéctico-jerárquico, discursivo-intuitivo, analéctico* (51). Lo real es inagotable y debe ser abordado por el hombre finito desde diversas perspectivas, con sencillez de espíritu (Naivität), mediante una forma de sineidesis que va penetrando, a través de vías diversas, en el núcleo de los seres, que se revelan autoexpresivamente en su irreductible mismidad. La unidad procede, como siempre, de lo profundo, o, si se quiere, de la condición *misteriosa* —no meramente *problemática*— del objeto de conocimiento (52).

---

(50) O. cit., pág. 86.

(51) "Llamamos propiamente reflexión a esta forma de conocimiento en la cual la intuición no está separada, sino que es inmanente al proceso discursivo, es decir, presente en nuestras construcciones sistemáticas, de las que constituye el valor." O. cit., pág. 86.

(52) Entiéndanse estos calificativos —"problemático" y "misterioso"— en el sentido técnico en que los utiliza G. Marcel.

Si el conocimiento de lo real se agotase al ser abordado por una sola vía o vertiente, podríamos afirmar que, al no rebasar la capacidad intelectiva del sujeto cognoscente, lo real era *dominado* por éste. Tal sucede efectivamente con los objetos de conocimiento *superficiales,* meta exclusiva del pensamiento objetivista, pero no con los seres tomados en su irreductible mismidad y dotados, por tanto, de cierta dosis de interioridad.

De aquí se infiere que si, por una parte —debido a la exigencia de compromiso que implica el conocimiento de lo profundo— todo sistema filosófico debe ser *personal,* la riqueza de dicho objeto-de-conocimiento postula la *integración* de *diversos* puntos de vista personales sobre el mismo. *No se relativiza la verdad al personalizarla; se la compromete humildemente con lo profundo, y sólo entonces se hace en rigor solidaria. Unicamente a través del compromiso personal se logran las formas auténticas de universal validez cuando se trata de realidades ontológicamente muy calificadas. Quien respeta lo irreductible está en condición de aunar la firmeza de su intuición personal con la voluntad de integrarla en las visiones ajenas.* Una vez más, es lo profundo quien desborda los mediocres dilemas planteados por una concepción superficial del proceso cognoscitivo. El hombre es un ser feliz por moverse al nivel de lo profundo; y es un ser inquieto por deber ir penetrando en lo profundo a través del decurso temporal. De ahí esa dramática posición pendular entre el tiempo y la eternidad que ciertos autores suelen denominar *dialéctica.* "La dialéctica es la forma de existencia de un ser que no es pura temporalidad, ni pura eternidad, sino que conquista progresivamente su eternidad a través del tiempo" (53).

Sentido positivo de la inquietud

Esta condición dramática de la dialéctica divide a los pensadores en dos direcciones diferentes: la *pesimista* y la *optimista.* Si la inquietud es el fruto psicológico de la situación ambigua de los seres analécticos, se impone averiguar cuál de

(53) Cf. O. cit., pág. 91.

los signos —positivo o negativo— acaba imponiéndose en el hombre. El personalismo entiende la inquietud como un *poder,* el poder de captar intuitivamente lo supratemporal a través del tiempo. Esta constante apertura de nuevos horizontes que orientan el pensamiento y dan al espíritu del hombre una fuerte impresión de plenitud va seguida del sentimiento de profundo *gozo* que despierta el paso a toda forma de trascendencia. *Trascender significa dominar el tiempo y el espacio, y la medida de este dominio es el índice de la nobleza ontológica de un ser, vale decir, de su interno logro y de su consustancial alegría metafísica.* ¿Por qué sólo el hombre se muestra capaz de sonreír?

Con profundo conocimiento de las cosas afirma Lacroix que la inquietud es el "origen animador de todo sistema", porque supera la fuerza de gravitación que impele al hombre a considerar las determinaciones meramente "objetivas" (espacio-temporales, asibles, universalmente verificables) como su campo exclusivo de despliegue. El sistema es el orden que surge de las determinaciones *profundas* —"superobjetivas"— de los seres, y a ello se debe que, lejos de ser algo de por sí estático y rígido, constituya una fuente de unidad y de energía propulsora de la investigación. *El sistema, como la percepción, nace de la inquietud inherente a un espíritu que vive por necesidad constitutiva al nivel de los seres profundos.* La elaboración sistemática no actúa en el vacío de una conciencia desarraigada, antes debe ser "objetiva" por su contacto con lo real y "superobjetiva" por su vinculación a lo real profundo. Sistema no se opone de modo absoluto a *experiencia,* sino a experiencia de lo *superficial.* El sistema elaborado a la vista de lo real profundo permanece abierto a horizontes siempre nuevos (54). El sistema

---

(54) Este es el hondo sentido de las siguientes frases de Lacroix, que pueden dar lugar a graves malentendidos, si no son vistas al debido nivel: "Esta primacía del sujeto, que va acompañada de la duda y la inquietud o, más exactamente, que se expresa por la duda y la inquietud, no conduce, pues, a la interioridad." "Y a pesar del magnífico impulso de espiritualidad que lo anima, diríamos que actualmente todo el personalismo que no desconfíe ante todo de la herencia de Kierkegaard —no decimos que la rechace— está perdido. El tema de la soledad es el más peligroso (...)". Cf. O. cit., págs. 97-98.

es un conjunto expresivo en que lo profundo superobjetivo se va expresando progresivamente a través de los medios objetivos de expresión. Como los sentimientos existenciales de angustia, tedio, naúsea, etc., la *inquietud* es la tensión hacia lo profundo que lleva al hombre a desbordar lo objetivo hacia lo superobjetivo. El momento liminar de este proceso, en que el sujeto pierde pie al abandonar el suelo firme de lo objetivo e instalarse en el clima aparentemente lábil de lo superobjetivo, va marcado por una sensación específica de zozobra y sobresalto.

La creencia y la duda

Lo antedicho deja patente que el personalismo está óptimamente dotado para resolver las aparentes antinomias que plantean las diversas formas de trascendencia —horizontal y vertical—, y ello debido, sobre todo, a su sexto sentido de lo profundo, fuente de unidad. Sólo esta capacidad intuitiva permite adivinar el alto rango de la *creencia* como forma de conocimiento, viejo tema personalista que convendría liberar de sus inveterados equívocos. Frente al *mero saber,* creer significa aceptar la existencia de entidades que hurtan el cuerpo a la percepción sensorial —por ser profundas— y deben, en cambio, *revelarse* —por ser íntimas—. Un modo de conocimiento que exige revelación por parte del objeto y aceptación comprometida por parte del sujeto no puede ser considerado como una forma deficiente de acceso a lo real. "Sólo la creencia expresa, a la vez, la primacía del sujeto y su encuentro total con el objeto. Creer es afirmar la superioridad del sujeto de la única manera válida, es decir, en su compromiso con el objeto en comunión con los demás sujetos" (55). La desunión y la insolidaridad proceden siempre —no se olvide— de actitudes *superficiales* ante el entorno. No por otra razón se esfuerza el personalismo en distinguir cuidadosamente el pensamiento humano integral de los elementos que, de una u otra manera, lo condicionan.

A esta voluntad de remontar lo objetivo hacia lo superobjetivo responde asimismo, como vimos, la práctica cartesiana de

(55) O. cit., pág. 98.

la duda metódica. La duda es un ejercicio de purificación que se opone a "cierta pereza que nos arrastra insensiblemente hacia el curso ordinario de la vida" (Descartes) para dar el paso decisivo de lo meramente objetivo a lo analéctico (objetivo-superobjetivo), de la *inmediatez superficial de lo objetivo* a la *inmediatez profunda de lo superobjetivo,* no sólo del "mundo corporal" al "mundo espiritual", como afirma Lacroix. Así, la duda —como la inquietud y la angustia— nos libera de nuestra distensión *superficial* en el entorno para ponernos en verdad al esforzado nivel de *hondura* en que florece la libertad y la personalidad. A ello alude Lacroix cuando escribe: "A partir de Descartes queda fundado el personalismo, es decir, la filosofía que se expresa por este poder de retroceso y de negativa llamado duda, condición de todo conocimiento y de toda acción propiamente humanos" (56). *La duda confiere libertad, pues libera al hombre del vértigo de lo sensible, de la eterna seducción de lo objetivo, vertiente mensurable de lo real que no puede fundar un conocimiento en realidad de verdad.* Al perseguir la duda —según Descartes— la autonomización del hombre frente al conjuro de lo sensible y a la tiranía de lo objetivo, su meta es evitar la *falsa inmediatez* de lo superficial y ganar una forma de *inmediatez verdadera* con la realidad a través de la participación inmersiva en el ser del Dios que nos es más íntimo que nuestra propia intimidad.

El pensamiento analéctico ha ganado serenidad frente a la dispersa multiplicidad de lo corpóreo-sensible y tiende a considerar que la autenticidad humana se halla más bien en la línea del dominio-de-asunción-expresiva que de la pureza-de-abandono, pues no es la *huida* del cuerpo lo que restaura la vida del espíritu en todo su vigor, sino la *transfiguración* de lo corpóreo en virtud de la fuerza configuradora del espíritu mismo. Nunca se subrayará lo suficiente que la interioridad y la reflexión no significan ámbitos o modos de retracción frente a lo real-externo, sino niveles profundos de vida y percepción.

Lo decisivo, tanto por lo que toca a la duda como a la intuición analéctica, es la firme voluntad que en ellas late de

(56) O. cit., pág. 105.

superar el campo de lo meramente objetivo. Lacroix habla a este respecto, un tanto equívocamente, de "primacía del sujeto" (57) para salvaguardar, más allá de toda posible inmersión inconsciente del hombre en el entorno, "la presencia del sujeto en lo que piensa". Hay que dejar en claro una y otra vez que esta forma de primacía no ha de ser ganada mediante la exaltación arbitraria del sujeto frente al objeto, sino merced al análisis fiel de las diferentes formas de *superobjetividad* —de dominio del tiempo y del espacio— que ostentan los diversos estratos de ser —inanimado, vegetal, animal y humano—. Sólo confiriendo a cada ser toda su dignidad es posible conceder el primado al sujeto *sin dejarlo coactivamente en una situación de peligroso desamparo.* Es lamentable que para mostrar la existencia de un plano superior al de lo cotidiano se proceda a escindir ambos con una actitud de suicida desarraigo. Para destacar la diferencia de nivel que media entre dos estratos de ser, lo que procede es examinar la forma de unidad que los vincula, ya que unidad significa *dominio de la dispersión,* y tal dominio proviene en exclusiva de modos de ser ontológicamente superiores.

La posesión de sí mismo que se deriva del modo eminente de unidad que caracteriza al ser humano debe afirmarse a través de la dispersión temporal y espacial. "El cogito propiamente humano (...) no es tanto posesión inmediata como lenta y difícil conquista." "El tiempo, esta especie de jadeo tras el ser, impide la presencia total de la persona ante sí misma." "El *yo pienso* es trascendente a todo objeto; pero no puede ejercerse y conocerse a sí mismo más que aplicándose a un objeto. Nos queda, pues, por definir una especie de conocimiento propiamente humano que no sea ni pura subjetividad ni pura objetividad, sino mutua compenetración entre el sujeto y el objeto, y en la que el sujeto conserva, sin cesar, la conciencia de su supremacía. Esto es precisamente lo que se llama creencia" (58).

Con ello nos adentramos en un tema tan sutil como decisivo: *la creencia como forma eminente de conocer.* Al estar cen-

---

(57) O. cit., pág. 113.
(58) O. cit., págs. 115-117.

trado sobre el conocimiento de lo profundo (59), el personalismo debe necesariamente abordar la cuestión de la *fe*. "El problema esencial del personalismo, el test con el cual podemos y debemos juzgarlo es el de la naturaleza y valor de la creencia" (60). Por su familiaridad con los seres profundos, el personalismo está bien dotado para mostrar que la forma modélica de objetividad no viene dada por el conocimiento *impersonal,* incomprometido, sino por el personal, que moviliza todas las facultades humanas —entendimiento, voluntad y sentimiento—. *Fe y saber indican dos niveles distintos en el conocimiento y en el objeto-de-conocimiento.* Un objeto profundo sólo puede ser objeto de creencia, porque lo profundo es íntimo, y lo íntimo se conoce exclusivamente por *autorrevelación expresiva.* De ahí que la preocupación por esta forma de conocimiento surja cuando el filósofo se mueve intelectualmente al nivel de realidades que desbordan todo intento de explicación meramente causalista y reductora y exigen el compromiso integral del sujeto cognoscente. Más que un repliegue al ámbito subjetivo, *creer* es un intento de penetración en la hondura de los seres en torno, sobre todo de las realidades envolventes y, como tales, plenificantes. De ahí su fecunda vecindad con el *sobrecogimiento,* actitud "medial" (activo-pasiva) que implica apertura de espíritu y atención reverente a los estratos profundos de las realidades que más que un "problema" a resolver constituyen un "misterio" en que se debe participar. "La creencia no es más que una progresiva captura de la eternidad a través del tiempo" (61).

---

(59) Lo "profundo", como lo "interior". no indica una caracterización espacial, sino un *poder,* la capacidad de distenderse expresivamente creando ámbitos de interacción. Los seres profundos son a la par expresivos y comunitarios, se revelan como modos de entidad más *atmosféricos que cósicos* y manifiestan su alta densidad entitativa en el hecho de que su despliegue no se realiza por vía de ensanchamiento espacial, fruto de crecimiento orgánico o de mera yuxtaposición material, sino mediante la cofundación de nuevos ámbitos envolventes. Por eso, a este nivel, *la apertura a los demás juega un papel constitutivo, de forma que el amor y el lenguaje vienen a ser elementos integrantes del proceso de autodespliegue de la persona humana.*

(60) O. cit., pág. 121.

(61) Cf. O. cit., pág. 136.

Nada extraño que el personalismo, en su búsqueda de la integralidad del conocimiento humano, conceda importancia singular a la creencia y a las virtudes que la inspiran: la *piedad* —amor reverente— y la *humildad.* El humilde es un *ser en relación gozosa y aceptada.* El piadoso se adhiere agradecido a aquello que lo desborda. Creer es correr el riesgo de comprometerse con lo profundo que sólo se torna en algún modo accesible al autorrevelarse libremente. "El compromiso de la persona es irreductible al mecanismo de la prueba. Lo que significa que el criterio último de la creencia es de un orden superior a la lógica, concretamente, ético-religioso" (62).

El compromiso personal y el conocimiento de lo profundo

Esta actitud comprometida, lejos de indicar una debilidad congénita, es índice de una condición superior, pues su aparente "subjetividad" no es sino *superobjetividad.* La única forma de conocimiento auténticamente objetivo es el que moviliza todas las facultades humanas para acceder a lo profundo. *Objetividad* no es sinónimo de *universalidad* y *verificabilidad,* sino de *integralidad y fidelidad a todo precio.* Al no advertir la forma de universalidad eminente que anida en lo singular-profundo, se orló de prestigio a los diversos modos de conocimiento *impersonal,* arrojando con ello sobre las facultades inequívocamente personales —como la voluntad y el sentimiento— un peligroso matiz de irracionalidad. Por un hábil escamoteo de categorías, se hizo pasar la universalidad abstracta impersonal por la *forma modélica de racionalidad.*

Nótese que el análisis rigurosamente filosófico no es el que reduce lo complejo a lo simple, sino el que sabe adivinar de dónde brota el dinamismo originario de los seres. Para analizar, pues, el papel que desempeñan las diversas facultades del hombre en el conocimiento debe precisarse con anterioridad el nivel al que florece la *vida específicamente humana.* Si convenimos en que el hombre sólo alcanza la altura que le compete en el diálogo con realidades profundas y, sobre todo, con el Ser trascendente, podemos concluir que el espíritu humano logra la

(62) O. cit., pág. 130.

tensión necesaria para mantenerse en el plano que le corresponde si moviliza a la par todas sus facultades, pues la actividad *aislada* del entendimiento espectacular se mueve en nivel *superficial.* El personalismo se hizo perfectamente cargo de que, así como el ver y el oír se apoyan en un determinado número de vibraciones del elemento transmisor, la actividad cognoscitiva debe alcanzar análogamente un determinado *potencial.* A este grado de *intensidad,* y no a una mera ampliación extensiva del radio de acción, se refiere la calificación de *holista, sineidético* y *analéctico* que doy al estilo de pensar característico del personalismo. Por eso afirma Lacroix que "comprender es siempre situarse" (63), pues fundar relaciones de presencia con realidades profundas exige del sujeto una tensión singular que únicamente puede ser lograda mediante la potenciación mutua de todas las facultades. "El error, tanto del marxismo como del existencialismo ateo, es no reconocer todo lo que implica la condición humana. Por el contrario, la grandeza de la dialéctica blondeliana es suministrar el sentido integral de las implicaciones del dinamismo humano, tal como se deja descubrir o analizar en el conocer, el estar o el actuar" (64).

Es sobremanera importante advertir que contemplar el mundo de modo analéctico en una actitud de piedad o amor reverente supone una actividad del espíritu mucho más tensionada que la que exige el mero cálculo frío, elaborado a través de una cadena de razones impersonales, pues esa entidad superobjetiva e intensamente real a la par que es el objeto de *asentimiento,* esa realidad "atmosférica" en la que se atan los cabos sueltos dejados por la razón espectacular requiere para ser debidamente conocida una alta tensión espiritual. Lo cual no indica que sea mero fruto de la misma, lo que supondría una subjetivización ilegítima, sino que *lo profundo sólo es captable en una determinada tesitura de ánimo.* De modo análogo a como la contemplación de las obras pictóricas y la audición de las musicales exige una cierta *distancia de perspectiva* en el espectador, el conocimiento específicamente humano —como fundador de rela-

(63) O. cit., pág. 131.
(64) O. cit., págs. 133-134.

ciones dialógicas de presencia— debe necesariamente implicar exigencias específicas, que no son meramente subjetivas, sino *dual-gnoseológicas* (mediales, ambitales), por ser privativas de ese *acontecimiento ambital originario* —ni subjetivo ni objetivo— que es el conocer.

La dificultad en advertir esto responde a la simplificación abusiva del objeto de conocimiento. Por eso, a partir del descubrimiento y plena valoración de lo superobjetivo, se está viendo con creciente nitidez que el "entorno humano" desborda muy ampliamente el ámbito de los seres mensurables, pues, lejos de reducirse a un contorno de seres opacos, constituye un "entorno de presencias", de seres que fundan al revelarse ámbitos muy densos de presencialidad. De un modo un tanto impreciso alude a ello Lacroix: "Nuestras relaciones esenciales se establecen con el mundo invisible y tendremos que observar de qué modo nuestras facultades nos preadaptan" (65).

Al ser profundo y gozar de intimidad, el objeto de conocimiento posee una cierta dosis de iniciativa que en el caso de la persona humana se traduce en manifiesta *apelación*. De este modo el conocimiento de lo profundo encierra toda la complejidad de una relación de *llamada* y *respuesta,* en la cual el sujeto se deja invadir por el objeto en una actitud a la vez de acatamiento y de libertad (66). Esta apertura a una realidad que, por profunda, desborda los límites del espacio y del tiempo meramente empíricos ejerce sobre el ser humano una función plenificante, de ningún modo alienante. Es, por ello, la creencia quien impulsa el progreso en el conocer, fenómeno que se da al amparo de lo profundo, vale decir, de los modos de realidad que abarcan mucho campo y abren perspectivas inéditas. De esta forma, a través de lo profundo se unen la *creencia,* el *compromiso* y la *reflexión progresivamente intuitiva.*

Una vez más se revela el personalismo como un movimiento integrador que no deprecia el saber conceptual ni minusvalora

---

(65) O. cit., pág. 135.

(66) F. Heinemann ve en la alta densidad entitativa que ostenta el ámbito relacional abierto por la interacción "llamada-respuesta" la posibilidad más firme de superar la precariedad del método existencial. Cf. *Jenseits des Existentialismus,* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

la importancia de la comunicabilidad y universalidad del conocimiento, antes los vincula al dinamismo del ser personal merced a una sólida teoría de la objetividad. Un conocimiento verdaderamente objetivo no se logra mediante la despersonalización del sujeto cognoscente, sino mediante la constatación y complementación mutua de los saberes personales, en una tensa "reciprocidad de conciencias" (Nédoncelle) (67). "El problema insoluble de la armonía de los sujetos en un pensamiento impersonal es sustituido por el verdadero problema del acuerdo de las conciencias en el conocimiento de las realidades concretas" (68).

Así, pues, el conocimiento espectacular objetivo es necesario pero parcial, y escinde al sujeto y al objeto por no tomar a éste "en persona", sineidéticamente, sino *por perfiles*. La creencia une a sujeto y objeto porque, al distanciarse respetuosamente ante el objeto considerado en su valor de intimidad, funda un ámbito de inmediatez eminente. La creencia abre un crédito ilimitado al objeto para dar testimonio de su profundidad y hacer así posible una forma de unión que supera en valor cognoscitivo la más perfecta claridad del conocimiento abstracto espectacular. "Sin la presencia de una auténtica trascendencia, el tiempo y la humanidad se diseminan en innumerables proyectos que, incapaces de componerse, no hacen más que desarticular al individuo" (69). *No se debe ignorar o depreciar lo objetivo, ni dejarse fascinar por la fuerza de gravitación que a él nos liga. Lo decisivo es reconocer que lo objetivo tiene una función específica que cumplir al ser asumido por lo superobjetivo en un proceso de expresión.*

Si una de las tareas más urgentes del momento es recobrar la *inmediatez verdadera con lo real* y reencontrar la auténtica noción de objetividad, el personalismo espiritualista contemporáneo, con su equilibrada —por profunda— teoría de la creencia, se manifiesta como uno de los movimientos más vigorosos y constructivos de la filosofía actual.

---

(67) Véase sobre esto la teoría de A. Brunner acerca de los "conceptos colectivos". *Erkenntnistheorie,* Edit. Bachem, Colonia, 1946.

(68) Cf. Lacroix, O. cit., pág. 139.

(69) O. cit., pág. 144.

El personalismo se halla hoy en situación de aportar, debidamente clarificadas, varias de las categorías que deciden la marcha del pensamiento actual. Aquí radica la razón más honda de su fecundidad.

A mi entender, la importancia filosófica del personalismo pende, por lo que toca a la teoría del conocimiento, de su tendencia a interpretar el acto cognoscitivo como la *fundación de ámbitos* de sentido, tarea que implica un *a priori intelectual* consistente en la capacidad de plantear los problemas al nivel de profundidad en que florece el espíritu humano. *El espíritu humano florece al nivel de la actividad creadora de ámbitos de intimidad y encuentro,* fenómenos de alta calidad entitativa que desbordan por elevación los límites objetivistas que escinden el sujeto y el objeto.

Una de las metas del personalismo radica en tensar la mente humana lo suficiente para no ceder a la tentación de analizar los fenómenos específicamente humanos con categorías objetivistas. A ello alude Urs von Balthasar cuando advierte que al destacar la importancia del conocimiento de la persona no intenta erigir una teoría sistemática del ser personal, como forma de "objeto" privilegiado, sino *iluminar cada forma de conocimiento* —que es un modo de encuentro— *con la forma suprema: el encuentro dialógico interhumano.* De ahí la importancia actual de la teoría de la *presencia.*

Importa sobremanera destacar que cuando se toma la realidad humana o alguna de sus vertientes —lenguaje, amor, intersubjetividad, experiencia estética, etc.— como *punto de partida del filosofar* no ha de entenderse éste —*al modo objetivista*— como un lugar de donde se arranca o un objeto-de-estudio que se toma como pista de despegue del proceso discursivo, sino —más radicalmente— como el *nivel entitativo* al que debe moverse esforzadamente el pensamiento. Adoptar el lenguaje, por ejemplo, como punto de partida significa estructurar el pensamiento *conforme a las exigencias de la realidad vista en el plano de hondura al que pertenece el fenómeno del lenguaje.* La ex-

presión *partir de* entraña en filosofía un *nivel de hondura* más que un mero *punto de partida,* ya que el discurso filosófico auténtico ostenta una condición analéctica-circular (o mejor: analéctico-espiral) en virtud de la cual toda medida metodológica afecta al *conjunto* del pensar, no sólo a una de sus fases. (Recuérdese lo ya escrito acerca de la teoría ruibaliana de las nociones.)

Reconocer la antropología como clave de la filosofía implica admitir que no procede tomar la teoría del conocimiento en plan "espectacular" (Marcel). La entrega del hombre a la alta tarea de *apertura de sentido* en orden a la *creación de ámbitos de presencia* exige la renuncia a las posiciones adquiridas en el plano inferior objetivo. Negarse, por desamor, a esa entrega es dejarse vencer por la seducción de lo objetivo y la voluntad de poder que del mismo surge. Así como los meros objetos no tienen apenas intimidad y, por tanto, capacidad de apelación, el sujeto que se mueve a su precario nivel no posee otra forma de actividad que la de *dominio.*

Por el contrario, *a más profundidad de entrega por parte del hombre, más honda es la respuesta de las cosas en el encuentro.* Esta correlación dialéctica de "llamada y respuesta" se sustantiva en *ámbitos de presencia.* En un estudio sobre L. Lavelle advierte con sagacidad B. Sargi que buen número de equívocos e indecisiones podrían evitarse de raíz en teoría del conocimiento si se partiese del estudio de los objetos superiores (70). De modo análogo se expresa Urs von Balthasar, en la seguridad de que únicamente sobre el ejemplo de la vida prodigiosamente flexible de la persona se pueden ganar las categorías amplias que exigen fenómenos tan desconcertantemente analécticos y "circulares" como los gnoseológicos. Piénsese, por ejemplo, que los *ámbitos de diálogo* exigen para ser fundados un clima de libertad, y ésta a su vez sólo se desarrolla auténticamente al crear tales ámbitos. El acto de conocimiento debe unir la *liberalidad* frente al objeto —para dejarse invadir por su riqueza y juzgarlo con las categorías pertinentes— y la *elevación* y *dis-*

---

(70) Cf. *La participación à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Beauchesne. París, 1957, pág. 22.

tancia de perspectiva necesarias para hacerse un juicio profundo del mismo.

Con ello queda dicho que no pretende el personalismo desleír en un vago clima eticista la teoría del conocer, sino orientar el planteamiento de ésta del modo más hondo y radical. En definitiva, se trata de algo eminentemente real: *la creación de ámbitos de presencia.* La persona humana está siendo en la actualidad adoptada como punto de partida de la teoría del conocimiento, y hay autores que atribuyen este sorprendente fenómeno al hecho de que para dar valor y reconocer la personalidad ajena en su carácter irreductible no basta movilizar una razón espectacular, antes debe entrar en juego *toda la persona.* A mi juicio, la causa radica en la incapacidad de la razón para fundar por sí sola ámbitos de presencia. Para *re-conocer* una clase de seres tan relevantes entitativamente como son las personas, no es suficiente anclarse en el terreno acotado del yo e intentar acceder al otro yo por un juego de analogías y prospecciones, al modo postulado por Husserl en la *V Meditación Cartesiana,* antes se requiere desbordar los límites de la realidad corpórea mediante la fuerza específica del ser personal, constitutivamente abierto al ámbito del tú, sobre todo del Tú divino. Toda forma de conocimiento, para ser integral, debe moverse en un ámbito más amplio que aquel en que se mueven cada uno de los elementos que fundan la relación cognoscitiva. Por eso afirma Urs von Balthasar que "el auténtico encuentro sólo puede tener lugar en Dios y en presencia de Dios" (71), pues esta forma de presencia *superior* desborda los límites que provocan *distancia de alejamiento* entre los seres que se hallan en dicha relación. Al situarse el hombre ante Dios, se abre una nueva dimensión o ámbito entitativo: la *creaturidad,* que salva el desnivel establecido entre los hombres por el egoísmo y las convenciones humanas. "No se coloca impúnemente al hombre en el centro de la filosofía" (72), pues, a fuerza de tensar el pensamiento en orden a la comprensión del ser humano, acaba el

---

(71) Cf. *El problema de Dios en la Filosofía actual,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1960, pág. 107.

(72) O. cit., págs. 108-109.

pensamiento filosófico tomando en serio el estudio del estatuto ontológico de la categoría de *relación.* No sólo la relación del hombre con los demás hombres, sino incluso la relación con la naturaleza adopta una forma de encuentro extraordinariamente compleja, de modo que sólo una consideración objetivista precaria puede considerar al hombre como una mera "parte" de la naturaleza y a la naturaleza como materia amorfa.

Lejos de todo aislacionismo unilateral, el personalismo se orienta hacia una esforzada teoría analéctica que, sin diluir los individuos y los diferentes elementos de los conjuntos, los ve a la luz de su integración en modos superiores de unidad. Así, por ejemplo, ante la actual revaloración de lo corpóreo reacciona con una forma de penetración más honda de la esfera corporal por parte del espíritu según un género circular —no meramente lineal— de mutua causalidad. De modo análogo, los individuos son quienes deciden la marcha de las cosas, pero esta decisión sólo es recta cuando no actúan como particulares sino como miembros de una forma superior de unidad: la *comunidad,* ya que la espontaneidad espiritual no es absolutamente autónoma. "La luz del espíritu humano es una luz que escucha, una luz en diálogo" (73). El abierto escuchar en actitud de sobrecogimiento el mensaje del Infinito que deja oír su llamada en la intimidad del yo es la salida más airosa del idealismo alemán, de cuya fecundidad nos dan una medida exacta los escritos del Fichte de la madurez.

La característica más alta del personalismo es su sexto sentido para adivinar el poder de lo discreto, de aquello que, por profundo, no se impone coactivamente a un pensamiento atenido en exclusiva a lo mensurable. Merced a la experiencia y madurez adquirida a través del trato constante con seres personales, el personalismo ha logrado advertir con ejemplar nitidez que la meta primordial del conocimiento no consiste en captar *meros objetos,* sino *objetos no-objetivos.* Quien conozca con alguna aproximación los estragos que causó en el pensamiento contemporáneo el culto a lo meramente "objetivo" se cuidará de entender esta frase como un juego de palabras. Sólo cuando

---

(73) *Ibid.*

se advierte que el conocimiento humano está muy lejos de reducirse a una manipulación intelectual de objetos, se está en situación de adivinar el misterio ontológico que late en el prodigioso fenómeno del conocer, que, cuando es auténtico, limita con la contemplación y se prolonga en ella. Haber escindido, por pretendidas urgencias de pureza metodológica, el ámbito del *saber* y el clima espiritual del *contemplar* ha sido una de las causas más poderosas de la caída del hombre moderno en la inautenticidad.

Sentido metafísico de la antropologización de la filosofía

Las breves consideraciones anteriores nos permiten centrar debidamente la interpretación del giro que ha dado el pensamiento filosófico hacia la antropología. "... Hay algo que ha cambiado fundamentalmente. Lo que hasta ahora era una filosofía del ser abstracto en general y del mundo en su conjunto, donde el hombre no era más que una parte (...), se ha transformado en una filosofía de este ente —el hombre— que es (...) el lugar donde se entiende y se percibe el ser en general" (74). Según queda dicho, *la filosofía antropológica no intenta conceder la primacía al estudio del hombre visto como un objeto privilegiado, sino abrir una vía de acceso integral a la realidad.* Prueba de ello es el hecho aleccionador de que el giro aludido se esté dando bajo el signo de la *integración.* "La época antropológica no se caracterizará por poner una actitud puramente positiva y pragmática en lugar de la actitud filosófica, sino por integrar ya en la *theoria* original la actitud de verdad total" (75).

El estudio del hombre ha empezado a jugar un papel preponderante en filosofía al prestar ésta singular atención a la universalidad eminente de lo profundo irrepetible. De ahí que, a la inversa, destacar la importancia de lo superobjetivo es dar carta de ciudadanía filosófica a la antropología, pues de este modo una visión intensiva del *hombre-en-el-mundo-al-nivel-de-lo-profundo* viene a sustituir, o, mejor, a dar concreción a las

(74) Urs. von Balthasar, O. cit., págs. 91-92.
(75) O. cit., pág. 92.

visiones excesivamente generales del ser. Importa sobremanera notar que, frente al primado de la *theoria* —correspondiente al carácter *espectacular* del período llamado cosmológico—, la época antropológica no se reducirá a conceder la primacía a la *acción* dominadora del hombre sobre el Universo, antes se esforzará en otorgar a dicha actividad teorética toda su amplitud, vinculándola internamente a la voluntad y al sentimiento. La dedicación al estudio del hombre no responde, en efecto, a una más estricta valoración del individuo aislado a impulsos de una tensión egocéntrica, sino al predominio de las realidades profundas, que se revelan al hombre en un clima de intenso despliegue personal a través de ámbitos de diálogo y de acción que desbordan toda posible actitud espectacular y absorbente.

La llamada —no sin riesgos— "antropologización de la filosofía" responde en última instancia a la actual preocupación por el descubrimiento y estudio de las entidades "superobjetivas" y "ambitales", tarea que implica una orientación rigurosamente metafísica, desligada de todo alicorto acantonamiento psicológico. Por su consagración al estudio de lo profundo, la antropología se halla en óptima disposición para delatar con la debida energía y nitidez las extrapolaciones cometidas con las categorías que deciden la marcha de la teoría del conocimiento.

Al vivir existencialmente su condición humana, el hombre, encrucijada de caminos ontológicos, logra un nivel de universalidad intensiva a través del compromiso de su ser concreto. Con todo su ser está el hombre *abierto* entitativamente a las realidades del entorno. Pero, al realizarse en un nivel de hondura, esta apertura genera la dinámica fuerza de cohesión que llamamos *personalidad,* vertiente del ser humano que debe ser cuidadosamente distinguida de lo que Zubiri denomina "personeidad" (75 bis).

El alza que han experimentado los valores antropológicos resulta perfectamente comprensible al pulsar de cerca la honda preocupación actual por precisar la posibilidad y el sentido de la relación del hombre con el mundo, ambiguo y complejo problema que exige una revisión a fondo del entramado categorial,

---

(75 bis) Cf. *El problema del hombre,* en *Indice,* 120 (1959), 3-4.

sólo posible a la luz de un penetrante estudio de lo profundo-ambital. Según Urs von Balthasar, de conformidad con otros pensadores personalistas, al hilo del proceso cognoscitivo se funda entre el sujeto y el objeto de conocimiento un *ámbito medial* que confiere al objeto su plenitud de sentido. Esta compleja categoría de "ámbito" se resiste a toda explicación causalista de tipo meramente lineal y exige todo el dinamismo analéctico suscitado por la realidad humana del encuentro, fenómeno tan flexible como real. Ello permite a Von Balthasar escribir estas frases que debiéramos meditar detenidamente: "La presentación y desarrollo de un medio en que puedan 'entrar' las cosas para desplegarse en él nos traslada ya, como representación formal, más allá de idealismo y realismo, aun antes de que subamos a lo decisivamente espiritual" (76). "Por eso, en este ámbito, el proceso del conocimiento no debe ser interpretado a partir de un caso cualquiera, arbitrario y deficiente, sino a partir necesariamente del caso supremo, adecuado y pleno: el caso del encuentro con otra persona. Aquí no se presenta un caso particular de conocimiento, entre otros, sino aquel caso que establece el marco para todos los casos restantes de conocimiento que quedan por debajo de él, porque quedan detrás de su profundidad de sentido: todos ellos son, al menos incoativamente, formas de encuentro y de dar lugar al encuentro, y por tanto de ese 'ser unos para otros', propio de todos los entes del mundo" (77).

Lo decisivo aquí es subrayar que todo posible objeto-de-conocimiento posee una cierta dosis —por modesta que sea— de interioridad o ambitalidad, que exige, para revelarse, un clima de encuentro (78). No sólo destaca la filosofía antropológica actual el papel del sujeto en el conocimiento, sino también y no en último término la función que en éste ejerce la profundidad del objeto, que, más que una *cosa,* cerrada y rígidamente delimitada, constituye una *realidad ambital.* Sólo desde esta pers-

(76) O. cit., pág. 97.

(77) O. cit., págs. 97-98.

(78) Véase URS VON BALTHASAR: *Wahrheit,* Edit. Benziger, Einsiedeln, 1947; A. BRUNNER: *Der Stufenbau der Welt,* Edit. Kösel, Munich, 1950.

pectiva se comprende en su justa medida este pensamiento de Von Balthasar: "Una teoría del conocimiento que parta resueltamente del caso que da la norma general al conocimiento —el caso del encuentro de una persona con otra persona— se ahorra una gran cantidad de falsos problemas que se plantearían inevitablemente si se partiera de abajo para llegar a plantear lo de arriba, alineando a la persona encontrada entre los 'objetos en general' o las 'cosas' y sin dejarla aparecer nunca desde sí misma" (79).

No es posible descubrir el sentido específico de un fenómeno complejo a partir de fenómenos más simples, a los que aquél sea irreductible. Más bien procede estudiar las realidades menos densas a la luz del análisis de las más densas, no por afán reductor, sino para comprender por analogía toda la amplitud de sentido de los fenómenos que, al ser ontológicamente precarios, tienden a mostrarse como carentes de sentido riguroso.

Analizada sobre el ejemplo del encuentro personal la necesidad en que se halla el conocimiento de ser comprometido y de movilizar la voluntad y el sentimiento, no es difícil advertir que todas las formas de conocimiento muestran una exigencia análoga, según la medida de la ambitalidad de los diferentes objetos. "Todo encuentro entre personas exige, para cumplir las condiciones del conocimiento objetivo, una apertura de la propia persona sin poner límites básicos, esto es, un ofrecimiento de sentido no condicionado concretamente, una disposición para dar valor, para dejar adquirir valor, para amar objetivamente y sin egoísmo, que —en cuanto tal forma de apertura de la persona aquí presentada— no podrá faltar absolutamente en cualquier otro conocimiento" (80). Esta exigencia se funda bipolarmente en el carácter plenamente personal que debe ostentar toda forma de conocimiento auténticamente humano y en la profundidad de los objetos mismos de conocimiento, que alcanzan su grado supremo en el caso del *encuentro*.

La tarea específica del personalismo consiste justamente en "iluminar cada caso desde el caso supremo", no por espíritu ex-

---

(79) O. cit., pág. 98.
(80) O. cit., pág. 98.

clusivista, sino, al contrario, para extender analógicamente los privilegios del estrato modélico a los estratos inferiores. Cuando Urs von Balthasar afirma que "para una época que ha reconocido la antropología como la clave de la filosofía es una contradicción en sí y un hondo error sobre su propia naturaleza continuar e incrementar una manera meramente racionalista y técnica de entenderse con las cosas" (81), hemos de advertir que esta actitud reduce las cosas a "meras cosas" por negarse a ver su específica profundidad. Entre la *actitud de entrega* del sujeto y la *capacidad de autorrevelación* de los objetos-de-conocimiento media una dialéctica muy significativa. De ahí que el grado supremo de objetividad no sólo no se oponga a una voluntad de incondicional apertura por parte del sujeto, antes la implique necesariamente.

Como suele suceder con todo movimiento filosófico que brota a impulsos de urgencias polémicas, el personalismo presenta aspectos un tanto extremistas, violentos y unilaterales, que una reflexión más reposada deberá cuidadosamente mitigar. La intensidad de sus intuiciones fundamentales en torno a la primacía de las realidades personales inspiró un método de estudio y exposición que en casos muestra un ritmo excesivamente rápido y no deja huelgo suficiente para una fundamentación cabal de fenómenos tan sutiles y complejos como son los humanos. Esto no obstante, por el vigor y perspicacia de tales intuiciones, por el temple sincero y abierto de su actitud intelectual y por su voluntad inquebrantable de no convertir la vida humana en un mero "sueño del espíritu" (Ebner), los escritores personalistas han llevado al quehacer filosófico —excesivamente acantonado en estériles cuestiones formalistas— un espíritu de vitalidad, de cercanía a lo real y de serena aceptación de la realidad —tal como se ofrece en sus diferentes estratos— que puede ser en muchos aspectos modélico para cuantos en la actualidad se esfuerzan por lograr un *método filosófico integral.*

---

(81) O. cit., pág. 99.

BIBLIOGRAFIA

El movimiento personalista, cuyo estilo analéctico de pensar intentan poner de manifiesto las páginas anteriores, abarca todas las corrientes actuales que otorgan a la persona cierto primado en la trama sistemática de la realidad y del pensamiento. Si prescindimos de algunos autores que han sido clasificados bajo otros epígrafes —como los pensadores existenciales Jaspers y Heidegger, por ejemplo—, y damos entrada a otros que, sin ser rigurosamente contemporáneos, se hallan por uno u otro motivo en una situación de cercanía respecto a nosotros, podríamos afirmar que el movimiento personalista actual se halla caracterizado, en sus grandes líneas, por los siguientes autores: Max Scheler, Peter Wust, Ferdinand Ebner, Friedrich Gogarten, Theodor Haecker, H. Ehrenberg, M. Brod, K. Friedler, H. Heyse, Romano Guardini, E. Brunner, August Brunner, Hans Urs von Balthasar, H. Eduard Hengstenberg, Martin Buber, F. Rosenzweig, J. Cullberg, K. Löwith, Th. Litt, K. Heim, E. Grisebach, Max Picard, J. V. Rintelen, René Le Senne, Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Jean Lacroix, Maurice Nédoncelle, André Marc, Paul Archambault, Emmanuel Mounier, Jean Guitton, Aimé Forest, Paul Landsberg, Paul Ricoeur, D. de Rougemont, Luigi Pareyson, Augusto Guzzo, Luigi Stefanini, M. F. Sciacca. En España e Hispanoamérica son numerosos los pensadores que conceden al estudio de la persona y de las realidades personales un puesto decisivo en el conjunto de su pensamiento. El índice general de mi obra *Filosofía española contemporánea* (BAC, Madrid, 1970) ofrece al lector una perspectiva bastante pormenorizada de las diversas vertientes de la realidad personal que han sido analizadas por los pensadores españoles.

Acerca de las características generales del movimiento personalista y de la problemática desarrollada por cada uno de sus principales representantes pueden verse las obras siguientes: M. F. Sciacca: *Qué es el espiritualismo contemporáneo,* Edit. Columba, Buenos Aires, 1962, con selecta y abundante bibliografía; R. Le Senne: *De la philosophie de l'esprit,* trabajo publicado en la obra *L'activité philosophique contemporaine en*

France et aux Etats-Unis, vol. II, págs.113-131, París, 1950; la nota *Je et tu*, redactada por M. Nédoncelle y J. Pucelle, en el *Vocabulaire philosophique* de Lalande (7 ed.); el epílogo a la obra de M. BUBER: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Edit. L. Schneider, Heidelberg, 1954, páginas 287-306; H. L. GOLDSCHMIDT: *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt a. M. 1964; *Philosophie als Dialogik*, Ibíd., 1948.

OBRAS QUE DESTACAN LA IMPORTANCIA FILOSOFICA DEL PENSAMIENTO DIALOGICO

BRUNNER, A.: *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, Munich, 1951.

— *La personne incarnée. Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*, Beauchesne, París, 1957.

BRUNNER, E.: *Wahrheit als Begegnung*, Edit. Zwingli, Zurich, 1963².

CASPER, B.: *Das dialogische Denken, Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg, 1967.

CIRNE LIMA, C.: *Der personale Glaube*, Innsbruck, 1959.

COREHT, E.: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia, Innsbruck, 1964.

GERKEN, A.: *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf, 1969.

LAÍN ENTRALGO, P.: *Teoría y realidad del otro*, 2 vols. Revista de Occidente, Madrid, 1961.

LANGEMEYER, B.: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1963.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid, 1968.

MÜHLEN, H.: *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn, 1968.

ROSENZWEIG, F.: *Das Neue Denken*, en *Kleinere Schriften*, Berlín, 1937.

SCHRÖDER, G.: *Das Ich und Du in der Wende des Denkens. Untersuchung zum Problem der Ich-Du-Beziehung im philosophischen Denken und in der Theologie der Gegenwart*. Göttingen, 1951.

STEFANINI, L.: *Personalismo filosófico*, Morcelliana, Brescia, 1962.

STEINBÜCHEL, TH.: *Die philosophischen Grundlagen der katolischen Sittenlehre*, 2 vols. Edit. Patmos, Düsseldorf, 1951.

THEUNISSEN, M.: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart,* Berlín, 1965.

ULRICH, F.: *Zukunft als Gestalt der Freiheit von Ich und Du* en *L'avenir de l'homme.* Actes de la VIIIeme Recontre Internationale (Bolzano, 1964).

— *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage.* Edit. Johannes, Einsiedeln, 1961.

Capítulo VII

DOS PENSADORES EXISTENCIALES VISTOS EN ESCORZO

"En mi propio caso, si yo he tenido alguna experiencia de existir ha sido en cuanto he tenido la suerte o de crear en el preciso sentido de la palabra, o de participar en un orden que es en realidad el del amor y la admiración, dentro del cual se puede describir el acto creador. Esto último es esencial, porque de ningún modo se podría negar la experiencia de existir a innumerables seres humanos que nunca han escrito una línea ni intentado expresarse a sí mismos en música o en pintura. Esta experiencia existe desde el momento que una persona alcanza una cierta plenitud, con tal de que no degenere en una autosuficiencia ilusoria."

(G. Marcel: *Prólogo* a la obra de K. T. Gallagher: *La Filosofía de G. Marcel,* Edit. Razón y Fe. Madrid, 1968, pág. 16.)

Gabriel Marcel y el compromiso con el "misterio"

Ensayista y dramaturgo, músico y crítico de arte, periodista y conferenciante, este hombre menudo, de blanco pelo alborotado y mentón trémulo es, a sus ochenta años, un testigo dramático de la verdad en estas horas decisivas. En plena juventud, antes ya de convertirse al cristianismo, Gabriel Marcel inició su lucha contra la proclividad moderna a tomar las personas hu-

manas como meros objetos, manipulables como los datos de un inmenso fichero. Miles, millones de nombres debieron ser tachados con lápiz rojo en este fichero a medida que la Primera Guerra Mundial fue exigiendo el tributo trágico de sus víctimas. Y el joven Marcel, encargado —por su quebradiza salud— de servir de vínculo entre el ejército y los familiares de los soldados, sintió en su carne la amargura diaria de constatar que las fichas, tan fáciles de manejar en su anonimato, eran signo vivo de personas de carne y hueso, creadoras de ámbitos de convivencia, de relaciones entrañables y hondísimas que diversos golpes de infortunio iban día a día anulando violentamente.

Esta experiencia drástica curó a Marcel para siempre de su primeriza enfermedad idealista. El idealismo —entendido como mera manipulación de conceptos en actitud desarraigada— se mostraba incapaz de dar razón de la vida en guerra, esa forma de vida desgarrada que fuerza al hombre a bordear constantemente la muerte a impulsos de una actitud de odio que deja la existencia en vacío. El optimismo idealista se reveló en 1918 como una ingente utopía infundada. *La auténtica realidad, la única por la que vale la pena vivir y morir, debe ser buscada en la vecindad sobrecogedora de los seres concretos y valiosos, y de modo singular en el misterio profundo de las relaciones vivientes entre seres personales.*

El concepto de "misterio", en sentido filosófico, se apoderó de Marcel para nutrir en adelante su pensar como una fuente inexhaurible. Porque *misterio* es —a su juicio— todo aquello que en la realidad ofrece un carácter *profundo* y, por profundo, *envolvente* y, como tal, *plenificante*. El hombre no llega a su sazón de hombre abriéndose al conocimiento de seres que, por su condición superficial, dejan incomprometido a quien los estudia y pueden ser ob-jetivados y analizados por éste conforme a un modo de experiencia exacta, controlable, verificable. Tal forma de conocimiento se traduce inmediatamente en poder y éste embriaga al hombre, afanoso de dominio. Durante los últimos siglos el hombre occidental se dejó mecer complacido por el mito del eterno progreso. Si cierto grado de conocimiento de lo material-verificable engendra un tanto correspondiente de poder, técnica y confort, un conocimiento indefinido se supone ha de

abocar a una dicha sin fronteras. Las ruinas de la primera gran guerra dieron un trágico mentís a esta fatal ilusión. Cuando el hombre carece de poder sobre el poder de que dispone respecto a las fuerzas naturales corre grave riesgo de dar el paso catastrófico que media entre la exaltación colectiva y la aniquilación en masa. Marcel vio con claridad —sus obras *El hombre contra lo humano, El hombre problemático, El declinar de la sabiduría* lo muestran netamente— que el atomismo provocado por el vitalismo antiespiritualista se trueca en colectivismo y convierte a las multitudes humanas en materia de especulación por parte de los usufructuarios del poder. La glorificación egoísta y ambiciosa del poder por el poder reduce al hombre a la condición de fiera y se vuelve contra los fundamentales derechos humanos con el refinamiento temible del saber técnico. De este proceso constituye un símbolo trágico el "hombre de la barraca", en frase gráfica de Marcel.

Por eso subraya éste en toda su obra la necesidad de superar el registro de la posesión —del tener, del egoísmo— y el afán de traducir lo real a un modo de conocimiento "espectacular", incomprometido, aséptico. De aquí arranca su lema: "Je ne suis pas au spectacle" (Yo no estoy en plan de espectáculo). Su primer "Diario Metafísico" —escrito al hilo de la contienda bélica de 1914— es la descripción del proceso dramático de lucha librada por Marcel contra la atávica tendencia de los filósofos a tratar las grandes cuestiones de la vida como meros problemas, temas de estudio cuya solución deja intacta la marcha de la propia existencia. *Para Marcel, la actitud incomprometida será desde ahora el santo y seña inequívoco de la inautenticidad, filosófica y humana.* De ahí su infatigable esfuerzo por dar rango filosófico a los conceptos de *opción, compromiso, fe, vínculo existencial, repulsa, amor...* El ser no es sino un algo *misterioso* (es decir, *no meramente problemático)* que se destaca por su elevadísima riqueza y se revela claramente como misterioso a quien ostenta las condiciones espirituales que exige tal forma de patentización. Día a día fue constatando Marcel que cada objeto de conocimiento requiere un método específico que, a niveles profundos de ser, se torna sobremanera complejo. Nada extraño que, si se plantea el tema del conocimiento de

los otros hombres, de la comunidad, de la obra de arte y, sobre todo, de las realidades religiosas sobre la falsilla del esquema general *sujeto-objeto,* se agriete el pensamiento al chocar con multitud de escollos, pues tal planteamiento carece del indispensable *calado metafísico.* A esta hondura metafísica alude la complejidad metodológica antedicha, que sólo la precipitación en el juzgar puede tomar por una forma de hibridismo intelectual. Resulta excesivamente fácil desplazar los graves problemas que plantea al conocimiento el acceso a objetos-de-conocimiento que no se reducen a meros objetos acogiéndose a un concepto de *pureza* intelectual que no es sino despojo violento de la realidad y somnolencia de espíritu. Clarividentemente, Marcel titula su obra sobre la existencia de Dios *Du refus à l'invocation,* y su estudio sobre el ser *Position et approches concrètes du mystère ontologique.*

Esta aproximación concreta al misterio ontológico se realiza sobre todo mediante la fundación de ámbitos de convivencia entre seres personales. "Invocar un ser —escribe Marcel— es (...) más que pensar en él (...). Desde el momento en que hago un acto de invocación, algo más que una idea entra en juego. Pero entonces se necesita que esta invocación tenga un fundamento ontológico (...). La invocación (...) sólo puede ser eficaz allí donde hay *comunidad*" (1). Aquí se afirma la alta estima de Marcel por el teatro como lugar de encarnación de las ideas. En los personajes de sus obras dramáticas sus ideas filosóficas toman cuerpo, cobran auténtica realidad y se mueven y desarrollan con la libertad que caracteriza a todo lo viviente, muy lejos de la rigidez que imprime de ordinario al pensamiento el afán humano de imponer coactivamente los propios criterios a la realidad, considerándola como un objeto de posesión. Así, no podía expresarse con más vigor la exigencia marceliana de tratar al hombre a nivel rigurosamente personal, sin coacciones objetivistas, que mediante la escena de *Le regard neuf* en que una joven, hablando con su padre de las diferencias que lo mantienen separado de la esposa, de súbito rompe a llorar y, ante la extrañeza de su padre por tan

(1) Cf. *Journal Metaphysique,* Gallimard, París, 1927, pág. 170.

inesperado llanto, exclama: "¡Ah! ¿No has notado que estaba hablando de ella en tiempo pasado, como si se tratara de una muerta?" El pasado, de hecho, objetiva, por ser el tiempo de los seres que ya se han ido y, al irse, han esclerosado su ser, lo han delimitado definitivamente. "La verdad, Juana —dice Antonio en *La Mort de Demain*—, yo se la voy a decir. Lo que pasa es que para usted Noël no es ya más que un muerto; y ni siquiera es un muerto presente con el cual se mantiene uno en comunión, sino un yo ausente, a propósito del cual se inquiere."

Un mensaje de reverencia, de inmenso respeto a todo lo real y de modo singular a lo que en él brilla por su *originalidad* y carácter *irreductible,* se desprende de la obra toda, aluviónica, dispersa, pero admirablemente armónica, de este hombre sensible que en el tono menor de escritos breves y de notas de diario fue tejiendo en medio siglo de meditación filosófica un sistema de pensamiento que es una lección muy honda de *sabiduría,* una doctrina que no pacta con la hipocresía del intelectualismo desarraigado, antes exige del hombre de nuestros días una verdadera *metanoia* espiritual. Sólo este giro espiritual hacia la reverencia para con los grandes valores del mundo y de la vida personal dispondrá al hombre para acceder *de lleno a la realidad,* y con ello al reino del auténtico *gozo,* pues éste no florece sino en clima de *plenitud.* "La alegría es no la señal, sino el surgir mismo del ser. Alegría-plenitud. Todo lo que se hace con alegría tiene un valor religioso; con alegría, es decir, con la totalidad de sí mismo. En cambio, toda división del alma respecto a sí misma aleja a ésta de Dios (...). De consiguiente, nada más peligroso para el desarrollo espiritual que el *aburrimiento.* Aburrirse es sentir que no se adhiere uno a lo que se hace o incluso a lo que se es. Puede aburrirse uno de sí mismo, sentir aburrimiento de vivir consigo (...). El aburrimiento como conciencia del tiempo vacío. La eternidad como acto de atención única al universo" (2).

Adviértase la vinculación que establece Marcel entre el gozo de la plenitud existencial y el desarrollo espiritual como do-

(2) Cf. O. cit., pág. 230.

minio del tiempo. No se puede reducir la actitud respecto al ser a una cuestión meramente intelectual. El ser engendra *compromiso,* y el problema que plantea sólo tiene un claro sentido cuando se lo intuye a través de los fenómenos de la *vida espiritual.* Más que un problema intelectual, el ser es en todo rigor una *prueba* que compromete la existencia entera del hombre: "Ser —afirma Marcel— es resistir la prueba de la vida" (3).

Esta resistencia, mantenida merced a la alegría que irradia el contacto viviente con la plenitud de la realidad, nos da la medida del carácter positivo, eminentemente creador de la noción marceliana de *esperanza.* Vivir en nivel de realidades profundas, envolventes y, como tales, inverificables, es moverse en un registro de esperanza, no de posesión. Pero, si bien se lo mira, este mantenerse a la espera de algo que trasciende los límites precarios del espacio y del tiempo es hallarse ya en una *forma eminente de posesión.*

Más allá de toda injustificada veneración de lo abstracto, Marcel afirma que sólo lo verdaderamente valioso puede denominarse *universal.* Por eso la tarea del hombre contemporánec debe dirigirse, a su juicio, a mantener en alto el *universal* contra el imperio banalizante de la *masa* (4).

J.-P. Sartre y el vértigo de lo objetivo

Sartre describió en una ocasión con mano maestra la actitud de "mala fe" del que mantiene una posición tan sólo por jugar un papel que acaba de asumir, por ejemplo, el de "padre enfadado". Pasada la circunstancia que dio origen a una fundada irritación, el padre prolonga artificialmente esta postura para dar cierta permanencia a la figura de "hombre irritado" con que se ha caracterizado momentáneamente.

Vista al trasluz, la obra toda de Sartre no es, asimismo, sino la cristalización a ultranza de una opción primera que se torna insistente, casi obsesiva. No son infrecuentes en la historia

(3) O. cit., pág. 180.
(4) Cf. *Les hommes contre l'humain,* La Colombe, París, 1951.

de la filosofía los casos de apego crispado a una intuición que se muestra de algún modo eficaz.

Tras largos años de reflexión a través de una vida oscura en ciudades francesas de provincia, Sartre —hombre de finas antenas para captar la sensibilidad del medio ambiente— recogió varios de los elementos fundamentales de la filosofía germana más halagada por el éxito y, al amparo de la ambigüedad de los mismos, los hizo objeto de una torsión violenta —muy conforme al espíritu del alemán L. Klages— con vistas a ofrecer al hombre desamparado de hoy un cuerpo de doctrina que arropase intelectualmente y diese cierta justificación de altura al desmantelamiento espiritual de su vida. Husserl subrayó la atenencia del hombre al entorno mediante su teoría de la *intencionalidad.* Heidegger insistió en la necesidad de hacer justicia a la existencia humana en su realidad concreta e irreductible, evitando la banalidad de la vida cotidiana, rutinaria y colectivista mediante el salto a la autenticidad del *ser,* que alienta en los *entes* dispersos. Klages movilizó todos los recursos de su talento literario en contra del espíritu, vertiente del ser humano, que —a su juicio— funda la distancia entre el mundo y el hombre, rompe la *inmediatez de fusión* entre ambos y anula —con su poder reflexivo— la espontaneidad vital. Con el espíritu surge en el seno inalterable de la vida biológica el dramatismo de la vida humana. Sin los instintos seguros de la vida animal, el hombre debe hacer su vida en una constante situación de encrucijada, tomando *opción* entre diversas posibilidades. En la atmósfera inquieta de los últimos lustros, el hombre europeo —asediado hasta la angustia por una circunstancia hostil— empezó a sospechar que la dignidad de ser hombre es, en el fondo, una calamidad a escala mundial.

Nadie mejor que el movimiento existencial supo dar cuerpo, con el empaque del tratado filosófico y la obra literaria, a esta difusa y hosca sospecha. Frente a los riesgos aparentemente insuperables de masificación —participación impersonal en los dolores colectivos, en los gozos comunes, en las diversiones planificadas...—, el pensador existencial hizo oír su apelación enérgica a una vida de autenticidad y libertad que supere el nivel amorfo de la existencia gregaria en que uno sencillamente

piensa, siente, quiere y obra lo que *se* piensa, *se* siente, *se* quiere y *se* obra. La libertad se adquiere únicamente a través de un *salto*. La meta a la que conduce este salto marca la orientación y da la medida del alcance de las diversas orientaciones existenciales.

Preocupados por valorar el ser humano y el ser en general, los pensadores existenciales iniciaron su labor confrontándolos a ambos con las meras *cosas,* y, frente al carácter "objetivo" —asible, mensurable, controlable— de éstas, subrayaron la condición "inobjetiva" de aquéllos. Pero, dada la tendencia del hombre a asirse como un náufrago a las realidades confiadas del entorno, el paso a lo "inobjetivo" debe ser realizado mediante un decidido afán de superación. El impulso para ello viene dado por el sentimiento radical que embarga al hombre en ciertas situaciones límite: la *angustia,* la *náusea,* el *tedio,* el *aburrimiento,* o bien, en otra tesitura, la *esperanza,* la *nostalgia,* etc. Por ser espíritu encarnado, el hombre se halla en una tensa situación bipolar: atenido a lo material-objetivo e instado por exigencias y valores espirituales, sometido a una situación y libre en su obrar, ligado al fluir puntual del tiempo huidizo y menesteroso de eternidad.

He aquí los datos que constituyeron la situación intelectual y humana de Jean-Paul Sartre. El hombre de hoy siente, como un vértigo fascinador, la atracción de lo objetivo material, el conjuro del mundo animal, vegetal y cósico, sereno y equilibrado en su fluir inconsciente, domeñable por el apetito del *homo faber,* fácil presa del cálculo y voluntad de dominio. Día a día, sin embargo, se hace más imperiosa la exigencia de instaurar una vida de auténtica libertad, de autonomía e independencia respecto al entorno. Sartre aceptó esta exigencia de autonomía y aquel sentimiento de vértigo e intentó aunarlos desde un nivel y mediante una actitud por los que opta con una decisión tanto más enérgica cuanto menos justificada: *el nivel de lo objetivo-material, la actitud espiritual de posesión.* En este desequilibrio entre los fines que persigue y los medios que moviliza para ello radica el drama interno, el desgarrón insalvable del pensamiento de Sartre, pues querer salvar lo hu-

mano de la caída en la tentación eterna de dejarse "coagular en lo objetivo" en busca de una falsa paz infrahumana moviéndose en el registro del *haber,* del afán de *posesión egoísta,* es realizar esfuerzos de náufrago en un pantano que no conducen sino a un progresivo hundimiento. Cuando el agua encenagada llega al cuello, surge el fenómeno de la *náusea.* Al leer a Sartre, al contemplar el movimiento de sus personajes teatrales o las peripecias interiores de sus héroes novelescos, se siente la impresión ineludible de un mundo de personas que se hunde en medida proporcional a la intensidad de sus esfuerzos por evitarlo. *Es una situación por principio e irremediablemente pantanosa.*

Ante la ambigüedad radical de los fenómenos humanos, Sartre —que toma por modélico el mundo material, opaco, sin sentido, sin relación alguna que dé luz y estructura y permita crear vínculos— destaca tan sólo —y ello con una virulencia inmisericorde— los aspectos más sombríos, deletéreos y desesperanzados. La persona humana —con su inexhaurible riqueza— es vista como mero vacío del ser material opaco. La libertad es interpretada como la necesidad de optar sin apoyo alguno, ni siquiera el del propio pasado. La espléndida abundancia de seres en la naturaleza constituye una superfetación angustiosa. La primavera es una fermentación destemplada. El amor se reduce a un contacto repelente. La mirada ajena provoca una violenta despersonalización que convierte al ser contemplado en mero *objeto.*

Con esta actitud y a este nivel resulta por fuerza imposible entender rectamente fenómenos tan complejos como son los del amor y la intercomunicación humana. Para que la mirada ajena esté libre del gélido poder objetivador del espía, antes acoja y ampare, y para que la compañía del otro, lejos de anular mi intimidad, la haga posible y la potencie al crear conmigo ámbitos de convivencia, se requiere aceptar en principio, con una actitud de reverencia, la grandeza honda y misteriosa de la persona humana. Al obsesionarse, en virtud de los sorprendentes logros de la civilización técnica, por el mundo de lo material opaco, la actitud más rentable del hombre es la *posesiva.* Vista desde esta perspectiva, la realidad humana se asemeja a una

pura nada. Los seres, en efecto, cuanto más nobles, más lábiles y quebradizos son, y, si se los mira sin amor, con afán absorbente de posesión y poder materiales, se parecen muy peligrosamente a un mero hueco practicado en la solidez del ser material.

La obsesión por lo objetivo material lleva simultáneamente a exaltarlo y a sentir horror ante él mismo. De ahí la atención insistente que el hombre actual le presta y el miedo que siente de fundirse en él por un proceso de "coagulación" o caída en la inautenticidad. Nada ilógico que, en esta paradójica situación dilacerante, cuanto parezca *objetivación* deba ser eliminado del hombre, ser "no-objetivo" cuya *autenticidad* al cabo de tantos despojos vendrá a confundirse con un *desamparo total*, ya que una deficiente concepción de la categoría de objetividad lleva a malentender como meramente "objetivo" cuanto implica solidez, vinculación, hondura, permanencia a través del cambio. El valor, la robustez entitativa de las realidades no materiales sólo se revela a espíritus que han superado la obsesión de poder y de poseer. Para dar el salto a la vida personal hace falta realizar la experiencia del amor, el amor profundo que une y respeta a la vez. La grandeza y solidez de las relaciones humanas consiste justamente en que inauguran un modo de *vinculación a distancia de reverencia* —no de *alejamiento* o *indiferencia*— que se halla muy por encima de las posibilidades de la *inmediatez de fusión,* que representa la forma de unidad más intensa tan sólo en el plano material.

Léase a esta luz la descripción de la experiencia de la raíz en *La Nausée* (5), y se advertirá algo decisivo en la interpretación de Sartre, a saber, que éste optó por un nivel de realidad —el material— en que la unión se asemeja a una *caída,* a una fuerza gravitatoria fatal que, más que vinculación, es una *fuga,* pues entre hombres la unidad verdadera no tiende a anular la personalidad de quienes se aman, sino a *potenciarla.* La agria dialéctica sartriana de las relaciones amorosas, que aboca a los fenómenos extremistas del sadismo y el masoquismo, es índice fiel de las consecuencias que provoca el hecho de plantear pro-

(5) Véase, más adelante, pág. 462.

blemas específicamente humanos a niveles infrapersonales. Colosal trueque que hace de Sartre, como afirmó indignado Heidegger, un *outsider* del movimiento auténticamente existencial. Los espléndidos triunfos adquiridos por Sartre en la descripción de fenómenos sensibles, a los que estudia con amor, se truecan en estrepitosas derrotas en el campo de las realidades personales, a las que injustificadamente degrada, negando a su propio pensamiento el indispensable apoyo.

Las risas que suenan, amargas y huecas, al final de la obra *Huis clos* ("A puerta cerrada") son el broche desairado que pone el autor a unas horas de convivencia imposible, "infernal", entre varias personas. *Este fracaso en punto tan decisivo como es el de la fundación de ámbitos de convivencia envuelve en un signo adusto de interrogación la obra toda de Sartre.* Un mundo lleno de obsesiones no puede ser nunca auténticamente personal, pues la persona se constituye justamente mediante una actitud de dominio, de poder sobre cuanto significa entrega al vértigo, ruptura del equilibrio y extremismo radical.

Al final de *La Nausée,* una melodía entonada por una cantante de color parece alumbrar un tenue motivo de esperanza. La melodía no *existe* simplemente, *es,* es *fruto de un acto de creación cuajado de sentido.* Parecía abrirse aquí la fecunda vía de la creación ambital, con sus hondas exigencias y los amplios horizontes que ofrece al pensamiento y a la acción humanos. Pero Sartre no siguió este camino, sino el opuesto, el de la anulación consciente e implacable de los ámbitos que constituyen el auténtico entorno del ser humano. Que esta anulación no es justificable bajo pretexto de autenticidad se pone netamente de manifiesto a la luz de una sólida teoría de los ámbitos.

BIBLIOGRAFIA

De la copiosa bibliografía de y sobre Marcel y Sartre ofrezco a continuación algunas obras y trabajos que dicen relación especial a los temas tratados en el texto.

OBRAS DE MARCEL:

Journal Métaphysique, Gallimard, París, 1927.

Etre et Avoir, Aubier, París, 1935.

De refus à l'invocation, Gallimard, París, 1940.

Position et approches concrètes du mystère ontologique, Vrin, París, 1949.

Le mystère de l'être, 2 vol. Aubier, París, 1951.

Les hommes contre l'humain, La Colombe, París, 1951.

Le déclin de la sagesse, Plon, París, 1954.

Homo Viator Prolegomenes a une métaphysique de l'espérance, Aubier, París, 1945.

L'homme problématique, Aubier, París, 1955.

Presence et inmortalité, Flammarion, París, 1959.

Fragments philosophiques 1909-1914, Ed. Vrin, París, 1962.

De las obras teatrales tienen un interés filosófico especial:

Le Seuil invisible (contiene *La Grace, Le Palais de Sable*), Grasset, París, 1914.

Le coeur des autres, Grasset, París, 1921.

Le Quatuor en Fa Dièse, Plon, París, 1925.

Trois Pieces (contiene *Le Regard Neuf, Le Mort de Demain, La Chapelle ardente*), Plon, París, 1931.

Le Monde cassé, Desclée de Brouwer, París, 1936.

Un homme de Dieu, Grasset, París, 1925.

Le Chemin de Crete, Grasset, París, 1936.

OBRAS SOBRE MARCEL:

BAGOT, J. P.: *Connaissance et amour: Essai sur la Philosophie de Gabriel Marcel,* Beauchesne, París, 1958.

CHENU, J.: *Le teâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique,* Aubier, París, 1948.

DAVY, M. M.: *Un philosophe itinérant; Gabriel Marcel,* Flammarion, París, 1959.

GALLAGHER, K. T.: *The philosophy of Gabriel Marcel,* Fordham University Pres, New York, 1966.

PRINI, P.: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile,* Studium, Roma, 1950.

HOEFELD, F.: *Der christliche Existenzialismus G. Marcels. Eine analyse der geistigen Situation der Gegenwart,* 1956.

RICOEUR, P.: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers; Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* Ed. du Temps Présent, París, 1947.

TROIFONTAINES, R.: *De l'existence à l'être,* 2 vols. Vrin, París, 1953.

WAHL, J.: *Vers le concret; Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine,* Vrin, París, 1932.

Varios (MARCEL, GILSON, TROISFONTAINES, J. DELHOMME, DUBOIS-DUMÉ...) *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel,* Plon, París, 1947.

OBRAS DE SARTRE:

La trascendence de l'ego, en *Recherches philosophiques,* 6 (1936-37).

L'imagination, PUF, París, 1936.

Esquisse d'une théorie des émotions, Hartmann, París, 1936.

'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Gallimard, París, 1940.

L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, París, 1943.

Descartes, París, 1948.

L'Existentialisme est un Humanisme, Nagel, París, 1946.

Baudelaire, Gallimard, París, 1947.

La critique de la raison dialectique (I. *Théorie des ensembles pratiques,* 1960) *Situations,* I, II, III, Gallimard, París, 1947, 1949.

Obras literarias que encierran singular interés filosófico:

La Nausée, Gallimard, París, 1938, 1952.

Les Mouches, Gallimard, París, 1943.

Huis-Clos, Gallimard, París, 1945.

Les Chemins de la Liberté, vol. I. L'Age de Raison; vol. II. Le Sursis, Gallimard, París, 1945.

Les Chemins de la Liberté, vol. III, La Mort dans l'âme, Gallimard, París, 1949.

Introduction aux Ecrits intimes de Baudelaire, Ed. du Point du Jour, París, 1947.

OBRAS SOBRE SARTRE:

BOLLNOW, O. F.: *Existenzphilosophie,* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1955[4].

CAMPBELL, R.: *Jean-Paul Sartre ou une literature philosophique,* París, año 1945[2].

CARETTE, R.: *Sartre et la philosophie du possible,* Gand, 1953.

HOLZ, H. H.: *Jean-Paul Sartre,* Meisenheim a. G., 1951.

JEANSON, F.: *Le problème moral et la pensée de Sartre,* París, 1947.

JOLIVET, R.: *Le problème de la mort chez Heidegger et J. P. Sartre,* París, 1948.

KUHN, H.: *Begegnung mit dem Nichts,* Edit. J. G. B. Mohr, Tubinga, 1950.

MOLLER, J.: *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres,* Kolhlhammer, Stuttgart, 1959.

MOUNIER, E.: *Introduction aux Existentialismes,* Gallimard, París, 1962.

MURDOCH, I.: *Sartre, romantic rationalist,* Cambridge, 1953.

PRUCHE, B.: *L'homme de Sartre,* París, 1949.

TROISFONTAINES, R.: *Le choix de Sartre,* París, 1945.

VARET, G.: *L'ontologie de Sartre,* París, 1948.

Capítulo VIII

LA ANULACION DE LOS AMBITOS Y LA ANGUSTIA

"La angustia revela la nada."

"Nos hallamos suspensos en angustia. Más claro: la angustia nos pone en estado de suspensión porque pone al ente en total en trance de escapársenos. De ahí arranca que nosotros mismos —como entes humanos que somos— estando en medio del ente entremos en la misma situación escurridiza que éste. Por eso en el fondo no es 'a ti' ni 'a mí', sino 'a uno' a quien afecta esta situación de extrañeza angustiosa. Lo único que queda ahí es el puro existir en la conmoción de tal actitud suspensa que no encuentra nada a que asirse."

(Cf. M. Heidegger: *Was ist Metaphysik,* V. Klostermann, Freiburg a. M., 1955[7], pág. 32.)

Angustia y desmoronamiento existencial

La importancia decisiva del "habitar" —como forma estable de vida en comunidad a la sombra de una tienda, una choza, un edificio— resalta de modo sobrecogedor al advertir la relación que media entre la *anulación de ámbitos* y la aparición de ese fenómeno desconcertante que es la *angustia.* ¿Qué significa, en rigor, la angustia? ¿Cuándo surge y por qué ocultos motivos? Nada más importante para comprender la situación

azarosa de la cultura actual y del hombre contemporáneo que dar cumplida respuesta a estos dramáticos interrogantes.

El hombre, como vimos, es un ser nacido para desplegarse cocreando *ámbitos*. Estos ámbitos se fundan al entrar el hombre en relación co-creadora con realidades valiosas que constituyen ya de por sí un ámbito. La obra de arte ostenta un modo de realidad cuasi-personal, relativamente autónoma, que el artista hace surgir al inmergirse en el ámbito de los valores artísticos. Un diálogo entre seres personales es un ámbito de convivencia que éstos crean merced a la posibilidad que tienen, como seres altamente estructurados, de abrirse a campos de actividad distintos y superiores a la mera conservación de la existencia. La libertad humana se nutre de esta capacidad de apertura hacia la creación de ámbitos. Estos ámbitos se conectan entre sí a través de múltiples interferencias y constituyen el entramado de la personalidad de un hombre, de la existencia de un grupo, una sociedad, un pueblo. Las posibilidades de acción y la libertad de un pueblo, una sociedad, una persona humana se hallan en proporción directa a los ámbitos que crean e integran en su radio de actividad.

Es a todas luces improcedente afirmar que la apertura a un ámbito *aliena* al hombre, lo enajena, lo pierde y adultera, porque justamente la realización de tal tarea creadora lleva su personalidad a cabal desarrollo. Si distinguimos *persona* y *personalidad,* advertiremos que el hombre no tiene de una vez para siempre determinado su modo concreto de ser, aunque disponga de unas posibilidades prefijadas, incritas en su naturaleza. Cada ser humano va paulatinamente trazando la *figura* de su vida, configurando su personalidad, bien sabido que *personalidad* deriva de *persona,* y este término fue usado por los latinos en el sentido de *máscara teatral.* Tener personalidad es poseer una *figura* correspondiente al *papel* que una persona desempeña en la gran "comedia humana".

El ámbito que envuelve, a su vez, a todos los ámbitos humanos en esa dialéctica de encabalgamiento mutuo es el *religioso,* que viene a constituir así por derecho propio el suelo nutricio último y más firme de la vida del hombre como ser espiritual. Afirmar que la experiencia religiosa auténtica aliena

al hombre supone un desconocimiento radical de las leyes que rigen el despliegue de la personalidad humana.

El modo normal de arraigo en la vida humana se da por vía de creación de ámbitos, proceso de crecimiento análogo a como el árbol se afianza en la tierra nutricia expandiendo sus raíces en forma de cordones umbilicales. Tal apertura dinámicamente creadora es para el ser humano su máxima fuente de arraigo y amparo. Podríamos decir que, originariamente, el hombre tiene su *asiento* en un *entramado de ámbitos*. El hombre es un *ser que habita,* y el origen de toda habitación es un ámbito creado por el hombre en comunidad con las cosas, con los demás hombres, con los valores y con Dios. *Los espacios arquitectónicos vienen a ser la manifestación y encarnación visible de los diferentes ámbitos —familiares, sociales, políticos, religiosos...— que el hombre crea previamente en su vida de convivencia.*

Pero he aquí que estos ámbitos son tan lábiles como fecundos e imprescindibles para la vida humana. Todo lo grande es quebradizo, y el alimento espiritual del ser humano pende de algo tan inestable, tan sometido a mil vaivenes como son los ámbitos que debe ir creando esforzadamente a lo largo de su vida con afán reverente de enriquecerse a través del contacto viviente con cuanto lo sobrecoge y plenifica. Esta labilidad se halla a la base del dramatismo esencial al hombre, ser constitutivamente inestable e inseguro. Cuando el hombre advierte que se van cortando uno a uno los vínculos nutricios que lo unen al mundo a través de los diversos ámbitos que constituyen su clima vital, es invadido por un sentimiento irreprimible de asfixia y desamparo. El barco hace agua por todas partes, pierde estabilidad, se escora y poco a poco funde su personalidad con las aguas que lo anegan. Al sentir el hombre que su personalidad se quiebra, que pierde robustez y queda a merced del entorno, como está el animal vertido a un mundo de meros estímulos, todo da vueltas a su alrededor, se descentra, se deforma y el cosmos degenera en caos. Esta inversión total del orden que preludia un *desmoronamiento total de la existencia humana* es la fuente radical de la *angustia.*

No se angustia, pues, el hombre por verse infinitamente pequeño ante lo infinitamente grande, por sentir —como Pas-

cal— el escalofrío que produce la inmensidad de los espacios siderales, sino por advertir que el suelo se agrieta bajo sus pies y se quiebra el fundamento de su existencia.

El cultivo de los sentimientos de angustia es una de las características de nuestro tiempo, época dramática engendrada espiritualmente entre los abismos de dos contiendas bélicas y vorazmente inclinada a las formas extremas de *máximo horror* y *máximo goce, crispada tensión* e *infrahumano relajamiento.* En la cátedra del ensayo filosófico, en el tablado escénico, en las obras literarias, en los diarios y revistas, en todas las manifestaciones culturales la angustia constituye un clima, una especie de niebla sutil que agarrota los ánimos y los envara, haciendo imposibles las altas empresas del espíritu, ser distensivo-creador que se mueve necesariamente sobre un suelo fundamental de confianza y apertura. ¿A qué enigmáticas humedades del espíritu responde esta niebla que todo lo penetra y anquilosa?

El sentimiento de angustia actual ofrece rasgos de muy diversas procedencias y presenta múltiples matices que conviene precisar a fin de no confundir banales actitudes de inconformismo y depresión moral con la señera posición del hombre que busca ardientemente la autenticidad personal a través del riesgo y el desprendimiento. Si hemos de limitarnos a consignar lo esencial, debemos en principio advertir que toda forma de angustia se caracteriza por ser fruto de un *derrumbamiento total* del mundo confiado en que vive de ordinario el hombre. A diferencia del *miedo,* sentimiento provocado por objetos *precisos y bien delimitados,* la angustia se impone a modo de marea, de modo envolvente e irremisible (1). Cuando una instancia

---

(1) "Es cierto que la angustia es siempre angustia ante..., pero no ante esto o aquello. La angustia ante... es siempre angustia por..., pero no por esto o aquéllo. Sin embargo, la indeterminación de aquello ante lo cual y por lo cual nos angustiamos no es una mera falta de determinación, sino la imposibilidad esencial de determinabilidad." "No podemos decir ante qué siente uno esa sensación angustiosa. Es una impresión global. Todas las cosas y nosotros mismos se hunden en una indiferencia niveladora" (M. Heidegger: *Was ist Metaphysik,* pág. 32). Cf., asimismo *Sein und Zeit* (M. Niemeyer, Tubinga, 1957[5]), pág. 187.

hostil amenaza a un hombre, éste, tras el primer movimiento de sobresalto, se pone alerta, moviliza sus recursos de defensa y toma medidas de precaución. Todo su ser se aprieta y adensa para ganar fuerza propulsiva y lanzarse en la dirección marcada con el signo rojo de peligro. Todo el hombre queda polarizado y su fuerza potenciada en medida proporcional a la intensidad del riesgo. Pero supongamos que la señal de alarma se diversifica. El hombre amenazado dirigirá nerviosamente su atención de un lugar a otro, multiplicará su esfuerzo, tensará todas sus fuerzas, protegerá sucesivamente sus diversos flancos. Mas he aquí que poco a poco el cerco se estrecha y el peligro se convierte en un oleaje masivo que inunda al hombre, lo invade, lo domina en todas direcciones. El ser amenazado apenas sabe a dónde acudir. El peligro pierde su rostro concreto, se torna anónimo, monstruo de mil brazos que atenaza sin ofrecer flanco al contraataque. Cuando la agresión se hace global e irrumpe en la vida humana a modo de torbellino, sobreviene la angustia. Un hombre angustiado es un ser en trance de naufragio que siente la impresión azorante de no hacer pie y quedar a merced de las olas en una situación de absoluta inestabilidad.

Esta noción radical de angustia nos permite comprender la diversidad de causas que la originan y la vecindad en que éstas se hallan con la pérdida del indispensable amparo.

Angustia y soledad

Cuando el hombre, ser nacido para soportar altas presiones de comunicación creando ámbitos de convivencia, rompe los cordones nutricios que lo unen umbilicalmente a los seres de su mundo, se siente acosado *en bloque* por el vacío succionante que abre este colosal e injusto despojo. Tal acoso lo repliega a su interioridad vacía, a su mundo individual desmantelado. *Por falta de auténtica voluntad de comunicación con el entorno, el hombre pierde toda capacidad de penetración en el mismo y se acoge a posiciones individualistas de desamparo. Con ello, a su vez, el entorno deja de ser un ámbito de realidad abierto al gozo del conocimiento intuitivo y a la cocreación de lazos perennes de comunidad de vida, para mostrarse herméticamente oclui-*

do en una constitutiva latencia. Ante esta mutua impermeabilidad no resta sino hacer de necesidad pretendida virtud y alzar el desarraigo, la soledad y el silencio al trono de las entidades primarias, orladas con el prestigio seductor de lo auténtico.

De este modo, el *silencio* ya no tiene sólo valor por constituir una especie de halo de resonancia que envuelve a las palabras y les da volumen y densidad, sino que vale por sí, como silencio, como encarnación de la *mudez espiritual* impuesta por la falta de penetración en las capas profundas del ser. Nada ilógico que Nietzsche en su *Zarathustra,* tras lanzarse paroxísticamente a una apoteosis del *dolor* —que implica siempre un desajuste, un desorden en la buena marcha de las cosas—, vea al hombre como un *habitante de las soledades y del desierto.* Esta condición desértica del mundo humano es fruto del desmantelamiento a que lo somete el hombre cuando busca en la entrega seductora al vértigo de la caída en lo vital-inconsciente (2) una solución a los problemas planteados por el surgimiento del espíritu sobre la tranquila llanura de la vida gobernada por instintos seguros.

La exaltación de la soledad y del silencio como tales se opone frontalmente a la exigencia humana fundamental de "habitar", de crearse esforzadamente una forma sustancial de amparo a través de la fundación de ámbitos de convivencia. Kierkegaard y Nietzsche, los dos grandes precursores del actual cultivo sistemático de la angustia, creyeron hallar una solución al desgarramiento de la bipolar existencia humana entregándose al *vértigo de la soledad metafísica* no por adoptar una mera pose literaria, sino por razones de largo alcance que es hora sometamos los europeos a revisión. "Como un abeto solitario, egoístamente aislado de todo y vuelto hacia lo alto, así estoy yo; no doy sombra alguna, y sólo la paloma silvestre hace su nido en mis ramas." Así escribía el joven Kierkegaard, tras romper relaciones con su prometida y renunciar a la creación

(2) Peter Wust vivió intensamente el drama que implica esta entrega e intentó hallar una vía de solución en sus obras *Naivität und Pietät* (Edit. J. C. B. Mohr, Tubinga, 1925), *Die Dialektik des Geistes* (Edit. Filser, Augsburgo, 1928), *Ungewissheit und Wagnis* (Edit. Kösel, Munich, año 1946).

de un hogar, ámbito de amparo que se le antojaba en cierto modo una reclusión. De modo sorprendentemente análogo, también Nietzsche se compara con un abeto solitario que se alza en la cumbre sobre el abismo: "¡Solo! ¿Quién se atrevería a hospedarse aquí conmigo? Quizá un ave de rapiña: esa sí que se cuelga, ansiosa de presa, en mis cabellos..." Esta soledad desesperante es —a juicio de ambos escritores— el alto precio a que debe comprar el hombre su *autenticidad* si quiere liberarse de la marcha anónima de la masa gregaria y lograr un puesto de excepción escalando sólo la alta montaña de la libertad; "experiencia espantosa", a decir de Nietzsche, que la vivió hasta el grado de máxima enajenación. "Es en el desierto —clama Zarathustra— donde han vivido siempre los verídicos." El caballero de la fe —escribe un espíritu congenial, el danés Kierkegaard— "no dispone, en todo y por todo, más que de sí mismo, en un aislamiento absoluto".

Siglos antes que Nietzsche y Kierkegaard, otro espíritu sensible al aislamiento, el francés Pascal, se asombraba ante la infinitud del Universo donde el hombre se pierde como un minúsculo grano de arena. Pero, al tener fe, esta inmensidad escalofriante se ordena, se jerarquiza, se estructura; y la estructura, la jerarquía y el orden constituyen un *clima de amparo* para el ser humano. Perdida la fe en la razón —como principio de orden— y en Dios —como origen de todo lo existente—, el hombre siente que nada está firme, todo da vueltas a su alrededor, y en su intimidad surge la sensación de inestabilidad orgánica que Sartre con término vulgar denomina *náusea*. El hombre no se siente ya abrumado por su pequeñez frente a los inmensos espacios siderales, sino desconcertado hasta el absurdo por la falta de orientación interna. El ser humano falla en su interior. La angustia le viene de dentro al encontrarse "desamparado aquí en las montañas del corazón" (Rilke). Esta *soledad total* que fluye del *desamparo* producido por el *desorden metafísico* es el clima que engendra la *angustia. Angustia es la sensación de no hacer pie que experimenta en la soledad de desarraigo un ser nacido para "habitar", para fundar una vida de interrelación y amparo.*

La angustia y la hostilidad del entorno en la obra de Ortega y Gasset

No obstante su lema "Yo soy yo y mi circunstancia", Ortega mostró en todo tiempo interés por destacar la radical distinción que media entre el hombre y las cosas que lo rodean. Basado en la condición singular e irreductible de las experiencias vitales del hombre —el ejemplo del dolor de muelas aparece sintomáticamente a menudo en los razonamientos orteguianos—, Ortega subraya la *heterogeneidad* del yo respecto a los demás hombres y a las cosas. Nótese que esta unicidad del hombre es proclamada indistintamente respecto a los hombres y a las cosas sin realizar las numerosas e importantes distinciones que aquí se imponen, ya que entre personas se dan relaciones de encuentro que fundan ámbitos de convivencia en los cuales la "alteridad" del "yo" y "lo otro que yo" queda en gran medida trascendida. La determinación de esta medida debe ser objeto de muy sutil tratamiento.

Ortega no suele distinguir con la debida precisión los diversos modos de relación del yo con las cosas y con las demás personas porque desatiende en principio el análisis de los diferentes estratos de ser. Del hecho de la heterogeneidad del yo respecto a los demás hombres deduce que la diferencia del mismo respecto a la materia no se funda en la condición ontológica de ambos, sino en la conciencia de unicidad que cada uno tiene de sí.

Admitida esta noción —tan poco matizada— de *heterogeneidad,* a Ortega no le cabe sino insistir en la condición *foránea, extraña, hostil* incluso, del entorno en que se halla enclavado el hombre. "... Estar yo en la habitación es existir yo en lo otro que yo, por tanto es existir fuera de mí, en tierra extraña, es ser constitutivamente forastero, puesto que no formo parte de aquello donde estoy, no tengo nada que ver con ello" (2 bis).

(2 bis) Cf. *Obras Completas,* Rev. de Occidente, Madrid, vol. V, páginas 302-3. Los temas expuestos en este apartado son ampliamente desarrollados en mi obra: *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors, Una clave de interpretación.* (Edic. Guadarrama. Madrid. En prensa.)

Esta atenencia de Ortega a un concepto unívoco, aristado, de heterogeneidad lo lleva a subrayar hasta el extremo tanto la *independencia* del yo respecto a cuanto no es él —es decir, la circunstancia— como el carácter de *extrañeza* de ésta respecto al mismo. Con ello la inserción esencial del hombre en el mundo adquiere un *carácter pesimista de exilio en clima de desamparo.* "... Como hemos dicho que eso —el estar en una circunstancia o en el mundo— es constitutivo de mi vida, quiere decirse que el hombre existe fuera de sí, en lo otro, en país extraño —¿quién sabe si enemigo?—, no a ratos y de cuando en cuando, sino siempre y esencialmente. Vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado" (O. c., V, 404-5).

Este *radical distanciamiento* del yo y la circunstancia hace inviable todo *conocimiento en profundidad* de los seres que integran a ésta. El entorno —según Ortega— es *enigmático,* y el futuro *una sima llena de misterios.* La vida del hombre se presenta en todo momento como un *bracear escalofriante* para hacerse luz ante este horizonte de *oscuridad impenetrable.* ¿De dónde podrá venir esta luz si las cosas no poseen una intimidad con poder autorrevelante y el hombre carece de todo poder intuitivo de captación de lo profundo? Tal luminosidad deberá proceder de la situación misma, como sucede en todo acontecimiento lúdico. Si el ser humano se halla *arrojado en el entorno* (sometido a la delimitación espaciotemporal empírica), situado ante el *enigma del mundo* y del futuro (lo cual indica que está falto de poder intuitivo de penetración), obligado a elegir (debido a su carencia de instintos seguros) entre varias posibilidades, toda forma de distancia que el hombre adopte frente al mundo será entendida como la *ruptura del cordón umbilical que lo une al seno nutricio de la realidad.*

Al no prestar atención a los niveles profundos del ser, fuente de expresividad y fundación dialógica de ámbitos comunitarios, sociológicos, históricos, culturales, artísticos, religiosos, etc., tiende a destacar Ortega en el entorno la vertiente de *latencia* sobre la de *presencia* —ineludible para que surja la conciencia formal de la latencia—, sumergiendo la circunstancia mundana

y los grandes ámbitos del pasado y del futuro en un mar de *enigmas angustiosos*. Se olvida que la proyección humana hacia lo desconocido debe apoyarse en la tierra firme de lo ya develado merced al poder autorrevelante de lo real y a la capacidad intuitiva del sujeto cognoscente. La presencia de un ser dotado de sensibilidad para lo profundo ante realidades dotadas de alta densidad entitativa se traduce en una especie de *campo abierto a perspectivas inexhauribles,* que es fuente más bien de gozo espectante que de perplejidad angustiosa, pues *la riqueza de lo real no se traduce en esquiva latencia absoluta sino en altísimo poder de presencialización.*

Sobre el terreno firme de la apertura por vía intuitiva a lo real profundo y de la consiguiente co-fundación de ámbitos, la *insecuritas* radical de la vida humana no degenera nunca en *angustia disolvente* sino en *esperanza constructiva,* con todo lo que ésta implica de esfuerzo y superación de la mera atenencia empirista a las circunstancias espaciotemporales. Si se entiende que la circunstancia espaciotemporal vela en una constitutiva latencia sus posibles estratos profundos, la inserción del hombre en la misma no puede sino provocar un clima de trágico desgarramiento y desamparo.

Sacando partido al regusto contemporáneo por lo ácido y disolvente, así como a la proclividad actual a exaltar como "auténtico" el envés de los seres y de los procesos naturales, Ortega suele destacar el *dramatismo heroico de la vida en la duda y a la intemperie.* Se trata de un aspecto parcial del movimiento contemporáneo hacia el "in-objetivismo", oscilante e inestable posición intermedia entre el "suelo firme" de lo objetivo desechado —por cósico— y la tierra prometida de lo *superobjetivo* entrevisto en la forma precaria de lo meramente *in-objetivo.* Hoy más que nunca conviene subrayar que la *insecuritas* esencial al hombre sólo degenera en desamparo cuando por diversas razones se hace violentamente inviable la fundación de *ámbitos de presencia* entre el hombre y los seres del entorno, entorno en el cual ocupan los demás hombres una situación de privilegio que los eleva muy por encima de las meras "cosas". La exalción del carácter desamparado del hombre, perplejo ante un entorno enigmático, procede en definitiva de tomar como mo-

délico el estrato animal, caracterizado por la seguridad que presta la posesión de un sistema de instintos seguros.

Al partir de la esencial heterogeneidad del yo y las cosas del entorno resulta imposible a Ortega explicar cómo puede ser *auténtico* el comportamiento del hombre singular cuando crea ámbitos *comunitarios* en busca de amparo. Desde una perspectiva objetivista, polarizada en torno a la categoría de "cosa" —estática o fluyente, poco importa en este contexto, pues el mero dinamismo no eleva a los seres de condición—, la vida rigurosamente personal no crea *ámbitos permanentes,* sino que se despliega a lo largo de una serie de *actos* realizados en vista de unos determinados proyectos. Los únicos ámbitos posibles que actúan respecto al hombre como una especie de *atmósfera envolvente* son los formados por los usos, costumbres y creencias sociales, que guían la conducta del hombre de modo impersonal e inconsciente, anulando con ello el carácter *personal* de sus acciones. Ante el falso dilema: "O vida auténtica o vida social", el hombre se siente perplejo, despavoridamente inerme, arrojado a una encrucijada sin salida airosa posible y angustiado, por tanto, en la misma raíz de su ser humano.

En efecto, el ser humano sólo despliega su personalidad y alcanza su grado cabal de madurez "creando lazos" de convivencia con los demás (Saint-Exupèry). Si se parte del principio de que la intervinculación social aliena, enajena al hombre, éste se ve acosado por dos tendencias inconciliables: la *reclusión en sí mismo* con vistas al logro de la autenticidad personal, y la *salida de sí* para engrosar la corriente social en la que ineludiblemente debe tomar parte. Esta dilacerante paradoja sitúa al hombre en una especie de *tierra de nadie* carente de sentido, desmantelada. La falta de orden radical que implica este carácter "absurdo" de una vida sin carga significativa funda el clima de inseguridad nuclear que llamamos *angustia.*

La cultura actual de vanguardia tiende a calificar mordazmente cuanto significa para el hombre amparo vital con la equívoca denominación de "burgués", término propicio a abusos demagógicos por las resonancias políticosociales que suscita. Frente a la búsqueda burguesa de climas acogedores, se postula el riesgo y el "dramatismo heroico" del nomadismo errante y

desarraigado. Frente al somnoliento y banal "habitar", se exalta el auténtico y enérgico "transitar". Frente al rígido ser, se orla de prestigio el variopinto y fluyente devenir.

Este programa ofrece todas las características necesarias para triunfar en una época de dramáticas tensiones de cambio. Si se aborda el estudio del ser humano con un sentimiento de nostalgia por la seguridad que confiere al animal su sistema de instintos seguros, se tiende por fuerza a interpretar la libertad como desamparo, a fin de justificar la concepción desgarradoramente pesimista del hombre que acapara la atención y simpatía de la época contemporánea. Pero cuando las aguas se serenan y los espíritus recobran una mínima capacidad de reflexión, empieza a sospecharse que bajo la crítica virulenta de la propensión del hombre a buscar el acomodo del "habitar" late una profunda ignorancia de las leyes que rigen la evolución normal de la personalidad humana.

La angustia en la obra de Jean-Paul Sartre

> *"Il me paraît qu'on se trompe entièrement quand on lie au vertige et à l'effroi l'expérience de la liberté; l'expérience de la liberté* exercée *est sans angoisse; c'est sous la condition d'une alteration profonde* (...) *que cette expérience prend le caractère dramatique que la littérature contemporaine lui a souvent accordé. La 'générosité' que Descartes enseigne est sans angoisse." "Bref, tant que la réflexion sur le pouvoir-être reste gagée par l'exercice même de la décision, elle est une réflexion non-angoissée."*
>
> (Paul Ricoeur: *Philosophie de la volonté,* vol. I. *Le volontaire et l'involontaire,* págs. 62-63).

La obra filosófica y literaria del existencialista francés Jean-Paul Sartre muestra singular empeño en cortar los diferentes lazos que unen al hombre con la realidad y hacer inviable la creación de ámbitos de convivencia. Por citar sólo tres obras significativas, *A puerta cerrada* ("Huis clos") anula el ámbito del auténtico amor interhumano; *Las moscas* ("Les Mouches") intenta dar por anulado el ámbito de unión entre el hombre y

Dios; *La náusea* ("La Nausée") se esfuerza por considerar el descenso a la actitud vital de *fusión con el entorno* como la raíz de la autenticidad humana. La imposibilidad del amor convierte la convivencia humana en una soledad compartida. No hace falta cantar las excelencias —a fines torturadores— del azufre y del fuego. Todo es más sencillo y más agrio: "El infierno son los otros." La rebeldía contra Dios, al que Sartre convierte de *padre* en mero *señor* prepotente y arbitrario, constituye para el hombre despechado la fuente máxima de la desesperación. El hundimiento de la trama de significaciones hace del *cosmos* un *caos* en el que todos carecemos de sentido y estamos de sobra, de sobra antes y después de la muerte y por siempre.

Nada más importante para comprender la decisiva importancia de los ámbitos para la vida humana que asistir de cerca al proceso por el que llega Sartre a esta triple pérdida que deja al hombre en situación de desamparo metafísico.

1. *La imposibilidad de la convivencia en amor*

El amor auténtico, como sabemos, se dirige al centro nuclear del ser *personal.* Aunque el proceso de enamoramiento se inicie merced al conjuro de ciertas cualidades de la persona amada, el amor sólo adquiere su debida madurez cuando la unión vincula entre sí a dos personas *en cuanto tales,* entendiendo por persona, dicho del modo más sencillo, el recinto interior al que deseamos hacer vibrar y conmover cuando pronunciamos el nombre del ser amado. Todo nombre es digno de inmenso respeto porque es un vector que suscita por resonancia la presencia de mundos internos, enigmáticos y sobrecogedores.

Naturalmente, en este acceso del hombre al santuario íntimo del ser personal ajeno, el cuerpo juega un papel importante por constituir una especie de *campo abierto* donde el espíritu hace acto de presencia. Pero el amor en sus momentos de plenitud, aun valorando el cuerpo con toda intensidad, lo desborda hacia las regiones más altas de la personalidad, a las que aludimos cuando confesamos amar algo con lo mejor de nosotros mismos. El proceso de purificación del amor, o, lo que es igual, de plenificación de la capacidad amorosa tiende justamente a poner

en forma la capacidad de no confundir lo más intenso con lo más perfecto, lo indispensable con lo fundamental, el fuego del crisol con el oro que en él prueba su temple. El amor auténtico es *transfiguración,* es decir, plenificación, integración, logro de las posibilidades más altas sin anular las más humildees, antes potenciándolas.

Por muy diversas razones que aquí no cabe ni siquiera reseñar, Sartre olvida este carácter transfigurador que el cuerpo ostenta como vehículo viviente hacia lo espiritual y destaca su condición de *pasta grávida* que tiende a despeñar al hombre hacia el reino oscuro del inconsciente. El ejercicio del amor es visto en su vertiente de entrega al vértigo de la caída en el *empastamiento material* por parte del amante, y de reducción violenta del amado a mero *objeto corpóreo.* La práctica de la caricia, según Sartre, tiene por cometido alzar la carne a primer plano, concederle honores de primera figura, y reducir de este modo el ser amado a la precaria condición de mero objeto. Dado que la reducción del ser personal a mero objeto es la meta de toda actitud *sádica,* que trata a un ser consciente con la crueldad con que un niño destroza un mero objeto, con el fin primario no de hacer sufrir físicamente sino de rebajar de nivel moral, el amor —así entendido— aboca a ilegítimos extremos sádicos. Al sentirse objeto de tal atentado a su dignidad de persona, el ser amado, según Sartre, reacciona devolviendo a su vez amor con idéntico fin malsano, y la convivencia humana se convierte en una carrera de mutuos intentos de degradación. Si el amor auténtico se dirige a la persona del amado y se nutre de su dignidad y va por ello hermanado con una inquebrantable reverencia, el afán obsesivo de restar personalidad al amado se cruza en perpendicular con la fundación de ámbitos de comprensión y convivencia.

La violenta reducción del amor, por parte de Sartre, al nivel meramente corpóreo —y, dentro de éste, a sus vertientes más agrias y disolventes— responde en gran medida a su concepción unilateral de la *mirada humana.* Hay en la relación del hombre con los demás múltiples formas de mirada: tierna u hostil, acogedora o despechada, benévola o espiante, airada o rendida, etcétera. Para Sartre, sin embargo, todo el que mira a otro tiende

a reducirlo a un mero objeto, como sucede cuando se espía la conducta de alguien a través del ojo de una cerradura. La persona espiada no entra en relación de diálogo con el espía; es considerada como *mero objeto* de observación. La mirada espiante *ob-jetiva,* distancia al objeto espiado y quiebra toda posibilidad de fundar un ámbito de diálogo. Así, en la obra *A puerta cerrada,* la lesbiana Inés, despechada por la negativa de Estelle a sostener con ella relaciones amorosas, intenta hacer inviables *con su sola presencia* las que Estelle inicia con el joven Garcin. Si el amor pide ámbitos de intimidad, soledad acogedora, la mirada espiante de un tercero diluye toda relación de convivencia amorosa. Sobre esta base pregunta airado Garcin si en el panteón-infierno en que se hallan encerrados "no se hará nunca de noche", es decir, si sus tres desolados habitantes no serán jamás amparados por un clima de soledad en que se apague el brillo petrificante de las miradas meduseas de quienes miran con intenciones espiantes, más cargadas de odio que de amor. Inés, con aire complacido, proclama la duración eterna de esa *situación a tres* dilacerante, de ese irremediable vivir en compañía que, al no permitir la fundación de ámbitos de intimidad, constituye una forma de soledad asfixiante. Como sucede con otras obras sartrianas —sobre todo *La Chambre*—, *A puerta cerrada* representa el estado de reclusión insalvable a que aboca el hombre cuando convierte en abismo invadeable la distancia de perspectiva que, como ser espiritual, debe estar fundando en todo momento entre él y su entorno natural. Tras el fracaso de varios intentos de lograr una fusión amorosa por la vía de una desenfrenada unión corpórea, el protagonista Garcin declara indignado y como despavorido que no hace falta acudir a las imágenes del azufre y del fuego para describir las penas del infierno, porque éste no es sencillamente sino el *encierro agobiante en compañía de otros.* Al nivel objetivista en que se mueve Sartre —nivel caracterizado por el registro de la *posesión*— la presencia de los otros no constituye una apelación sugerente a la creación de *ámbitos de convivencia,* sino una constante amenaza al *espacio vital* que uno abarca. Este reconocimiento un tanto brutal del fracaso de una doctrina desorientada sobre el amor humano es acogido por la crispada Inés con

un golpe de risa amarga y sarcástica que contagia a los demás y los sume en una especie de *clima de vida sin sentido* que no puede florecer sino en desesperación. La única salida posible a este descubrimiento ácido de que la convivencia verdadera —la que plenifica a quienes la fundan— resulta imposible es la entrega al vértigo de la inercia. Por eso, entre asombrado y cínico, el protagonista alza los hombros y exclama: "Bien, continuemos."

2. *Libertad de desamparo*

Si advertimos en *A puerta cerrada* la sucesión brusca de los sentimientos de odio y los momentos de entrega al frenesí sensual, constataremos una idea muy importante por lo que toca al papel que juega en la vida del hombre la creación de ámbitos de convivencia, a saber: que *ésta no es posible en planos donde toda actividad humana está inspirada y reglada por el afán posesivo.* Del amor que no es sino posesión delirante del ser amado en su vertiente susceptible de dominio al odio que desearía anular el ser ajeno no hay la distancia que podría en principio parecer a una mirada superficial, porque ambos sentimientos responden a una actitud humana falta de la debida reverencia (3).

Análoga consideración cabe hacer de la *libertad* cuando es ejercida a impulsos de una voluntad a ultranza de autonomía absoluta, de lo que podríamos denominar "robinsonismo metafísico". Dos textos de Sartre, tomados de la novela *Les Chemins de la liberté.* II: *Les Sursis* y de la obra teatral *Les Mouches,* pueden servir de claro ejemplo.

La libertad imposible de un desertor

Mathieu Delarue debía haber tomado el tren para incorporarse a filas y afrontar el tremendo destino de la vida en el frente de guerra. Pero se quedó en París. *Incorporarse* signifi-

(3) Sobre el amor y el deseo de "posesión" véase la obra de Sartre: *L'être et le néant,* Gallimard, París, 1943, 1957 [2], págs. 443-4, 447, 463.

caba colaborar a la creación de un ámbito, el amplio, complejísimo y dramático ámbito de una nación levantada en armas. *Quedarse* era cortar amarras con un entorno que invita ineludiblemente al compromiso creador. Delarue, afanoso de libertad, de lo que entendía por libertad, optó por la ruptura. Ese ideal —en apariencia tan lejano para un joven— de ser libre estaba ante su mano, apretándose contra él, identificándose con él. La libertad ya no es ahora nada lejano, rico, lleno de posibilidades. Es sencillamente él, Mathieu Delarue, solo, aislado de todo, con su cuerpo joven inclinado sobre el Sena en la mitad del Pont-Neuf. Al ver cómo se le cortaba el cuello a la elocuencia que suele rodear a la palabra libertad, Delarue se echó a reír. "Esta libertad que había buscado tan lejos estaba tan próxima que no podía verla, que no podía tocarla, no era más que yo. Yo soy mi libertad. Había esperado que un día estaría lleno de alegría atravesado de parte a parte por el rayo. Pero no había ni rayo ni alegría: solamente esta desnudez, este vacío lleno de vértigo delante de él mismo, esta angustia que su propia transparencia impedía que nada pudiera ver."

Este vértigo significa la caída del nivel de las significaciones (de los campos de sentido que abren ante el hombre horizontes y posibilidades de acción rigurosamente humana) al nivel meramente vital de la inmediatez de fusión con las cosas vacías de sentido. Por eso el sentido del tacto —de la inmediatez opaca— cobra valor a expensas de los sentidos de la distancia —la vista y el oído—, propios de la vida espiritual del hombre. En este plano, la necesidad de fundirse con el entorno se hace ineludible, y en el ánimo del hombre surge una violenta añoranza por la soledad del árbol —como sucedía al Calígula de Camus, después de romper toda clase de vínculos con los hombres— y por la opacidad de la piedra. "Extendió las manos y las paseó lentamente por la piedra de la balaustrada; era rugosa, agujereada, una esponja petrificada, caliente aún del sol de la tarde. Estaba allí, enorme y masiva, encerrando en sí el silencio aplastado (...). Hubiera querido apretarse a esta piedra, fundirse en ella, llenarse de su capacidad de reposo, pero la piedra no podía serle ningún socorro, estaba más allá para siempre."

Al nivel infraespiritual no hay más posibilidad de unión que la fusión indiferenciada. Al ser ésta imposible, un abismo de alejamiento se establece entre el hombre y las cosas. No hay ámbitos de interacción posible al ser inviable toda forma de riguroso *encuentro*. Se piensa que el conocimiento no puede sino *objetivar, ob-jetivar, poner en frente* o *proyectar* el objeto de conocimiento. Esta pro-yección implica cierta distancia, y la distancia enajena. "Sus manos estaban, sin embargo, sobre la balaustrada blanca; cuando las miraba le parecían de bronce. Pero justamente para que pudiera contemplarlas no le pertenecían, eran las manos de otro fuera de él, como los árboles, como los reflejos que temblaban en el Sena; manos cortadas." Interrumpida esa especie de cascada incesante que es la mirada obsesiva lanzada sobre un objeto, cesa el proceso petrificante de ob-jetivación. "Cerró los ojos y las manos de nuevo fueron suyas. No quedó contra la piedra cálida más que un gustillo ácido y familiar, un gustillo de hormigas perezosas." Las manos nos acercan a las cosas, pero, cuando las vemos en contacto con ellas, un fluido misterioso de objetivación parece intercambiarse entre cosas y manos, de modo que éstas dejan de pertenecernos para convertirse en una cosa más entre las cosas. Si interrumpo la mirada, las manos se pliegan de nuevo hacia sí, se aferran a mi cuerpo, pero entonces las cosas recobran su distancia primera. ¡Temible dialéctica de cercanía y alejamiento que sitúa al hombre en una posición de dramática inestabilidad ante el entorno mundano! "Mis manos: inapreciable distancia que me acerca a las cosas y me las separa para siempre."

Una y otra vez, en toda experiencia de Sartre se queda el hombre a solas con una película de nada interpuesta entre su ser y el de las cosas. Si éstas carecen de auténtica significación, de un modo de ser potente y calificado que pueda fundar una donación por vía de presencia, el acceso del hombre a las mismas no logra superar la precaria condición de un contacto meramente tangencial, incapaz de hacer surgir formas verdaderas de intercambio y convivencia. "No soy nada, nada tengo. Tan inseparable del mundo como la luz y, sin embargo, exiliado, como la luz brillando en la superficie de las piedras y del agua sin que nada jamás me acerque o me vincule. Más allá, más

allá. Fuera del mundo, fuera del pasado, fuera de mí mismo: la libertad es el exilio y estoy condenado a ser libre."

Esta paradójica vinculación de la condena y la libertad indica hasta qué punto es imposible dar razón de los complejos fenómenos humanos a niveles inferiores a aquellos en que se despliega la vida del hombre en plenitud. Por eso se convierte en problema el uso de la libertad. Se conviene en llamar libertad al vacío angustioso que sigue a la ruptura de vínculos, y seguidamente debe plantearse la pregunta: "¿Qué voy a hacer con toda esta libertad? ¿Qué voy a hacer de mí?" Al quedarse solo, por no haber asumido las tareas precisas que se le habían asignado —tareas que implican otros tantos ámbitos de acción dentro del entramado de ámbitos que es la vida social de un determinado momento—, y, no pudiendo ser afectado por ninguna orden, Delarue empezó a pensar "con cansancio" que estaba "libre para nada". La fatiga con que realiza este pensamiento indica que los conceptos se licúan en su mente faltos de consistencia. Ser libre para nada no puede sino engendrar hastío en una persona medianamente lúcida, ya que evidentemente se trata de un pensamiento abatido sobre sí mismo, muerto en agraz, agresivo a fuerza de falso.

A Delarue no le queda otra salida en el nivel a que se ha situado que hacer las paces con el mundo de la *soledad,* el *olvido* y la *superficialidad* y, a ser posible, hacer de necesidad virtud, glorificando demagógicamente su reclusión en la indiferencia y la impotencia. "Mathieu corría por la superficie de las cosas y las cosas no lo sentían. Olvidado. Olvidado por el puente que lo soportaba con indiferencia, por estos caminos que se dirigían hacia la frontera, por esta ciudad que se levantaba lentamente para contemplar en el horizonte un incendio que no la afectaba. Olvidado, ignorado, solo, un retrasado; todos los movilizados habían salido anteayer; no tenía nada que hacer aquí, ¿tomaría el tren? No tiene importancia. Marchar, quedarse, huir; estos actos no pondrían en juego su libertad. Y, sin embargo, era necesario arriesgarla." ¿Cómo? No enhebrándose creadoramente en un campo de significaciones, aunque sea tan dramático y tan "sinsentido" como una guerra que no despierta el menor entusiasmo, sino llevando al límite el proceso ya ini-

ciado de ruptura con el mundo de interrelaciones significativas. Sartre vuelve una vez más a sentir la llamada de lo objetivo como un rumor de abismo que provoca el vértigo. "Se aferró con las dos manos a la piedra y se inclinó encima del agua. Le bastaría un salto, el agua lo devoraría, su libertad se haría agua. Sería el reposo. Por qué no. Este suicidio oscuro sería también un absoluto. Toda una ley, una elección, una moral. Un acto único, incomparable, que iluminaría un segundo el puente y el Sena. Bastaría inclinarse un poco más y sería escogido para la eternidad."

Al no acertar a ver cómo es posible configurar una personalidad a través de la vinculación a un entramado de tareas envolventes, comunes a muchos hombres, se eleva de rango la mera unicidad del acto solitario e insolidario, el escueto e infundado acto de dejar caer el cuerpo al vacío sobre las aguas. "No existía ninguna razón particular para dejarse caer, pero no existía ninguna razón para evitarlo. Y el acto estaba allí delante de él, en el agua negra que dibujaba su futuro. Todas las amarras estaban cortadas, nadie en el mundo podía retenerlo; esta era la horrible, la horrible libertad. En el fondo de su ser sentía golpear su corazón alocado; un simple gesto, las manos que se abren y habría sido Mathieu." *El logro de la personalidad queda así reducido a la plenitud de la identidad de fusión. La libertad llega a su paroxismo en el vértigo, cuando el cielo y el puente desaparecen, el río se alza, y el agua parece confundirse con el propio futuro del hombre que la mira con mirada obsesiva y fusionante.* De repente, Delarue decide no tirarse. Sartre no indica de qué trasfondo personal irreductible brota esta inesperada decisión que libera al joven de la sumisión al vértigo. Para quitar importancia a la efectividad de esta decisión que abre todo un horizonte nuevo, Sartre anota: Esta decisión "no será más que un intento". "Se encontró fuera, andando, deslizándose en la corteza de un astro muerto. Será la próxima vez." El golpe de la libertad de decisión es tan débil —al parecer— que el hecho de desbordar la situación sin aparente salida posible no recibe el honor de ser descrito en términos personales. Delarue "se encontró" fuera, en un mundo carente de sentido, que no es sino el lugar de diversas ocasiones

de suicidio, frustradas o llenas de éxito. Un mundo sin posibilidad de crear situaciones de riguroso encuentro y significación es, en verdad, un "astro muerto" que no puede sino invitar al suicidio visto como un intento de lograr un mínimo de sentido llevando al límite con coraje su falta fundamental de sentido.

La libertad como derelicción

Júpiter —como encarnación del Creador— insta al rebelde Orestes a retornar al orden de la naturaleza donde reina el bien en el núcleo más íntimo de los seres. Este "hijo desnaturalizado" vaga fuera del ámbito armónico del cosmos a impulsos de un afán incontrolado de autonomía y un sentimiento de despecho frente a la grandeza inconmensurable del Creador. A la intimación de Júpiter, Orestes responde negando la realeza de Dios sobre los hombres y desafiando su poder. Júpiter insiste en que él es el creador de quien así se manifiesta. Y Orestes replica que *no era necesario haberlo creado libre.* En esta breve frase vibra toda la amargura que suscita en el hombre contemporáneo el hecho de la libertad, vista como fuente de responsabilidad, de obligación ineludible a crear libremente ámbitos de convivencia y de servicio, vínculos de compromiso con los grandes valores de la existencia.

A ello alude Júpiter cuando agrega esta observación decisiva: "Te di tu libertad para servirme." El ejercicio de la libertad humana, si ha de ser verdaderamente creador, debe renunciar a formas elementales de *autonomía* que parecen oponerse a cuanto significa *vinculación heterónoma,* atenencia a seres o valores ajenos. Este modo elevado de dependencia creadora, plenamente consciente, no constituye motivo de humillación para quien logra advertir que lo decisivo en la vida de libertad no es cortar amarras y navegar sin norte, sino cumplir las condiciones requeridas para lograr una fecundidad creadora. Sólo la entrega a realidades *superficiales* esclaviza y aliena. El servicio a lo *valioso* plenifica y redime del agostamiento que sigue al desarraigo como la sombra al cuerpo. La libertad que se reduce al mero optar por uno de los términos del dilema "servir o no

servir" constituye un poder básico del hombre que se ejerce más acá del umbral de la vida personal auténtica. Esta se pone en marcha cuando el hombre moviliza todas sus fuerzas para determinar *qué forma de servicio* se muestra capaz de saciar el apetito humano de creación de ámbitos nutricios.

Cuando no se entiende la libertad como la puesta en acto de la forma de arraigo fecundo que florece en creación de ámbitos nuevos —de amor, amistad, conocimiento, arte, etc.—, sino como la mera capacidad de realizar gestos en el vacío, sin el norte de una significación y una finalidad, la creación de seres libres aparece lastrada con el inmenso riesgo de que se maluse la libertad como medio para la ruptura del ámbito originario constituido por la relación del Creador y la creatura. Consciente de ello, Orestes se permite indicar desgarradamente que tal vez la libertad nos haya sido otorgada para servir a Dios, pero se ha vuelto contra El y nada pueden en contra ni la creatura ni el Creador. Una y otra vez, en diferentes contextos, subraya Sartre amargamente que el hombre está condenado a ser libre con un género de libertad que es un modo de entrega al vértigo de la caída en la nada.

En tal sentido advierte Orestes a Júpiter: "¡Soy mi libertad! Apenas me has creado y ya dejé de pertenecerte." Sartre entiende como un proceso fatal la ruptura de los vínculos nutricios entre Dios y el hombre, y la describe como una imposición de la libertad que tiene lugar en el momento en que el hombre realiza la experiencia del sinsentido de todas las cosas. En virtud de esta crucial experiencia, un escalofrío de lucidez sobrecoge a todo el ser humano hasta entonces vinculado al Creador como a su lugar de origen. Por toda explicación Orestes describe con acento lírico el drama del brote de su libertad, que lo sume en el desamparo. "Ayer estaba con Electra; toda la naturaleza se apretaba en torno a mí; ella cantaba tu Bien, la sirena, y me prodigaba consejos. Para incitarme a la dulzura, el día ardiente se atemperaba con una mirada severa; para predicarme el olvido de las ofensas el cielo se tornó suave como un perdón. Mi juventud, obedeciendo tus órdenes, había surgido, estaba ante mi mirada suplicante como una prometida que va a entregarse; veía mi juventud, por última

vez. Pero, de repente, la libertad se ha fundido en mí y me ha transido, la naturaleza ha saltado atrás y no tuve edad y me sentí solo en medio de tu pequeño mundo benigno, como alguien que ha perdido su sombra y no tuviera nada en el cielo, ni Bien ni Mal, ni nadie para ordenarle." He aquí en acción el concepto sartriano de libertad como *derelicción absoluta.* El hombre, al cobrar en la juventud conciencia rigurosa de su condición libre, siente que la vida gira sobre su eje hacia el origen, traspasa el umbral del nacimiento, desborda el momento límite de los orígenes y se instala allende los vínculos nutricios, creadores de ámbitos de acogimiento y amparo. Liberado de todo lazo de filiación, el ser humano se encuentra en la soledad metafísica del atenimiento exclusivo a sí mismo.

Algunos críticos han señalado el afán reiterado de Sartre por evadirse del ámbito creado por la relación *padre-hijo* que confiere a la vida humana un carácter de *don* y hace del *agradecimiento reverente* la actitud humana normal (3 bis). La falta de la necesaria sencillez para aceptar este carácter correlacional del ser humano, que surge como fruto de una donación y se logra plenamente al hacer de su vida un acto de entrega y de nutricia vinculación a las fuentes del ser, mueve a Sartre a proclamar como exigencia ineludible de la libertad la renuncia del hombre a cuanto significa amparo y arraigo: *la conciencia de su origen por vía de filiación, su pasado, su ser permanente, su vinculación a valores inquebrantables, una meta vital inmutable, clara, elevada y donadora de sentido.*

Con razón arguye Júpiter a Orestes que tal forma de liber-

(3 bis) "El mundo de Sartre es un mundo en el que la paternidad como valor y como realidad ha cesado realmente de existir; no sería exagerado decir que es un mundo en que el hombre pretende escogerse como hijo de... y podrá, en consecuencia, negarse asimismo a ser hijo de..." (G. MARCEL: *Le mystère de l'être,* Edit. Aubier, París, 1951, vol. I, pág. 215). "... El psicoanálisis existencial del que habla Sartre intenta, en definitiva, curar al hombre del problema de la separación haciendo del hombre su propio padre, única condición de una libertad completa que exorciza incluso el traumatismo del nacimiento (...), y asegurando el triunfo de Edipo convertido en dominador del Saber y del Tiempo." (J. BRUN: *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* PUF., París, 1961, pág. 169).

tad no es sino una roña que lo come, un *exilio*. Orestes asiente: "Tú dices la verdad, un exilio." Tal unilateral concepción de la libertad —agrega Júpiter— es algo extraño a la naturaleza, al ser mismo del hombre, nacido para crear ámbitos y vivir en el clima de amparo que ellos crean. Orestes replica oponiendo a esta constructiva inserción en la vida de comunidad el sartriano caminar solitario del hombre que *crea su destino en cada instante*. "Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que yo mismo. Pero no regresaré bajo tu ley: estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No regresaré a tu naturaleza: mil caminos hay trazados que conducen hacia ti, pero no puedo seguir más que mi camino. Pues ya soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino." La vida de libertad es un desierto sin rutas que el hombre debe trazar sin coordenada alguna de orientación, sin apoyo en criterios dados, en corrientes sociales de opinión, antes asumiendo *en cada instante* la plena responsabilidad de cada acción, que compromete la propia vida y la de los demás.

Esta soledad humana cuajada de enigmas y responsabilidades ineludibles es la fuente de una angustia irremediable y sin límites. La angustia, escribe Sartre en *Action* (29, XII, 1944), es un vocablo un tanto solemne que encubre una realidad muy sencilla y cotidiana. Si el hombre no es, pero se hace, y si, haciéndose, asume la responsabilidad de la especie entera; si no hay valor ni moral que se den *a priori*, sino que en cada caso debemos decidir solos, sin ningún apoyo, sin guías y, no obstante, por todos, ¿cómo podremos no sentirnos ansiosos cuando tenemos que obrar? Cuando el hombre se hace cargo —agrega— de su situación abrumadoramente solitaria y responsable, surge en su ánimo la desesperanza. Pero con ella comienza "el verdadero optimismo: el del hombre que no espera nada, que sabe que no tiene ningún derecho y que nada se le debe, que se regocija de contar solamente consigo mismo y de obrar solo para el bien de todos". Más allá de esta situación desesperada comienza, según Sartre, la vida humana "auténtica": la existencia en libertad, *un modo de vida que ha succionado los ám-*

bitos en torno y se reduce a un mero punto geométrico sin relieve.

3. *La pérdida del mundo de las significaciones*

Analizada entre líneas —a la luz del pensamiento analéctico— la actitud sartriana ante las tres vertientes fundamentales de la apertura ambital humana —apertura al amor, a la deidad, a la vida en libertad—, se observa que está en definitiva impulsada por su convicción —específicamente "vitalista"— de que el género modélico de inmediatez entre el hombre y la realidad ofrece un carácter fusional, a todas luces insuficiente para dar cuenta de los fenómenos humanos de interrelación. Para adivinar la importancia del "triángulo hermenéutico" en orden al análisis de la cultura contemporánea, nada más eficaz que analizar un tanto de cerca la actitud del hombre actual frente a la capacidad que el espíritu le otorga de *tomar distancia* frente a la realidad. Hoy día se interfieren dos tendencias a primera vista antagónicas: 1.ª La propensión crítica a someter a implacable revisión la misma capacidad humana de pensar. 2.ª La voluntad de ganar con el entorno una relación entrañable de unidad. Para coordinarlas se requiere un gran dominio en el manejo de las categorías de inmediatez, distancia y presencialidad.

Distensión y alienación

La gran lección, intensa y dramática, que el pensamiento existencial dio al mundo moderno consiste en mostrar que el hombre vive por ley constitutiva inserto en las cosas del entorno y que en la fidelidad a esta inserción creadora radica su autenticidad y su plenitud. La recta intelección de esta sugestiva idea pende del acierto en comprender el sentido riguroso de los vocablos *cosas* e *inserción*. Pues cuando se entiende por cosas los meros "objetos", seres superficiales sin capacidad de fundar con el hombre ámbitos de interacción y honda convivencia, la inserción en las mismas puede degenerar en *aliena-*

ción, pérdida de la autenticidad y autonomía personal. Es el viejo concepto ascético de *disipación, dispersión a nivel de realidades sin importancia.*

Para un hombre como el actual, preocupado hasta la obsesión por la autocrítica, este peligro de *alteración* surge ante su mente a modo de espectro con tanta más energía cuanto más seducido se halla por dos vocablos particularmente propicios al arrastre demagógico: *libertad* y *autonomía,* atributos de toda forma de autenticidad personal. La pretensión de autenticidad se orienta, casi inconscientemente, en un sentido de alejamiento de los riesgos de alienación dados en la apertura a lo real entorno. La tensión hacia el ensimismamiento —pese a su innata peligrosidad— va a presentarse con aureola de cruzada en pro de un supuesto reino perdido de pureza artística. Pero esta pureza no puede en arte significar un desprendimiento suicida de lo sensible. ¿De qué modo conciliar la pureza, entendida como retracción frente a lo real externo, y la plenitud sensorial a que aspira el conocimiento integralmente humano, sobre todo el artístico? El objetivismo artístico actual tiende a convertir la obra de arte, la novela, el poema, en una cosa, cosa *autónoma,* cerrada en sí, liberada de toda forma de "alienación" o enajenación. Se pretende que el sonido sea puro sonido, el color puro color, la forma pura forma; que los elementos expresivos estén desconectados de toda significación, incluso de todo orden interno, que expeditivamente se considera ajeno a la obra y, como tal, alienante. El proceso del arte contemporáneo está impulsado en gran medida por este afán de despojar a la obra de cuanto se considera alienante en busca de una pureza agostadora. ¿En qué se funda esta especie de temor a la apertura hacia cuanto se considera externo y ajeno?

A medida que ahonda en lo real, el hombre se ve obligado por la fuerza de las cosas a someter sus facultades a tensiones más intensas y a movilizar todos sus recursos. La autenticidad, la plenitud experiencial la gana el hombre al elevado precio de su puesta en ebullición. Esta tensión se traduce en compromiso, entrega al trance creador, voluntad inquebrantable de integración en ámbitos envolventes. Ello explica que desde hace más de un cuarto de siglo, aproximadamente desde el fin de la

primera gran guerra, los hombres de Occidente hayan iniciado una campaña violenta contra la vertiente del ser humano que tradicionalmente es considerada como la responsable de mantener dicha tensión creadora ante el entorno. Me refiero al *espíritu*. El vitalismo —pensemos en Spengler, Klages, Gehlen— se dejó seducir por el conjuro que ejerce sobre todo espíritu sensible el fenómeno de la vida y las formas intensas de unidad que implica. Sobre el espíritu se dejó caer la grave acusación de que funda la distancia entre el hombre y su medio y torna con ello imposible la realización del afán que alienta en los instintos de todo ser vivo: lograr la unidad de identificación con los demás. El problema del conocimiento, centrado en el esquema *sujeto-objeto*, abocó a una dramática lucha entre la vida y el espíritu, al darse por supuesto que la dualidad "sujeto-circunstancia" es convertida en escisión por la desmedida propensión del espíritu a engendrar distancias. ¿Cómo lograr una relación de inmediatez con el entorno que devuelva al hombre depauperado de los tiempos modernos la jugosa riqueza de la realidad? He aquí la azarosa cuestión que agita entre bastidores el espíritu del hombre actual. ¿Cómo ser auténtico, rigurosamente autónomo y estar en vinculación nutricia con el entorno? ¿Cómo ser fiel a sí mismo y a los valores que nos envuelven y plenifican?

A mi ver, esta nostalgia irreprimible del hombre contemporáneo por el paraíso perdido de la *vida en inmediatez* con el medio, vida propia del ser vivo vegetal y animal, lleva a considerar como modélico el nivel animal y a conceder rango de categorías-eje del pensamiento a conceptos extraídos de este nivel de la realidad. Son sintomáticas las afirmaciones que en la línea del vitalista Klages hace el antropólogo alemán A. Gehlen: El hombre es un "animal de instintos fallidos", un "ser defectuoso". Lo normal es —a su juicio— nacer casi del todo adaptado al entorno, mediante la mera puesta en marcha de los instintos. Por carecer de esta autosuficiencia instintiva, el hombre necesita un largo período de adaptación al *medio*, si éste se ha de convertir para él en *mundo*. "Todas las cualidades específicas del hombre deben ser vistas en relación con la pregunta: ¿Cómo

puede vivir un ser tan monstruoso?" (4). Con anterioridad a Gehlen, Ortega no dudó en afirmar que la razón del hombre inicial es "mero suplemento al instinto deficiente", un "aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado".

Experiencia de enquistamiento depresivo en el entorno

En esta orientación vitalista se inspira la experiencia decisiva realizada ante la vista de una raíz por Roquentin, el protagonista de *La náusea* sartriana. Examinar de cerca, reviviéndola por dentro, esta experiencia significa ganar la perspectiva necesaria para comprender en su verdadera significación la marcha de buena parte de la cultura actual.

Se halla Roquentin sentado en un banco del jardín, con el rostro apoyado en sus manos, levemente inclinado hacia la tierra en la que se clava una raíz. Mira a la raíz con actitud relajada, poniendo en distensión el espíritu como cuando repetimos maquinalmente una palabra conocida: *mesa, mesa, mesa,* o miramos con fijeza obsesiva un objeto. Los sonidos llegan a incrustarse en nuestro espíritu, convirtiéndose ellos en meros sonidos, y nosotros en mero aparato de registrar sonidos: *mesa, mesa, me/samé, samé...* La palabra *mesa* se convierte en una mera cascada de sonido, con un modo de conversión que significa una defección, un descenso de nivel que provoca la pérdida del mundo de las significaciones. Lo mismo sucede en la vertiente visual. Por eso afirma Sartre que la raíz pierde su sentido, o, lo que es lo mismo, su conexión con las demás realidades: el árbol al que nutre y afirma, la tierra de la que absorbe el alimento, etc. Falta de significación, la raíz se convierte en mera materia visible, algo delicuescente. De ahí la obsesiva insistencia de Sartre en el uso del adjetivo *viscoso,* que equivale aquí a lo in-forme, lo carente de significación, forma, configuración y sentido. Pero, cuando una realidad no tiene forma, se torna desconocida, extraña, y lo extraño se halla a dos pasos de lo hostil. Si entramos en nuestro despacho y encontramos los ob-

(4) Cf. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt,* Edit. Athenäum, Frankfurt a M. 1962², págs. 24-5.

jetos cambiados de orden, sentimos extrañeza. Si los muebles están en distinto orden e incluso son diversos, y los objetos que los han sustituido carecen de forma que nos permita identificarlos, caracterizarlos y considerarlos como algo confiado, nuestra extrañeza se convierte en perplejidad y temor. Retrocedemos un paso y nos abrochamos. Pero figurémonos que de repente todo el mundo en torno sufriera esta ultrakafkiana trasmutación. Nos asaltaría una perplejidad angustiosa. La angustia surge efectivamente cuando no hay apoyo, cuando todo se torna hostil e inseguro. Cuando se pierde el mundo de las significaciones que fundan un *ordo* e instauran un entorno confiado, y todo se torna delicuescente, viscosamente deforme, siente uno que el mundo da vueltas alrededor y parece entrar en una danza delirante y agónica. He ahí la *náusea.*

Al surgir el sentido de náusea, "las palabras se desvanecen y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie". Todo movimiento de retorno funcional a la naturaleza debe empezar por restar importancia a los seres en lo que tienen de autonomía, configuración y robustez entitativa. Con habilidad de estratega del pensamiento, Sartre insinúa subrepticiamente la gravísima idea de que la significación de las cosas es una débil marca trazada en la superficie de éstas por el hombre para saber a qué atenerse. Da con ello por supuesto que el mundo está formado por un conjunto de seres *opacos* que el hombre debe señalar a efectos de una mínima posibilidad de distinción. ¿En qué consiste el ser mismo de las cosas si éstas carecen de significación? *Tener significación* implica tanto como *constituir un ámbito de ser,* abrir un *campo de autodespliegue* y desempeñar un papel específico e incanjeable en la trama de la existencia. Faltas de significado propio, las cosas se convierten en *existentes sin calificación,* desvanecidos, masivos, monstruosos. Monstruoso es lo deforme, lo amorfo o no configurado. "La raíz, las verjas del jardín, 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." El vestido se adhiere a la figura humana

en la tarea de "configurar" al hombre y calificarlo. La persona distinguida se caracterizó durante siglos por su atuendo. Vestido y figura se constituyen en medios expresivos de una significación interna. Por otra parte, la realidad dotada de la calidad que confiere la significación ofrece un carácter *íntimo,* ya que intimidad no alude en rigor a un reducto interno, sino al poder de implantarse en la existencia con una cualificación que genera cierta autonomía. La falta de intimidad se traduce en *desnudez obscena.* Sartre moviliza esta expresión del ámbito moral para conferir fuerza expresiva a un pasaje en que se ventilan muy graves cuestiones relativas al estudio de la realidad. Se trata de una extrapolación categorial muy halagada por el éxito que no debe inducirnos error.

¿Qué valor ostentan estas realidades "masivas", "blandamente" —impersonalmente— fundidas con la existencia global y amorfa? Un valor de mera existencia, *abortada* y *obscena, embarazosa, superflua.* Al carecer de significación, todos estamos de más. La raíz, la verja, el niño que corretea, el árbol que se aprieta contra mis ojos con fuerza desabrida, el rumor de la fuente que anida en mis oídos llenándolos de suspiros, las mil y una cosas y seres del universo que se despliegan unos junto a otros "confiándose su existencia abyectamente" —por carecer de la indispensable intimidad o cualificación entitativa que interrelaciona y distingue a la par—, todos están de más. Desvanecido el mundo de las significaciones, no cabe establecer comparación alguna entre los seres, a fin de conferirles un cierto sentido referencial. "De más: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas y los guijarros. En vano trataba de contar los castaños, de situarlos con respecto a la Véleda, de comparar su altura con la de los plátanos: cada uno de ellos huía de las relaciones en que intentaba cerrarlo, se aislaba, rebosaba. Yo sentía lo arbitrario de estas relaciones (que me obstinaba en mantener para retardar el derrumbe del mundo humano, de las medidas, de las cantidades, de las direcciones); ya no hacían mella en las cosas. De más el castaño, allá, frente a mí un poco a la izquierda. De más la Véleda..." Quebrantada la dignidad metafísica de cada uno de los seres, se anula la posibilidad misma del mundo de interrelaciones enti-

tativas y se ciega de raíz la fuente de toda inteligibilidad racional.

La mirada obsesiva que fijó la atención de Roquentin en la raíz se ha ido dirigiendo —sin distinción— a todos los seres: cosas, acontecimientos y personas, entre los que se halla el protagonista mismo. Su actitud de ser *reducido a pura mirada* se refleja en los adjetivos con que se califica: "flojo, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos". "Y yo también estaba de más" como cualquiera de las innumerables cosas del universo. Ante la mirada vaga, falta de tensión espiritual del que ansía fundirse con el entorno, todos los seres se asemejan en un proceso de banal nivelamiento. "Soñaba vagamente en suprimirme para destruir por lo menos una de esas existencias superfluas. Pero mi misma suerte 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 los 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."

Reducidos los seres a muñones de existencia masiva, el hombre se encuentra en el mundo desvalido, solo, con todas las salidas cerradas, pues bien sabemos que la auténtica y la única salida del hombre viene dada por la intercomunicación cocreadora de ámbitos. La presencia del otro no invita a esta cocreación, antes la hace imposible, pues en el aspecto espiritual su mirada ejerce una función de espionaje y reduce al espiado a mero *objeto* de inquisición, y en el aspecto corporal todo tacto resulta repelente e incómodo al no tener más sentido que la mera succión violenta de espacio. La *vinculación sin sentido* de los seres del mundo se traduce en reclusión, en clima de habitación cerrada y fétida, ya que, al no crearse ámbitos de interrelación auténticamente personal, la masa corpórea de los seres vinculados pasa a primer plano para imponer sus implacables leyes físicas. Pero tampoco la vuelta sobre sí mismo ofrece el mínimo consuelo del egoísmo narcisista, pues, al carecer de significación, todo resulta inapetecible. Vuelto sobre sí, el hombre "se bebe sin sed", se considera excesivo, falto de sentido, carente de razón

para existir, dispuesto solamente a la repulsa y al resentimiento.

Nada extraño, en esta inmisericorde y disolvente lógica sartriana, que la naturaleza aparezca como una "masa obscena" donde ningún diálogo es posible, que el sol sea "siniestro", la primavera una fermentación malsana, el mar una extensión fría y negra y que el milagro siempre nuevo de una criatura que nace se reduzca increíblemente a "una cosa vomitada". Cerrados todos los caminos hacia la creación de ámbitos, los héroes sartrianos se sienten acorralados en sí mismos, acosados por su propio asco, por su sentimiento desolado de estar de más al carecer de una mínima razón de existir, pues la razón radica exclusivamente en el amor, y el amor se nutre de los ámbitos que crea al ponerse en marcha, como la luz ilumina al expandirse.

Por eso siente horror Sartre de todo aquello que sólo cobra su verdadero sentido al ser asumido en un proceso de creación de ámbitos, como sucede con la condición carnal del hombre y su tendencia sexual. Vistas desde una relación de inmediatez falta de la perspectiva que confieren los amplios campos de sentido, las condiciones biológicas de la existencia humana no pueden inspirar sino expresiones de hastío, que siguen, como la sombra al cuerpo, a todo movimiento disolvente. En el fondo, el sentimiento de náusea surge cuando falta el orden creador de ámbitos, ámbitos de amor —opuesto al sentimiento disolvente del odio— y de *dominio reverente,* opuesto al sentimiento asfixiante de la incrustación en lo material amorfo y opaco.

Causa desazón observar que buena parte de la cultura actual —filosófica, literaria, artística...— pende en no pequeña medida de experiencias análogas a esta seductora experiencia de la raíz, experiencia de vértigo, de caída delirante y embriagadora en el magma amorfo de una comunidad de vida con la naturaleza. ¿Es posible abrirse al mundo entorno, dejarse fecundar por él a través de una relación de inmediatez con el mismo sin perder la singular actitud de distanciamiento que es propia de todo ser espiritual? He aquí un tema apremiante de investigación filosófica a cuyo estudio se consagran los diversos volúmenes de la *Metodología de lo suprasensible.*

Es sumamente expresiva a este respecto la discusión que tuvo lugar entre Ortega y Heidegger en 1951 a propósito del tema *El hombre y el espacio.* Tuvo lugar en Buhlerhöha (cerca de Baden-Baden) y fue suscitada por la disparidad de criterios manifestada en las conferencias que ambos pensadores habían pronunciado anteriormente en un Congreso de arquitectos alemanes celebrado en Darmstadt. La tesis fundamental sostenida por Heidegger —como veremos en el apartado siguiente— se centra en cinco puntos: 1. El hombre es un ser-que-habita. 2. Habitar implica un modo de actividad eminentemente creador y transitivo. 3. El hombre edifica *(baut)* porque *habita (wohnt).* 4. La actividad de habitar es rigurosamente "poética". 5. Cuando el hombre "habita poéticamente sobre la tierra" (Hölderlin) su vida es auténticamente humana (5).

Ortega manifiesta expresa y rotundamente su oposición a esta doctrina heideggeriana en los términos siguientes: "Para aceptar semejante doctrina encuentro dentro de mí algunos estorbos (...). Primero: originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra, pero no habita —*wohnt*— en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres" (6). Del hecho "extrañísimo" de que el hombre habite en todas las regiones del globo mientras los animales permanecen atenidos a sus "medios" particulares, deduce Ortega que el hombre "carece propiamente de 'habitat', de un espacio donde, *sin más,* pueda habitar". "Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable —*unbewohnbar*—." "El habitar no le es dado, desde luego,

(5) *Bauen, Wohnen, Denken,* en *Vorträge und Aufsätze,* Edit. Werke, Pfullingen, 1959², págs. 145-163.

(6) Cf. *Obras Completas,* Revista de Occidente, Madrid, 1962, vol. IX, págs. 639-640. La conferencia de Ortega "El mito del hombre allende la técnica" se halla publicada en *Obras Completas,* vol. IX, págs. 617-624. El comentario de Ortega a la conferencia de Heidegger *Bauen, Wohnen, Denken* figura en L. cit., págs. 625-644 bajo el título: *Anejo: En torno al "Coloquio de Darmstadt,* 1961".

sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre y éste es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por eso construye, *baut*" (7).

Estas frases deben ser situadas y sopesadas en su auténtico contexto, que viene dado por los pasajes en que Ortega confronta el ser del animal y el del hombre. Del hombre primigenio afirma que "*por fortuna* conservaba aún vivaces la mayor parte (de los instintos)" (8). "Hemos de representarnos a este hombre primerizo muy cerca aún del animal. Se diferencia de él en que ha perdido algunos instintos o, lo que es parejo, se le han embotado. En cambio, posee una mayor dosis de memoria o de lo que es el reverso de la memoria: la fantasía" (9). Considerado el animal —debido a la *securitas* que le procura su sistema de instintos seguros— como la forma *modélica* de vida, la razón del hombre inicial es calificada de "mero suplemento al instinto deficiente". Si "no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir", se comprende que la razón del hombre primigenio deba comportarse, para los efectos de la economía vital "como un instinto más que vicaría los perdidos" (10). La razón no es, en principio, sino un "aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado" (11).

Los términos "suplemento", "vicariar", "aparato ortopédico" indican que el autor, muy en la línea marcada por el método "de abajo arriba" (12), tiende a valorar el estatuto ontológico de las entidades y fenómenos desde una perspectiva prefijada por la primacía de la categoría de *seguridad*. Cuando, al ascender en la escala de los seres surge el fenómeno de la libertad, con su correlativa *insecuritas* existencial, se lo interpreta como una excrecencia, un "tumor que le ha salido a la vida" (Klages).

---

(7) L. cit., pág. 640.
(8) Cf. *Obras Completas,* vol. VI, pág. 385. El subrayado es mío.
(9) Cf. L. cit., pág. 473.
(10) L. cit., vol., V, pág. 304.
(11) L. cit., vol. VI, pág. 473.
(12) Cf. mi *Metodología de lo suprasensible,* vol. I, págs. 145-150.

En las frases anteriormente citadas se observa que el singular modo de distancia que el hombre funda ante el entorno *concreto* no es vista por Ortega como una forma de *dominio* y *soberanía,* sino como mera in-determinación y falta de ajuste (13). En consecuencia, dado el nexo que media entre el ajuste de hombre y entorno y la idea de armonía y bienestar inherente al habitar, Ortega afirma que "ni el hombre construye porque ya habita ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es un habitar", como afirma Heidegger. "Me parece más bien —agrega— que es todo lo contrario; su estar en la tierra es mal-estar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar. El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque *está* en un ámbito de existencia —el mundo— que le es extraño y, últimamente, hostil" (14). Hay un sintomático paralelismo entre afirmar que el hombre es un "animal de instintos fallidos" porque, aun estando atenido (angewiesen) al entorno, no está adherido (aufgewiesen) al mismo y posee en consecuencia la capacidad de acceder cognoscitivamente a todas las cosas, y que, por no estar adscrito el hombre rígidamente a un espacio determinado, es en rigor "heterogéneo a todo espacio", en el sentido peyorativo de *inadaptación* y *foraneidad* (15).

De este radical desajuste entre el hombre y su entorno se deriva la ineludible primacía que concede Ortega a la actividad humana y al correlativo reino del *artificio.* "Para poder *subsistir* (el hombre) intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte, más o menos, habitable" (16). "Sólo la técnica, sólo el construir —*bauen*— asimila el espacio al hombre, lo humaniza" (17). Claro está —agrega— que lo hace de modo *relativo,* ya que el desajuste entre el hombre

---

(13) Este procedimiento se halla en exceso alejado del precepto fenomenológico de acoger con apertura de espíritu e independencia de criterio los fenómenos *irreductibles* que nos presenta la realidad.

(14) L. cit., vol. IX, pág. 641.

(15) L. cit., vol. IX, pág. 640.

(16) *Ibíd.*

(17) *Ibíd.*

afanoso de bienestar y el entorno hostil es radical e ineludible.

Es muy importante notar que según Ortega el hombre inventa la técnica en un impulso de defensa *contra la inhóspita naturaleza*. El amparo se compra al precio de la *inmediatez* con lo natural. Según Heidegger, en cambio, la producción técnica no tiende sino a suscitar con actitud de reverencia la aparición de lo ausente-envolvente. Y esta presencia implica un modo eminente de *inmediatez*. No se trata, en el fondo, de un acontecimiento *cuasi religioso o pseudomístico* —como se afirma a menudo—, sino de un proceso sencilla y pulcramente *ambital*. Ortega subraya una y otra vez la necesidad de que el hombre conquiste esforzadamente sus mejores condiciones. Heidegger destaca que todo activismo es vano si no va inscrito en un proceso ambital-inmersivo. El hombre, ciertamente, necesita resistencias que inciten su actuar, pero esta dialéctica de potencia y resistencia sólo es fecunda dentro de un campo de ajuste fundamental. Frente a toda forma de "activismo heroico", Heidegger subraya que el poetizar no es actividad "de" el hombre, ni tampoco le es del todo ajena; constituye una actividad ambital que se mueve en un nivel donde no tiene vigencia el dilema "o autónomo o heterónomo" y se tornan inviables los extremismos que surgen al conceder prevalencia al sujeto o al objeto.

Advertimos aquí claramente cómo la falta inicial de atención al carácter ambital tanto del hombre y su entorno específico como de las relaciones entre ambos insta a conceder prevalencia al *activismo* humano, que en la vertiente gnoseológica se traduce en la *retracción ensimismante* y en la elaboración —a espaldas de la realidad— de un entramado teórico que permita en un segundo momento volver a lo real para ir dominándolo a fuerza de tentativas milenarias (18). Al prejuzgar como *opaco* el entorno, se considera imposible penetrar en sus estratos *profundos* y se lo mira con una actitud de *extrañamiento*, como *por fuera*. Esta visión se mueve ineludiblemente a lo largo de la mera *superficie* de las cosas externas. De este modo, lo "externo" al sujeto queda inexpresamente calificado de *superficial*. Pero esta superficialidad revierte —muy a despecho de los auto-

(18) Cf. *Obras Completas*, vol. V, págs. 302-303; 404-405.

res que la han provocado— sobre la categoría de *interioridad* que juega el papel de contrapolo dialéctico en el esquema "interioridad-exterioridad", porque al nivel de realidades exteriores vistas de modo superficial no cabe lograr modos de interioridad verdaderamente profundos. De aquí se sigue que el "ensimismamiento" provocado por la opacidad del entorno hostil no implica un *ahondamiento* en lo real, antes provoca un mayor *alejamiento* del mismo, pues se trata de un *distanciamiento realizado en la línea de la espacialidad empírica.* La única vía para ganar un modo de distancia frente a la realidad que grane en un modo de inmediatez eminente es comprometerme en un género de actividad que no signifique un salir de mí hacia el otro y hacer entrar al otro en mí, sino que constituya la *interferencia cocreadora* de los ámbitos que forman el ser del sujeto y el del objeto.

Por no pensar con categorías ambitales se mantiene al margen del razonamiento el hecho decisivo de que la falta de un conocimiento *exhaustivo* de la realidad y de un ajuste *perfecto* a la misma no implica que ésta se muestre *opaca* y *hostil* al ser humano, pues cabe una dorada vía media, a saber: que la realidad se revele y adapte al hombre *toda ella,* si bien *no del todo.* La experiencia de inmersión participativa en las realidades que por su alta densidad entitativa poseen un carácter ambital nos muestra en pormenor que el acceso al entorno rigurosamente humano se realiza, ciertamente, *por perfiles* (Husserl); pero en cada perfil vibra *toda entera* la realidad envolvente en cuestión. De ahí el ineludible y fecundísimo nexo entre la intuición y el discurso, entre la *tensa atención analéctica* al todo de la realidad que se muestra por vía expresiva a través de los medios en que toma cuerpo y el *decurrente esfuerzo* por acceder a esta realidad a través de los diferentes escorzos en que se nos muestra, a fin de llegar a conocerla *del todo.* Ello revela que la actividad humana sólo es fecunda cuando se despliega en el clima nutricio de un *ámbito* —ámbito en virtud del cual surge y al que intenta dar alcance la intuición, que debe emerger y actuar desde el comienzo mismo del discurso—. En este sentido afirma Heidegger —en su lenguaje esotérico— que al *construir* precede el *habitar,* el habitar *poético* que funda *ámbitos de interrela-*

ción. ¿Qué valor humano albergaría un templo —visto en su trama objetivista de elementos cósicos y espacios sometidos a la dimensionalidad empírica— si la actividad del constructor no viniese inspirada por el plexo de vínculos y líneas de sentido que crean una *dimensión espiritual*? Esta forma un tanto atmosférica, leve y como etérea, pero imponentemente real de *dimensión* resulta desazonante —como advierte Heidegger— para el ser humano, sometido a la ley de gravitación del objetivismo, pero ello no indica que sea meramente irreal y fantasmagórica. Sólo aparece así a quien no admite en el hombre sino *un* modo de ejercer su facultad de edificar: la del construir *autónomo.*

Todo el empeño de Heidegger y, en general, el de la filosofía de los ámbitos se dirige a mostrar que la forma más alta de actividad humana no se atiene a los esquemas "autónomo-heterónomo", "ensimismamiento-alteración", pues une el máximo esfuerzo propio con la máxima atenencia a las virtualidades que le ofrece la realidad envolvente por la que se deja sobrecoger. Por eso insiste una y otra vez Heidegger en que es el lenguaje propiamente el que habla, es el ser el que se manifista, es el "*ámbito cuatripartito*" —tierra, cielo, los seres divinos y los seres mortales— el que funda el habitar (19). Aunque esta acentuación de entidades exteriores al hombre parezca quebrar la primacía del *Dasein,* no procede afirmar que Heidegger sustituye en sus últimas obras la orientación *existencial* iniciada con tan buen paso

---

(19) La expresión "ámbito cuatripartito" da la versión castellana del extraño neologismo heideggeriano "Das Geviert". El procedimiento, tan caro a Heidegger, de hipostasiar una idea compleja en un término que permita una fácil manipulación —con el fin de insertarlo a modo de célula temática en el juego del discurso— resulta extraordinariamente efectivo para el estilo "musical" de expresión que adoptan buena parte de los pensadores alemanes, pero exige al lector una tensión excesiva que en la versión española debe —a mi juicio— mitigarse todo lo posible. Traducir "das Geviert" por "la Cuadratura", "El Cuatrivio", "los Cuatro", etc. —como es usual— no hace sino agravar las dificultades de recta intelección que ofrece el original, apoyando la tendencia a considerar como una realidad *delimitada-objetivista* la peculiar entidad ambital a que alude tal vocablo (a una con otros dos constelacionalmente complementarios: das *Zwischen* —el Entre— y die *Dimension* —la Dimensión—).

en *Sein und Zeit* por una concepción *esencialista* (20), pues lo que en definitiva persigue Heidegger desde el comienzo de su labor es superar la unilateralidad inherente al subjetivismo y al objetivismo, al existencialismo y al esencialismo mediante un estilo de pensar *ambital.* Digo *estilo de pensar* y no *sistema de pensamiento,* porque indudablemente Heidegger tiende más bien a marcar una orientación al filosofar que a un instituir un cuerpo de doctrina.

Entendido el *habitar* con esta amplitud, se advierte que la crítica de Ortega —basada en el carácter esforzado, dramático, activista, del habitar humano— no afecta a la posición heideggerina, que está muy lejos de sostener un concepto cómodamente pasivo, digamos *aburguesado* del mismo (21). Ortega escribe: "... Wohnen —habitar— y Sein —ser— (...) no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre" (22).

---

(20) Esta es la opinión expresada por M. Granell en su, por lo demás, interesante obra *La vecindad humana,* Revista de Occidente, Madrid, 1969, pág. 242. Algunos autores califican arriesgadamente la orientación *existencial* de *subjetivo-antropológica,* con lo cual se ven abocados a considerar indiscriminadamente como "objetiva" la posición del Heidegger de la madurez.

(21) Ortega mismo advierte que no pudo hacerse perfectamente cargo del pensamiento expuesto por Heidegger debido al mal emplazamiento en que se halló durante la conferencia (Cf. L. cit., vol. IX, pág. 631).

(22) L. cit., vol. IX, pág. 643. Ortega manifiesta su disconformidad con el peculiar manejo que hace Heidegger de las etimologías, y advierte con gran acierto "que el auténtico sentido etimológico de una palabra no se puede descubrir si la consideramos aislada". "Es preciso —agrega— sumergirla en la galaxia a que pertenece y prestar atención a la significación general, a veces sutilísima, que como una atmósfera impregna la galaxia". (L. cit., vol. IX, pág. 643). Es sabido que Heidegger se permite más de una licencia en la interpretación de etimologías y autores. Pero, en este caso concreto, el problema de precisar el sentido del fenómeno humano del habitar no puede ser resuelto mediante la mera determinación del significado originario de los términos *Bauen* y *Wohnen,* sino ahondando en los procesos que constituyen la compleja trama de la vida humana, que es lo que en definitiva intenta Heidegger realizar.

La idea de habitar en Heidegger implica asimismo un género peculiar de tensión por tratarse de un verbo *transitivo,* que alude a una actividad cocreadora de vínculos y ámbitos. La diferencia estriba en que dicha tensión no se da en el clima de *dramática hostilidad* que instaura el desajuste del hombre con lo real, sino en la atmósfera de *confiado esfuerzo* del que se sabe, en el fondo, *ambitalmente homogéneo con su entorno* (23). Esta homogeneidad no es pretexto para la inacción; invita, más bien, a la inserción colaboradora en la tarea nunca acabada de la fundación de ámbitos —susceptibles de ampliación, intensificación y complejización—. El *habitar primigenio* implica en el hombre el hecho de hallarse inmerso en tramas de ámbitos y estar sometido a la ley según la cual todo ser ambital debe desplegarse ambitalmente a través de la fundación de ámbitos nuevos y el acrecentamiento de los ya existentes (24).

El desarrollo del hombre se da a través de un arduo proceso de "ambitalización". De ahí que el carácter *inexhauribile* de la tarea de habitar no sea motivo de amarga desazón ni justifique el intento de despegarse del entorno hacia el campo retractivo del ensimismamiento, antes constituya la fuente misma del impulso que lleva al hombre a comprometerse animoso y agradecido en el quehacer del habitar, "edificando desde el habitar y pensando para el habitar" (25), en la seguridad de que la verdadera relación de presencialidad con lo ambital-envolvente

---

(23) Tal modo de confianza hermanada con un perenne esfuerzo inspira la actitud del protagonista de *Citadelle,* la gran obra póstuma de Saint-Exupèry. "Yo soy un constructor de ciudades, yo he detenido la caravana en su camino. Esta no era sino una semilla llevada por el viento... Yo me opongo al viento y siembro la semilla en la tierra a fin de que los cedros crezcan para gloria de Dios." "El desierto crece" —en frase sobrecogedora de Nietzsche— cuando el hombre rompe amarras con el entorno y deja sin cultivar su más alto poder creador: el *poder de ambitalización.* Se considera desértico a estos efectos todo *lugar sin rutas.* Las rutas que orientan al hombre en el desarrollo de su existencia se crean al *habitar,* esto es, al cocrear vínculos, relaciones de robusta y sincera convivencia.

(24) Este modo de despliegue ambital significa un género de actividad muy superior en valores humanos a la actividad técnica. Mostrar esto de cerca es tarea de la filosofía de los ámbitos.

(25) Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze,* pág. 162.

puede ganarla el hombre *de verdad,* pero debe hacerlo de modo *gradual* y esforzado, conjugando el esfuerzo con la *entrega,* en una actitud de *sobrecogimiento* que es nudo de "contrastes" (26).

Para Ortega la fuente del impulso que promueve el desarrollo humano no radica en la *riqueza* latente en los ámbitos que contituyen el auténtico entorno o circunstancia del hombre, sino más bien en una *carencia:* la falta de adaptación a un medio extraño. "Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y, sin embargo, estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un *extrañamiento.* Así, pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Desde el punto de vista de la naturaleza, extrañamiento sólo puede significar una anomalía negativa en sentido behaviorista, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser" (27). "Su doctrina (la de Goldschmidt) consiste en que supone que el desarrollo ha sido progresivo porque determinados individuos de una especie tenían faltas o carencias, no se adaptaban al ambiente de su momento, pero cierto día, al transformarse este ambiente —y por ello precisamente—, estos individuos con fallos se adaptaban de inmediato al nuevo ambiente. Estos animales, como individuos de esta especie, son, desde el punto de vista formal,

---

(26) El hombre sólo se siente de verdad *entrañado* en el entorno a nivel de actividad ambital, pues la vinculación con los seres "exteriores" no es en modo alguno —como queda dicho— un *nexo de objetos* —por privilegiados que se los suponga— sino una *interferencia de seres ambitales* que funda a su vez un ámbito nuevo. Son numerosos los autores que, al plantear a fondo el problema de la expresión, subrayan admirativamente "la intimidad con que lo espiritual se inmerge en lo espacial" (Cf. D. F. Bollnow: *Mensch und Raum,* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1963, página 281). Esta inmersión sólo será —a mi entender— debidamente explicada y comprendida si se la ve como un modo de *interferencia ambital.* Bollnow se limita a consignar que la relación entre lo espiritual y lo espacial "es difícilmente expresable con los medios conceptuales al uso". La incompetencia de los medios conceptuales de tipo objetivista-lineal para dar alcance a los fenómenos inmersivos explica la insensibilidad que atribuye Merleau-Ponty a la ciencia en orden a *habitar las cosas que se esfuerza por comprender.*

(27) L. cit., vol. IX, pág. 620.

monstruos. Pero, como dice Goldschmidt, eran, al fin, monstruos propicios" (28).

Esta diferente visión de la fuente del desarrollo pende, a su vez, de la actitud que se adopte ante *lo dado,* ante el entorno específico del hombre. Si se da por supuesto que "el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado", debe concluirse que no hay otro modo de habitar que el precario facilitado por la técnica "como un gigantesco aparato ortopédico" (29).

Autorizados intérpretes de Ortega —entre ellos Manuel Granell, en obra reciente— (30) consideran esta teoría de la condición *hostil* del entorno humano y del originario *extrañamiento* del hombre frente al mismo como un hito decisivo en la marcha de su pensamiento. Ello me confirma en la opinión, ya expuesta en otros lugares (31), de que la teoría de la *razón vital* mostrará todavía mayor fecundidad cuando nos decidamos a conceder a la *circunstancia humana* toda la amplitud que le compete.

Como sagazmente advirtió Peter Wust, la actitud primaria de *acogimiento* o de *reserva* frente a la realidad divide a los pensadores en dos grupos perfectamente definidos y, en casos, abruptamente opuestos. La polémica entre Heidegger y Ortega pone una vez más de manifiesto que el estudio de las categorías que estructuran la teoría del acceso a lo real debe estar a la base de toda metodología filosófica que quiera atacar en su raíz los

---

(28) *Ibíd.,* pág. 623.

(29) *Ibíd.,* pág. 624.

(30) Cf. *La vecindad humana,* pág. 270. Granell alude en concreto al pensamiento expuesto por Ortega en *Obras Completas,* vol. IX, páginas 639-644.

(31) Cf. *Metodología de lo suprasensible,* vol. I, págs. 140-150; *Filosofía española contemporánea,* BAC, Madrid, 1970, págs. 113-136; *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors. Una clave de interpretación.* Ediciones Guadarrama. Madrid. En prensa. La interpretación del pensamiento orteguiano que ofrezco en estos trabajos parte justamente de la constatación del papel decisivo que desempeña en el mismo el presupuesto de que el hombre es *un ser arrojado a un entorno opaco, foráneo, hostil.*

problemas. El hecho de que Heidegger haya dejado gradualmente de ver al hombre como un ser *arrojado* en el mundo para destacar su *apertura* al ser y consagre los mejores afanes de su época de madurez a precisar algunos de los múltiples matices de la *experiencia inmersiva* dista mucho de ser meramente anecdótico e incidental. Nótese cuidadosamente que *habitar* denota una actitud polarmente opuesta a la de *estar arrojado*. Bella y exactamente lo supo expresar G. Bachelard: "Antes de ser 'arrojado al mundo' ... el hombre es colocado en la cuna de la casa." "La vida comienza bien, comienza amparada, rodeada, del todo caliente en el seno de la casa" (32).

Habitar entraña para el hombre la forma suprema de amparo, porque al nivel de cocreación de vínculos que implica queda definitivamente desbordado por superación el plano en el cual tiene vigencia la escisión sujeto-objeto y los hombres se relacionan con los demás seres en función del afán ob-jetivista de poseer y manipular. Elaborada y vivida al nivel ambital, la técnica no se instaura en contra de la realidad, pues si entraña una forma de emancipación de la naturaleza hirsuta, es decir, si implica la renuncia a la inmediatez-de-sumisión, el modo de distancia que funda tiene por fin el logro de modos eminentes de cercanía.

La angustia y el habitar en Heidegger

Tanto la consideración sistemática de algunos temas filosóficos fundamentales —la verdad, la comunicación humana, la belleza...— como el análisis de ciertos modos de pensamiento que constituyen verdaderos hitos en la historia del filosofar —el cogito y las nociones cartesianas, el sobrecogimiento fichteano, el conocimiento nocional ruibaliano, el conocimiento comprometido de lo ambital-profundo por parte del personalismo— ponen en claro la necesidad de someter a detenido estudio todas las implicaciones que ofrece el tema de la "separación ontológica" y el de la "unión por vía de presencialidad". Esta doble

(32) Cf. *La poétique de l'espace*, PUF, París, 1957, pág. 39.

exigencia sólo puede ser cumplida mediante una sólida teoría de los ámbitos, basada en el conocimiento y reconocimiento de la existencia de las realidades superobjetivas (tema del vol. I de la *Metodología de lo suprasensible*) y del estilo de pensar analéctico, correspondiente a los objetos-de-conocimiento superobjetivos o ambitales (tema de este vol. II de la *Metodología de lo suprasensible*).

A tal conocimiento y reconocimiento sólo puede llegarse si se toman como punto de partida del filosofar las realidades personales, vistas no como *objetos privilegiados,* sino como *modelos de realidad ambital.* Adoptar una entidad como "punto de partida" no indica propiamente que deba constituir el objeto inicial de meditación del que haya de extraer el análisis sus conclusiones radicales y decisivas; señala más bien *el nivel al que debe mantenerse el pensamiento durante todo el proceso del pensar.*

La diferencia de niveles en el pensamiento sólo puede determinarse con la debida precisión cuando se dispone de agilidad suficiente en el empleo de las diversas categorías y esquemas mentales, entre las que ocupan un lugar preferencial por su importancia las categorías de *inmediatez, distancia, presencia,* y los esquemas *dentro-fuera, inmanencia-trascendencia, ensimismamiento-alteración, subjetivación-objetivación, autonomía-heteronomía.*

Con este utillaje metodológico se hace posible abordar de modo preciso el papel de largo alcance que juega en el pensamiento contemporáneo el problema de la *separación del hombre respecto a lo real* analizado a una con el tema de la "diferencia ontológica" entre ente y ser. "Desde el comienzo del siglo XX toda la reflexión filosófica se aplica al problema de la separación; se trata, pues, de saber si es necesario ver en ello el indicio de un pensamiento acantonado en consideraciones anacrónicas, o si nos hallamos en presencia de una especie de reacción alérgica del hombre a la *praxis,* reacción sobre cuyo sentido convendría reflexionar" (J. Brun) (33).

---

(33) Cf. *Les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* PUF, París, 1961, pág. 205.

Esta sutil tarea de precisar el nexo que media entre el movimiento de separación de la realidad y el movimiento de compromiso activo con la misma, entre la técnica que anula las distancias entre los hombres pero se muestra incapaz de instaurar relaciones de auténtica presencialidad (34) y la metafísica que está llamada a fundar entre el hombre y lo real ámbitos de cercanía eminente, sólo puede llevarse a cabo con garantía de buen éxito mediante un estudio profundo de la *creatividad humana*. El análisis no sólo teórico, sino comprometidamente experiencial de los diversos modos y las complejas ramificaciones de la actividad creadora humana pone de relieve, en primer lugar, la enigmática correspondencia que se da entre las intenciones espirituales y las posibilidades ofrecidas por el entorno a la capacidad operatoria del hombre, y, en segundo lugar, la relación fecunda que media entre la experiencia inmersiva cocreadora de ámbitos y la luz de inteligibilidad (35). Al ver por propia experiencia cómo la auténtica vida-en-el-espíritu (que desborda infinitamente en implicaciones a la mera vida intelectual) se instaura a través de un complejísimo proceso de interferencia y encabalgamiento de ámbitos, nos situamos en disposición de interpretar de modo eminentemente positivo ciertas ideas decisivas que el pensamiento actual ha concebido de forma en exceso negativa. Tal es, por ejemplo, *la concepción de la angustia como vía de instalación en el ámbito envolvente del ser*.

Vista con la debida radicalidad, la teoría heideggeriana de la angustia ostenta —precisamente a través de su nexo con la *nada*— un carácter polarmente opuesto a la caída nihilista en la nada vista como *nihil absolutum* (36). Como el *fracaso* (Schei-

---

(34) Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pág. 163.

(35) Esto queda especialmente de manifiesto cuando se analiza por dentro la experiencia estética —creadora o contemplativa—, la dialéctica de distancia y presencia que implica el lenguaje, el modo singular de creación-por-vía-de-acogimiento que entraña todo acto ético de asunción activa de valores.

(36) "La nada no es para Heidegger ni el nihil negativum ni el nihil absolutum, como para Sartre, sino la nada como la nada de ente. Es el alumbramiento de la diferencia ontológica en la concepción

tern) en Jaspers, la angustia (Angst) que Heidegger sitúa metodológicamente en el umbral de la metafísica tiene una virtualidad absolutamente positiva, pues implica por una parte el *desmoronamiento del mundo objetivista,* al que suele aferrarse el hombre —en frase jaspersiana— con la tenacidad con que el gato tiende a caer sobre las cuatro patas (37), y, por otra, la elevación al mundo de lo "inobjetivo-envolvente". "En la angustia se da un retroceder ante..., que ciertamente ya no es una huida, sino una hechizante quietud." "En la clara noche de la angustia surge por vez primera la originaria manifestación del ente en cuanto tal: que es ente y no nada." "Unicamente sobre la base de la originaria manifestación de la nada puede la existencia (Dasein) del hombre acceder y adentrarse en el ente." "Existir (Da-Sein) significa: sostenerse sobre el horizonte de la nada." "Sosteniéndose sobre la nada, la existencia está en todo momento más allá del ente en total. Este hallarse más allá lo llamamos trascendencia. Si la existencia no trasciende en la raíz misma de su esencia, es decir, en este caso, si no estuviera de antemano sosteniéndose sobre la nada, no podría relacionarse nunca ni con el ente ni consigo misma." "Sin la originaria manifestación de la nada no se da ni mismidad ni libertad" (38).

La angustia provoca una crisis en la actitud humana de ilimitada confianza en el entorno objetivista, y sobre esta nada-liberadora-de-lo-meramente-objetivo se instaura el ser-en-verdad de la experiencia "inobjetiva" (38 bis). Como hemos visto en el

---

humana del ente" (M. MÜLLER: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Edit. Kerle, Heidelberg, 1949), pág. 64.

(37) Cf. *Der philosophische Glaube,* Edit. Piper, Munich, 1948, página, 105.

(38 bis) "El aburrimiento profundo al nivel de las raíces más hondas de nuestra existencia lo va llenando todo como una niebla silenciosa y empasta a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento revela el ente total." "Otra posibilidad de tal revelación la ofrece la alegría por la presencia de la existencia —no de la mera persona— de un ser querido." "Semejante temple de ánimo (Gestimmtsein) en el cual uno 'se halla' de tal manera, nos permite —atemperados por él— encontrarnos en medio del ente en total. Esta potencialidad de encuentro que late en el temple

volumen I de esta *Metodología de lo suprasensible,* Jaspers y Heidegger, en su fecundo intento de quebrar la primacía de lo meramente objetivo (asible, mensurable, controlable) hicieron un alto —por así decir— en el estrato de la mera in-objetividad, por temor a recaer en la temida "objetivización de lo inobjetivo" *(die Vergegenständlichung des Ungegenständlichen)* (39). Una teoría sólida y, como tal, bien equilibrada de los ámbitos nos afirma en la seguridad de que es posible moverse en un plano de realidades superobjetivas —en el sentido positivo de eminentemente reales, entitativamente robustas— sin perder la interna libertad-ante-lo-meramente-objetivo que desean adquirir los pensadores antedichos mediante el salto (Sprung) a lo inobjetivo. Ello inspira la sustitución que propongo del tímido vocablo "in-objetivo" por el decidido término "super-objetivo". Cuando "objetivo" alude a meramente asible, mensurable, controlable, el afijo *super* del vocablo superobjetivo significa un *cambio cualitativo* en el modo de objetividad. A ello alude E. Souriau cuando, tras afirmar que "es imposible a la filosofía dar cuenta del hombre sin emprender el estudio de sus supraestructuras", puntualiza que se trata de "supraestructuras" y no de "superestructuras" (40). Si "objetivo" es tomado como sinónimo de "real" en oposición a meramente "subjetivo" —reducido casi a "arbitrario", a "falto de confrontación con la realidad"—, el afijo *super* indica un *grado superior* de objetividad. Esta capacidad del lenguaje de sugerir diversos sentidos en diferentes contextos no debe ser interpretada peyorativamente como signo de labilidad e indecisión, sino de poder creador de diferentes ámbitos —o entramados de líneas de significación—. A este poder creador

---

de ánimo (Stimmung) no sólo descubre de modo específico en cada caso el ente en total, sino que este acto de descubrir es, a la vez —muy lejos de reducirse a un mero episodio—, el acontecimiento radical de nuestra existencia." (M. Heidegger: *Was ist Metaphysik,* V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, págs. 30-1.)

(39) A este sugestivo tema, decisivo en la interpretación de la cultura actual en todas sus vertientes, se consagrará muy amplia atención en el vol. III.

(40) Cf. *L'ombre de Dieu,* PUF., París, 1955, pág. 145.

debe responder el hombre con la actitud de ágil flexibilidad mental que propugna el método analéctico.

En este volumen segundo de la *Metodología de lo suprasensible* lo *superobjetivo* se nos ha manifestado como ambital-correlacional. La confrontación de la experiencia de la creatividad —con lo que implica de participación inmersiva en realidades envolventes— y el proceso de trascender el ente hacia el ser nos hace sospechar con fundamento que *el verdadero ascenso a la tierra prometida de la Metafísica se da por vía de inmersión cocreadora en las realidades ambitales.* De hecho, esta experiencia inmersiva es la meta a que tiende sin duda el Heidegger de la madurez que, a través de un lenguaje excesivamente cargado de simbolismo, sugiere con insistencia la idea decisiva de que el hombre sólo es auténtico cuando desarrolla su vida en un complejo de ámbitos que se escurren (entgleiten) a la atención cotidiana y, por tanto, al lenguaje usual. Vista en conjunto, la empresa intelectual de Heidegger se dirige a la clarificación de dos puntos decisivos: 1. Que a la metafísica accede el hombre a través de la angustia, *temple de ánimo* (Stimmung) que nos libera del mundo absorbente, embriagador de lo objetivo, para inmergirnos en la atmósfera envolvente, desazonantemente inasible de lo "inobjetivo", que se asemeja de modo arriesgado a una mera "nada". 2. Que esta experiencia de la nada-de-lo-objetivo no consiste en un proceso asépticamente intelectual, sino en un *acontecimiento de inmersión.*

Ya al comienzo de la conferencia "¿Qué es Metafísica?" (1929) —uno de sus escritos más significativos— revela su decisión de subrayar la importancia que reviste en la actividad metafísica la experiencia personal inmersiva. "¿Qué es Metafísica? La pregunta suscita la esperanza de que se va a *hablar* de Metafísica. Renunciamos a ello. En su lugar analizamos una *determinada* cuestión metafísica. De esta forma nos inmergimos, sin duda, *inmediatamente* en la Metafísica. Con lo cual le facilitamos la única posibilidad adecuada de manifestarse a sí misma" (41). Con evidente propósito de mostrar que al nivel de la realidad en que se mueve el pensamiento metafísico todos los procesos

(41) Cf. *Was ist Metaphysik,* pág. 24. Los subrayados son míos

ostentan un carácter *circular,* Heidegger destaca al final de la misma conferencia que, en rigor, no cabe inmergirse en la Metafísica, porque "en cuanto existimos ya nos hallamos siempre en ella", según aquello de Platón φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (*Fedro,* 279 a).

Este "hallarse" admite muy diversos grados de perfección y debe ser objeto de cultivo incesante. La Metafísica se cultiva *desde dentro,* merced a las líneas de fuerza que integran el ámbito —mejor: el plexo de ámbitos— que constituye la vida humana. "Si la antes expuesta cuestión acerca de la nada fue planteada verdaderamente por cada uno de nosotros, entonces no hemos tratado la Metafísica por fuera" (42). "En cuanto el hombre existe acontece en cierta medida el filosofar. Filosofía —lo que llamamos así— es poner en marcha la Metafísica, en la cual adquiere su verdadero ser y sus tareas explícitas. La filosofía se pone en marcha solamente a través de un modo peculiar de comprometer la propia existencia en el juego de las posibilidades radicales de la existencia total. Para este compromiso es decisivo: en primer lugar, dejar espacio al ente en total; seguidamente, soltarse hacia la nada, es decir, liberarse de los ídolos que cada uno tiene y a los cuales suele atenerse subrepticiamente; por último, dejar que se mantenga vibrante esta suspensión (en la nada) para que nos haga vibrar en dirección a la pregunta radical de la Metafísica que la nada misma suscita: ¿por qué hay en absoluto entes y no más bien nada?" (43).

Esta condición experiencial de la actividad metafísica es compartida asimismo por todo acto de auténtico pensar. "Nos hacemos cargo de lo que significa pensar cuando nosotros mismos pensamos" (44). Comentando el conocido verso de Hölderlin: "Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste" ("el que lo más profundo ha pensado ama lo más viviente"), Heidegger escribe: "La inmediata cercanía de ambos verbos 'pensado' y 'ama' forma el medio del verso. Aquí se indica que el amor se funda en que hemos pensado lo más profundo. Tal haber-pensado procede, sin duda, de la forma de memoria en cuyo pen-

(42) O. cit., pág. 41.
(43) O. cit., pág. 41.
(44) Cf. *Vorträge und Aufsätze,* pág. 129.

samiento descansa incluso el poetizar y con él todo arte. ¿Pero, qué significa entonces 'pensar'? Lo que significa, por ejemplo, nadar no lo aprenderemos jamás con un tratado de natación. Lo que significa nadar nos lo dice el salto a la corriente. Sólo así entramos en conocimiento del elemento en el que debe moverse el nadar. ¿Cuál es el elemento en el que se mueve el pensar?" (45).

El acto de pensar es visto aquí como un *acontecimiento inmersivo*. En el caso del nadar, la realidad envolvente que acoge a quien en ella se inmerge está dada de antemano respecto a la decisión y al acto de inmergirse. A niveles de actividad superiores —como son la actividad estética, ética, religiosa...— dicha realidad ambital debe ser en cierta medida creada en el acto mismo de inmersión. Tal sucede, por ejemplo, en la experiencia estética de interpretación musical que hemos considerado en el capítulo *Realidades ambitales, verdad y comunicación* (pág. 119). Conocer implica en este caso un acto creador, creador —a una con ciertas realidades del entorno— de un ámbito nuevo que acoge y permite desplegarse al mismo que contribuye a fundarlo. *Pensar* es *edificar* para *habitar*. Es la tesis sostenida por Heidegger en sus artículos *Bauen, Wohnen, Denken* y *Was heisst Denken?* (46) y en su obra *Was heisst Denken?* (47). En el artículo *Was heisst Denken?* (¿Qué significa pensar?) llega Heidegger a la conclusión de que "hasta el presente no hemos penetrado en la esencia propia del pensar lo suficiente para habitar en el ámbito que éste abre". "En este sentido todavía no pensamos propiamente. Pero esto significa: nosotros ya pensamos, pero, no obstante toda la Lógica, todavía no estamos bien adaptados al elemento en el cual el pensamiento propiamente piensa." "Nosotros no pensamos propiamente en cuanto sigue sin pensar dónde radica el ser del ente si se manifiesta como presencialidad." "Ser del ente significa: presencia del presente (...). Tal respuesta es un salto a lo oscuro" (48).

---

(45) O. cit., pág. 139.
(46) Cf. *Vorträge und Aufsätze,* págs. 145-163, 129-145.
(47) Cf. Edit. M. Niemeyer, Tübinga, 1954.
(48) O. cit., págs. 140-142.

En la conferencia *Bauen, Wohnen, Denken* entiende Heidegger el *habitar* en el sentido positivo de *crear ámbitos nutricios.* "Ambos modos de edificar (Bauen) —edificar como cultivar, en latín *colere,* cultura, y edificar como levantar edificios, *aedificare*— están contenidos en el auténtico edificar, el habitar (Wohnen)" (49). "... En el habitar radica el ser hombre, y ello en el sentido de la morada de los mortales sobre la tierra. Pero 'sobre la tierra' significa a la par 'bajo el cielo'. Ambas expresiones *co*-significan 'permanecer ante lo divino' e implican un 'perteneciendo a la correlacionalidad de los hombres'. Merced a una forma de unidad *originaria,* se copertenecen e implican los cuatro: tierra y cielo, los seres divinos y los seres mortales" (50). "Los mortales existen en el *ámbito fundado por los cuatro* (das Geviert) en cuanto que *habitan* (...). Los mortales habitan en la medida en que mantienen a dicho ámbito cuatripartito en su ser" (pág. 158). Es "edificante" lo que crea ámbitos que permiten al hombre —al cocrearlos— desplegar su personalidad y, por tanto, "habitar", en el pleno sentido eminentemente activo del vocablo. *Habitar,* en su cabal sentido antropológico, equivale a crear ámbitos, interrelaciones profundas que constituyen campos de acción y de sentido. Crear y valorar estos ámbitos es *salvar la tierra,* dejarla ser lo que debe ser en todo su alcance, muy lejos de toda explotación egoísta. Habitar es guardar los debidos "órdenes" de la tierra, del cielo y de los seres humanos. El hombre edifica *ámbitos-de-habitación* porque primariamente está cocreando *ámbitos-de-convivencia* en todas dimensiones: de ahí el templo, el hogar, el ágora, la casa consistorial, el campo deportivo, etc. Ello explica la vinculación de *edificar, habitar, estar al amparo, conceder libertad...,* así como el carácter ambital, campal-correlacional, que Heidegger asigna a toda *cosa* (Ding) vista en rigor (51). Por eso afirma que, "como cosa", el puente "ensambla los elementos del ámbito cuatripartito" (pág. 154). Toda cosa se constituye en tal al actuar de polo imantador de una serie de líneas de fuerza cuya interac-

---

(49) Cf. *Vorträge und Aufsätze,* pág. 147.
(50) O. cit., pág. 149.
(51) O. cit., págs. 163 ss.

ción funda un *ámbito*. Así, el puente constituye un *símbolo*, no en el sentido de que remita a realidades que juegan un papel importante en la vida humana, sino en cuanto constituye un *lugar* (Ort), una *cosa-ambital*, una realidad intervinculante (Versammlung, Thing, Ding) que proporciona un lugar-de-asiento (Stätte) a los elementos del ámbito cuatripartito: tierra, cielo, los seres divinos y los seres mortales. Esta *cosa que funda positivamente un lugar de alojamiento* se constituye en *ámbito*. "Según ello, los ámbitos (Räume) reciben su ser de los lugares y no de 'el' espacio (Raum)" (pág. 155). "El" espacio es una abstracción. Los "lugares" no se reducen a meras delimitaciones espaciales, antes son constituidos mediante la esforzada cocreación de interrelaciones que fundan campos-de-acción-y-de-sentido. Esta condición *creadora* alienta en el concepto de *edificación* (Bau). En las edificaciones alienta un impulso constructivo que viene inspirado por la voluntad de dar cuerpo a entidades superobjetivas, correlacionales. "Estas cosas son lugares que a los elementos del ámbito cuatripartito le facilitan un lugar-de-asiento, el cual a su vez encuadra un ámbito. En la esencia de estas cosas como lugares radica el nexo de lugar y ámbito, y asimismo la relación del lugar al hombre que en él se detiene" (pág. 155). "El ámbito abierto por el puente contiene diversos sitios en diferentes relaciones de cercanía y distancia respecto al puente. Estos sitios se pueden considerar como meros lugares (Stellen) entre los cuales media una distancia mensurable; una distancia, en griego un σταδιον, está siempre enmarcada y lo está por meros lugares" (pág. 155). Heidegger advierte, de pasada, que "incluso la Física moderna se ve instada por la realidad misma a representarse el medio espacial del espacio cósmico como una unidad campal que es determinada por los cuerpos como centro dinámico".

El análisis de las relaciones que median entre *lugar* y *ámbitos, ámbitos* y *espacio* nos pone en situación de advertir la interna articulación de *hombre y ámbito*. "El espacio (Raum) no es algo que esté frente al hombre, no es un objeto externo ni una vivencia interna. No hay hombres y además espacio; pues si digo 'un hombre' y pienso con esta palabra un ser que es de condición humana, vale decir, un ser que habita, con el término

'un hombre' aludo al hecho de mantenerse, a través de la relación con las cosas, en vinculación con los elementos del ámbito cuatripartito" (pág. 157). El hombre, por ser tal, habita un ámbito cósico-terreno-humano-divino, género singular de interrelación analéctica que implica muy diversas formas de distancia e inmediatez (52). "Incluso cuando nos relacionamos con cosas que no están en una cercanía asible, nos detenemos, sin embargo, en las cosas mismas. No sólo nos representamos interiormente las cosas lejanas —como suele afirmarse— (...). Si pensamos ahora desde aquí todos nosotros en el puente viejo de Heidelberg, pensar en tal lugar no es una mera vivencia en las personas que están aquí presentes; pertenece, más bien, a la esencia de nuestro pensar *en* dicho puente el hecho de que este pensar *lleva en sí* la lejanía respecto a este lugar. Nosotros estamos desde aquí allá en el puente y no en el contenido representativo de nuestra conciencia. Incluso podemos desde aquí estar mucho más cerca de ese puente y de lo que él enmarca ambitalmente que otros que lo usan diariamente como un indiferente medio para atravesar el río" (pág. 157). Los ámbitos se abren cuando son insertados en el habitar humano. Sólo en cuanto que los hombres por necesidad esencial están ocupando plenamente los ámbitos (Räume durchstehen) pueden ir a través de los ámbitos. "Pero en este ir no se anula aquel ocupar los ámbitos. Más bien sucede que al ir a través de los ámbitos los vamos desplegando internamente, por cuanto nos detenemos en cosas y lugares cercanos y lejanos. Si voy hacia la salida de la sala es que ya estoy allí, y no podía ir si yo por mi con-

---

(52) La posibilidad de jugar en castellano con los términos *espacio y ámbito* para traducir los diversos sentidos que ofrece en diferentes contextos el vocablo alemán *Raum* nos permite subrayar el carácter concreto, genéticamente activo, que encierra según Heidegger el término *Raum* visto como fruto del acto cocreadoramente transitivo del "habitar". El pensamiento heideggeriano —expuesto en estos trabajos con un estilo excesivamente críptico— se halla, cuanto a lo fundamental, en la misma línea que el de M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, págs. 200, 215, 225, 369, 462, 491; *Signes*, París, 1960; *L'oeil et l'esprit*, en *Les Temps Modernes*, núms. 184-185, páginas 193 ss.); A. de Saint-Exupéry (*Citadelle*, Gallimard, París, 1943); G. Bachelard (*La poétique de l'espace*, PUF., París, 1957).

dición no estuviese allí. Yo no estoy nunca aquí como este cuerpo encapsulado, antes estoy allí, es decir, estoy ocupando ya el ámbito, y sólo así puedo recorrerlo" (págs. 157-158).

Este género de distensión ambital humana se compadece con la introversión reflexiva y la nutre. El recogimiento no implica retracción, sino entrega al trance del sobre-cogimiento. "Cuando volvemos por la reflexión sobre nosotros mismos —según la expresión corriente— incidimos sobre nosotros desde las cosas *sin perder* nuestra estancia-cabe-las-cosas" (pág. 158). "La relación del hombre a los ámbitos radica en el habitar. La relación de hombre y ámbito no es sino el habitar pensado esencialmente" (pág. 158). Un ámbito surge cuando se fundan interrelaciones con sentido humano. Por eso las cosas que —como el puente— constituyen un ámbito "enhogarizan la estancia de los hombres" *(gehausen den Aufenthalt der Menschen)*. Por eso tales cosas son "Behausungen" (moradas) y no necesariamente "Wohnungen" (habitaciones en sentido estricto).

Elaborar tal género de cosas es *edificar*. Edificar es fundar ámbitos y ensamblarlos. Como el edificar exige *lugares*, que son quienes dan cuerpo a los ámbitos con el entramado cósico de las edificaciones, se hace también presente en éstas el espacio como *spatium* y *extensio*. Pero Heidegger se apresura a dejar patente que el edificar no configura nunca "el" espacio, ni mediata ni inmediatamente. "El edificar, por erigir cosas con valor de lugares, está más cerca de la esencia de los ámbitos y del origen esencial de 'el' espacio que toda la Geometría y la Matemática." "Cuidar el ámbito cuatripartito, salvar la tierra, acoger el cielo, esperar a los seres divinos, conducir a los mortales, este cuádruple cuidado es la esencia simple del habitar" (página 159). "El edificar (...) reúne en la cosa —el puente— al ámbito cuatripartito y abre la cosa, vista como un lugar, a lo que ya le está presente y que sólo ahora *a través de* este lugar queda enmarcado" (pág. 160).

En esta línea de pensamiento advierte Heidegger que la técnica no significa para los griegos arte o artesanía, sino "dejar aparecer algo como esto o aquello y de esta o aquella manera con todo lo que en ello se hace presente". *La técnica de cons-*

truir pende del complejo arte de habitar, entendiendo aquí por *arte* la capacidad de mantener creadoramente la tensión cuádruple entre cielo y tierra, lo divino y lo mortal (pág. 161). Como ejemplo aduce Heidegger una casa campesina de la Selva Negra edificada al abrigo del viento, con un techo adecuado a los rigores del invierno, con el rincón sacro tras la mesa común y los lugares sagrados reservados a la cuna y al féretro, símbolos ambos de los momentos-límite de la existencia humana.

En el mismo sentido que el edificar, sólo que de otro modo, el pensar mismo pertenece al habitar, ya que éste implica ineludiblemente ambas actividades. El hombre debe "pensar para habitar" (pág. 162), es decir, para fundar los ámbitos que constituyen su campo natural e ineludible de despliegue. Recuérdese que para Heidegger el pensar no se reduce a "mera actividad de un sujeto", como el "mero representarse algo a mano" (Vorhanden), del mismo modo que tampoco cabe reducir el "ser" a mero "objeto" (pág. 182). "En el acto de pensar el ser no sólo se re-presenta algo real y esto representado se lo considera como *lo* verdadero. Pensar el 'ser' significa: adecuarse a la exigencia de su esencia" (pág. 182). "El paso atrás respecto al pensar representativo propio de la metafísica no deja de lado este género de pensamiento, pero abre un ámbito de lejanía hacia la exigencia de la verdad del ser, ámbito en el cual se da la adecuación" (pág. 184). Pensar es asistir activamente a la constitución de un mundo de sentido, formado por un complejo engranaje de ámbitos encabalgantes. El recto habitar humano es un modo de habitar "poético" (pág. 188), conforme al verso de Hölderlin:

> *Voll Verdienst, aber dichterisch wohnet*
> *Der Mensch auf dieser Erde.*

La actividad poética —profundamente creadora— se inserta en la esencia misma del hombre, porque constituye el acto mismo de habitar (53). La esencia del poetizar es "tal vez *el* modo más excelente de edificar" (pág. 189).

(53) "El hombre habita el ser" (Merleau-Ponty: *Signes,* pág. 20). "La ciencia —agrega el mismo autor— manipula las cosas y renuncia

La información acerca de la esencia del habitar y el poetizar la recibe el hombre del lenguaje en la medida en que respeta y acoge la esencia del mismo. Si Heidegger se ocupa con frecuencia de la poesía y del lenguaje, ello responde a su convicción profunda de que tal ocupación es de por sí un diálogo con el ser mismo que se hace presente en la palabra. El lenguaje es "señor del hombre" (pág. 190) en cuanto responde a la múltiple intuición comunitaria de las realidades profundas y los ámbitos que el hombre va cocreando a lo largo de la historia. Quien propiamente habla es el lenguaje porque alberga en sí la riqueza indefinida de los ámbitos cocreados por mil generaciones de hombres abiertos con temple creador a la realidad en toda su amplitud. *El hombre asimila de verdad el lenguaje cuando ejercita esta intuición cocreadora de ámbitos, pues el lenguaje no es ni subjetivo ni objetivo, sino ambital.* Heidegger destaca en diferentes contextos el carácter *ambital* del lenguaje. "Porque el lenguaje es la casa del ser, nosotros accedemos al ente en cuanto que nos movemos constantemente a través de esta casa. Cuando vamos hacia la fuente o por el bosque, estamos ya pasando a través de la palabra 'fuente' y la palabra 'bosque', aunque no pronunciemos estas palabras ni pensemos en nada relativo al lenguaje." "... Todos los seres están en el campo del lenguaje, cada uno en la medida que les compete como entes. Por eso, si en alguna parte, *sólo en este campo* es realizable el paso del campo de los objetos y su representación a lo más íntimo del ámbito del corazón" (54).

Las cosas no las conocemos del todo de repente, porque son

---

a habitarlas" (Cf. *L'oeil et l'esprit* en *Les Temps Modernes,* núms. 185-5, página 193).

(54) Cf. *Holzwege,* pág. 286. La vecindad genética en que se halla el lenguaje y los ámbitos es sugerida a menudo por Merleau-Ponty mediante el empleo en sentido transitivo del verbo *habitar.* "El sentido habita la palabra." "El alma habita el cuerpo". "Los hombres habitan el mundo" (Cf. *Phénoménologie de la perception,* págs. 225, 369, 462). Al afirmar que las cosas del entorno mundano y sobre todo el cuerpo humano son palabra expresiva del espíritu del hombre —como "ser-en-el-mundo"— pone de manifiesto que media una profunda conexión entre el *lenguaje* y la *ambitalidad* —vista en un sentido creador—.

ambitales, no limitan, y tienden a entrelazarse con otros ámbitos. Visto con la debida hondura, el lenguaje no es mero medio expresivo de realidades ya dadas de modo perfectamente de-terminado, sino vehículo nato de esta cambiante y gradualmente creciente marea ambital (55). Esta marea imponente, increíblemente robusta en su fluir incesante constituye para Heidegger —a mi entender— el "elemento en que se mueve el poetizar" (pág. 190). "El hombre empieza de verdad a hablar cuando responde (entspricht) al lenguaje oyendo el mensaje de éste". "Cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, vale decir, tanto más abierto y dispuesto para lo inarticulado es su decir, tanto más plenamente hermana lo que ha dicho con su constante y cada vez más esforzado estar a la escucha, tanto más lejos está lo que ha dicho de la mera proposición, de la cual sólo se trata para juzgar su rectitud o no rectitud (pág. 190). Esta "apertura a lo inarticulado" no significa una evasión ensoñadora a lo fantástico irreal, sino un ascenso al nivel de las realidades que por su poder de vincularse correlacionalmente hacen posible la cocreación de ámbitos que constituyen el clima del auténtico habitar.

Para salir al paso a banales malentendidos, Heidegger advierte que el poetizar "no sobrevuela la tierra para abandonarla y mantenerse en suspensión sobre ella". "Sólo el poetizar sitúa al hombre sobre la tierra, lo lleva a la tierra y lo pone en condiciones de habitar" (pág. 192). Habitar es crear ámbitos de interrelación entre el cielo y la tierra. "El hombre como hombre se ha medido siempre en y con algo divino" (pág. 195). Este género reverente de *medición* crea el decisivo ámbito del "entre" (Das Zwischen), que, por implicar las cuatro coordenadas del "ámbito cuatripartito", constituye la auténtica *dimensión* humana. *La creación de estos ámbitos que dimensionan al hombre metageométricamente forma la esencia del poetizar y del habitar.* "El habitar del hombre radica en el

---

(55) "La esencia del lenguaje no se agota en el significar ni es algo meramente significativo o intencional-a-modo-de-una-cifra" (Cf. *Holzwege,* pág. 286).

medir analéctico (56) de la dimensión, a la cual pertenece tanto el cielo como la tierra" (pág. 195). "El medir es lo poético del habitar." "Poetizar es medir." "En el poetizar acontece el tomar medida. Poetizar es un tomar-medidas (en el sentido más riguroso de la expresión) por medio del cual recibe el hombre la medida del alcance de su ser" (pág. 195). *A través de la creación poética, que entraña siempre una forma de ensamblamiento ambital, alcanza el hombre su plenitud de dimensiones y su justa medida.* Lo que *mide* de verdad el alcance del hombre es lo que lo *dimensiona* en el amplio sentido al que alude la inserción humana en el "ámbito cuatripartito". Dios, como desconocido, es la medida para el poeta Hölderlin (pág. 197). Pero ¿cómo puede servir de medida lo que por esencia permanece oculto? Dios —responde Heidegger— no se nos oculta al modo de un objeto que todavía no es conocido, antes se revela como misterioso. "La *apertura misma* de Dios, no sólo El mismo, es misteriosa" (pág. 197). "La medida consiste en el modo como el Dios que permanece desconocido se manifiesta en cuanto tal a través del cielo. Una extraña medida, desorientadora —a lo que parece— para la representación común de los mortales, incómoda para la banal omnicomprensión del opinar cotidiano que se afirma de buen grado como la medida de todo pensar y reflexionar" (págs. 197-198). Es también una extraña medida —agrega Heidegger— para el modo usual de representación científica que desea disponer de medidas exactas y fácilmente manipulables y no alcanza a comprender el género de exactitud específica de la medida que se toma con actitud de acogimiento recogido, que es una forma de estar a la escucha (pág. 198) y "dejar venir aquello que debe ser medido" (págs. 198-199).

Como actividad creadora de *dimensiones,* poetizar constituye un tomar-medidas que rige todo medir, no en el sentido objetivista de fijar distancias y proporciones a base de instrumentos rígidos de medición, sino de crear campos dimensionales de interrelación y, por tanto, de sentido. "Como medida auténtica

---

(56) Traduzco aquí por "analéctico" el adjetivo "aufschauend" que alude al acto de "mirar hacia lo alto" que desde la tierra "mide el entre de cielo y tierra" (pág. 195).

de la dimensión del habitar, el poetizar es el originario edificar. Sólo el poetizar lleva el habitar del hombre a su esencia." "El edificar auténtico acontece en cuanto hay poetas que dan la medida a la arquitectura, a la trama estructural del habitar" (página 202). *Los espacios arquitectónicos no hacen sino dar cuerpo a los ámbitos interaccionales que los hombres cocrean por su necesidad esencial de habitar.* "El poetizar constituye la esencia del habitar." "El hombre habita poéticamente..." (página 282). A la pregunta de en qué tiempo acontece el auténtico poetizar, Heidegger responde con unos versos de Hölderlin, que ponen en relación la amistad auténtica y la capacidad del hombre de medirse con la divinidad en el sentido antes expuesto de crear modos de interrelación:

> *... So lange die Freundlichkeit noch*
> *Am Herzen, die Reine, dauert, misset*
> *Nicht unglücklich der Mensch sich*
> *Mit der Gottheit...* (57).

Cuando acontece la creación poética, habita el hombre humanamente sobre la tierra y vive una "wohnend Leben" (Hölderlin), una "vida habitando", "vida-en-habitación" (pág. 204). "He descubierto una gran verdad —escribe Saint-Exupèry—, a saber: que los hombres habitan y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de su casa." "Ante todo yo soy alguien que habita" (58).

Queda patente, a través de las fugaces observaciones que acabamos de hacer, que el Heidegger de la madurez —mal llamado "segundo Heidegger"— acentúa la primacía de las realidades que juegan respecto al hombre un *papel envolvente nutricio.* De ahí la importancia creciente que concede en sus escritos al *ser* y al *lenguaje.* Si tenemos en cuenta que ya desde los años 20 se cuidó Heidegger de subrayar —en la vertiente metafísica— la condición *envolvente* de las entidades que cons-

(57) Cf. *Vorträge und Aufsätze,* pág. 203.
(58) *Citadelle,* Gallimard, París, 1948.

tituyen el horizonte sobre el que se lleva a cabo el despliegue de la personalidad humana y —en la vertiente gnoseológica— el carácter *inmersivo* de la experiencia metafísica, llegaremos a la sugestiva conclusión de que el proceso seguido por el pensamiento heideggeriano no se escinde en dos épocas, más o menos contrapuestas, antes significa un esforzado intento de aproximación a una *filosofía de los ámbitos* (59).

En las conferencias reseñadas anteriormente —publicadas en 1954— afloran, si se las lee entre líneas, los temas que han desempeñado función de *Leitmotive* a lo largo de los diversos capítulos de esta obra, cuya tarea última es *disponer nuestro ánimo para elaborar con la debida solvencia una teoría de las realidades ambitales*. Estos sugestivos y complejísimos temas abren un campo de investigación muy fértil que puede —a lo que entiendo— ser ampliamente cultivado en la actualidad si nos decidimos a desarrollar nuestra vida intelectual en el nivel de extrema movilidad que corresponde al estrato de las realidades superobjetivas, vistas, según es justo, no como un *conjunto de objetos*, sino como un *complejo de ámbitos interferentes*. Para ello se requiere *deponer toda actitud de manipulación y fomentar la capacidad de inmergirse con un modo de sobrecogimiento creador en las realidades que de alguna forma nos envuelven y plenifican*.

---

(59) Véase, por ejemplo, *Was ist Metaphysik*, págs. 24, 42; *Von Wesen des Grundes*, Edit. Klostermann, Frankfurt a. M. 1929; *Der Satz vom Grund*, Edit. Nerke. Pfullingen, 1957, 1958². Es aleccionador observar la importancia que concede Heidegger en esta obra a la experiencia estética *debido a su carácter eminentemente analéctico*. En la *Neunte Stunde* reproduce el conocido pasaje de las Cartas de Mozart en que éste describe su modo sineidético de concebir y contemplar sus obras musicales: "...Después lo contemplo todo en espíritu de una mirada (...), pero no oigo imaginativamente un detalle tras otro (...), sino más bien todo de un golpe. ¡Esto es un banquete! (...). El ver la obra toda en perspectiva, así toda junta: eso es lo mejor" (págs. 117-118). Recordemos, a este propósito, que según testimonio de Contanze Weber, esposa de Mozart, éste no utilizó nunca borradores, pues escribía sus partituras "como si le estuvieran dictando". Con este dominio genial de la dispersión y, por tanto, vacilación que va inherente a la discursividad consta en concreto que compuso Mozart su prodigiosa *Sinfonía en sol menor*, KV. 550.

El estudio pormenorizado de las categorías de inmediatez, distancia y presencia, y la puesta en forma de la intuición intelectual inmediata-indirecta nos permite ver con claridad creciente que el mundo del hombre —que debe ser instaurado merced en gran medida al esfuerzo filosófico— implica —más allá del mero *contorno de objetos*— un sugerente *entorno de presencias* y significa por lo mismo un mundo-de-amparo, no de abandono y derelicción (60). El hombre es un "ser-que-habita" precisamente por no "estar arrojado" en el mundo. El hombre se siente arrojado cuando carece de una auténtica relación con su verdadera circunstancia situacional. Los estudios que se realizan actualmente acerca del habitar humano (61) responden a una actitud severamente realista y, como tal, optimista y responsable. El hombre sólo está verdaderamente "zu Hause", "chez soi", cuando practica la esforzada ascética del *habitar*, esto es, del *cocrear los ámbitos de interrelación que implica una vida humana plena y cabal.* Cuando Heidegger afirma que el hombre debe aprender de nuevo a habitar, alude a una *metanoia* radical en el modo de concebir y vivir la existencia (62). Que no se trata en modo alguno de una visión exaltada de la realidad, sino del resultado de una investigación pulcra y sobria de los acontecimientos que integran la vida humana, vista en toda su amplitud, queda de manifiesto cuando se analizan las graves antinomias provocadas por la mentalidad objetivista, de la que son tributarios incluso muchos pensadores que están lejos de aceptar sus consecuencias.

---

(60) Acerca del concepto de "Anthropokosmos" como entorno específicamente humano y la prevalencia correspondiente del carácter "óptico" del mundo sobre el meramente "háptico", cf. H. FRIEDMANN: *Die Welt der Formen,* Edit. Biederstein (C. H. Beck), Munich, 1922; *Wissenschaft und Symbol,* ibíd., 1949.

(61) Además de las obras anteriormente citadas pueden verse: O. F. BOLLNOW: *Mensch und Raum.* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1963; MINKOWSKI, E.: *Espace, intimité, habitat,* en *Situation,* pág. 172; M. GRANELL: *La vecindad humana,* Revista de Occidente, Madrid, 1969; FAURÉ-FREMIET, PH.: *Pensé et Re-création,* Alcan, París, 1934; *Esquisse d'une philosophie concrète,* PUF., París, 1954; HEIM, K.: *Glauben und Denken,* Edit. Furche Hamburg, 1957.

(62) Cf. *Vorträge und Aufsätze,* pág. 162.

Si tan amplio alcance tiene la situación del hombre, resulta fácil comprender que la experiencia de la nada-de-objetividad nos introduce, ciertamente, en la metafísica al liberarnos de la fascinación del objeto, pero el logro positivo de la auténtica reflexión metafísica radica en la experiencia cocreadora de ámbitos que el hombre realiza al entrar en contacto interaccional con las realidades valiosas, ambitalmente nutricias, de su auténtico y cabal entorno. Para advertir que este género de experiencia no entraña un descenso del nivel "ontológico" al meramente "óntico" —como a veces se afirma— es necesario disponer de una matizada *metodología de lo suprasensible*. Tal labor de matización es la que intentan llevar a cabo los "ejercicios analécticos" que estamos realizando en estos primeros volúmenes.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

La voluminosa obra orteguiana está recogida en los once vols. de sus *Obras Completas* (Revista de Occidente, Madrid). Muy amplias noticias bibliográficas se contienen en las obras siguientes:

Bibliografía de Ortega, Revista de Occidente, Madrid. En prensa.

MORÓN, C.: *El sistema de Ortega,* Edit. Alcalá, Madrid, 1968.

PINA PRATA, F. X.: *Dialéctica de raçao vital. Intuiçao originaria de José Ortega y Gasset.* Lisboa, 1962.

WALGRAVE, J. H.: *La filosofía de Ortega y Gasset,* Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Una breve bibliografía sobre Ortega y algunas precisiones de carácter preferentemente metodológico acerca del pensamiento orteguiano pueden verse en mi obra *Filosofía española contemporánea,* BAC, Madrid, 1970, págs. 113-136.

OBRAS DE M. HEIDEGGER:

Sein und Zeit (publicado en el vol. VIII del *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung,* 1927). Edit. M. Niemeyer, Tubinga, 1957[8].

Kant und das Problem der Metaphysik, Edit. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1951[2]. La primera edición data de 1929.

Vom Wesen des Grundes, Edit. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1955[4]. La primera edición data de 1929.

Was ist Metaphysik, Edit. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1955[7]. La edición de la conferencia data de 1929. El *Epílogo* fue escrito en 1943, y la *Introducción,* en 1949.

Vom Wesen der Wahrheit, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1954³. El texto original de esta conferencia procede de 1930.

Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus", Edit. A. Francke, Berna, 1947.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Edit. V. Klostermann, Frankfurt, 1951². La primera edición es de 1944.

Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1950.

Einführung in die Metaphysik, Edit. M. Niemeyer, Tubinga, 1953.

Was heisst Denken?, Edit. M. Niemeyer, Tubinga, 1954.

Vorträge und Aufsätze, conferencias y ensayos de los años 1943-54, Edit. Neske, Pfullingen, 1954.

Der Satz vom Grund, Edit. Neske, Pfullingen, 1957.

Was ist das-die Philosophie?, Edit. Neske, Pfullingen, 1956.

Zur Seinsfrage, Edit. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1956.

Der Feldweg, V. Klostermann, Pfullingen, 1956.

Aus der Erfahrung des Denkes. Neske. Pfullingen. 1957.

Identität und Differenz, Edit. Neske, Pfullingen, 1957.

Hebbel-der Hausfreund, Neske, Pfullingen, 1957.

Zu einem Vers von Mörike (Epistolario), Edit. Atlantis, Zurich.

Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes: en *Merkur* 7 (1953) 226-258.

Unterwegs zur Sprache, Neske, Pfullingen, 1960².

Nietzsche, 2 vols., Neske, Pfullingen, 1961.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kanst Lehre von der transzendentalen Grundsätzen, 1962.

Kants These über das Sein, 1962.

OBRAS SOBRE HEIDEGGER

Amplias indicaciones bibliográficas pueden hallarse en las obras siguientes:

LÜBBE, H.: *Bibliographie der Heidegger-Literatur, 1917-1955,* 1955.

WIPLINGER, F.: *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers,* Edit. K. Alber, Freiburg/München, 1961.

CEREZO GALÁN, P.: *Arte, verdad y ser en Heidegger. La Estética en el sistema de Heidegger,* Public. de la Fundación universitaria española, Madrid, 1963.

SCHNEEBERGER, G.: *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, mit vier Beilagen und einer Bildtafel,* 1960.

FEICK, H.: *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, 1961.

FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía,* Edit. Sudamericana, 1965³, vol. I, págs. 824-825.

FRUTOS CORTÉS, E.: *Creación filosófica y creación poética.* Juan Flors. Ed. Barcelona 1958, págs. 6-32.

Capítulo IX

FILOSOFIA DE LOS AMBITOS Y FILOSOFIA TRASCENDENTAL-DIALOGICA

En los últimos tiempos se han ido configurando en Europa dos corrientes poderosas de pensamiento: la *trascendental* y la *dialógica*. Por diversas razones, singularmente por el diferente estilo de pensar que muestran sus principales representantes, estas orientaciones filosóficas parecieron durante años seguir caminos divergentes. Ultimamente, sin embargo, se hace sentir aquí y allá la necesidad apremiante de integrar los resultados más fecundos de las mismas en orden al logro de una *Dialógica trascendental*. ¿Qué significa ésta en rigor, qué metas persigue y por qué vía pueden ser alcanzadas? He aquí el tema de este capítulo, que no pretende sino *apuntar esquemáticamente algunas de las perspectivas que deja abiertas el método analéctico esbozado y aplicado en las páginas anteriores.*

Pensamiento dialógico

Los títulos de las obras fundamentales del movimiento personalista destacan varios temas decisivos en la vida del ser humano: la *fe*, la *palabra*, la *relación yo-tú*, el *diálogo*, la *comunidad*, la *interrelación individuo-comunidad*, la *temporali-*

dad, la *historicidad,* la *presencia,* la *comunicación* (1). Ello da ocasión a ver en el personalismo una doctrina que toma las realidades personales como *objeto* de conocimiento, objeto ciertamente privilegiado en comparación a los seres de estratos inferiores, pero en definitiva sujeto a las condiciones de la *objetividad* (asibilidad, mensurabilidad, posibilidad de ser sometido a verificación y control). Basta, no obstante, realizar una lectura atenta de la obra de Ebner *Das Wort und die geistegen Realitäten* (2) para comprender que lo decisivo en el movimiento personalista es destacar y poner en práctica el esforzado estilo de pensar y de vivir que se impone al nivel de las realidades personales (3).

---

(1) F. ROSENSWEIG: *Der Stern der Erlösung* (1921); A. STÖHR: *Wege des Glaubens* (1921); EMIL BRUNNER: *Die Mystik und das Wort,* Tubinga, 1924; MARTIN BUBER: *Ich und du* (1923), *Zwiesprache* (1930), ambos reeditados en 1954 por la Editorial Schneider, de Heidelberg, en la obra *Die Schriften über das dialogische Prinzip;* GABRIEL MARCEL: *Journal Métaphysique I,* escrito de 1914 a 1923 y editado en 1927, Gallimard, París; RUDOLF ALLERS: *Gemeinschaft als Idee und Erlebnis,* publicado en 1923 en el número de septiembre de la *Internationale Zeitschift für Individualspsychologie;* TH. LITT: *Individuum und Gemeinschaft* (1924, 1926[3]); R. GUARDINI: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten,* Maguncia (1925, 1955[2]); FRIEDRICH GOGARTEN: *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte,* Jena (1926); EBERHARD GRISEBACH: *Gegenwart* (1928); KARL LÖWITH: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* Munich (1928); KARL HEIM: *Glaube und Denken,* Edit. Furche, Hamburgo (1931); KARL JASPERS: *Philosophia* II y III (1932). En mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos* (BAC, Madrid, 1963, págs. 119-131) he procurado destacar, al flanco del dato histórico, el espíritu que animó los primeros pasos del movimiento personalista.

(2) Edit. Herder. Viena, 1952[2]: Edit. Kösel. Munich, 1963[3].

(3) "¿Se da en mi pensamiento la verdadera, la auténtica actividad del espíritu? (...) ¿Cómo podría estar yo en condiciones de identificarme realmente con mi pensamiento? Y, como no lo estoy, por eso tal vez no tomo ni uno solo de mis pensamientos absolutamente en serio. Yo veo en ellos, propiamente, tan sólo la posibilidad de pensar así, jamás la necesidad. Si se considera esto atentamente no es extraño que cuando considero espiritualmente el trasfondo de mis pensamientos sea presa literalmente del vértigo, del sentimiento de que mi espíritu va a precipitarse por un abismo sin fondo." (Cf. *Das Wort ist der Weg.* Edit. Th. Morus. Viena, 1949, pág. 141.) "Yo he atacado el sentimiento,

Frente a la rigidez del pensamiento objetivista, que considera como *único* objeto adecuado del entendimiento los seres que sólo gozan de una forma *inferior* de espaciotemporalidad, que se traduce en firmeza-de-inmovilidad, el personalismo consagra su atención preferente a las realidades que se constituyen en la tensión viviente que media entre los seres personales cuando se interrelacionan con una actitud verdaderamente creadora, creadora de formas eminentes de sustantividad. Estos modos de ser relacionales, ambitales, producen una inevitable sensación de vaguedad, labilidad e imprecisión cuando son vistos desde una perspectiva determinada por una actitud de dominio y espectacularidad, sólo apta para relacionarse con objetos-de-conocimiento que se reducen a meros objetos. Este género de realidades cocreadas por los hombres cuando se elevan a un modo de existencia "pneumatológico" (4) ostenta una forma eminente de "sustancialidad", de firmeza-en-la-movilidad o "sustantividad", ya que su peculiar movilidad se opone a la *rigidez de lo fáctico,* pero no a la *robustez de lo sustante que perdura dinámicamente a lo largo de un proceso creador.* Nada ilógico que estos pensadores hayan subrayado con sistemática trabazón y absoluta unanimidad el papel central que desempeña el lenguaje en la reflexión filosófica. "Ich stelle mich in die Mitte. Die Mitte ist die Sprache" (Th. Haecker). ("Yo me coloco en el justo medio. El justo medio es el lenguaje.")

Esta extrema tensión de pensamiento confiere a los pensadores personalistas un carácter singularmente dramático que

---

la fantasía, la idea como las esferas en las cuales en vano se buscarán las realidades supremas y más características de la vida espiritual. Pero ¿me he esforzado yo en esta lucha por lograr estas realidades de la vida espiritual? ¿No he llevado a cabo esta lucha en el plano de la fantasía, de la idea? Tal vez sea sólo un débil hilo el que me mantiene unido a estas realidades de la vida espiritual: algo hay en mí que me retiene, a fin de que me considere como un desorientado y dé el salto al abismo." (O. cit., pág. 87.)

(4) Para Ebner "pneuma" es el espíritu que vive en trance creador de interrelaciones, o mejor: que *se constituye* al vivir en tensión cocreadora. El *pneuma* es el espíritu viviente que se afirma a sí mismo en la apertura activa del yo al tú. Cf. mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos,* pág. 138 ss.

sólo a una visión superficial puede aparecer como expresión de una actitud disolvente, pues en realidad no se trata sino de la impresión desazonante que produce la renuncia al suelo confiado de lo objetivo —fijo, delimitado, terminado, dado de una vez para siempre— y la entrega a la tarea nunca acabada de la cocreación de realidades ambitales. Este espíritu de tensa flexibilidad creadora caracteriza sobre todo la obra de Jaspers, Marcel, Buber, Rosenszweig y Ebner. En el amplio estudio que consagré al análisis del pensamiento de este último en mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos* (págs. 117-280) queda de manifiesto el carácter constructivo de esta incondicional y un tanto arisca exigencia de "inobjetivación" de la existencia humana, que, en definitiva, a través del trauma que implica el abandono del mundo objetivo, intenta llevar a cabo el arduo *proceso de ambitalización* en que consiste el despliegue de la personalidad.

A través de este proceso de ambitalización entra el hombre en una relación de *cercanía eminente* con lo real, ya que los modos más altos de inmediatez se logran al entrar en contacto con las formas superiores de realidad. La conmoción vital que supuso para los autores personalistas la dura experiencia de la vida en guerra (1914-1918) los abrió a la luminosa convicción de que la verdadera "realidad" viene dada por el *ámbito dialógico,* género intensísimo de inmediatez personal fundada al interferir sus campos peculiares de despliegue seres que "no limitan" (Buber) pues su forma de espaciotemporalidad supera los límites empíricos de sus medios naturales de expresión. Aquí se afirma la importancia metafísica (creadora de realidad) de la *palabra* y del *amor,* vistos genéticamente como el medio nato de constitución de ámbitos dialógicos y raíz primaria, en consecuencia, de toda vida espiritual auténtica.

Esta voluntad de ganar modos privilegiados de acceso a lo real a través de un quehacer esforzadamente creador, reverente y constructivo, no responde a género alguno de aversión a lo *universal* y a la actividad *reflexiva,* sino a la actitud de amor a lo profundo, a las vertientes de la realidad que en virtud de su robustez entitativa son esencialmente *abiertas* y fundan con las realidades del entorno modos eminentes de unidad. *Pro-*

fundo no designa aquí un modo de localización espacial, sino un poder, la capacidad de desbordar creadoramente por vía de ambitalización los límites de la espaciotemporalidad empírica. De esta forma, el concepto agostador de *razón aislada* es sustituido por la idea de *distensión correlacional del hombre en el entorno a nivel de realidades profundas.*

Los personalistas han manifestado con tono festivo su convicción de estar abriendo una nueva era del pensamiento. Varias de sus obras fundamentales llevan título de alborada: *La resurrección de la metafísica* (Peter Wust), *El nuevo pensamiento* (F. Rosenszweig), *El nuevo pensamiento* (H. Herrigel), *La transformación del pensar* (Th. Steinbüchel). La suerte decisiva de este giro dado al quehacer filosófico pende de la sensibilidad del hombre actual para captar los diferentes modos de inmediatez que se conjugan en la diversificada relación del hombre con lo real, los diferentes tipos de "circunstancia" que ofrece la realidad al ser humano y, correlativamente, la distinta densidad metafísica que ostentan las diversas formas de encuentro del hombre y el entorno (5).

Pensamiento trascendental

El trascendentalismo kantiano

Es muy significativo el hecho de que el pensamiento existencial, elaborado con el propósito expreso de superar el *desarrai-*

(5) Un análisis detenido del nuevo estilo de pensar ejercitado por los personalistas, de su voluntad de de-sustanciar las realidades que constituyen el auténtico entorno humano y verlas más como ámbitos que se "interfieren" con el sujeto que como objetos que son "asimilados" por éste, puede verse en mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors. Una clave de interpretación* (Edic. Guadarrama, Madrid, en prensa.) La confrontación que aquí llevo a cabo entre el "inobjetivismo" personalista y el perspectivismo vitalista contribuirá en no pequeña medida —según espero— a poner en claro las amplias posibilidades que encierra el personalismo en orden al ejercicio de un modo elevado de reflexión filosófica que, lejos de mantenerse en posiciones meramente "espectaculares", incomprometidas, sólo florece en el seno de la acción creadora, de la experiencia ambital-inmersiva.

go intelectualista en todas sus formas, haya considerado la vuelta a Kant como el santo y seña de la autenticidad filosófica, sin duda por la voluntad que encierra el método trascendental de superar la atenencia a los contenidos empíricos. "Llamo trascendental —escribe Kant— a todo conocimiento que se ocupa no tanto con objetos cuanto con nuestro modo de conocer objetos en cuanto debe ser posible a priori" (6). "Lo decisivo para Kant —comenta Jaspers— no es el conocimiento de objetos, sino la autoconciencia en el conocimiento objetivo", no la "ciencia coactiva" (zwingende Wissenschaft), sino la "presencia de lo profundo" (7). Si esto ha pasado en casos inadvertido, "ello se debe —agrega— a no haber estudiado Kant expresamente lo que practicaba de hecho" (8). "Lo 'trascendental' en sentido kantiano —puntualiza Heidegger— significa la ascensión desde el objeto —o sea, desde el ente objeto de experiencia— a la objetividad, es decir: al ser" (9).

La reflexión trascendental se caracteriza por su radical insatisfacción ante el *mero hecho* del saber racional "objetivo" (en sentido de "sólidamente fundado"), y por la tensión interna que lo impulsa a buscar genéticamente los fundamentos que lo hacen internamente posible. Esta búsqueda genética implica el reconocimiento del carácter *viviente-dinámico* del saber. Kant reconoce este carácter cuando define el juicio como la acción de llevar los conocimientos dados a la "unidad objetiva de la apercepción" (10). Sin embargo, por no tender sino a fundamentar el modo de conocimiento matemático, que no es el más rico en contenido, Kant limitó excesivamente el alcance del método trascendental al juzgar que el saber *objetivo* (sólidamente fundado) surge cuando está dada una multiplicidad de impresiones sensibles y éstas son puestas mediante las categorías

---

(6) Cf. *Kritik der reinen Vernunft.* Edic. B. Cassirer, 1923. Berlín, pág. 49.

(7) Cf. *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Agustin, Kant.* Edit. Piper. Munich, 1957, págs. 232-233.

(8) Ibíd., pág. 158.

(9) Cf. *Der Satz vom Grund.* Edit. Neske. Pfullingen, 1957, pág. 134.

(10) *Kritik der reinen Vernunft,* pág. 120.

bajo la unidad originaria de la apercepción (11). Las categorías son los diversos modos como puede referirse a priori esta unidad aperceptiva a la multiforme experiencia. La unidad trascendental de la apercepción constituye para Kant la condición suprema de posibilidad de todo conocer (12).

Ahora bien, por la urgencia de fundamentar un modo *determinado* de saber humano, Kant parece perder de ordinario la tensión característica del pensar trascendental y se limita a analizar de modo *formal-estático* los elementos que constituyen la unidad de los juicios, sin ocuparse de reproducir genéticamente el proceso interno del saber, entendido como una forma de vida que no se reduce en modo alguno al conocimiento matemático, antes compromete las cuestiones últimas de la existencia. "En el desarrollo de la reflexión trascendental —escribe Manzana M. de Marañón— no siempre se mantiene Kant a la altura del auténtico trascendentalismo. A menudo se convierte su especulación en una consideración de tipo afirmativo-fáctico, quedando con ello su trascendentalismo excesivamente reducido (...). En vez de partir de la 'idea' del saber y de la verdad y mostrar sus condiciones aprióricas de posibilidad, la especulación kantiana se limita con frecuencia a desmontar de modo meramente estático el hecho determinado y concreto de la conciencia objetiva distinguiendo sus elementos materiales y formales." "Con ello comete Kant, contra el espíritu de su propia especulación, una doble caída en la facticidad" (13).

Si el fundamento de la "objetividad" (solidez) del conocimiento radica en la unidad de la apercepción, y ésta se funda en la razón, las condiciones aprióricas del saber auténtico vienen dadas, según Kant, exclusivamente por principios "racionales". Pero aquí se impone una pregunta. *Vista la razón en el proceso viviente de la marcha hacia el saber pleno* ¿no se revela la presencia en la misma de una instancia trascendental y tras-

---

(11) *Ibíd.* pág. 123.

(12) *Ibíd.* pág. 119.

(13) Cf. *Objektivität und Wahrheit.* Edit. Eset. Vitoria, 1961, página 45. El mismo reproche es dirigido a Kant por E. Coreth: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grudlegung.* Edit. Tyrolia. Innsbruck, 1964², pág. 93 ss.

cendente que la hace posible? Esta pregunta decide la orientación peculiar que conferirá Fichte al pensamiento trascendental.

El trascendentalismo fichteano

Fichte advirtió con toda claridad que el intento de Kant sobrepasó ampliamente a sus realizaciones concretas. De ahí su expresa decisión de llevar el pensamiento trascendental a su pleno desarrollo mediante el análisis de la razón como una *forma de vida eminentemente activa* (lebendige Tathandlung). Esta actividad vital, cuando se la investiga de modo *genético-comprometido,* muestra una especial complejidad debido a sus hondas, originarias y en buena medida enigmáticas *implicaciones.* Tales implicaciones constituyen el principio y el fin de la actividad cognoscitiva. La investigación de la *meta* y, por tanto, del *sentido* interno del saber —visto como una forma de actividad viviente y com-prometida— será para Fichte el quehacer de la filosofía trascendental, que persigue un modo de "evidencia genética", una *visión de la realidad a la luz de sus razones últimas.*

Fichte poseía un sentido especialmente agudo para captar las más sutiles y escondidas implicaciones de la vida y adivinar que estas razones últimas son, por últimas, *eminentemente inmediatas* a una conciencia lúcida que se someta a la ascética del pensamiento trascendental. Por eso identifica el "saber" con la "existencia humana" y considera como intento fundamental de la *Doctrina de la ciencia* conseguir que *seamos conscientemente* el saber, explicitando lo que *ya somos* en la profundidad de nuestro ser mismo. Ese carácter "implicado", inmerso, de la vida humana libera de todo relativismo banal a la afirmación fichteana de que la existencia humana es el "medio", el lugar nato en que se dan necesariamente todos los contenidos del saber.

Tras afirmar que la *Doctrina de la ciencia* "quiere lograr evidencia genética y de ella deducir la evidencia fáctica", Manzana M. de Marañón escribe: "La posibilidad de este saber genético-comprensivo tiene en Fichte dos presupuestos fundamen-

tales: la verdadera realidad es vida, esto es, génesis, y el auténtico saber consiste en identificarse 'gnoseológicamente' con esa génesis originaria. Tal identificación es posible porque *ya* es real. Nosotros *somos* esta profunda realidad. Nosotros somos ser y vida y verdad. La reflexión filosófica no debe mostrarnos una realidad 'extraña', sino hacernos 'transparentes' a nosotros mismos en los 'principios' de nuestro ser; 'reidentificarnos' cogitativamente con nuestro ser más profundo y verdadero y su devenir *inteligible*. Esta última precisión es esencial" (14).

El pensamiento de Fichte se caracteriza por la vinculación de dos caracteres profundamente hermanados: "existencial" y "ambital". La evidencia genética se logra —a su juicio— advirtiendo las últimas implicaciones que constituyen el ser mismo que está en marcha hacia el *saber en plenitud*. Nada ilógico que las categorías y esquemas que vertebran el pensamiento existencial afloren constantemente en los estudios que autorizados intérpretes contemporáneos dedican a la obra del Fichte de la madurez. Como escribí en otro lugar, estas categorías son, enentre otras, las de génesis y sinéidesis (15), fáctico e inobjeti-

---

(14) Cf. *El ascenso y la 'determinación' del Absoluto-Dios según J. G. Fichte en la primera parte de la exposición de la 'Teoría' de la Ciencia' de 1804,* pág. 55. Véanse sobre estos temas las págs. 52-62, 71, y *Objetivität und Wahrheit,* págs. 3, 5, 31, 39, 41, 51 ss., 82, 112-113, 121-122, 155, 157, 159, 176.

(15) "El 'sentido' determinante del 'realismo' filosófico —y que ha hecho imposible la intelección de la filosofía kantiana— es el sentido de la *aceptación* del ser en su facticidad. Existe, empero, en todo hombre, potencialmente y como momento indisolublemente unido a su ser espiritual, otro sentido, cuya actuación está enderezada a la 'superación' del ser y, en general, de todo lo fáctico. Todos los grandes pensadores han 'visto' a través de este sentido, si bien no de una manera refleja y plenamente consciente. La *Teoría de la ciencia* es la primera doctrina que ha presentado el claro 'concepto' de este sentido y lo ha utilizado refleja y conscientemente. De ahí que todos sus contenidos sean absolutamente inexistentes para quien no ha 'despertado' en sí mismo este sentido. Se puede definir este 'sentido' como sentido de la 'génesis' del ser, ya que su actualización esencial consiste en 'reconstruir' el ser desde sus 'razones'." (Cf. *El ascenso y la 'determinación' del Absoluto-Dios según J. G. Fichte en la primera parte de la exposición de la 'Teoría de la Ciencia' de 1804,* pág. 53.) Nótese que *fáctico* suele contraponerse a

vo (16), pensamiento en espiral (17), supraconceptualidad (18), vinculación de ser y bondad, conocimiento y amor (19), escisión sujeto-objeto, distancia y presencia (20), precariedad del lenguaje (21), análisis estático y reproducción genética (22), dialéctica jerárquica y carácter medial de la reflexión filosófica (23), entrega y co-creación (24), libertad de la razón y autoposición de la verdad (25), saber y vida personal (26), evidencia especulativa y sobrecogimiento (27). Los esquemas son, entre otros, "receptividad sensorial-espontaneidad racional", "espontaneidad-pasividad", "autonomía-heteronomía".

La flexibilidad mental que refleja la vinculación de lo existencial y lo ambital permite a Fichte adivinar la posibilidad de la existencia de modos de unidad muy superiores a los que

---

eidético, relacional, in-objetivo, valioso, etc. (Cf. *Objektivität und Wahrheit,* págs. 7, 14-15, 21-23, 29, 31, 42-43, 81, 176.)

(16) O. cit., pág. 16 (acerca del método *sintético* de Kant); págs. 27, 44, 49, 84, 142, 162, 191 (acerca del sobrecogimiento y el pensamiento en espiral).

(17) *Objektivität und Wahrheit,* pág. 208.

(18) O. cit., págs. 31, 182 ss.; *El ascenso,* págs. 131-132.

(19) O. cit. págs. 8, 30, 70, 74.

(20) O. cit., págs. 14, 173.

(21) O. cit., págs. 45, 47, 64.

(22) O. cit., págs. 192; *El ascenso,* pág. 57 y *passim.*

(23) "El esquema *receptividad sensorial-espontaneidad racional* está pensado primariamente con vistas al conocimiento de la realidad 'externa', 'fáctica', 'objetiva'." *(Objektivität und Wahrheit,* págs. 72-73.) "A una reflexión más profunda no se le oculta que el conocimiento de una realidad 'objetiva' presupone un saber 'no objetivo' de la razón sobre sí misma, en el que ya no se puede hablar de espontaneidad y pasividad." (O. cit., págs. 73, 198-9, 210.)

(24) Cf. *El ascenso,* págs. 64-69.

(25) Cf. *El ascenso,* págs. 64-69.

(26) Cf. *Objektivität und Wahrheit,* pág. 53. El primer capítulo de esta obra lleva por lema la frase siguiente de Fichte: "La lógica trascendental sabe que lo que ella hace no es sino una mera reproducción de la vida originaria del saber." *(Transzendentale Logik,* IX, pág. 12.)

(27) Cf. O. cit., pág. 199 ss.; *El ascenso,* págs. 67-68. Acerca del concepto de sobrecogimiento véase el citado trabajo: *La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios,* en *Psicología religiosa y pensamiento existencial,* y mi obra: *Diagnosis del hombre actual.* (Edic. Guadarrama. Madrid, 1966.)

constituyen la trama interna del juicio, visto en su horizontal facticidad. Los modos supremos de unidad dan lugar al fenómeno del "sobrecogimiento", que hermana la *libertad* y la *inmersión,* el *afirmar* y el *afirmarse en,* el *captar* y el *ser-captado* (ergreifen im ergriffenwerden), el *ser elevado a una esfera superior* y el *entrar así en su verdadero estado como ser espiritual.*

Cuando a través de una relación intensa, personalmente comprometida, de esta experiencia de sobrecogimiento (sobrecogimiento de la razón por parte de la verdad que en ella se ilumina) el hombre logra hacerse cargo lúcidamente del largo alcance que encierra el nexo aparentemente paradójico de estas vertientes de la existencia humana, ha dado un paso decisivo hacia la constitución de la *Dialógica trascendental,* disciplina que integra los mejores logros de la filosofía trascendental y la filosofía dialógica (personalista).

La dialógica trascendental

Tras largo tiempo de incomprensión mutua por parte de los cultivadores de la filosofía trascendental y la dialógica, el descubrimiento del auténtico rostro del gran Fichte ha permitido recientemente a varios pensadores descubrir la posibilidad e incluso la necesidad de integrar ambos estilos de pensar. R. Lauth destaca con singular firmeza el papel central que juega la teoría de la intersubjetividad en el pensamiento trascendental fichteano (28). Manzana M. de Marañón destaca —como hemos visto— la vertiente "existencial" del pensamiento trascendental y subraya el carácter personal-existencial de la verdad absoluta vista como "sentido existencial" de la razón, es decir, meta a la que tiende y ámbito en que se mueve y del que recibe su impulso vital (29). E. Coreth postula como método de la metafísica la "reflexión trascendental sobre la pregunta misma, la cual exige

(28) Cf. *Le problème de l'intersubjectivité chez J. G. Fichte,* en Archives de Philosophie, 25 (1962), 325-344.

(29) Cf. *Objektivität und Wahrheit,* págs. 157, 194.

como condición de posibilidad un presaber acerca del ser del ente" y postula, a la par, la sustitución de las categorías objetivistas por las categorías personales (30). J. Heinrichs, en un reciente trabajo, de título sintomático: "Sentido e intersubjetividad" (31), destaca la necesidad de clarificar el verdadero sentido del pensamiento trascendental y del pensamiento dialógico a fin de hacer posible su auténtica integración, más allá de todo sincretismo artificioso. A propósito de la severa crítica a que ha sometido A. Gerken recientemente el pensamiento teológico de K. Rahner, observa Heinrichs que la debilidad esencial del mismo no consiste en ser *trascendental,* sino en no serlo del todo. "Más todavía que en la falta de una intuición espiritual-personal, que E. Simons echa sobre todo de menos, el defecto de principio radica en que Rahner concibe incluso la autointuición espiritual como la intuición de algo a mano (vorhandenes), objetivo, 'entitativo' (Seiendes), denominado 'ser' en atención a su fundamento universal. La admiración que despierta la extraordinaria labor realizada por Rahner y los pensadores afines al mismo no puede hacernos ocultar el hecho de que el foso que media entre la filosofía del ser de Santo Tomás y la hermenéutica-del-sentido filosófico-trascendental tiene unas dimensiones muy amplias y todavía no ha sido vadeado en su pensamiento, no obstante la importancia que ello revestiría" (32).

La falta de esta clarificación explica los malentendidos de que fue objeto la filosofía trascendental por parte de diversos escritores personalistas, como Ebner y Buber, y, más recientemente, B. Casper (33) y M. Theunissen (34).

Esta disparidad de criterios acerca de la posibilidad de vincu-

---

(30) Cf. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung,* págs. 51, 472-3.

(31) Cf. *Theologie und Philosophie,* 45 (1970) 161-191.

(32) L. cit., págs. 189-190.

(33) Cf. *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenszweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers.* Freiburg, 1967.

(34) *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlín, 1965.

iar el movimiento trascendental y el dialógico nos insta a clarificar los presupuestos que hacen posible y fecunda esta vinculación.

Posibilidad de la dialógica trascendental

A mi entender, dada la sutileza de las cuestiones que suscita esta integración, la plena clarificación de su posibilidad requiere la previa elaboración y puesta a punto de las teorías y métodos siguientes:

1. Una teoría pormenorizada de la *objetividad* que estudie los diferentes grados de objetividad que puede adquirir el conocimiento en medida directamente proporcional a la densidad entitativa de los objetos-de-conocimiento, y analice los diversos géneros de rigor que puede ostentar el conocimiento humano. (Es la tarea esbozada en el volumen I de la *Metodología de lo suprasensible.*)

2. Una teoría sólida de la *ambitalidad,* es decir, de los modos de realidad que se constituyen de modo constelacional interferente y que más se asemejan a un "ámbito" que a una "cosa" opaca, rígidamente delimitada. (Tarea a la que alude reiteradamente y en la que se apoya este segundo volumen de la *Metodología de lo suprasensible.*)

3. Un estudio detenido de los diferentes modos de *inmediatez, distancia* y *presencialidad* que pueden darse en la relación del hombre con los diversos "objetos" y "ambitalidades" del entorno. (Tarea iniciada en el capítulo "El triángulo hermenéutico".)

4. Una teoría rigurosa de la *creatividad* que ponga al descubierto la profunda armonía que reina —tocante a la estructura fundamental— entre las experiencias humanas creadoras (experiencia del deber, experiencia estética de creación y ejecución, experiencia de la verdad, experiencia del "sentido", experiencia de la libertad, experiencia de la comunicación, experiencia del "habitar", experiencia del lenguaje...).

La elaboración de estas teorías encierra una profunda unidad, ya que la *verdadera objetividad* en el quehacer humano

cognoscitivo se logra a través de la creación —por vía de participación inmersiva— de ámbitos correlacionales, en los cuales entra el hombre en una relación de presencialidad eminente con realidades envolvente-nutricias. Metodológicamente, en orden a la elaboración de este amplio y arduo programa, debe concederse preferencia, sin duda, a la puesta en acto de las posibilidades *creadoras*. En el fondo de todo análisis filosófico fecundo se halla operante una experiencia de creación. Hasta qué punto contribuyen estas experiencias a clarificar el entramado categorial que orienta y vertebra el estudio de los temas que ocupan a la filosofía trascendental y a la dialógica queda de manifiesto en las experiencias realizadas anteriormente: experiencia estética (pág. 132), experiencia sartriana de descenso al nivel de lo meramente vital (pág. 462), experiencia de la libertad en Sartre (pág. 450), experiencias de la angustia y del habitar en Ortega y Heidegger. La realización cuidadosa de éstas y análogas experiencias se halla a la base de los análisis que constituyen el "triángulo-hermenéutico". Estos análisis contribuyen a su vez a clarificar más y más y a dar profundidad a tales experiencias, ya que, más que un elenco de conocimientos, se trata de una *ascética de pensamiento,* de la puesta en forma de la capacidad *analéctica* de pensar, que es un modo de pensar *por vía de cocreación inmersiva.*

Al realizar este género de experiencias se vincula *de hecho* la Filosofía trascendental y la Filosofía dialógica y se las potencia, ya que ambas corrientes se apoyan en la condición ambital del hombre y en su modo ambital de desplegarse e implicarse con otros ámbitos por vía de encabalgamiento. Como este género de despliegue es cocreador —ya que *a nivel ambital nada acontece de modo mecánico*—, la vinculación y potenciación de estos movimientos filosóficos se realiza a través de la puesta en juego de los modos más altos de capacidad creadora, que son los que se realizan por vía de inmersión participativa, activo-pasiva, "medial", en las realidades envolventes nutricias. Muy significativamente, el amplio capítulo dedicado por Manzana M. de Marañón en su obra *Objetivität und Wahrheit* al análisis del "juicio y la verdad absoluta" termina con estas reflexiones: "De nuevo se observa que la *experiencia* de la verdad y su última

cualidad de verdad constituye la instancia que sostiene todo el proceso de la reflexión. Hablamos de verdad, deber-ser, afirmación, libertad, religación, apelación, confianza, sobrecogimiento etcétera. Todo esto sólo tenía por fin servir de introducción a la experiencia originaria del surgimiento de la verdad. Todos esos conceptos captan aspectos que sólo en relación a esta experiencia última pueden significar algo. Al que no ha hecho esta experiencia todos estos conceptos apenas pueden ayudarle a ponerse en la luz de la verdad" (35).

La realización plena de la experiencia personal de la verdad —a la que dedicaremos seguidamente especial atención— y la comprensión cabal —a ella correspondiente— de los conceptos antes indicados exige la madurez de espíritu necesaria para advertir y aceptar el hecho —a primera vista desconcertante— de que ciertos modos de actividad se dan *en espiral* por cuanto la acción humana tiende hacia *metas* que constituyen el *punto de partida* de su búsqueda, y las persigue con una intensidad correlativa al grado de su inmersión participativa en las mismas. Por tratarse de realidades metafácticas, que constituyen más bien un "ámbito de realidad" que una mera "cosa", y se manifiestan al hombre con un género de eficacia envolvente nutricia, a modo de atmósfera valiosa y fecundante, la actividad que el hombre desarrolla respecto a las mismas ostenta una forma de *libertad eminente, libertad ob-ligada, ligada desde su misma interioridad y por su propio impulso, a instancias del valor que la apela.* Esta apelación sólo puede afectar a seres dotados de *capacidad creadora de respuesta, de acogimiento y sobrecogimiento, de captación, analéctica,* que no se prende en los meros seres objetivos (no-ambitales, carentes de poder ob-ligante, apelante), antes halla su connatural reposo en las realidades que fundan ámbitos de apelación y de sentido. La respuesta implica un dinamismo ambital que desborda en riqueza y posibilidades a la mera proyección de un deseo o impulso subjetivos, privativos del sujeto-en-estado-de-retracción-y-soledad. *La tensión de respuesta tiene un gran valor real, porque responde a un estado realísimo de ambitalización.*

---

(35) O. cit., pág. 200.

En esta breve descripción de la estructura de una experiencia inmersiva se advierte cómo se intervinculan y potencian mutuamente las tareas y actitudes ya descritas con anterioridad:

1. El estudio y reconocimiento de las realidades superobjetivo-ambitales, en su diversa gradación por lo que toca a su carácter y poderío envolvente.

2. El espíritu de creatividad.

3. La actitud de acogimiento y sobrecogimiento.

4. El método analéctico de pensar y de intervincularse con las realidades ambitales del entorno.

5. La captación de los ámbitos-de-sentido que constituyen la auténtica y cabal circunstancia humana, y la relación comprometida con los mismos.

6. La apertura *integral* a lo otro-valioso, que, por valioso-envolvente-nutricio, lejos de sernos extraño se vincula con nuestro ser más profundo en una relación de intimidad que implica una forma de inmediatez madurada por un modo de distancia-de-perspectiva.

Estos diversos aspectos deben ser enérgicamente integrados si se ha de llevar a cabo la gran tarea de la Filosofía actual de vincular los momentos más fecundos de la Filosofía trascendental y la dialógica. Por tratarse de una forma de *integración experiencial,* y no de una mera solución sincrética a efectos académicos, no basta reconocer las necesidad de estudiar los temas característicos de ambas corrientes: dialéctica "yo-tú", constitución de "sentido", experiencia de admiración y de amor, vinculación de verdad e historicidad, exigencia de vigencia absoluta en la afirmación, vinculación de pensamiento y lenguaje, lenguaje y comunicación, comunicación y madurez humana, etc. (36).

---

(36) Tal vez a la obra de J. Gómez Caffarena *Metafísica fundamental* (Revista de Occidente. Madrid, 1969) se le pueda hacer el reproche de que, si bien analiza ampliamente los elementos que debe asumir una reflexión metafísica que quiera ser integralmente humana y, por tanto, rigurosa y realista, lo hace en compartimentos no del todo intervinculados. Bien es cierto que para esta necesaria vinculación

Un intento de poner en juego este modo de pensamiento integrador es realizado a lo largo de toda esta obra. De ahí el papel axial que en ella juegan las categorías de *ámbito* y *acontecimiento* (como "interferencia de ámbitos" que funda un ámbito nuevo y envolvente). *La interferencia de ámbitos viene a ser el lugar de alumbramiento de las realidades que constituyen el objeto modélico de conocimiento filosófico.* Por eso hablo reiteradamente del "acontecimiento de la verdad", el "acontecimiento de la belleza", el "acontecimiento del encuentro", el "acontecimiento del lenguaje y del sentido"...

Esta voluntad integradora debe matizar todos los momentos del discurso filosófico y conferirle así esa potente intergravitación que funda lo que hoy se denomina "método en espiral" (37). No basta, por tanto, en orden a desbordar la mera linealidad del pensamiento superficial, proponer como punto de partida del filosofar un objeto-de-conocimiento especialmente complejo, visto como un modo de objeto privilegiado —sea el lenguaje, el encuentro interhumano, la pregunta, el sentido, el amor, la admiración, la inquietud u otro fenómeno semejante—. Se requiere hacerse perfectamente cargo de que *todos estos temas revisten importancia por ser vertientes complementarias de la respuesta comprometida que da el hombre al hecho decisivo de la condición ambital de su propio ser y de los seres que constituyen su auténtico entorno.* A esta condición ambital responde su capacidad de mutua apelación y, en consecuencia, el método de inmersión participativa. Lo que procede, en consecuencia, integrar no son los grandes temas del "sentido" y la "intersubjetividad" —característicos, respectivamente, de la Filosofía trascendental y la dialógica—, sino los conceptos de "sentido" y "ambitalidad". Como hemos anotado anteriormente, la Filosofía

---

se ha reservado una obra complementaria: *Metafísica trascendental* (de inminente aparición en la misma editorial).

(37) Sobre esta expresión véanse las obras siguientes: F. ULRICH: *Homo Abyssus* (Edit. Johannes, Einsiedeln, 1962); R. BERLINGER: *Der Tod und das Nichts* (Edit. Klostermann, Frankfurt a. M.. 1954); EMMANUELE SEVERINO: *La Struttura originaria* (La Scuola Editrice, Brescia, 1958); G. MARCEL: *Fragments Philosophiques 1909-1914* (Edit. Nauwelaerts, Lovaina, 1961).

personalista concede importancia al estudio de la persona humana y de los fenómenos del encuentro, el lenguaje y el amor por considerarlos no como *objetos* privilegiados de conocimiento, sino como manifestaciones modélicas de realización *metaobjetiva, ambital* (38).

Si se concede, pues, amplia atención a temas como la pregunta, el lenguaje, la inquietud, la admiración, el amor, la exigencia interna de plenitud y de vigencia absoluta en la afirmación, pero no se determina con la debida precisión ni mucho menos se practica el método ambital de inmersión participativa, se queda el intento de fundamentación metafísica a medio camino, al no dar razón cumplida de *por qué el alumbramiento de sentido que tiene lugar en tales experiencias puede desbordar la posibilidad de toda duda y engendrar modos eminentes de evidencia, seguridad y certeza.*

Ahora bien. Si las experiencias filosóficas radicales y su modo singular de evidencia se fundan en el carácter envolvente-nutricio de los objetos-de-conocimiento en que se inmergen, estimo que tanto en el aspecto pedagógico como en el investigador la práctica de la experiencia estética de contemplación (sobre todo la de ejecución musical) puede ejercer una función clarificadora excepcional, ya que, merced a su carácter cocreador, coincide estructuralmente con las más altas experiencias filosóficas y es, al menos por lo que toca a sus grados medios,

---

(38) De aquí arranca la aversión del pensamiento trascendental al pensamiento "fáctico" y la del pensamiento personalista-existencial al objetivismo, orientaciones que, por atender más bien a la seguridad en el conocer que a la hondura, parecen haberse atenido en exclusiva al estudio de los objetos —realidades verificables, asibles, mensurables— y no haber reparado en la capacidad *ob-ligante,* religante de las realidades envolventes, metafácticas y en la fecundidad metafísica de la interferencia ambital. La investigación axiológica nos advierte que lo meramente "fáctico" carece del alto poder de obligar sin coaccionar, de tensar las fuerzas creadoras del hombre en una dirección fecunda para su propio desarrollo. De ahí el interés de la corriente existencial y trascendental por subrayar con la mayor energía la necesidad de entender la experiencia intelectual como una forma de *vida en trance de inmersión ambitalizadora,* forma eminente de apertura existencial que desborda el precario dilema "autonomía-heteronomía".

más accesible y fácilmente repetible. Cuando se analiza la experiencia radical del deber, de la verdad, del paso a la trascendencia, manteniendo en el trasfondo de la mente la visión clara de la estructura fundamental de la antedicha experiencia estética, tal como fue esbozada en la página 132, la trama estructural de tales experiencias se pone al trasluz y resalta con una claridad insospechada.

Dado que el estudio de las categorías específicamente personales —tarea fundamental, según Heinrichs, de la *Dialógica trascendental*— debe realizarse precisando los esquemas intelectuales que orientan el pensamiento a nivel ambital —ya que los esquemas constituyen la "situación" que da sentido en cada momento del discurso a las categorías y matiza su significación— y puesto que el análisis de tales esquemas debe llevarse a cabo al hilo del proceso mismo de realización de las experiencias personales decisivas, conviene examinar un tanto de cerca la trama estructural de varios modos de experiencias inmersivas a la luz de la experiencia estética.

La experiencia metafísica

1. *La experiencia metafísica en E. Coreth. Método trascendental inmersivo que se concreta en la realización del "preguntar"*

Según Coreth, los límites de la experiencia sólo pueden ser desbordados si ya lo están desde siempre. Para que el conocimiento pueda penetrar en el campo metafísico debe estarse moviendo ya siempre en él. El pensamiento sólo puede alcanzar el ser si ya está desde el comienzo en el ámbito del ser. Una fundamentación crítica de la Metafísica únicamente es posible si previamente a toda afirmación metafísica concreta se muestra que nuestro pensamiento se mueve constitutivamente en el horizonte del ser (39).

La tarea primaria de la fundamentación trascendental de la Metafísica consiste, pues, en mostrar el horizonte del ser, en el

(39) Cf. *Metaphysik,* pág. 57.

cual y sólo en el cual es posible el pensar metafísico, es decir, el pensar que desborda los límites de la experiencia empírica. Este horizonte se muestra señalando las *condiciones de posibilidad* del proceso humano de pensar. El proceso fundamental del pensamiento humano radica en *preguntar* por el comienzo mismo del pensar y sus condiciones de posibilidad. Y si el pensar se inicia con una pregunta, la pregunta por el comienzo es, a su vez, una pregunta. *Esta pregunta acerca del preguntar originario constituye la puesta en marcha del método "trascendental"*.

El método trascendental consiste en destacar y explanar temáticamente el género de saber que precede y fundamenta a toda forma de conocimiento objetivo-temático. No es un saber que exista en sí temáticamente con anterioridad a todo conocimiento empírico objetivo y que pueda ser conocido en sí mismo de modo inmediato. Se trata de un pre-saber o saber fundamental que va inserto atemáticamente en los diversos contenidos del saber empírico, en ellos resplandece y sólo es destacable temáticamente mediante la reflexión sobre las *condiciones de posibilidad* de tal saber empírico (40).

Al no pretender sino superar la atenencia en exclusiva al conocimiento objetivo empírico, propia del pensamiento no-metafísico, Coreth se limita a subrayar una y otra vez que tal "presaber" es a-temático —determinación más bien meramente negativa—, sin detenerse a precisar las condiciones positivas de este género decisivo de saber y el modo singular de implicación que se da entre el mismo y el saber empírico. (Como veremos, los conceptos de *implicación* y *mediación* juegan un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento trascendental, que, en definitiva, extrae su gran capacidad inquisitiva del poder de apelación y, correlativamente, de suscitación de búsqueda experiencial que poseen las formas superiores de unidad.)

Para tematizar este presaber atemático, es decir, para convertirlo en tema-de-conocimiento expreso, se necesita —según Coreth— la práctica de una "reducción" o paso retroactivo del saber empírico objetivo hacia sus condiciones de posibilidad, paso de lo temáticamente sabido a lo temáticamente consabido

(40) O. cit., pág. 58.

y pre-sabido. "La Filosofía trascendental en cuanto procedimiento reductivo es investigación del *a priori*" (41).

Si no se tiene cuidado de advertir que estas condiciones de posibilidad constituyen el ámbito de *realidad* que hace posible el proceso *real* de conocimento, y que, en consecuencia, el paso de un nivel a otro de conocimiento se realiza en virtud de la *implicación analéctica* del ámbito "envuelto" en el "envolvente", surge la necesidad de preguntar si tal "reducción" constituye una "prueba", es decir, un procedimiento gnoseológico *mediato* que anula la *inmediatez de visión* propia del conocimiento originario. Coreth se apresura a responder que el conocimiento metafísico no se funda solamente en la percepción de contenidos formulados de modo lógico-conceptual, sino ante todo en una forma originaria de percepción que se da atemáticamente en todo *proceso concreto de pensar*. Por su carácter *real* atemático se trata de una "inmediatez" que debe ser mediatizada merced a la reflexión para ser convertida en objeto-de-saber en calidad de "inmediatez mediatizada" (con palabras de Hegel). Lo que debe ser "demostrado" es el carácter de "necesidad apriórica" que tal percepción originaria ostenta respecto al ejercicio del pensar concreto.

Aquí se requiere matizar los diversos modos posibles de inmediatez, en orden a poner de manifiesto la diversificada y fecunda implicación que tiene lugar entre los mismos. La oscuridad filosófica —advierte Jaspers, pensador sumamente preocupado por delimitar los diversos modos de inmediatez y distancia en que se halla el hombre respecto a las diversas vertientes de la realidad— procede de no considerar como realidad y verdad sino la claridad objetiva. Lo más patente —si bien lo más difícil de conocer— es lo que se ofrece en una relación de inmediatez más matizada, más macerada por diversos modos de distancia. *Salvar el miedo a la distancia de perspectiva que mediatiza y potencia los modos de inmediatez inferiores es tarea básica de la dialógica trascendental.*

Si tan decisivo papel juegan estas diversas formas de in-

---

(41) Cf. O. cit., pág. 61.

mediatez (42), resulta excesivamente precario limitarse a subrayar el carácter *previo* y *atemático* de tal percepción originaria. Es posible que esta caracterización sea suficiente para abrir una vía de acceso a un campo de conocimiento ulterior a la experiencia meramente empírica, pero en modo alguno da noticia de la riqueza interna y las inmensas posibilidades que alberga el ámbito de las realidades metaobjetivas-envolventes que fundan modos eminentes de donación inmediata. Al tomar como punto de partida la atenencia a la experiencia meramente empírica y reducirse a mostrar un método de liberación a través del estudio de las implicaciones de tal género de experiencia precaria, no se advierte la posibilidad de que un objeto-de-conocimiento sea percibido de modo temático, pero metaobjetivo, inmediato-indirecto, por vía de inmersión ambital, y ello al hilo de la realización discursiva del pensamiento. Por esta pobreza inicial de recursos no se dispone sino del calificativo "atemático" para caracterizar la amplísima zona de objetos-de-conocimiento que se contraponen a los contenidos empíricos. Con ello —debido al vértigo intelectual que provocan en muchos pensadores los esquemas "contenido-forma" (Inhalt-Form), "material (en sentido de real-lleno-de-contenido)-formal" (en sentido de vacío-de-contenido, meramente ordenador y configurador), lo temático queda en muy peligrosa vecindad con lo "irreal" o meramente formal.

Para evitar esta caída en la irrealidad, Coreth afirma que el método trascendental debe coordinar el método de "reducción" con el de "deducción", que significa una visión sineidética de las estructuras esenciales del proceso concreto del pensar a la luz de sus condiciones de posibilidad. El procedimiento deductivo "deduce" *a priori* el proceso de conciencia empírico en su esencia, posibilidad y necesidad (43). Según Coreth, la problemática trascendental kantiana está determinada preferentemente por el movimiento reductivo, y la fichteana por el deductivo. A su juicio, las versiones de la *Doctrina de la Ciencia*

---

(42) Este papel es sistemáticamente destacado en la obra de M. Thiels: *Ontologie der Persönlichkeit,* Edit. Springer. Berlín, 1950.

(43) Cf. O. cit., pág. 61.

anteriores a 1801 consideran como punto de partida un *prius absoluto:* el *YO,* del cual —en dialéctica con el No-Yo— se puede deducir toda la experiencia humana.

Esta teoría de la reducción y la deducción debe ser aplicada —a mi entender— con moderación extrema, porque su vigencia está condicionada a la adopción de una mentalidad *objetivista* en la caracterización del punto de partida del filosofar. A esta mentalidad se contrapone el estilo *ambital* de pensar, que tiende a situar el punto de partida no en un *objeto* —por privilegiado que sea—, sino en una realidad ambital-correlacional potenciada por implicaciones de valor supremo, que hacen vano el recurso a técnicas tanto de reducción como de deducción. Por eso Lauth subraya con energía que Fichte no hace filosofía del yo ni de la conciencia o del ser, sino del *ser-consciente* (Bewusst-Sein) (44). Al observar Fichte los malentendidos de que fue objeto el concepto del Yo aplicado en la primera versión de su *Doctrina de la ciencia* (1794), en las siguientes versiones movilizó el término compuesto "sujeto-objetividad" para sugerir el carácter *ambital* —de ningún modo meramente subjetivo— de esta realidad originaria. Sin embargo, tampoco esta expresión reproducía el largo alcance de su pensamiento, que no tendía sencillamente a vincular el sujeto y el objeto, sino a mostrar que el sujeto se halla desde el primer momento de su actuación (Tathandlung) como tal fecundísimamente inmerso en un modo de realidad envolvente nutricia que lo sitúa en ámbito de infinitud. La limitación kantiana del conocimiento teórico al campo de los objetos empíricos queda así radical y plenamente superada, y ello no por llevar al límite la vía del idealismo tímidamente iniciada por Kant —como a veces se afirma—, sino por sustituir el estilo de pensar objetivista por el ambital inmersivo,

---

(44) La misma observación es hecha por J. Heinrichs, L. cit., páginas 168-170. En diversos pasajes Coreth destaca el progreso que implica respecto a la posición kantiana el modo como entiende Fichte el método trascendental. Pero no advierte algo decisivo en el método fichteano: su apertura a las realidades envolventes nutricias a través de la experiencia radical del "sobrecogimiento", experiencia que desborda de modo genial la reclusión inmanentista en la subjetividad. Cf. O. cit., páginas 62, 94, 159.

que constituye —según advertencia del mismo Fichte— un *Real-idealismo* o *Ideal-realismo*. Es "idealismo" en el sentido de que desborda el nivel de las realidades meramente fácticas e investiga el *sentido último* de las mismas. Es "realismo" en cuanto este sentido no se reduce a las meras condiciones formales de posibilidad, faltas de todo contenido noticioso, antes implica géneros eminentes de realidad dotada de condiciones singulares de espaciotemporalidad.

Merced a este carácter de realidad eminente que ostenta lo envolvente nutricio, la posición ambital fichteana supera —a mi juicio— la actitud trascendental de mera apertura-al-horizonte-del-ser, por cuanto este "horizonte", si se lo piensa más bien como opuesto al conjunto opaco de los seres material-objetivos, rígidamente delimitados, que en su interna flexibilidad y riqueza entitativa adquiere un matiz de vaga irrealidad, pese a los beneméritos esfuerzos que se hagan por fundar en el mismo toda la investigación metafísica. Es el riesgo que corre todo el área de lo "inobjetivo", exaltada por el pensamiento existencial para evitar la temida "coagulación en lo objetivo" (45).

Puesto que el Yo no constituye en ninguna de las versiones de la *Doctrina de la ciencia* un *objeto privilegiado* del que pueda arrancar un procedimiento trascendental deductivo, sino que la expresión "Yo", como la análoga "Saber puro" (reines Wissen), alude, en la intención radical de Fichte, al *ámbito interaccional que se funda entre el sujeto y las realidades que lo envuelven nutriciamente* —sobre todo, la del Infinito Dios—, debe, sin duda, afirmarse que no procede someter el pensamiento fichteano al dilema "reducción-deducción" —siempre comprometido, por intensa que sea la dialéctica que intervincula sus términos—, ya que la meta de Fichte consiste en mostrar que lo fáctico y lo metafáctico, la realidad en su mera facticidad bruta y las condiciones que la dotan de cabal sentido no se relacionan como lo *a posteriori* y lo *a priori*, sino como lo *objetivo* y lo *ambital*. Por eso, más que de reducción y deducción, conviene hablar de *implicación analéctica-ambital*, que es el modo de

(45) Sobre este importante tema puede verse el capítulo IV del volumen I de esta *Metodología de lo suprasensible*, págs. 189-286.

relacionalidad que media entre formas de realidad dotadas de modos de espacio-temporalidad diversos y complementarios. De ahí la posibilidad de percibir lo ambital envolvente de modo *inmediato* si bien *indirecto* —con una inmediatez potenciada por una forma de distancia de perspectiva—. *Los modos superiores de inmediatez, lejos de ser anulados, son incluso potenciados por todo género de mediación que implique una distancia-de-perspectiva. Esta distancia es la que ofrece campo de libre juego a la libertad del hombre que responde a la apelación de lo envolvente.*

Con ello se hace posible la vinculación —a primera vista sorprendente— de las actitudes de libertad y sobrecogimiento, que tan alto papel juegan, como veremos, en la experiencia metafísica. Este altísimo género de vinculación-en-madurez revela que a niveles de auténtica experiencia metafísica se superan los esquemas *autonomía-heteronomía, actividad-pasividad,* debido a la movilización del conocimiento "medial", modo de conocer-en-ambitalización que no ofrece flanco a los métodos de reducción y deducción, propios más bien de corrientes de pensamiento que adoptan como punto de partida —a modo de anclaje objetivista— un mero objeto, por privilegiado que se lo suponga. No preocupa a Fichte reflexionar sobre las condiciones apriórica del *conocimiento empírico,* sino elevarse a un modo de *conocimiento integral* por vía de inmersión participativa, forma de "pensar enérgico", poderosamente vital, que florece en "evidencia genética". A la *plenitud entitativa* del desarrollo integralmente personal se sigue la *plenitud gnoseológica* (46).

---

(46) A la luz de estas precisiones y de las hechas anteriormente acerca de los diversos modos de inmediatez en el conocimiento puede y debe matizarse el siguiente párrafo de Coreth: "Siempre que se exige una percepción inmediata del fundamento apriórico —sea en la intuición intelectual de Fichte y Schelling, sea en la visión fenomenológica de Husserl y Heidegger— no se puede ya tratar de un Prius meramente formal, que sólo se da en cada uno de los contenidos de la experiencia, sino que debe ser un Prius ya en sí mismo determinado cuanto al contenido y que, por tanto, puede constituir en sí mismo un objeto de conocimiento inmediato." (O. cit., pág. 64.)

Leídos sus textos entre líneas, queda patente que la posición de Coreth se halla en gran cercanía respecto a la de Fichte, no obstante las dificultades que la falta de un estilo de pensar *ambital* plantea a su voluntad de dar al pensamiento metafísico el debido arraigo en la realidad y la indispensable libertad de libre vuelo (47). Su método trascendental de instauración de la metafísica arranca de la pregunta acerca de las posibilidades del *proceso mismo del pensar* (48). Estas posibilidades surgen del carácter *ambitalizador* de tal proceso. La pregunta por las condiciones de este proceso es una *pregunta-en-ambitalización,* ya que, para tener sentido, toda pregunta debe darse en el ámbito del ser (49). "Al tomar como comienzo la pregunta, todo

---

(47) Coreth se mueve, más bien, en la línea del trascendentalismo marechaliano, tal como fue asumida por K. Rahner en sus obras: *Hörer des Wortes* (Kösel. Munich, 1941) y *Geist im Welt* (Kösel. Munich, 1957), en las cuales hace tan amplio y radical uso de las expresiones "*Vorgriff auf das esse*", "Vorgriff auf das Ungegrenzte". Es importante observar cómo también Rahner vincula el estilo trascendental con el dialógico-inmersivo. Tras afirmar que el "Vorgriff auf das esse" (anticipación hacia el ser) es la "facultad —dada, a priori, al ser humano— de automoverse dinámicamente el espíritu en el ámbito absoluto de todos los objetos posibles", agrega en nota: "Este 'automovimiento' del espíritu humano no significa que el ser sea solamente algo presupuesto que reposa en sí de modo estático-cósico y hacia lo cual el espíritu se dirija 'desde fuera'; el ser se muestra aquí más bien como el todo envolvente que atrae hacia sí este *auto*movimiento del espíritu y con ello lo hace posible, y que, por ser algo supraesencial desligado, sostiene del modo más íntimo esta autorrealización del espíritu." (Cf. *Hörer des Wortes,* pág. 78.) Véanse, asimismo, las ideas acerca del "incremento de la personalidad" expuestas por Rahner en la obra (publicada en colaboración con H. Overhage): *Das Problem der Hominisation* (Herder, Friburgo de B. 1961), pág. 55 y ss. El pensamiento analéctico-ambital desborda toda acción que afecta al hombre "desde fuera", ya que ésta indica un modo de "causalidad" inferior en rango al que tiene lugar por vía de ambitalización.

(48) O. cit., pág. 65.

(49) "Si la pregunta se manifiesta como el comienzo único, que se funda a sí mismo incuestionablemente y funda el método del preguntar subsiguiente, esto no puede ser casual, antes debe radicar en una necesidad objetiva. Debe radicar en la esencia del hombre, que antes de todo saber y juzgar determinado se capta a sí mismo como alguien que pregunta. Debe radicar en la esencia del hombre el hecho de que

idealismo que sólo conozca un saber que 'pone' su objeto (setzendes Wissen), no un preguntar que lo 'pre-supone' (voraussetzendes Fragen), queda ya de antemano transformado en un realismo metafísico, que sabe acerca del ser, que supera infinitamente el saber finito" (50).

De modo análogo al tan decantado "problema del problema", la posibilidad de interrogarse por la posibilidad misma del preguntar se explica por el hecho de la ambitalización fundamental del ser humano. Por estar inmerso en el ser, el hombre se libera lo suficiente del entorno objetivo para poder preguntar, con lo que ello implica de amplio horizonte in-objetivo. Toda pregunta se da en el *horizonte del ser*. A este saber a-temático que brota en el desarrollo del conocimiento temático —y que encierra un sentido positivo muy superior a la mera negación de la atenencia a los objetos-de-conocimiento empíricos— lo denomina Coreth "Vollzugswissen", "saber experiencial", saber que brota en la experiencia misma y que tiene el alto rango de "saber ambital", vertiente positiva que supera la meramente negativa expresada con la locución "saber atemático". Coreth adivina que, pese a darse *atemáticamente,* este saber no es meramente *formal,* antes implica determinados contenidos que resplandecen en el proceso del preguntar como condición del mismo. Esta riqueza entitativa del "saber experiencial" confiere a éste el carácter de conocimiento *inmediato y atemático* a la par. Por eso puede y debe ser mediatizado por la reflexión para ser objeto de conocimiento conceptual expreso, de modo semejante a como el saber expreso reflejo no es anulado o contradecido por el saber experiencial atemático, sino *sobrepujado* (51).

Esta reflexión mediatizadora que debe tematizar el saber experiencial se realiza —según Coreth— conforme al movimiento pendulante de reducción y deducción. La condición de posibilidad de la pregunta por el ser es mi "presaber" acerca de

---

a éste en el proceso del preguntar le esté patente el ser de modo más originario e inmediato que en el saber determinado, ya que el saber desborda desde siempre al saber y, como desbordante, ha sido siempre sabido." (O. cit., págs. 66-67.)

(50) O. cit., pág. 67.

(51) Cf. O. cit., pág. 69.

éste, modo de saber originario que implica una inmersión entitativa singular, a la que se debe que yo sepa acerca del ser en total, pero no lo conozca del todo, y por tanto me mueva en el *horizonte del ser* en trance de incesante *preguntar,* ya que tal modo de conocimiento indefinido pero no total, lejos de saturar y aquietar el deseo de conocer, lo insta y posibilita. Pero, en dirección opuesta, al estar inmerso en el ser de esta peculiar forma, me siento en la necesidad constitutiva de *preguntarme* por el ser.

Al subrayar enérgicamente la intervinculación ineludible de los movimientos reductivo y deductivo en el método trascendental (52), Coreth deja de manifiesto que, a su juicio, la fecundidad de este método se asienta en la intuición del carácter ambital-analéctico del género de unidad que vincula el conocimiento humano y sus hondas implicaciones, que están muy lejos de ser meramente formales. La falta de una teoría expresa y bien estructurada de la ambitalidad obliga a los pensadores a recorrer vías tortuosas para poner de algún modo en claro la posibilidad de la existencia de entidades que, sin ser meramente fácticas, no se reducen a meramente formales, antes ostentan el carácter real de aquéllas y la flexibilidad de éstas. De ahí la imposibilidad en que se hallan de advertir algo decisivo en metafísica, a saber: que al ámbito de la experiencia *objetiva* (gegenständlich) se contrapone analécticamente (integradoramente) la experiencia ambital-inmersiva, no la experiencia atemática apriorística del "presaber" (Vorwissen).

Ya que Coreth en el fondo —más allá de la superficie un tanto rígida de su modo de expresión— piensa *ambitalmente,* advierte con perspicacia la vinculación fecundante que media entre la metafísica y la lógica, la lógica-en-realización que implica el saber-acerca-de-las-formas-y-leyes-lógicas que brota en el seno de la experiencia misma del conocer. Las condiciones de posibilidad de esta experiencia adquieren plenitud metafísica,

(52) "Precisamente por la movilización de ambos elementos queda garantizado que el pensamiento trascendental incida una y otra vez sobre el proceso de experiencia concreto, real y, como tal, inmediato; de él tiene que partir, a él debe volver, a través de él está fundado y radicado en el ser." (O. cit., pág. 71.)

auténtica vigencia real al hilo de la realización fáctica del saber, pues no se trata de meros "presupuestos lógicos", sino de "condiciones trascendentales". Aquí vuelve a ponerse en claro cómo lo trascendental vincula el carácter *metafáctico* de la lógica formal y el carácter *real* de los procesos fácticos de conocimiento.

Para afirmar el carácter *realista* del método trascendental, Coreth advierte que éste no se apoya en los datos de la experiencia sensible, sino en la experiencia inmediata de la autorrealización personal, experiencia que alberga tal cúmulo de hallazgos que no puede ser adecuadamente descubierta por la deducción apriórica ni "mediatizada" del todo conceptualmente (53). El "a priori" del espíritu humano "es justamente el 'a priori' del proceso experiencial" (54). Se advierte una vez más en Coreth el deseo inexpreso de superar por vía analéctica-ambital el comprometido esquema, tan propicio a graves malentendidos y extremismos: "a priori-a posteriori".

Con la misma intención realista afirma Coreth, desde una posición muy afín a la de Fichte, que la deducción trascendental no se realiza a partir de una idea determinada esencialmente, sino de la *vida misma real-existencial* del espíritu, que se muestra dotado de un presaber metafísico acerca del ser. Pues la realidad jamás puede derivarse de un *principio* o deducirse lógicamente, antes se capta en la experiencia.

En orden a confirmar el carácter no objetivista ni idealista, sino trascendental-ambital-realista de su pensamiento, Coreth afirma que éste comparte con el idealismo el reconocimiento en el espíritu humano de una cierta tensión de infinitud esencial, pero aclara inmediatamente que el pensamiento del espíritu finito no es nunca una *proto-realización* (Urvollzug) que se

---

(53) De modo análogo veremos la posición central que juega la "existencia posible" en Jaspers y la (vida humana integral" en Fichte, como "medio en" el cual tiene lugar el acceso a la trascendencia. Coreth advierte muy significativamente que Husserl no apoya su pensamiento fenomenológico en la realización actual del yo, antes dirige la atención en exclusiva a las significaciones puras, con lo cual aboca a una filosofía trascendental "egológica". Cf. sobre esto el vol. I de la *Metodología de lo suprasensible,* págs. 441-535.

(54) O. cit., pág. 75.

ponga a sí misma absolutamente, sino una realización-con-presupuestos a la que se concede la infinitud del ser (que supera infinitamente al espíritu finito, pero le está abierta como horizonte de su realización espiritual) (55). Se trata de una finitud-en-ambitalidad que constituye la raíz de la auténtica libertad del espíritu, como observan nítidamente —con Fichte— quienes arraigan el proceso de pensar más que en el "horizonte del ser", en sentido impersonal, en el Ser visto *como Bien*. Según quedará de manifiesto al realizar la experiencia metafísica fichteana, si se advierte que las condiciones de la realización humana son implicaciones ambitales, no meros presupuestos formales "a priori", cabe descubrir la posibilidad de un conocimiento "fenomenológico" (en sentido de inmediato-indirecto, no reductivo) de los mismos. La fenomenología genético-analéctica tiende a captar este género de entidades profundas que se dan en una relación de inmediatez eminente mediatizada y potenciada por diversas formas de distancia de perspectiva. A ello alude tal vez Heidegger al hablar de "concepto fenomenológico de fenómeno" (56). Es fácil sopesar en este contexto la importancia decisiva de las precisiones realizadas en el "triángulo hermenéutico" con vistas a la fundamentación de la metafísica.

Si estos *modos eminentes de inmediatez* se ganan mediante formas intensas, integrales de inmersión partipativa-creadora en lo real-envolvente, estimo que la clarificación e incremento del saber metafísico no puede realizarse a través de las formas de mediación conceptual que se reduzcan a hacer temático el conocimiento-sobre-el-ser implicado en el conocimiento temático objetivo, como Coreth afirma frente a Heidegger. "El método trascendental de la metafísica radica —escribe— en la mediación de la inmediatez: debe mediatizar el saber inmediato-atemático en saber temático". "No se trata nunca —al menos por lo que toca a las visiones fundamentales de la metafísica— de descubrir o demostrar algo nuevo, totalmente desconocido. Se trata, más bien, de traducir a un saber expreso lo hasta entonces conocido atemáticamente y no de modo temático" (57).

(55) O. cit., pág. 76.
(56) Cf. *Sein und Zeit*, Halle 1941[5], págs. 28-39.
(57) Cf. O. cit., pág. 78.

Dado que son diversas las formas de inmediatez en que pueden darse las diferentes vertientes de la realidad al hombre, en proporción directa a su densidad entitativa y a la madurez de las actitudes del sujeto cognoscente, no parece justificable —por unilateral— considerar como única forma de realidad inmediata las condiciones trascendentales del proceso del preguntar. A mi entender, el desarrollo metafísico no consiste tanto en un proceso de *explicitación de condiciones,* cuanto de *logro de formas de inmediatez más acendradas con lo real,* que implican *modos de acceso a vertientes más hondas de la realidad,* que son las que dan razón real de los modos de acceso caracterizados por formas de inmediatez más precarias. La tematización de lo atemático y su clarificación intelectual debe realizarse a través del esforzado cultivo de las formas más logradas de *presencialidad,* pues de este modo saldrán a primer plano ante el sujeto cognoscente las realidades que, por su poder envolvente, gozan de mayor capacidad de donación inmediata, bien sabido que la categoría de inmediatez da aquí una medida de intensidad y no de rapidez (58). La comprensión metafísica de la inmediatez se realiza ganando formas más elevadas de acceso inmediato a la realidad. Y, como la inmediatez se intensifica cualitativamente en proporción directa a la ambitalidad de los objetos-de-conocimiento, *el progreso metafísico debe darse por vía de ambitalización inmersiva cocreadora* (59).

Si por una actitud de excesiva cautela se reduce la tarea de la metafísica a explicitar las condiciones de posibilidad del proceso del preguntar y no se procura entender estas condiciones en todo su alcance *real* —más allá del campo meramente *formal* del juicio entendido en un sentido muy acotado, como "hecho lingüístico", lenguaje *in facto esse*—, se corre peligro de identificar la metafísica con el estudio formal del conocimiento humano. Debido al carácter real-ambital de su pensamiento metafísico, Coreth extiende el alcance de éste a la antropología,

(58) Cf. sobre este tema se hacen diversas precisiones en el vol. I de la *Metodología de lo suprasensible.*

(59) Espero que estas indicaciones esquemáticas obtengan más amplia clarificación a lo largo del estudio de las experiencias metafísicas de Jaspers y Fichte que haré a continuación.

la ontología y la teología trascendental-metafísicas (60). Es de celebrar esta apertura. Pero la profunda unidad entre tales vertientes de la metafísica sólo puede hallarse, sin duda, cuando el horizonte que posibilita nuestro preguntar metafísico viene constituido no por el ser, sino por el "deber-ser". Como Fichte subraya, el ser como tal, si se lo entiende a nivel meramente fáctico, no funda ámbitos de *ob-ligación* y, por tanto, de búsqueda, ya que todo proceso inquirente se basa en el poder de apelación de lo real-envolvente. En los análisis siguientes veremos con más claridad el sentido de los conceptos fundamentales que acabamos de aducir: facticidad, obligación, búsqueda, apelación.

2. *Experiencia metafísica en Jaspers. El modo de darse la trascendencia*

Teniendo ante la vista la experiencia metafísica en Coreth —y lo mismo que en el examen de ésta, la experiencia estética de ejecución musical—, proyectemos su estructura sobre la descripción que de la misma nos da en sus obras el pensador existencial Karl Jaspers, que no parece haber ejercido influjo decisivo en el pensamiento de Coreth. Me limitaré a pespuntear la figura de su pensamiento metafísico. Dejo al lector la tarea de analizar detenidamente los textos originales, a los que aludiré en cada momento.

Características negativas del modo de darse la trascendencia al hombre en las situaciones-límite

Lúcidamente consciente de que la tendencia del hombre a asirse con crispada obsesión de náufrago a las realidades meramente objetivas y la correlativa propensión a interpretar con categorías y esquemas objetivistas las realidades "in-objetivas" urgegenständliche) hacen muy difícil, si no del todo inviable, la comprensión rigurosa de la trascendencia, Jaspers consagra amplia atención a mostrar que la trascendencia se ofrece como algo

(60) Cf. O. cit., págs. 78-79.

"no-objetivo", no "coactivamente escible", que no se impone con un modo de "necesidad coactiva" y no se da de modo universal.

a) *No objetividad.* Comparada con el género peculiar de objetividad que caracteriza a los seres del entorno mundano, la trascendencia ofrece un aspecto sorprendentemente similar a la *nada.* Frente a la robusta delimitación de lo objetivo, que da firmeza, serenidad y un carácter de acabamiento a cada uno de los conceptos elaborados por el conocimiento objetivo, el hombre se encuentra —en las situaciones-límite de su existencia— con una instancia que parece no tener límite determinado ni firmeza entitativa. Independientemente de nuestra agudeza mental, la trascendencia no se contrapone nunca al pensamiento en calidad de objeto determinado y delimitado, poseíble de modo sineidético por la visión intelectual. El pensamiento humano, ansioso del suelo firme de la captación por perfiles, paso a paso, de los objetos-de-conocimiento objetivos, se siente en principio perplejo ante esta forma enigmática de entidad que no ofrece flanco a modo alguno de conocimiento "posesivo", com-prehensivo, para realizar en un segundo momento la necesaria *metanoía,* el paso del afán de poseer intelectualmente a la voluntad de dejarse saturar por la presencia envolvente de esa realidad in-objetiva. Tal actitud de entrega implica *reposo* y *movimiento* a la par: renuncia a todo ajetreado movimiento de la atención de un objeto a otro y búsqueda incesante —en profundidad— de esa instancia que se ofrece como una fuente inexhaurible (*Abgrund*).

b) *No-escibilidad.* Si el término "saber" designa un modo firme, poderoso, definitivo y seguro de captar (begreifen) los entes en su interna determinación, Jaspers afirma que la trascendencia no puede ser objeto de saber porque la situación-límite (en la cual se revela la trascendencia) se constituye precisamente por la ausencia de todo objeto delimitado que ofrezca flanco a la garra del pensar objetivista. Ante el peculiar objeto-de-conocimiento que es la trascendencia, el pensar parece desposeído de la firmeza que confiere la capacidad de poseer objetos a través de los conceptos. Por eso advierte Jaspers que si hay un "orgullo del entendimiento" (entendido el entendimiento

como facultad del saber), no cabe un "orgullo de la razón" (vista como órgano de la "existencia" y, correlativamente, de la trascendencia) (61).

Esta falta aparente de firmeza se traduce, sin embargo, en un género muy elevado de seguridad cuando se advierte que la trascendencia sólo puede revelarse a un modo de pensamiento que desborda la atenencia a lo objetivo-asible y a su modo correlativo de exactitud. Para salir al paso a cualquier acusación precipitada de "irracionalismo", Jaspers escribe: "... La existencia (Existenz) tiende a la claridad del pensamiento, en el cual se comprende a sí misma; no se entrega a la irreflexión en la pereza del mero sentimiento, actitud que nunca podrá trascender verdaderamente, ni realiza el *sacrificio dell intelletto,* en el cual el pensamiento no se eleva a sí mismo mediante el trascender, sino que sencillamente se anula" (62).

c) *No se impone de modo coactivo.* Al desbordar el nivel de los objetos, que hacen posible el "tener intelectual" (63), la

---

(61) El término "existencia" (Existenz) debe ser entendido en el sentido técnico que le da Jaspers. Frente a toda delimitación objetivista, la "existencia" es el modo de realidad personal que el hombre quiere mediante su interrelación activa con la Trascendencia. "Experimentar situaciones-límite y existir es lo mismo" (cf. *Philosophie,* II, *Existenzerhellung,* Edit. Springer. Berlín, 1932, pág. 204). "La existencia, sin llegar a ser nunca objeto y figura (Gestalt), porta el sentido de cada uno de los modos de lo envolvente (Umgreifende)". "Mientras la existencia-objetiva (Dasein), la conciencia en general (Bewusstsein überhaupt) y el espíritu (Geist) aparecen como algo que se da en el mundo y son investigables como realidades experimentables, la existencia (Existenz) no es objeto de ciencia alguna. Sin embargo, aquí está —por así decir— el eje en torno al cual gira todo lo que en el mundo adquiere para nosotros un verdadero sentido" (Cf. *Vernunft und Existenz.* Edit. J. Storm, Bremen, 1949, pág. 42). Cf., asimismo, *Philosophie,* II, pág. 258.

(62) Cf. *Philosophie* III. *Transzendenz.* Edit. Springer. Berlín, 1956[3], página 38. Anteriormente había escrito: "El pensamiento se pone a sí un límite que no puede sobrepasar y que, cuando es pensado, apela al pensamiento a sobrepasarlo." (Ibíd.)

(63) Cf. *Existenzphilosophie.* Berlín, 1938, pág. 61. Recuérdese la confrontación realizada por Marcel —espíritu en gran medida congenial a Jaspers— entre el *ser* y el *tener,* el registro de la *piedad* y el registro del *poseer.*

trascendencia no suscita un modo de saber que pueda imponerse a todos coactivamente. "La verdad esencial para nosotros empieza justamente donde cesa lo coactivo de la 'conciencia en general' " (64). Dado que la trascendencia se presencializa en la situación-límite y a ésta sólo accede el hombre en función de su libertad, el saber sobre la trascendencia pende de la *libertad personal* de cada uno y de su poder inalienable de *decisión.*

El carácter no-coactivo de la donación de la trascendencia significa compromiso de la libertad, de la capacidad optativa del sujeto que, en cuanto "existencia posible" (mögliche Existenz), debe abordar el problema del trascender con absoluta seriedad. Libertad y opción no indican, pues, a este nivel arbitrariedad o labilidad decisional, sino un modo de interrelacionalidad *creador.* La presencia de la trascendencia no coacciona, *apela.* Esta apelación, vista desde el nivel objetivo y con criterios de posesión y manipulación objetivista, ofrece un aspecto de vaga instancia irreal. Este riesgo debe instar al hombre a dar madurez a su libertad, realizando su "existencia", afrontando las situaciones límite y dejándose afectar por la trascendencia. Entonces experimenta en lo más profundo de su ser que la "nada" de la trascendencia encierra una forma de poderosidad tan enigmática como real.

d) *No se da de modo universal.* Del carácter creador que ostenta el modo de correlacionalidad que media entre la "existencia posible" y la trascendencia se desprende la condición *concreta, personalmente comprometida,* del acceso a la trascendencia. Esta sólo se me da cuando realizo plenamente mi existencia y me sumerjo con absoluta lucidez existencial en las situaciones-límite en que se revela la trascendencia. "Sin la existencia se anularía el sentido de la trascendencia" (65). "En el trascender formal sobre las categorías ni la divinidad llega a ser un concepto pleno (erfüllter), ni se gana una relación con ella, a no ser que sea afectada la existencia y esta afección dé plenitud a estos pensamientos" (66). Cuando el hombre deja de

---

(64) Cf. O. cit., pág. 29.
(65) Cf. *Vernunft und Existenz,* pág. 43.
(66) Cf. *Philosophie* III, *Metaphysik,* pág. 66.

vivir de modo impersonal, ocupado en tareas comunes realizables por cualquiera indistintamente y se inmerge en las situaciones-límite de su existencia, donde no hay posibilidad alguna de suplencia, realiza el *salto* decisivo en el cual la "existencia posible" se hace existencia *real* (67).

Este compromiso personal, al realizarse a instancias de la apelación de la trascendencia en la seriedad existencial de la situación-límite, no se reduce a una mera vivencia subjetiva, lábil, inconsciente y arbitraria. "La conciencia absoluta (68) no es (...) *vivencia,* vista como objeto de la psicología. Está en el límite de lo que puede ser realidad experimentable para la psicología, porque no es para el contemplador, sino que en el contemplador es lo que da orientación. No ha de ser comprendida a base de algo distinto, porque en ella está el origen. Pero no es el límite de lo comprensible como los datos de los impulsos y experiencias que deben ser descritos para apoyar sobre ellos la marcha del pensamiento, sino que es límite en el sentido de que engloba, penetra y transforma todo el mundo de nuestras vivencias objetivas" (69).

Características positivas

De esta esquemática descripción de las condiciones negativas del modo de darse la trascendencia se desprenden diversas notas positivas que conviene sacar a plena luz por su decisiva importancia en orden a la elaboración de la tabla de categorías y esquemas propios de la dialógica trascendental.

a) *Compromiso existencial.* El filosofar auténtico, que constituye una búsqueda viviente de las fuentes mismas de la realidad, debe ser —según Jaspers— un "pensar como obrar interior" (70) deciso, libre, comprometido. A la trascendencia sólo accede el hombre que ha "realizado" plenamente su existencia. Esta realización se lleva a cabo mediante el poder de la

---

(67) Cf. *Philosophie* II, *Existenzerhellung,* pág. 206.
(68) Es decir, la "certeza de ser de la existencia (Existenz)".
(69) Cf. *Philosophie,* II, pág. 255.
(70) *Existenzphilosophie,* pág. 12.

trascendencia, que es fuente de auténtica libertad. "La existencia es solamente en relación a la trascendencia o no es en absoluto" (71). "La libertad sólo es posible en la trascendencia y a través de la trascendencia" (72). ¿Cómo puede darse este modo de libertad-en-vinculación?

El hombre debe *liberarse,* en principio, de los límites de los objetos del entorno, pese al conjuro que ejercen sobre un espíritu como el humano afanoso de seguridad y poder. Esta liberación ha de llevarse a cabo mediante la *decisión* de superar la delimitación objetivista hacia la ilimitación de la auténtica libertad. Tal "decisión para la libertad" (73) es *necesaria* por cuanto el hombre se halla rodeado de un contorno de objetos que suscitan modos de saber exactos, a cuya luz la apelación no-coactiva de la trascendencia aparece como una pura "nada" (74). Es *posible* porque el hombre, al perfeccionar su libertad, hace más fina su capacidad para percibir la presencia silenciosa, infinitamente potente pero discreta, de lo trascendente que nos envuelve. Así se comprende que "sólo en la trascendencia puede ser *asumida y potenciada* la libertad" (75). "La decisión para la libertad y la independencia respecto a todas las configuraciones de este mundo y toda autoridad no significa decisión contra la trascendencia. El que es pleno dueño de sí experimenta ante la trascendencia del modo más decidido la necesidad de ponerse del todo en manos de Dios. Pues sólo entonces es cuando se le hace consciente su libertad como el fenómeno temporal que tiene el impulso necesario para superarse (aufheben) a sí mismo" (76).

De esta libertad liberada de la atenencia rígida a las posibilidades limitadas del entorno mundano surgen las auténticas

(71) Cf. *Philosophie,* III, pág. 6.

(72) Cf. *Existenzphilosophie,* pág. 21.

(73) Cf. *Philosophie,* II, pág. 199.

(74) Sobre el papel que juega la "nada de objetividad" en el pensamiento existencial véase el vol. I de *Metodología de lo suprasensible,* páginas 43, 269, 349.

(75) Cf. *Philosophie,* II, pág. 199. Traduzco con estos dos términos complementarios el término *aufgehoben,* de conocida ascendencia schilleriana y hegeliana.

(76) Cf. *Philosophie,* III, págs. 199-200.

decisiones, las "acciones incondicionadas" (77) que el hombre realiza al superar, asumiéndolos los rígidos ordenes meramente naturales, los "sistemas circulatorios de lo meramente viviente" (78). La decisión es auténtica cuando es a favor de aquello que me realiza plenamente en cuanto da *sentido cabal* a mi existencia. "En cuanto que soy libre, yo experimento la trascendencia en la libertad, pero sólo a través de ella" (79).

Así, pues, el proceso del trascender sólo se realiza plenamente cuando me decido libremente por la *realización plena de mí mismo*. Con esta actitud de aceptación total de las propias implicaciones me siento *llamado* por la trascendencia a la afirmación de mí mismo y de mi trascendencia y al esfuerzo de *asumir personal y activamente* esa entidad abismal que me envuelve de modo silencioso pero apelante, no-coactivo pero enigmáticamente angustioso (80). En este movimiento interaccional —eminentemente libre— de *ser envuelto* y *asumir* radica la esencia del auténtico trascender. "Si sólo hubiera trascendencia, mi voluntad desaparecería convirtiéndose en *obediencia* automática. Si, por el contrario, no hubiera en absoluto trascendencia, mi mera voluntad *no podría producirla*" (81). "Como libre, estoy frente a la trascendencia, pero no escindido de ella". "La trascendencia no es mi libertad, pero está presente a ella" (82). "Precisamente en el *origen* de mi propia mismidad, en el cual estimo que capto la necesidad de la ley natural y moral, soy consciente de que *no* me he creado a mí mismo. Si me vuelvo hacia mi yo auténtico para inmergirme en la nunca del todo clarificable oscuridad de mi querer originario, es posible que se me revele que *cuando yo soy del todo yo mismo ya no soy sólo yo mismo*". "Yo soy, lo mismo que yo llego a ser a través de otro, pero en la forma propia de mi condición libre."

---

(77) O. cit., págs. 292 ss.

(78) O. cit., pág. 298.

(79) Cf. *Philosophie,* II, pág. 198.

(80) El sentimiento de *angustia* responde, según queda dicho, al desmoronamiento total del entorno objetivo —asible, confiado, mesurable, verificable—, consecuencia del salto a la madurez del la libertad.

(81) Cf. *Philosophie,* II, pág. 198.

(82) O. cit., pág. 199.

"Por medio de la trascendencia yo soy como existencia posible, es decir, como libertad en temporalidad" (83).

b) *Inmersión ambitalizadora.* La trascendencia sólo se me da cuando voy *activamente* hacia ella mediante el desarrollo de mi libertad, pero este género de actividad, al estar conjugada con la *apertura inmersiva,* ofrece un carácter activo-pasivo muy complejo y superior en calidad a los modos de pasividad y actividad propios del ámbito meramente objetivo. Para describir esta experiencia, Jaspers vincula ciertos conceptos que nos permiten captar el carácter "ambitalizador" de la misma: oír, horizonte, ámbito, trascendencia, sustentar, origen, presentir, presencia, etc. Toda la filosofía de Jaspers está transida de la ambigüedad, de la dramática actitud de suspensión que acompaña a la "experiencia de la presencia", que implica una verdadera *metanoia* frente a todo modo de trato meramente objetivo (84).

La *presencia de la trascendencia* constituye un género singular de *apelación a la capacidad creadora del hombre. Hacerse cargo* (innewerden) de este modo altísimo de presencialidad envolvente tiene una calidad antropológica muy superior al "saber objetivo" (gegenständliches Wissen) y a la "vivencia psicológica" psychologisches Erleben), y se distingue de la "intuición plena" de carácter religioso (vollendetes Schauen). Jaspers se esfuerza una y otra vez, en diferentes contextos, por clarificar el carácter específico de la experiencia metafísica del acceso a la trascendencia. Las experiencias "subjetivas" no suscitan —según Jaspers— un modo de confianza absoluta, porque ni el acto vivencial ni su correlato intencional (por pertenecer al estrato de lo inmanente, que se halla inmerso en el "englobante" —Umgreifende— constituido por mi conciencia y mi vida, ámbito de realidad que puedo desbordar en todo momento y someter al

---

(83) Cf. O. cit., pág. 199.

(84) Toda forma de auténtico encuentro interpersonal se realiza en lo objetivo, pero más allá de lo objetivo en una posición de inestable equilibrio. "Lo que en la comunicación lograda se hace en el otro presente como conciencia absoluta, pero no es captable nunca como algo que está enfrente, se vuelve a ocultar cuando se habla de ello con fin de esclarecerlo." (*Philosophie,* II, pág. 259.)

trauma de la duda) se muestran a sí mismos como absolutamente necesarios, hasta el punto de que no es determinable cuál de ambos elementos es anterior y más fundamental (85).

Al hacerse cargo de la presencia de la trascendencia en la situación-límite, se desborda el campo total de lo inmanente para entrar en el ámbito de una experiencia que no tiene una diversidad de objetos posibles, entre los cuales quepa escoger según la voluntad del momento, pues en ella se trata de algo último, decisivo, envolvente en grado supremo, que compromete incluso al que rehuye voluntariamente la aceptación de su presencia. La precaria sensación de *estar en suspensión* (in der Schwebe), faltos del apoyo que nos procura lo objetivo, no indica labilidad de actitud o posibilidad de trasladar arbitrariamente la atención hacia otros objetos. Esto sólo sucede justamente cuando el correlato de la acción humana pertenece al mundo de lo objetivo-coactivamente-escible. Cuando un sujeto ha tenido libertad y firmeza interior para desbordar en bloque el mundo de lo objetivo, pensar hasta el fin y afrontar el enigma de las ultimidades abisales (das abgründige Letzte), con una actitud de esforzada e inquebrantable apertura de espíritu, muestra un temple tan recio en su modo de *pensar* y *actuar* que supera la veleidad y mediocridad de quienes se contentan con las medias verdades del ámbito de lo inmanente-objetivo. *Esta apertura que compromete el ser entero del hombre responde a una exigencia de absoluteidad que ninguna mera "subjetividad" —por poderosa que sea— puede colmar.*

Tal acto de apertura suprema e incondicional sólo es posible merced al poder que irradia la presencia misma de la Verdad que me sale al encuentro, me asume con su abismal riqueza por vía de respetuosa apelación, me sitúa en el vacío-de-objetividad y en la situación correlativa de angustia para alzarme por lo mismo a la plenitud de mi ser auténtico, que se logra justamente en ese trauma de crecimiento que es el trascender (86). En el proceso de trascender se ve el hombre como

(85) Sobre la relación entre "experiencia subjetiva", "autoridad" y voz de la conciencia", cf. *Philosophie,* II, pág. 275.

(86) "La *Cifra* (Chiffre) es el ser que hace presente a la trascendencia sin que la trascendencia haya de convertirse en ser-a-modo-de-

ilimitado, pero no en virtud de una proyección subjetiva arbitraria y fantástica, sino *merced al poder real de la trascendencia que lo asume en su presencia nutricia.* La trascendencia no es un objeto dotado por el pensamiento de características privilegiadas; es una realidad "inobjetiva" que se me hace presente en ciertas condiciones, me afecta de modo radical, funda mi ser y se impone en mi existencia como lo indudablemente primario.

Pero esta *presencia* de la trascendencia no se nos ofrece a modo de objeto-de-visión-plena, sino como un género de presencia poderosa que nos asume y colma de sentido nuestra tensión de apertura libre e incondicional. Jaspers condensa su experiencia del trascender en este denso párrafo: "Cuando estoy ante este ser como trascendencia busco el fundamento último de un modo peculiar. Tal fundamento parece revelarse, pero si se hace visible, desaparece; quiero captarlo y me quedo con nada entre las manos. Si quiero penetrar hasta la fuente del ser, caigo en el abismo. Nunca lo que es consigo percibirlo como un contenido de saber (Wissensinhalt). Pero este algo abisal, vacío para el entendimiento, puede llenarse para la existencia. Yo me hallo en trance de trascendencia una vez que este algo profundo se abre y en mi existir temporal el buscar como tal se convierte en hallar: pues la existencia temporal del hombre, en cuanto existencia posible, puede granar en la *unidad de presencia y búsqueda:* una presencia que sólo existe como un modo de búsqueda que no está desvinculado de aquello que busca. Sólo mediante la captación previa de aquello que ha de hallarse puede irse en su búsqueda. La trascendencia debe hallarse ya presente cuando yo la busco. Al trascender no sé del

---

objeto y la existencia en ser-a-modo-de-sujeto. En ambos casos se anularía la impenetrable dialéctica del ser-de-las-Cifras." (*Philosophie,* III, pág. 137.) Teniendo en cuenta este sentido del concepto de *Cifra* en Jaspers, véase cómo subraya éste la posición primaria que ocupa la trascendencia cuando el pensamiento se mueve al nivel en que acontece el trascender. "En la interpretación que busca un saber *lo primero es lo finito* (...) En la comprehensión de la escritura cifrada, por el contrario, lo *primero es lo infinito;* sólo merced a él, como presencia de la trascendencia, se convierte lo finito en escritura cifrada." O. cit., página 149.)

ser de un modo objetivista como sucede en la orientación mundana (Weltorientierung), ni me hago cargo de él como me hago cargo de mí mismo en la clarificación de la existencia (Existenzerhellung), sino que sé de él en un obrar interior que incluso en el fracaso permanece en este ser auténtico. (...) Los modos de esta búsqueda del ser a nivel de existencia posible son *caminos* hacia la trascendencia. Su *clarificación* es la *metafísica* filosófica" (87).

La vinculación de la presencia poderosa de la trascendencia —que se impone discretamente como la instancia suprema, absoluta— y la búsqueda incondicional, hasta el fin, del hombre plenamente libre —búsqueda que es un pensar y un "obrar interior"— nos da una idea del carácter circular (88), ambitalmente nutricio, de la experiencia metafísica, que debe ser entendida con las categorías "mediales" movilizadas por la dialéctica de "llamada-respuesta" (89).

3. *La experiencia de la Verdad, como Ser-Bien, en Fichte*

Los diversos momentos que constituyen la estructura de la experiencia metafísica jaspersiana encuentran una nítida clarificación en la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, sobre todo en las versiones de la misma posteriores a 1803. Fruto de una lectura penetrante de éstas son las precisiones que en diversas obras realizan al respecto los miembros del *Instituto Fichte,* de Munich, R. Lauth y su discípulo José Manzana M. de Marañón.

---

(87) Cf. *Philosophie,* III, pág. 3.

(88) "El círculo —que como lógico es vacío para el entendimiento y carece de sentido en la argumentación— cuando se halla plenificado por el contenido de una existencia viene a ser en otra dimensión la presencia de la mirada a la trascendencia, mirada que se comunica en este lenguaje." (*Philosophie,* III, pág. 147.) "Yo me convenzo a través de aquello que yo mismo soy y quiero, no a través del entendimiento y la observación empírica. El criterio no es el de la metódica investigación científica con un resultado final; lo que hay que investigar es cuál de los lenguajes cifrados es existencialmente verdadero y cuál es existencialmente falso." (Ibíd., pág. 148.)

(89) Sobre esta dialéctica Cf. Heinemann, F.: *Jenseits des Existentialismus,* Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

Veamos, en sus líneas esenciales, la descripción que este último realiza de la experiencia de la verdad según el espíritu de Fichte y en expresa complementación de la obra kantiana.

Relación razón-verdad. Prevalencia absoluta de la verdad

La relación *razón-verdad* viene determinada por la convicción "trascendental" de que toda posición de verdad en el juicio implica la necesaria "posición" (Setzung) de la verdad absoluta en su incondicional "ser-verdad". Esta convicción se apoya en la prevalencia absoluta de la verdad, dato fundamental que constituye el punto de arranque y apoyo de todo el pensamiento fichteano: "En tal estado de cosas (en una época en que la vida de la razón se ha hecho meramente 'histórica' y 'simbólica') no queda sino manifestar abiertamente y de una vez que aquí se parte con toda seriedad del supuesto de que la verdad existe, que ésta es lo único verdadero, y que todo lo ajeno a ella es incondicionalmente falso" (90).

Toda actividad esciente de la razón tiende necesariamente a la *objetividad,* porque en ella encuentra su positivo sentido y razón de ser. Objetividad implica aquí el género de firmeza que se deriva del hecho de apoyarse en un modo de verdad que conjuga e integra la idealidad y la realidad en la unidad plena del absoluto "ser-verdad". Esta forma de apoyo en el ser-verdad que tiene lugar cuando en toda posición-de-verdad se coimplica la posición de la verdad absoluta sólo adquiere auténtico valor si no se trata de una "proyección" de la razón a efectos de logro de firmeza objetiva, sino —mucho más radicalmente— de la *posición de sí misma* en la afirmación objetiva *por parte de la verdad absoluta.* El poder de fundamentación y ob-ligación absoluta que muestra el ser-verdad arranca de su capacidad de fundarse a sí mismo. Fichte es taxativo en este punto decisivo: "El fundamento de la verdad, como verdad, no radica en la conciencia, o, correlativamente, en la razón, sino abso-

(90) Cf. *Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Jahre 1804,* Edit. en *Nachgelassene Werke,* Bonn, 1835, vol. X, pág. 90.

lutamente en la verdad misma" (91). En virtud del poder de ponerse a sí misma, ésta funda también a la razón, que se hace posible merced justamente a la independencia absoluta del ser-verdad. Toda posición objetiva de verdad por parte de la razón no es sino la posición de una determinada relación o síntesis *a la luz de la verdad.* Vistos como un modo de tensión hacia la verdad y de exigencia de verdad, el pensamiento y la razón se constituyen como instancias que se hallan a la *espera activa* de la verdad. La razón *pone* la verdad objetiva en cuanto *es puesta* previamente por la verdad absoluta. Ambos modos de "posición" deben ser cuidadosamente matizados, para advertir en qué sentido puede ser puesta la razón sin anular su originaria *espontaneidad,* antes potenciándola. *La experiencia metafísica pende de la recta comprensión de esta sutil interferencia nutricia de ámbitos: el ámbito de la verdad y el ámbito de la razón.*

La verdad vive y se impone en la razón no de modo espacio-temporal empírico —como un determinado contenido se halla inmerso en una realidad continente—, no de modo impositivo —como una orden del señor se impone "desde fuera" al siervo—, sino de modo *cocreador,* en cuanto que la verdad afirma a la razón en su poder afirmativo, y la razón acepta y acoge a la verdad de modo activo y espontáneo. En este sentido *activo-pasivo* o "medial" (92), toda posición objetiva es una "affirmatio veritatis", en cuanto arraiga (ad-firmat) a toda verdad particular en el ser-verdad absoluto.

Al no reducirse a mera existencia "fáctica" —mero límite infranqueable de la razón—, sino constituir (merced a su riqueza interna o poder de autoafirmación y autojustificación) el principio *iluminador* de la razón, la verdad absoluta no puede ser "producida" ni "proyectada" ni "conseguida" por la razón, ya que constituye la condición misma de posibilidad de toda actividad y tendencia racionales. Esta *condición* se da por vía de *implicación-presencial,* por ser una instancia *trascendente* —in-

(91) O. cit., X, pág. 195.

(92) Aunque en lingüística se habla de voz "media", utilizo aquí el término "medial" para evitar el equivocismo provocado por un vocablo tan de uso corriente como es el calificativo "medio".

dependiente de toda actividad racional— que se hace *inmanente* a la razón con el modo de presencia envolvente-nutricia característico de las entidades que poseen capacidad *ob-ligante* o imperativa por cuanto a la condición meramente fáctica de "seres" añaden la metafáctica del *deber*-ser. *Esa condición envolvente-nutricia implica que la realidad envuelta es constituida en el acontecimiento mismo de la interrelación creadora con la realidad envolvente.* A ello alude la expresión trascendental de que *la razón vive en la verdad, de la verdad, a la luz y por la fuerza de la verdad.* Por tratarse de un acontecimiento relacional, la verdad —en su absoluta validez— sólo se revela *en* la razón, si bien se revela *como independiente* de la razón (93).

La relación inmersiva y su modo de inmediatez eminente

La relación analéctica (dialéctico-jerárquica) entre la razón y la verdad tiene lugar en un nivel que desborda por elevación el precario esquema *dentro-fuera.* La verdad no se da respecto a la razón ni fuera ni dentro —en el sentido localista propio de las realidades meramente objetivas—, sino en *relación de ambitalidad cocreadora* que desborda en valor metafísico (es decir, relativo a la constitución de realidad) el rango de la categoría de *interioridad.* Por eso con gran intuición pudo hablar San Agustín de una realidad "más íntima que mi propia intimidad". *Se trata de la forma de "intimidad" peculiar que surge en la relación cocreadora.*

Al desbordar tal esquema se supera asimismo el esquema correlativo "necesidad coactiva-libertad arbitraria", que viene sustituido ventajosamente por la relación analéctica de "obligación nutricia" y "aceptación activa y libre".

Para sugerir en alguna medida la existencia de esta relación, se acude desde Platón al símil de la luz, prodigiosa entidad que *se ilumina al iluminar* los objetos que encuentra a su paso y fundar, con ello, ámbitos-de-relucencia. Por mi parte,

---

(93) Recuérdese el principio fundamental en la *Metodología de lo suprasensible* de que lo superobjetivo se revela y toma cuerpo en lo objetivo sin *objetivizarse.*

estimo que la experiencia de la belleza, como "splendor realitatis", puede facilitarnos la estructura modélica sobre la cual "leer" los restantes modos de experiencia filosófica fundamental (94).

Ahora bien. Dado que el fruto de esta actividad cocreadora es la *vida real* de la razón, la verdad absoluta se manifiesta como una instancia envolvente rigurosamente real, superior en rango metafísico a una mera legalidad o normatividad ideal. Este aspecto *existencial-real* de la verdad absoluta, origen y sentido de la vida de la razón, es subrayado, como vimos, de modo especialmente intenso por Descartes.

La certeza primaria respecto al hecho mismo de *existir* es ganada con un modo *peculiar* de inmediatez que desborda la mediación del discurso y el razonamiento, si entendemos por mediación discursiva o raciocinante la inferencia *en horizontal* de unas convicciones a partir de otras. La "simple mirada del espíritu" (95), mediante la cual adquirimos la certeza de nuestra existencia, no se opone a la mediación discursiva entendida como el esfuerzo humano por ahondar analécticamente en las implicaciones más hondas de la actividad espiritual. *Inmediatez* sugiere en este contexto tan sólo una idea de *penetración intelectual;* no da una *medida de tiempo* en el ejercicio del pensar.

La doctrina de la intuición, percepción y reflexión está lastrada en buena medida por la equivocidad de los términos *inmediatez, mediación, distancia.* La inmediatez a que alude aquí Descartes admite diversas mediaciones precisamente porque marca un grado elevado de penetración en los estratos más hondos de lo real. Si no se advierte esto con la debida claridad, se bloquea el pensamiento humano en el desarrollo de sus posibili-

(94) En esta condición *modélica* se afirman los intentos actuales de conceder a la Estética un valor singular en orden a la fundamentación y posibilitación del método y lenguaje metafísicos. La Estética es entendida, en sentido riguroso, como un modo preciso de actividad intelectual que arranca de y se apoya en la experiencia de participación inmersiva en los ámbitos constituidos por las obras artísticas y los objetos bellos en general. (Cf. E. Souriau: *L'instauration philosophique,* Alcan, París, 1939; J. Cl. Piguet: *De l'Esthétique à la Métaphysique,* M. Nijhoff, La Haya, 1959; *L'oeuvre de philosophie.* A la Baconnière, Neuchatel, 1960).

(95) *Secondes Réponses,* Edic. Adam-Tannery, vol. IX, pág. 110.

dades menos valiosas y se hace radicalmente inviable la elaboración de un método cabal de acceso a las realidades más altas. De modo semejante, la *simple* mirada del espíritu implica la *complejísima pero unitaria* —por integrada— forma de mirar que responde a la energía espiritual que el hombre adquiere cuando se halla inmerso en realidades envolventes supremas.

Por eso Descartes se cuida de aclarar seguidamente que la existencia percibida con tal suerte de inmediatez es una existencia "ambitalizada" —existencia *sobrecogida* (Fichte), existencia *que habita* (Heidegger)—, existencia inmersa en su auténtica circunstancia nutricia (96). De ahí que esté en condiciones de darse *inmediatamente* al hombre que realiza *en plenitud* la *experiencia de inmersión integral* a la que alude Descartes cuando anota que se trata de la existencia de una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, intelige, niega, quiere, no quiere, imagina, siente y tiende siempre a cosas mayores. Tal género de existencia inmersiva se caracteriza sobre todo por dos elementos que se potencian mutuamente: el *finito de la duda* y el *indefinido de la tensión a la verdad absoluta,* verdad que constituye el sentido de la vida misma de la razón. A nivel de realidades ambitales —es decir, realidades que se fundan en un acontecimiento relacional cocreador— "sentido" no implica solamente una significación ideal, sino un ámbito-real-de-constitución-y-despliegue (97). Al hallarse vitalmente instalado en el ámbito-de-sentido abierto por la presencia envolvente de la verdad absoluta en la razón, el hombre eleva su potencial cognoscitivo, su exigencia de verdad, y, en virtud de tal elevación, siente por primera vez la precariedad de todos los modos de fundamentación de la verdad que no radican en este género de presencia radical ambitalizadora. Sólo a la luz del método ambital-analéctico cabe advertir con cierta claridad la posibilidad

---

(96) Existencia "ambitalizada" es —en lenguaje de Descartes— la existencia "signada" por el Infinito que la creó a su imagen.

(97) Lo ha visto perspicazmente R. Lauth en su ya citada obra *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*. Merced a esta significación amplia y robusta el concepto de "sentido" (Sinn) juega un papel de categoría-eje en la Filosofía trascendental y sirve de adecuado gozne para vincular esta corriente de pensamiento con la Filosofía dialógica.

de que haya formas de presencia "atemáticas", "ocultas", "metafísicamente discretas", sólo discernibles, por así decir, "en negativo", a través del trauma de la duda hiperbólica, y, al mismo tiempo, decisivamente eficaces (98).

A esta luz se comprende en su verdadero alcance la vinculación del conocimiento *inmediato* de nuestra cogitatio (99) y la captación *inmediata* de la verdad absoluta, ya que se trata de un género de inmediatez-a-distancia o inmediatez-en-relieve correspondiente al relieve entitativo de la cogitatio-en-distensión-de-ambitalización. A ésta alude Descartes al afirmar que percibe *simultáneamente* su propio ser —como una cosa incompleta, dependiente de otro, anhelante indefinidamente de cosas superiores— y a aquél de quien depende y que posee en sí mismo todas estas cosas superiores no sólo en potencia e indefinidamente sino de modo real-infinito (100). Si no se analiza con la serenidad y amplitud de perspectiva que confiere el método analéctico ambital el *modo peculiar de presencia* de la verdad absoluta en la razón humana y, correlativamente, el *género eminente de inmediatez* en que se halla el hombre respecto a la misma, no se puede menos de entrar en sospecha de que Descartes da aquí un salto en el vacío intentando pasar del orden subjetivo-ideal al orden real. Analizadas, en cambio, debidamente estas categorías, queda patente que si Descartes muestra la existencia de Dios sobre la base de la "*idea* que tengo en mí de un ser soberanamente perfecto" (101), ello responde al carácter *presencial-real* que ostenta la "idea" en su pensamien-

---

(98) Sobre los diversos modos de inmediatez y presencia insiste Jaspers con singular clarividencia: "Esta *realidad de la existencia* es límite de la realidad empírica, pero constituye a la par la realidad más palpable y presente, realidad a la que me cerraría si tuviese por única a la realidad empírica" (Cf. *Philosophie*, III, pág. 8).

(99) *Secondes Reponses*, Edic. Adam-Tannery, IX, pág. 124. Por *idea* entiende Descartes "esta forma de cada uno de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de estos mismos pensamientos". "Pensamiento" indica aquí "todo lo que es de tal modo en nosotros que somos conocedores de ello *inmediatamente*" (El subrayado es mío).

(100) *Meditationes*, Edic. Adam-Tannery, vol. VII, pág. 51.

(101) O. cit., págs. 45-46.

to (102). Toda reflexión que incida sobre la captación inmediata —por vía inmersivo-ambital— de la verdad absoluta no tiene por fin *fundar* o *justificar* dicha captación —ya que ésta constituye el fundamento de todo pensamiento reflexivo—, sino ayudar al logro de este género sutilísimo, complejo —por analéctico—, de percepción-en-relieve.

La "evidentissima demonstratio" (103) de la existencia de Dios implica visión-en-inmersión, no mostración por vía de inferencia raciocinante. Al constituirse la razón como tal en la relación de la cogitatio a Dios, el conocimiento de Dios es necesariamente ambital-genético, y florece en el modo de "evidencia genética" que Fichte considera como el único adecuado al conocimiento rigurosamente metafísico. Bien es cierto que, con vistas a quienes no son capaces de advertir de un golpe, sineidéticamente, la relación esencial que media entre ciertas realidades singularmente complejas —por ambitales—, como sucede en la proposición "sum, ergo Deus est", Descartes introdujo ciertas "demostraciones" de la existencia de Dios. Ello puede suscitar la sospecha de que en estos raciocinios para llegar a Dios se utilizan medios lógicos cuya validez pende justamente de la existencia y veracidad divinas. Tal riesgo de "circularidad" ilegítima se evita cuando se advierte que Descartes se mueve en un nivel donde el pensamiento se da necesariamente de modo *circular-ambital* por la superación del esquema "dentro-fuera", conforme al cual la "razón suficiente" de una realidad debe hallarse "fuera" de ella misma. Las realidades ambitales constituyen modos de "realidad-dimensional" en los que cabe conjugar la presencia de entidades diversas vinculadas con formas de implicación muy sutiles y fecundas. He aquí la vía trascendental que abre Descartes a la metafísica y que Fichte llevará a sazón en sus escritos de madurez: *Tener en sí la idea del ser perfecto implica un estado-dinámico-de-ambitalización.*

---

(102) El término "idea" no alude aquí a una entidad formal, sino al *movimiento integral de la razón hacia la verdad absoluta,* hacia Dios como "principio de toda verdad", movimiento que viene fundado por el hecho de hallarse el hombre "situado ambitalmente" en Dios.

(103) O. cit., pág. 51.

El sentido de la vida de la razón

Este dinamismo ambital da respuesta a la pregunta bipolar que se formula el método trascendental al investigar la génesis de la vida de la razón, a saber: cuál es el origen y la meta, el término "a quo" y el término "ad quem", es decir, el sentido integral de esta vida, si por "sentido" entendemos el ámbito real-dinámico que energetiza y orienta a un ser viviente-consciente-libre. Entendido de esta manera, el sentido de una actividad determinada debe ser investigado con un modo de pensamiento "anticipativo-genético" (104). Esta mentalidad "finalista" o "teleológica" (que Lauth denomina "sensística", con un adjetivo correspondiente al sustantivo "sentido") es netamente ambital y desborda por ello toda suerte de "reflexión mecanicista" y el modo de finalismo lineal-horizontal que Kant denominaba despectivamente "faule Teleologie".

La investigación de los diversos significados que implica el término "sentido" y el largo alcance que obtiene en el nivel de las realidades y acontecimientos ambitales va estrechamente emparejada con la investigación trascendental y, en general, con toda investigación referente a las llamadas *ciencias del espíritu*. Con el concepto de "ámbito", el correlativo de "sentido" es uno de los puntos más firmes de sutura entre la filosofía trascendental y la dialógica, y uno de los pilares en que ha de asentarse la *dialógica trascendental*. Nada extraño que un autor tan personalmente comprometido con el pensamiento trascendental, como R. Lauth, haya consagrado al tema del "sentido" una amplia y bien trabajada monografía: *La cuestión del sentido de la existencia*. Por "sentido" entiende Lauth una adecuada y valiosa autoordenación (que implica el "ordenarse a" y "ser ordenado a") a un fin intencionadamente pretendido y valioso (positivamente valioso en sí) que no contradice a otros fines asimismo valiosos y que puede ser realizado en toda su envergadura significativa (105). Al afirmar que el método trascendental investiga el *sentido* de la vida de la razón, se en-

(104) O. cit., pág. 165.

(105) Véase el pormenorizado estudio del alcance del "sentido" que realiza el autor en doce escalonados análisis: O. cit., págs. 28-106.

tiende que pregunta por *la meta en sí misma valiosa a la cual en definitiva está ordenada la espontaneidad de la razón de modo constitutivo, adecuado y pleno.* Por tratarse de una "ordenación" no derivada sino constitutiva —ambitalmente constitutiva—, el sentido último de la vida de la razón no puede ser inferido mediante un racionicio mental, sino sólo captado al hilo de la penetración cada vez más intensa en el modo de ser propio de este género eminente de vida, modo de ser que ya se muestra *inmediatamente* desde el principio, si bien *no del todo.*

El "poner" la verdad objetiva constituye el *sentido* de la actividad de la razón. *Todo* el proceso de esta actividad se halla ambitalmente determinado por tal finalidad. Pero esta tendencia espontánea de la razón hacia la proyección objetiva sólo se aquieta y queda colmada cuando cumple su sentido *último,* consistente en *aceptar y afirmar la verdad absoluta que le es a la vez absolutamente trascendente y radicalmente inmanente.* Si la verdad absoluta se redujese a una "idea-de-la-razón meramente regulativa", el sentido último de la espontaneidad de la razón radicaría, en definitiva, en la *objetividad,* ya que tal género de verdad absoluta no tendría otra función que la de hacer viable la posición objetiva. Pero esta mera posición objetiva no puede constituir el "sentido pleno" de la espontaneidad de la razón, que se siente inmersa en un ámbito-de-sentido de tal intensidad cualitativa que sólo la verdad absoluta dotada de poder absoluto de autoafirmación puede colmar su tensión hacia la plenitud veritativa. Aquí aflora la dialéctica de *libertad y ob-ligatoriedad* que vertebra toda la experiencia metafísica, vista como la experiencia de la verdad absoluta, del Ser-Bien, del Deber-Ser (106).

---

(106) Al iniciar la descripción de la experiencia de la verdad, Manzana siente vivamente la perplejidad que provoca el uso de vocablos equívocos e insuficientes para la determinación de realidades ambitales (O. cit., pág. 172). Para evitar que la atención se disperse y minimice al pendular de uno a otro sentido de tales términos equívocos, pide al lector que mantenga constantemente ante la vista la "cualidad de la verdad absoluta" en todo su rigor a fin de determinar a su luz las características de la misma. A mi ver, para ganar una visión experiencial, realmente viva, de tal "cualidad de la verdad" es muy útil tener presente la función ambital-envolvente-nutricia-liberadora que ejerce la obra musical respecto al ejecutante, tal como fue descrita en la pág. 132.

En esta experiencia, por ser ambital creadora, se interfieren fecundamente aspectos de las vertientes denominadas —precariamente— "especulativoteórica" y "práctica". Una de las tareas de la *Dialógica trascendental* es justamente desbordar la escisión entre estas vertientes complementarias. El concepto de *inmersión cocreadora* (cuya experiencia hemos realizado a nivel estético) nos servirá aquí de poderosa ayuda.

Libertad y ob-ligatoriedad de la posición de la verdad

La verdad es independiente de la razón, se afirma en sí misma incondicionalmente y, merced a esta autoafirmación absoluta, hace posible constitutivamente la vida misma de la razón. Pero el cumplimiento de las condiciones del alumbramiento de la verdad en la razón es *libre* por parte de ésta (107). Tal dialéctica de libertad y vinculación nos revela en su justa medida la cualidad específica, el *valor instaurador de vida espiritual* que posee la verdad.

La verdad absoluta *ob-liga* a la razón. Esta forma ambital de obligatoriedad —que dota de sentido cabal a la vida de la razón— no se reduce a mera necesariedad fáctica, que coacciona —es decir liga "desde fuera" pero no funda auténtica relacionalidad—, no garantiza la verdad de lo pensado ni da razón de la libertad-para-la-verdad, pues ambas —libertad y verdad— son "acontecimientos cargados de sentido", sólo explicables de modo ambital-genético-endógeno. La necesariedad fáctica no funda nunca *ob-ligatoriedad incondicional,* pues el mero *tener-que* no implica su justificación interna.

La absoluta *vinculación en libertad* únicamente es posible cuando se afirma algo que constituye el ámbito de nuestra constitutiva y última afirmación. (De ahí la precariedad de toda

---

A lo largo del esfuerzo de estructuración de esta experiencia de la verdad queda nítidamente de manifiesto la necesidad de llevar adelante la investigación esbozada en el capítulo "El triángulo hermeneútico" que tiende a superar la precariedad de un lenguaje filosófico configurado en virtud de las necesidades expresivas suscitadas por las realidades meramente objetivas y los acontecimientos de producción causalista.

(107) Cf. J. F. Fichte, O. cit., X, págs. 89 y ss.

posición "subjetivista"). Esta instancia fundamentante debe afirmarse en sí misma y manifestarse, por tanto, a sí misma con toda plenitud y veracidad. La tensión de la razón hacia una verdad *absoluta* no sometida al trauma de la duda responde a la *incondicional* capacidad de la verdad de mostrarse plenamente como es, como debe en consecuencia mostrarse. El mero "ser" no posee en sí esta doble condición de *plenitud* y *deber* que está a la base de toda verdad absolutamente obligante (108). De ahí la precariedad de toda evidencia meramente fáctica, como vio perfectamente Descartes. ¿Qué clase de "ser" y de "automostración" debe implicar el último momento constitutivo de la verdad para cumplir los requisitos que implica la génesis de una afirmación, una "posición de verdad"? Estos requisitos (exigencia de verdad inquebrantable por parte de la afirmación y cumplimiento de lo implicado en tal exigencia;

---

(108) F. Lauth subraya con energía la importancia decisiva que encierra para toda la Filosofía la recta comprensión del concepto de *deber* (Sollen), de *deber-ser* (Seinsollen), de *realización-del-deber* y de los *valores* (Wertverwirklichung). "El Deber-Ser (Sollsein) no indica solamente que algo que todavía no es deba ser, ni tampoco que algo que es deba ser conservado en el ser, sino que, más allá de esto, es expresión de la soberanía (Hoheit) del Bien" (O. cit., pág. 164). Esta soberanía se traduce en *poder de ambitalización,* que es, a su vez, fundador de *sentido,* de ordenación-conjunta-nutricia. Como "el problema del sentido es el problema fundamental de la vida humana" (pág. 188), y la vida humana es el *medio nato* (Mitte) en el cual tiene lugar el acontecimiento del filosofar —ya que la reflexión humana se realiza a la luz que desprenden las múltiples interferencias ambitales que acontecen en la vida humana y la constituyen como tal—, Lauth afirma que sin una consideración honda y amplia, verdaderamente radical, del *sentido* no se puede elaborar una filosofía comprehensiva (pág. 176). De aquí arranca su defensa del *primado de la Etica* en Filosofía, frente al predominio tradicional del pensamiento intelectualista (págs. 163-165). Vista en conjunto esta obra y las siguientes del mismo autor, se advierte que éste no intenta sustituir la reflexión teorética racional por ninguna forma de praxis irracional, sino destacar el papel decisivo que juega la *co-creación de sentido* en la vida *integral* humana, y poner al descubierto las nefastas consecuencias que encierra la pretensión de elaborar la filosofía con categorías tomadas de los estratos infrahumanos de la realidad, que no hacen sino minimizar el alcance insospechadamente amplio que adquiere a nivel humano el tema del *sentido* y de los *valores*.

incondicional *vinculación* del acto de afirmar, y al mismo tiempo plena libertad del mismo frente a toda mera arbitrariedad y necesariedad fáctica) sólo se cumplen merced a la riqueza entitativa de la entidad que no sólo *es,* sino que *es lo que debe ser* (Soll-Sein).

El deber-ser de la verdad

Este deber-ser, lejos de reducirse a mera norma abstracta (como sucede con el "imperativo categórico" kantiano, mera norma desgajada del ser-bien), significa aquí el "ser-bien", el bien viviente que se constituye a sí mismo, se afirma en sí mismo y, al comunicarse, funda modos de ob-ligatoriedad ambital. La ley, vista en abstracto, como mera normatividad, no subsiste en sí misma, no encierra su propia génesis, no suscita una absoluta evidencia genética y no puede fundar, en consecuencia, una "posición" absoluta-incondicional-sobrecogida por parte del sujeto que la cumple. Lo meramente fáctico —como queda dicho— no funda absoluta ob-ligatoriedad, sino mera necesariedad. Ante la ley la razón se halla en una situación de "exterioridad", en la cual puede darse una actitud de "respeto" y "aceptación" en el sentido de *acomodación externa de la conducta a la disposición legal,* pero no en el sentido *ambital creador* de *sobrecogimiento, inmersión interferencial de conducta y de ser, transformación de la propia personalidad.* Dado que la ley no se constituye a sí misma, no puede llevar a pleno cumplimiento sus propias exigencias y las tensiones que suscita en aquellos a quienes apela (109). Por ser un representante abstracto del ser-bien, no puede la ley crear nueva vida concreta que sea el cumplimiento de la exigencia puesta en la ley.

El deber-ser implicado en su transfondo por toda posición de verdad no puede reducirse a una mera *legalidad normativa* o a una *posibilidad optativa* o *imperativa.* "El deber-ser significa originariamente el *ser-bien,* el bien *existente,* como lo 'ideal-real' que *es en cuanto tal* y *debe* (soll) ser" (110).

---

(109) Cf. Manzana: O. cit., pág. 183.
(110) O. cit., pág. 184.

El deber-ser se caracteriza por la vinculación absoluta de "ser" y de "mostrarse como es en verdad", y por suscitar, consecuentemente, en quien lo afirma como verdad una plena "libertad" y "evidencia genética". Se afirma algo con plena libertad cuando se *percibe internamente* —por vía de inmersión ambital cocreadora interferente— su verdad "nutricia". Sólo se conoce en verdad aquello que —por su condición ambital nutricia— de algún modo se lo crea. A esa plenitud-que-funda-la-ambitalidad-nutricia alude aquí el término "deber". Ello permite comprender por qué el pensamiento trascendental excluye del deber-ser toda posibilidad de engaño (111) y le atribuye un carácter *ideal-real* (ya que implica la flexibilidad interna propia de lo ideal y la eficacia propia de lo real) y el "momento de totalidad" (Lauth), es decir: la exigencia de que toda su riqueza interna se despliegue cabalmente (112).

A este poder de despliegue, netamente ambital y ambitalizador, alude sin duda Fichte cuando, tras consignar que en el deber (Soll) "se expresa una interna autoconstrucción: un interno absoluto, puramente cualitativo hacerse a sí mismo y reposar sobre sí", afirma que el deber (Soll) encierra las características del ser en sí, creando de por sí y en sí una vivacidad interior, y sosteniéndose a sí mismo (113). Este viviente despliegue autónomo y autosuficiente (sich selbst *bezeugen*) se traduce en el poder envolvente ambitalizador que convence (*überzeugt*) a la razón en cuanto se muestra de por sí capaz de dar cumplimiento a las exigencias que implica la vida racional. Al poseer el ser-bien en sí mismo su plena autojustificación, ofrece a la razón la posibilidad de lograr su plenitud mediante una entrega total (no sólo teorética-espectacular, sino plenamente com-prometida) (114).

---

(111) Descartes aquieta el movimiento implacable de duda al encontrar por vía inmersiva un ser que se muestra como *"bueno" en grado supremo,* es decir: que dispone de la capacidad de *ob-ligar incondicionalmente* por constituir una fuente suprema de *ambitalidad* y, por tanto, de *despliegue en libertad.*

(112) Cf. Manzana: O. cit., págs. 184-5.

(113) O. cit., X, pág. 219.

(114) *"El bien no es una cosa* o cualidad cósica, que pueda ser vista o leída sencillamente en el juicio práctico. El bien es lo lleno-de-sobera-

Este compromiso marca el grado más alto de vida-en-libertad por constituir la apertura a la *realidad ambitalizadora suprema.* La ob-ligatoriedad específica de lo ambital constituye una *apelación a la libertad.* La única forma de libertad auténtica se gana en la apertura creadora a una realidad nutricia que abre un campo de acción-con-sentido (115). Lo fáctico *coacciona,* no *promociona* la libertad. Si a "fáctico" se opone lo ambital-envolvente, no lo meramente eidético-ideal-normativo, y la posición de la verdad debe ser por esencia *libre* —al ser cocreadora—, se comprende que el ser-verdad haya de entenderse como un momento del englobante ser-bien. "Sólo una verdad transparente (einsichtige) (transparencia *en su calidad misma* de verdad) tiene sentido e importancia para la razón y ha de ser aceptada *como* verdad; por otra parte: sólo cuando la verdad se funda en el ser-bien es transparente como verdad" (116). Ni lo fáctico ni lo constrictivo fundan ese ser-en-ambitalidad que hace surgir la verdadera luz del conocimiento. El ser-bien se impone de modo ob-ligatorio —ambitalmente vinculante— y se revela, así, como un ser-que-se-muestra-verazmente. La fecundidad del concepto de "deber" (Sollen) no procede de la *necesariedad* que implica, sino del modo peculiar de *ambitalidad* (y ob-ligatoriedad o vinculación) que funda. Por eso hace posible una respuesta vinculante en libertad. *La exigencia (Sollen) de afirmar absolutamente la verdad absoluta responde a la tendencia interna activo-pasiva, "medial, a afirmar-nos en aquello que nos envuelve nutriciamente. La verdad se nos hace transpa-*

---

nía, ideal-real; es más que una cosa meramente objetiva, está siempre relacionado con un sujeto, y no sólo esto, sino que está co-constituido por el sujeto". "En el bien deben tenerse en cuenta estos tres factores: valor, ser y subjetividad". "Sólo con esfuerzo logra el entendimiento humano mantener la unidad de valor, ser y subjetividad, pues tal unidad únicamente puede ser pensada de modo dialéctico (en el sentido en que Fichte entiende la dialéctica)". (R. LAUTH: *Die Frage vom Sinn des Daseins,* págs. 170-1).

(115) Recuérdese cómo en la experiencia estética el ejecutante cobra conciencia de "dominar" la obra cuando su conocimiento de la misma le permite "dejarse dominar" por ella. Se trata de un dominio-en-ambitalidad.

(116) Cf. Manzana: O. cit., pág. 187.

rente cuando nos hacemos cargo de que estamos conociendo algo por esta singular vía de inmersión participativa creadora. A ello alude Manzana con esta expresión: "... La 'transparencia' (Einsichtigkeit) de la posición de la verdad *sólo* es garantizada por el deber-ser que en la misma alienta" (117). *Conocer-en-verdad implica un modo de conocer-genético, genéticamente-transparente, un conocer-en-ambitalidad-cocreadora-participativa* (118).

Manzana subraya en este contexto que la subordinación del ser-verdad al ser-bien no se da en toda verdad particular, sino en el ser-verdad último que sostiene y posibilita todas las "verdades" singulares. Pero, como la *absoluteidad* de la verdad no significa *foraneidad,* sino el *género eminente de inmediatez que se logra a través de la interferencia ambital que llamamos intimidad,* tal verdad absoluta, en virtud de su condición inmanente-trascendente, garantiza toda posición auténtica de verdad en cuanto que es una posición *racional* (119). Por eso cabe —a mi entender— descubrir esta vinculación ambital "razón-verdad" en todo proceso racional que sea verdaderamente *creador.* De ahí el carácter *modélico* de las experiencias de *creatividad estética.* Sólo se realiza *a la luz de la verdad* la posición de verdad o *affirmatio* que implica una *creación por vía de participación inmersiva* (120). Ello explica el papel ineludible que juega, según Fichte, la voluntad-creadora-en-inmersión en el proceso de apertura a la verdad. Para que sea creadora-en-ambitalidad la afirmación *voluntaria* debe ser realizada *a la luz de la verdad.* Esta exigencia implica una extraordinaria tensión sineidética y analéctica en el pensar que sitúe cada afirmación racional en el juego de interferencias del sistema integral de la razón.

---

(117) O. cit., pág. 189.

(118) Por ir en busca de un *criterio de verdad* fundado en esa forma de evidencia genética, endógena, fruto de un acto de cocreación, abocó Descartes a Dios como al ser absolutamente bueno que garantiza *por dentro* —no como árbitro que se mantiene *fuera* del proceso de conocimiento— la veracidad de nuestro conocer. *A nivel trascendental-ambital el esquema "dentro-fuera" debe ser radicalmente superado.*

(119) O. cit., pág. 204.

(120) O. cit., pág. 205.

Ante la prueba de fuego que implica esta confrontación, buen número de pretendidas "evidencias" y "percepciones transparentes" quedan relegadas a la mera condición de prejuicios y presupuestos extra-racionales (121).

Estructura de la experiencia de la verdad

Lo antedicho nos permite comprender en su interna trabazón sistemática la estructura de la experiencia de la verdad. ¿Cómo se capta el ser último de la verdad? ¿Cómo se hace transparente a la visión intelectual la verdad en su última cualidad-de-verdad?

De modo análogo a como sucedía con Jaspers —según vimos—, Manzana subraya primeramente las condiciones *negativas* de tal experiencia: "La captación de la verdad por la razón no es un mirar pasivo ni un poner (Setzen) activo-productivo" (122). Debido a la falta de una metodología ambital, que se mueva con libertad en el mundo extraordinariamente sutil y "ambiguo" —en el sentido positivo del término— de las entidades relacionales, la caracterización *positiva* encierra el peligro de convertir al ser-verdad en mero ser *fáctico* y reducir la obligatoriedad de la verdad a una *necesariedad coactiva.* Ello nos obliga a extremar las cautelas metodológicas en la precisión de los vocablos que juegan el papel de categorías-eje en la experiencia de la verdad.

El momento decisivo de la captación de la verdad radica en la condición "medial" de la afirmación auténtica, que *trasciende y asume* —a la par— el pasivo contemplar y el activo-productivo "poner", el acto puramente intelectual y el acto meramente volitivo.

La verdad le viene "dada" a la razón en cuanto que ésta no la "pone", pero no le viene dada en el sentido de un objeto per-

---

(121) Recuérdese la frase de Marcel, que figura como lema en la pág. 371: "Tan pronto como hay creación, en cualquier grado que sea, estamos en el dominio del 'ser'. Pero es igualmente cierto lo contrario, es decir: no tiene sentido usar la palabra 'ser' sino cuando nos encontramos ante una creación, en una u otra forma."

(122) O. cit., pág. 190.

fectamente terminado, fáctico, cuya posesión intelectual sólo exige poner en juego de modo incomprometido la facultad comprehensiva. Si ha de ser *ob-ligatoria,* la verdad ha de venir dada-en-ambitalidad, dada-como-apelación-a la-capacidad-cocreadora-del-sujeto-apelado, dada como realidad autosuficente pero en la misma medida apelante y ambitalizadora de modo que, siendo *plenamente suya* y por serlo, pueda y deba convertirse en *plenamente nuestra,* con una *plenitud genética constitutiva.* Por eso *lo absolutamente ob-ligatorio —y sólo él— puede ser afirmado de modo absoluto con plena libertad y gozo colmado, pues éste brota en exclusiva de la plenitud alcanzada en libertad.*

Para hacer en rigor la *experiencia de la verdad* no basta notar que la actitud "medial" constituye "un modo peculiar de acontecimiento espiritual" que "eleva a una forma de unidad superior el momento activo y el pasivo de la percepción de la verdad" (123). Se requiere hacer la *experiencia personal* del género de luz que brota en virtud de la interferencia de ámbitos que tiene lugar en la inmersión participativa. De nuevo puede servir aquí de ayuda decisiva la experiencia estética. Manzana advierte muy justamente que en el acontecimiento espiritual constituido por el alumbramiento de la verdad en la razón pueden distinguirse diferentes aspectos que sólo al ser vistos como integrando una forma de *unidad eminente* revelan todo su sentido e importancia. A mi entender, únicamente si vemos cómo tales elementos juegan su juego analéctico en la trama del ámbito que se cocrea entre la verdad y la razón que la afirma, lograremos llenar de contenido (convertir en "intención plena" —Husserl—) la expresión "unidad superior".

Tales elementos son: 1. La verdad se impone a sí misma en su propia luz y luce a su propia luz, pero —respecto a nuestro conocimiento— luce a su propia luz en cuanto nuestra razón se deja captar por ella. 2. La razón es "captada" por la verdad, pero no "desde fuera", sino al modo como una realidad activa-creadora es envuelta nutriciamente por su origen y sentido último, que hacen posible su despliegue pleno y por tanto su auténtica libertad. La razón humana *capta la verdad al ser*

(123) O. cit., pág. 192.

captada por ella. He aquí la forma "media" del verbo *captar.* Este poder "sobrecogedor" de la verdad funda el carácter absolutamente ob-ligante de la revelación de la misma. Al ser "sobrecogida", la razón es elevada a un nivel de participación del que está excluida la duda, no porque se haya *comprendido en su totalidad* la verdad, sino porque se está *totalmente inmerso* en su ámbito (124).

Tanto la verdad afirmada como la razón afirmante se "verifican" (confirman su veracidad, su estar-en-verdad) en ese acontecimiento plenificante de *ambitalización mutua dialéctico-jerárquica* (analéctica) que llamamos "sobrecogimiento". En este estado de *plenificación sobrecogida* se realiza la "unidad superior" antedicha. Esta unidad integra, por una parte, los momentos de *pasividad* y *actividad* (pues la verdad se asienta, afirma y justifica a sí misma en y a través de la afirmación de la misma por parte de la razón), y por otra, los de *percibir, querer* y *sentir* (ya que la afirmación de la verdad implica la percepción de la misma, la voluntad de entregarse a su poder envolvente y el sentimiento de plenitud que acompaña a la inmersión participativa en aquello que envolviendo no anega, antes lleva a pleno logro).

Al considerar de modo sineidético las características antedichas de la verdad y de la captación de la verdad, se advierte la condición "personal" de ésta —entendiendo "personal" en el sentido de profundo-ambital, concreto y difusivo en grado emi-

---

(124) A esto alude Manzana en pág. 193, nota 87. Con gran intuición advirtió ya Descartes que, aun sin poder "comprehender" a Dios, estamos en condición de "tocarle" de algún modo. Tratándose de una realidad eminentemente superobjetiva, el verbo "tocar" sólo puede significar el modo específico de *inmediatez real que se adquiere en la participación.*

Para clarificar temas tan sutiles y lastrados de equívocos como éste se requiere a todas luces una sólida teoría de los *modos de interferencia que son posibles entre los diversos géneros de realidad.* De forma análoga a como, tocante a las categorías, es posible dibujar diversos triángulos que ayuden a clarificar los distintos modos de presencialidad, cabe y urge diseñar una especie de "círculos hermenéuticos" que muestren plásticamente los diversos modos de interferencia que son posibles entre las realidades ambitales que se salen al encuentro y cruzan sus respectivos campos de acción y de vigencia.

nente—, y la condición "medial" de la razón misma, como "libertad religada" o "vinculación libre".

Por tratarse de una forma de unidad *ambital* —y no de una unidad fáctica de fusión— su intensidad y robustez se da en proporción directa a la densidad entitativa de los elementos que la componen. La inmediatez eminente que implica tal unidad es, pues, *inmediatez a distancia de perspectiva y reverencia,* polarmente opuesta a la inmediatez-de-indiferenciación niveladora. *La teoría de los ámbitos nos muestra la posibilidad de vincular las formas más altas de implicación con las más sólidas de autoafirmación sustantiva.* Por eso subraya Manzana la necesidad de tomar las realidades que fundan la relación-de-implicación de modo *absolutamente radical,* porque sólo entonces es posible el logro de una forma de unidad eminente, que, al vincular, potencia la libertad de los elementos vinculados (125).

A nivel de realidades ambitales interferentes, la *ob-ligatoriedad* toma el aspecto elevado de *apelación,* instancia a desplegarse en un ámbito-de-posibilidades que responde a la propia exigencia interna de sentido. Esta apelación no es, por tanto, una *determinación,* sino una religación-en-libertad posibilitante, que significa una asunción y superación a la vez de la libertad de mero arbitrio y la necesariedad-de-determinación coactiva.

Todos estos "acontecimientos espirituales" que estamos reseñando se dan en una esencial bipolaridad analéctica, dinámica, que hace su captación y descripción sobremanera compleja por cuanto sólo se revelan a la luz que brota en el seno mismo de la *acción* afirmativa, con toda su complejidad ambital. Cualquier intento de estudiar estos temas de modo espectacular, estático-objetivo, se cruza en perpendicular con las exigencias que se derivan del carácter ambital de los mismos. La metodología de lo suprasensible-ambital nos descubre la necesidad de realizar un "cambio de ejes" si no queremos movernos en un campo minado de paradojas insolubles que envaran el libre vuelo del

---

(125) Recuérdese lo explicado en el cap. II acerca del modo ambital de desplegarse las realidades ambitales. Unicamente una realidad que alcanza un alto grado de sustantividad puede constituirse en "esencia abierta" (Zubiri) y fundar modos eminentes de interrelación.

pensamiento y nos fuerzan a corregir constantemente nuestro propio lenguaje tejiendo y destejiendo sin cesar el tejido del discurso filosófico. Si tantas son las correcciones a que de hecho se debe someter el método objetivista de pensamiento y expresión, es hora de discernir si no será imprescindible realizar con valentía la necesaria corrección de categorías-eje. Se trata de cambiar la coordenada de *sustancialidad* por la de *sustantividad,* la de *mera relacionalidad* por la de *ambitalidad,* la de *singularidad* por la de *individualidad,* la de *oclusión individual* por la de *apertura personal,* la de *choque* por la de *encuentro,* la de *asimilación intencional* por la de *interferencia ambital.*

La *apelación* (como invitación a la libertad hecha por un ser-en-libertad) pide *respuesta* (como afirmación libre de *aquello* que da sentido cabal a quien afirma, afirmación sobre todo de *aquél* que hace la apelación). Esta respuesta ambitalmente cocreadora es el ejercicio mismo de la auténtica libertad, que implica apertura-de-carácter-cocreador, apertura ambital. "El ser de la razón consiste en ser apelado-desde-la-verdad y apelado-a-la-verdad" (126). Merced a su condición ambital, esta apertura no implica alienación, pérdida de la propia sustantividad, sino logro perfecto de la autonomía personal, que es autonomía-en-ambitalidad. "La apelación a la verdad es apelación a la 'autonomía' en la verdad" (127).

Al subrayar las características fundamentales de la experiencia de la verdad se pone al descubierto el carácter de *relación interpersonal* que ésta posee. La relación "razón-verdad", aun siendo constitutiva de la razón, no implica un modo de unión fusional, de "totalidad absorbente" que anula la sustantividad de las entidades que la integran, sino un género de unión ambital, pues en ella la posibilidad misma de la vinculación cocreadora se deriva y pende de la subsistencia de los elementos interrelacionados. Sólo se puede apelar a un ser subsistente. Sólo un ser subsistente puede responder libremente a una apelación.

---

(126) Cf. O. cit., pág. 197.
(127) Cf. O. cit., pág. 197.

La entrega libre e incondicionada de la razón a la verdad absoluta implica un aspecto *voluntativo,* una actitud de "confianza", de atenimiento libre a la realidad apelante-nutricia, que, por ser tal, se muestra "digna de crédito". Esta dignidad entraña un valor supremo, privativo del ser-bien. Visto como término de una entrega absolutamente confiada y lúcida, el ser-bien cobra un auténtico *rostro personal.* "Los tres momentos esenciales de la posición de la verdad —relación de sobrecogimiento, de apelación y de confianza— muestran que tanto la absoluta verdad como la razón han de ser entendidos rigurosamente como 'seres personales', (...) en el sentido de seres sustantivos que gozan de la posesión libre de sus acciones" (128).

Aquí se impone el análisis metodológico de los distintos modos posibles de unidad y, en consecuencia, de relacionalidad entre los seres sustantivos, es decir, los diferentes modos de *ser uno interrelacionalmente.* Si no se realiza un estudio detenido —digamos, técnico— de este tema, se corre serio peligro de que, al descubrir la posibilidad de lograr formas de unidad por vía constelacional, no se advierta la *irreductibilidad* de las mismas si se acepta la *sustantividad* de los elementos integrantes o bien se anule esta sustantividad si se admite la condición irreductible del conjunto relacional. Para advertir la posibilidad de estos modos eminentes de unión se requiere hacer personalmente la experiencia de la verdad (129). En ella se apoya, porque a ella tiende como a su plenitud de sentido, la reflexión trascendental.

---

(128) O. cit., pág. 199.

(129) En la descripción de la experiencia del Ser-Bien que realizan R. Lauth (Cf. *Sittliche Wertung und Gutsein,* en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* Meisenheim-Glan, 9 (1955) 372-376) y J. Manzana M. de Marañón (*Psicología religiosa y Pensamiento existencial,* Guadarrama, Madrid, 1963, II, págs. 450 ss.) puede advertirse la misma estructura fundamental que en la experiencia de la verdad que acabamos de esbozar.

CONCLUSIONES

A la luz de lo antedicho quedan patentes las siguientes conclusiones:

1. La reflexión *trascendental* rectamente entendida como un modo de *arraigo incondicional en las implicaciones de la vida humana* aboca de por sí y culmina en una forma de *pensamiento comprometido* que constituye la quintaesencia del movimiento *personalista.* La filosofía trascendental no intenta —como a menudo se afirma— alcanzar la plenitud del saber por vía deductiva a partir de un principio que se supone absoluto. La "visión genética" que persigue no tiene carácter *deductivo,* sino *cocreadoramente ambital,* y no responde, por tanto, a una actitud de *dominio,* sino de *reverencia* y *sobrecogimiento* (130).

2. La integración de ambas tendencias filosóficas es viable si no se mueve el pensamiento a nivel de *objetos* —sean objetos materiales, sean realidades no materiales tratadas con métodos objetivistas—, sino a nivel de realidades *ambitales* y con un método decididamente *analéctico-ambital* (131). Para llevar a

(130) Es sumamente expresivo a este respecto que haya sido un pensador netamente personalista, F. Ebner, el primero en los tiempos contemporáneos en descubrir la importancia que encierra la teoría cartesiana de la relación "razón-Infinito". "Ambos (Descartes y Pascal) habían prestado ya atención a la soledad de este yo y a la insostenibilidad espiritual de esta situación; Pascal lo advirtió en el aspecto religioso, pero Descartes en el aspecto teórico-cognoscitivo; un punto de su filosofía apenas destacado hasta ahora ni valorado en su extraordinario alcance". (Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten,* Edit. Herder, Viena, 1952, pág. 178).

(131) Un ejemplo de cómo es posible y por qué vías esta integración puede verse en las obras de F. Ulrich, pensador que somete a profundo análisis los principios de la filosofía tradicional del ser con un método macerado por una larga experiencia y enriquecido con los mejores hallazgos de la Filosofía moderna y contemporánea. La peculiar dificultad que ofrece la lectura de tales trabajos se debe, en principio, a la tensión espiritual que implica el método analéctico ambital, que es método-de-implicación, en el cual la consideración lineal de un tema tras otro es sustituida por la visión sineidética de los diversos fenómenos en su mutua interferencia y unidad sistemática. (Cf. *Homo Abyssus. Das*

cabo este "cambio de coordenadas" es indispensable familiarizarse con la teoría de la creatividad y sobre todo realizar con insistencia y la mayor autenticidad posible las principales experiencias filosóficas.

3. Dado que, como hemos visto, las realidades ambitales se revelan en toda su condición de tales al cofundar ámbitos de interrelación, la elaboración de la tabla de categorías y esquemas ambital-personales —quehacer que constituye la tarea de la Dialógica trascendental— sólo es posible al alto nivel de tensión espiritual que implican tales experiencias, que —como está patente— desbordan con mucho el alcance de la acumulación empírica de datos o la comprensión intelectual incomprometida (132).

4. Elaborada en pormenor esta tabla de categorías y de esquemas, será posible estructurar la tan ansiada "ontología de lo ambital" que dé la necesaria solidez a la investigación trascendental y personalista (133). La tarea de "estructurar una

---

Wagnis der Seins-Frage. Edit. Johannes. Einsiedeln, 1961; *Der Mensch und das Wort,* en *Mysterium Salutis,* II, Benziger, Einsiedeln, 1965.) Pienso, sin embargo, que su modo críptico de expresión responde, en gran parte, a la falta de una *metodología de las realidades dialógico-trascendentales* que clarifique y dé carta de ciudadanía a las categorías y esquemas específicos de este nivel de la realidad y del pensamiento. Esta metodología debe poner al descubierto que el poder del lenguaje de ampliar su capacidad de saturación de sentido en orden a satisfacer las exigencias más altas de la Metafísica pende directamente de la energía creadora-ambital del que se expresa a su través. La negación de la posibilidad de un lenguaje metafísico —y, correlativamente, del religioso— arranca de una ilegítima *consideración estática* del lenguaje que responde al olvido de que la capacidad expresiva no es un don que se posee de modo objetivo, sino que se recibe como una tarea a incrementar mediante el ejercicio. En la descripción de las experiencias ambitales se observa cómo el lenguaje se "ambitaliza", gana en creciente complejidad ambital a medida que la experiencia va desbordando los rígidos moldes de las relaciones objetivistas.

(132) Elaborar las categorías sobre la base de juicios, vistos estáticamente, no puede conducir sino a una *visión estático objetivista del conocimiento,* como queda patente en Kant.

(133) Véase, como ejemplo de la indecisión en que se mueven estos estudios, la historia del concepto de "entre". M. Buber le concede un

ontología a partir del fenómeno del encuentro personal" —tarea que buen número de pensadores actuales considera urgente e ineludible (134)— debe llevarse a cabo en perfecta sincronización con los esfuerzos realizados por la filosofía trascendental en orden a elaborar una rigurosa "hermenéutica del sentido", bien sabido que el encuentro interhumano goza de este rango metodológico por constituir *la realización cumplida de la tensión ambital humana.* Este quehacer bifronte debe apoyarse, pues, en una sólida teoría de la ambitalidad, la cual está profundamente vinculada con la teoría del *juego* y de la *creatividad* en todas sus formas: creación estética, realización ética de valores, desarrollo histórico a través de la fundación de campos de posibilidades, etc. (135).

5. De lo antedicho se desprende que las tareas analécticas realizadas en esta obra están orientadas hacia el logro del gran empeño de la filosofía actual: integrar la filosofía trascendental y la dialógica. Como queda indicado, esta integración se realiza

---

carácter *sustantivo* en las obras posteriores a *Ich und Du* (Cf. *Die Shriften über das dialogische Prinzip,* Edit. Schneider, Heidelberg, 1954). M. Theunissen lamenta que no se haya logrado sino una "ontología negativa del entre" —concepto que él, por su parte, identifica con el lenguaje, el espíritu y el sentido— (Cf. *Philosophisches Jahrbuch,* 71 (1964), 319-330). J. Heinrichs subraya la importancia y urgencia de esta Ontología y anticipa la siguiente "definición" del "entre": "El Entre es el sentido puesto y recibido simultáneamente en la interrelación de seres libres, cada uno de los cuales participa de él plenamente pero de modo diverso. El sentido es constituido totalmente pero no exclusivamente por cada uno de los seres relacionados" (Cf. L. cit., pág. 176, nota 29). El tema del "sentido" —como hemos visto— juega un papel decisivo tanto en el campo trascendental como en el personalista.

(134) "Tal vez una metafísica general del ser no sea capaz de comprender esa persona 'relacional' tal como hemos tratado de describirla, puesto que más bien habría que construir una ontología a partir del fenómeno del encuentro personal. Y este fenómeno nos mostraría que persona significa esencialmente un singular estar en relación con el tú. Por tanto, debemos plantear también el ser ontológico de la persona de esta manera: como un estar en relación con el tú de carácter óntico, que tiende a crecer dinámicamente" (Cf. Ch. Schütz y R. Sarach: *El hombre como persona,* en *Mysterium Salutis,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1970, vol. II, t. II, pág. 727).

(135) Cf. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode.*

de hecho en la tensión creadora que exigen las principales experiencias filosóficas: experiencia estética (pág. 132), experiencia de comunicación (pág. 167), experiencia del lenguaje como vehículo viviente de la fundación de ámbitos de convivencia y de sentido (pág. 151), experiencia del "habitar" (pág. 477), experiencia de la inmersión participativa en el infinito (pág. 259), experiencia de la verdad, del deber-ser, del ser-bien (pág. 545), experiencia del acceso a la realidad y a la trascendencia (página 532), experiencia (negativa) del descenso a modos fusionales de la unidad con el entorno (pág. 462), experiencia de la anulación de la auténtica relación-en-amor y de la libertad (página 447).

Al hilo de su realización, se observa que estas experiencias movilizan muy diversas categorías y esquemas relativos a las realidades ambitales. Para clarificar estos esquemas y categorías se requiere la ascética intelectual expuesta y ejercitada en el capítulo "El triángulo hermenéutico" (pág. 59) y en los diversos análisis realizados a lo largo del libro, así como en las constantes rectificaciones de esquemas precarios que se impuso llevar a cabo para situar el pensamiento al nivel exigido por las realidades superobjetivo-ambitales. A su vez, esta clarificación de esquemas y categorías permite realizar de modo más intenso y comprometido las antedichas experiencias. Esta especie de dialéctica entre *análisis categorial* y *realización experiencial* nos da la medida de la fecundidad del "método en espiral", que debe hallarse a la base de una *Dialógica trascendetal* verdaderamente sólida.

Una vez realizada la labor primera de clarificación *in situ* —en el proceso mismo de ambitalización— de las categorías y esquemas trascendental-dialógicos, se procederá a una sistemática estructuración de los mismos, ardua tarea que constituye el quehacer propio de la *Lógica dialógico-trascendental* (136).

---

(136) Véanse los intentos realizados al respecto por H. KRINGS: *Transzendentale Logik,* Munich, 1964, y H. HEINRICHS: *Sinn und Intersubjektivität* (l. cit.).

INDICES

INDICE DE AUTORES

Allers, R. 502.
Alquié, F. 236, 291, 292, 303, 305, 312, 331.
Althusser, L. de, 345.
Ambacher, M. 113, 248, 251, 253, 269, 331.
Amor Ruibal, A. 152, 272, 334, 336, 337, 338, 340, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367.
André, H. 113.
Archambault, P. 415.
Aristóteles. 26, 305.
Aubert, R. 265.

Bach, J. S. 90.
Bachelard, G. 477, 487.
Bagot, J. P. 432.
Baliñas, C. A. 369.
Bardili, 329.
Barreiro Gómez, J. 369.
Barthes, R. 75, 113.
Beck, H. 24.
Beethoven, L. 90.
Belaval, I. 113.
Benvéniste, E. 182, 191.
Berdiaeff, N. 97.
Bergson, H. 76.
Berlinger, R. 517.
Blanchot, M. 75, 113.
Boirel, R. 95, 107, 113, 182, 236.
Bollnow, O. F. 433, 475, 495.
Bonet, B. 78.
Boros, L. 331.
Boudon, R. 346.
Bourbaki, N. 191.
Brelet, G. 113.
Brod, M. 415.
Brun, J. 78, 113, 248, 290, 292, 331, 457, 478.
Brunner, A. 68, 113, 183, 265, 394, 405, 412, 415, 416.
Brunner, E. 183, 415, 416, 502.
Buber, M. 99, 113, 183, 260, 359, 415, 416, 502, 504, 512, 565.
Burckhardt, J. 113.

Campbell, R. 433.
Camus, A. 75, 451.
Carette, R. 433.
Cartier, A. 183.
Carrit, E. F. 213.
Caruso, I. 43, 114, 178.
Casas Blanco, S. 369.
Casper, B. 416. 512.
Cencillo, L. 114, 288.
Cerezo Galán, P. 221, 498.
Cirne Lima, C. 416.
Conrad-Martius, H. 55.
Coreth, E. 331, 416, 507, 511, 519, 520, 521, 522, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532.
Cruz Hernández, M. 183.
Cullberg, J. 415.
Chenu, J. 432.
Chomsky, N. 181, 182, 191, 345.

Davy, M. M. 432.
Delacroix, E. 87.
Delgado Varela, J. 369.
Delhomme, J. 432.
Descartes, R. 12, 108, 128, 141, 227, 228, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 266, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306,

307, 308, 311, 315, 316, 323, 324, 325, 328, 331, 334, 336, 340, 341, 342, 356, 364, 385, 399, 432, 546, 547, 548, 549, 553, 555, 557, 560, 564.
Dewey, J. 151.
D'Ors, E. 55, 111, 158, 442, 476, 505.
Dubois-Dumé, 432.
Ducot, Cl. 114.
Dufrenne, M. 40, 114, 182, 186.

Ebner, F. 46, 55, 97, 156, 166, 183, 226, 228, 236, 242, 267, 279, 331, 359, 414, 415, 502, 503, 504, 512, 564.
Ehrenberg, H. 415.
Eliade, Mircea, 191.
Eucken, R. 180, 328.

Fauré-Premiet, Ph. 10, 96, 114, 495.
Feick, H. 499.
Fernández de la Mora, G. 25.
Ferrater Mora, J. 173, 499.
Feuerbach, L. 163.
Fichte, J. G. 12, 16, 46, 48, 128, 141, 180, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 240, 241, 243, 254, 259, 274, 279, 280, 282, 284, 290, 293, 294, 297, 300, 311, 312, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 305, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 340, 341, 343, 346, 347, 356, 409, 508, 509, 510, 511, 523, 524, 525, 526, 529, 530, 531, 532, 542, 543, 547, 549, 552, 555, 557.
Fichte, I. H. 317.
Focillon, H. 207.
Forest, A. 114, 415.
Foucault, Ch. 345.
Freud, S. 176, 388.
Friedmann, H. 495.
Friedler, K. 415.
Fries, H. 265.
Frutos Cortés, E. 183, 499.
Furtwängler, W. 132.

Gabriel, L. 183.
Gadamer, H. G. 91, 92, 171, 182, 186, 222, 308, 566.
Gallagher, K. T. 82, 83, 100, 371, 419, 432.
García-Bacca, J. D. 243.
Gehlen, A. 183, 461, 462.
Georgiades, G. 114.
Gerken, A. 416, 512.
Gilson, E. 432.
Goethe, W. 234, 319.
Gogarten, F. 166, 415, 502.
Goldschmidt, H. L. 416, 475, 476.
Goldstein, L. 345.
Gómez Caffarena, J. 104, 114, 173, 324, 516.
Gómez Ledo, A. 370.
Granell, M. 473, 476, 495.
Grisebach, E. 415, 502.
Guardini, R. 11, 39, 53, 54, 55, 68, 93, 94, 101, 114, 191, 352, 391, 392, 415, 502.
Guéroult, M. 251.
Guillaume, G. 182, 191.
Guillén, J. 213.
Guitton, J. 415.
Guzzo, A. 415.

Haeker, Th. 46, 55, 168, 213, 392, 415, 503.
Hamelin, O. 358.
Hartmann, N. 183, 190, 213, 263, 346.
Haskamp, R. J. 321, 331.
Hegel, G. W. F. 12, 61, 74, 76, 226, 235, 317, 319, 324, 329, 333, 347.
Heidegger, M. 5, 25, 26, 47, 48, 78, 85, 95, 103, 114, 153, 183, 186, 201, 208, 210, 217, 219, 221, 222, 226, 227, 229, 235, 312, 325, 333, 359, 380, 415, 425, 429, 435, 438, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 498, 506, 514, 525, 530, 547.
Heim, K. 75, 183, 359, 415, 495, 502.
Heinemann, F. 183, 331, 404, 542.
Heinrichs, J. 512, 523, 566, 567.
Heisenberg, W. 113.
Hengstenberg, H. E. 69, 87, 114, 173, 174, 415.
Herrera, J. de, 199, 214.
Herrigel, H. 505.
Heyse, H. 415.
Hildebrand, D. von 214, 235, 266.
Hoefeld, F. 432.
Hölderlin, 185, 483, 489, 492, 493, 498.
Holz, H. H. 433.
Husserl, E. 9, 47, 183, 252, 268, 335, 364, 408, 425, 471, 525, 529, 559.

Jacob, H. 319, 332.
Jacobi, F. H. 319, 324, 329.
James, W. 76.
Jaspers, K. 9, 48, 114, 119, 120, 165, 180, 184, 219, 226, 227, 229, 230,

235, 236, 265, 312, 359, 389, 415, 480, 481, 502, 504, 506, 521, 529, 531, 532, 533, 534, 536, 539, 541, 558.
Jeanson, F. 433.
Jolivet, R. 433.
Jung, C. G. 178.
Jünger, E. 114.

Kafka, F. 78.
Kant, E. 23, 47, 196, 211, 219, 226, 227, 229, 230, 232, 236, 317, 333, 347, 497, 506, 507, 508, 510, 523, 550, 565.
Kasm, B. 184.
Kaufmann W. 61, 74.
Kepler, 198.
Kierkegaard, S. 76, 397, 440, 441.
Klages, L. 425, 461, 468.
Krings, H. 567.
Kuhn, H. 433.

Lacan, J. 114, 179, 182, 345.
Lacroix, J. 266, 371, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 397, 399, 400, 403, 404, 405, 415.
Lain Entralgo, P. 416.
Lalande, A. 39, 416.
Landsberg, P. 415.
Langemeyer, B. 416.
Lauth, R. 12, 23, 173, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 274, 281, 284, 285, 291, 298, 317, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332, 341, 346, 511, 523, 542, 547, 550, 553, 555, 556, 563.
Lavelle, L. 251, 407, 415.
Le Senne, R. 114, 415.
Leibniz, 272.
Levi-Strauss, J. Cl. 50, 109, 114, 177, 201, 345.
Levinas, E. 184.
Lipchitz 103.
Litt, Th. 184, 359, 415, 502.
Lledó, E. 184.
Lobato, A. 213.
Lonergan, B. 324.
Longa Pérez, M. 370.
López Quintás, A. 26, 28, 213, 332, 416.
Lotz, J. B. 332.
Löwith, K. 184, 415, 502.
Lübbe, H. 498.
Maine de Biran, 269.
Manzana M. de Marañón, J. 22, 23, 184, 231, 232, 233, 235, 236, 252, 254, 258, 262, 266, 267, 279, 280, 281, 301, 332, 507, 508, 511, 514, 542, 551, 557, 558, 559, 560, 561, 563.
Marc, A. 184, 415.
Marcel, G. 9, 17, 38, 48, 68, 70, 97, 98, 100, 114, 184, 186, 226, 252, 265, 312, 359, 371, 380, 392, 395, 407, 415, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 431, 432, 457, 502, 504, 517, 534, 558.
Maréchal, J. 257, 281, 283, 284, 297, 341.
Marx, K. 388.
Mavit, H. 96, 114.
Merleau-Ponty, M. 9, 96, 114, 345, 389, 475, 487, 489, 490.
Millán Puelles, A. 184.
Miller, G. A. 345.
Minkowski, E. 495.
Mirabent, F. 213.
Möller, J. 433.
Mounier, E. 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 84, 385, 415, 433.
Mörike, E. 137.
Morón, C. 497.
Mostaza, B. 24.
Mouroux, J. 265.
Mozart, W. A. 90, 494.
Mühlen, H. 416.
Müller, M. 480.
Munro, Th. 213.
Muñoz Delgado, V. 370.
Murdoch, I. 433.

Navratil, M. 96, 114.
Nebel, G. 213.
Nédoncelle, M. 184, 405, 415, 416.
Nicol, E. 184.
Nietzsche, F. 26, 388, 440, 441, 474, 498.
Nogué, J. 184.

Ortega y Gasset, J. 55, 111, 158, 333, 335, 442, 443, 444, 445, 462, 467, 468, 469, 470, 473, 474, 476, 497, 505, 514.
Ortigues, E. 114, 170, 172, 173, 174, 177, 178, 182, 191.
Osborne, H. 213.
Otto, W. F. 114.

Pareyson, L. 96, 115, 182, 415.
Pascal, B. 101, 323, 438, 564.

Pérez Gutiérrez, F. 89.
Piaget, J. 29.
Picard, M. 415.
Picón, P. 75.
Piguet, J. Cl. 182, 186, 546.
Pikaza, X. 24.
Pina Prata, F. X. 497.
Platón, 26, 204, 209, 210, 229, 236, 483, 498, 506, 545.
Ponge, F. 75.
Poulet, G. 75, 115.
Prini, P. 432.
Pruche, B. 433.
Przywara, E. 55, 392.
Pucelle, J. 416.

Rahner, K. 512, 526.
Reinhold 319, 329.
Reverdy, P. 75.
Rey Altuna, L. 213.
Richard, J. P. 75, 115.
Ricoeur, P. 114, 152, 176, 180, 182, 184, 227, 252, 415, 432, 446.
Rilke, R. M. 97, 441.
Rintelen, F. J. von, 173, 184, 415.
Rivero, G. 24.
Robbe-Grillet, A. 75, 150.
Roig Gironella, J. 213.
Roland-Gosselin, M. D. 39, 41.
Roldán, A. 213.
Rosenzweig, F. 415, 416, 504, 505, 512.
Rougemont, D. 415.

San Agustín, 229, 236, 284, 506, 545.
Saint-Exupèry, A. de, 148, 191, 203, 359, 445, 474, 487, 493.
Sánchez de Muniain, J. M. 213.
Santayana, J. 213.
Santo Tomás, 40, 208.
Sarach, R. 566.
Sargi, B. 407.
Sarraute, N. 75.
Sartre, J. P. 17, 67, 75, 81, 115, 145, 380, 389, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 432, 433, 441, 446, 447, 448, 450, 452, 454, 457, 458, 462, 463, 464, 466, 479, 514.
Saussure, F. 180.
Sciacca, M. F. 372, 415.
Schadewalds, W. 113.
Scheler, M. 54, 180, 225, 316, 328, 415.
Schelling, F. W. 226, 235, 274, 297, 317, 318, 319, 324, 329, 525.
Schiller, F. 74.
Schloezer, B. de, 182.
Schneeberger, G. 499.
Schröder, G. 416.
Schütz, Ch. 566.
Severino, E. 517.
Siewerth, G. 101, 214.
Silva Castro, E. 24.
Silva-Tarouca, A. 392.
Simons, E. 512.
Souriau, E. 36, 62, 115, 186, 214, 481, 546.
Spengler, O. 461.
Spinoza, 272.
Stefanini, L. 415, 416.
Stein, E. 173.
Steinbeck, W. 332.
Steinbüchel, Th. 416.
Stenzel, J. 173.
Stöhr, A. 502.
Strobl, W. 370.

T. del Pie, E. 24.
Theunissen, M. 417, 512, 566.
Thiel, M. 114, 522.
Touilleux, P. 184.
Troisfontaines, R. 432, 433.
Trütsch, J. 265.

Uexküll, J. von, 126.
Ulrich, F. 184, 417, 517, 564.
Urs von Balthasar, H. 101, 184, 214, 265, 371, 392, 406, 407, 408, 410, 412, 413, 414, 415.

Valèry, P. 162.
Varet, G. 433.
Vázquez Fernández, A. 23, 25, 28, 178.
Vázquez Fernández, F. 178, 272, 285, 287, 288, 289, 293, 294, 295, 299, 304, 309, 312, 313, 370.
Vialatoux, 395.
Virasoro, M. A. 55.
Volkelt, J. 332.

Waehleens, A. de, 36, 63, 93, 114, 125, 155, 175, 176, 179, 182, 184.
Wahl, J. 59, 65, 247, 253, 432.
Walgrave, J. H. 497.
Weidlé, W. 113.
Weizsäcker, K. F. von, 114.
Welte, B. 115.
Widmann, J. 332.
Wiplinger, F. 184, 221, 498.
Wust, P. 35, 44, 55, 70, 71, 184, 244, 391, 415, 440, 476, 505.

Zubiri, X. 9, 38, 40, 48, 55, 88, 122, 125, 127, 147, 166, 184, 195, 393, 411, 561.

INDICE DE MATERIAS

Abstracción: 68.
Acontecimiento: 181.
Afirmación: 244 y ss., 312, 557.
Ambito: 55, 69; encabalgamiento de ámbitos 106-108; 119-176; — y belleza 185-212; 340, 407-408, 435-499, 501-567, 550.
Amor: 145, 447-450.
Analéctico: método 37 y ss.; 52 y ss.; actitud analéctica 120; 272 y ss., 314, 334, 362, 399, 403.
Angustia: 80, 245, 382, 426, 435-499.
Antropología: 53-54; — y el acceso a la realidad 406-414.
Apelación: 87, 144, 404, 561.
Apertura: 379-380; 516.
Apriori: 308 y ss.
Argumento ontológico: 165.
Arte: escénico 193-195; — no representativo 195-196.
Autónomo: 97, 106, 238.

Belleza: 185-214; fundamento metafísico de la — 201-212.
Bien: 520, 555.

Campo: 313 y ss., 346.
Certeza: 266.
Circunstancia: 111, 128, 131, 138; hostilidad de la — 442 y ss.; 476 y ss.
Cogito: 250 y ss., 277 y ss.
Compromiso: 86, 371-414, 419-424, 536 y ss.
Comunicación: 98-99, 119-175.
Concepto: 82, 152.
Conocimiento: espectacular 81; — en fe 138; 264 y ss.; — inmersivo 283; 364-365; — de lo ambital profundo 371-414; — "medial" 525 y ss.
Construir: 467 y ss.
Correlación: 123, 126, 294.
Creación: 98, 120, 362, 513 y ss.
Creencia: 398-401.
Crisis: del siglo xx 381-386.
Criticismo: 104.

Deber: 554 y ss.
Desambitalización: 79.
Dialéctica: 53 — de lo viviente, 53; 272 y ss.; 314, 342.
Diálogo: 98, 160-167.
Dios: demostración de la existencia de, — 549.
Distancia: 60-111; 144, 334 y ss., 513 y ss.
Dominio: actitud de — , 110.
Duda: 244 y ss., 282, 398-401.

Enajenación: 382.
Encuentro: 135, 142 y ss, 353, 364.
Ensimismamiento: 470.
Escultura: 187-188.
Estética: 146 y ss., 169, 271.
Estructura: 55, 313 y ss., 346.
Estructuralismo: 55, 345.
Etica: 146 y ss., 553.
Evidencia: 240-259, 284, 557.
Existencia: 389-391.
Experiencia: 31 y ss., — estética, 54-55, 132-134; 386-388, 397; — metafísica, 519-542; — de la verdad, 542-567; — de ob-ligación, 545 y ss., 552 y ss.
Expresión: 53, 129.

Génesis: 254.

Habitar: 435 y ss., 467-496.
Hermenéutica: 171 y ss., 217-223, 236 y ss.

Heterónomo: 97, 106, 238.
Historia: 386-405.
Hombre: naturaleza del — , 169.
Horizontes: 91-92, 258, — del ser, 527 y ss.
Humildad: 402.

Idea: 154; — de Dios, 255 y ss. 342, 548 y ss.; 295, 363.
Idealismo: 329-330.
Infinito: el — visto como bien, 264 y ss.
Inmediatez: 39 y ss., 50 y ss., 60-111, 333-367, 359; 462 y ss., 470, 504, 513 y ss., 530-531, 545-550.
Inmersión: — participativa, 67; 91; 103, 107, 125 y ss., 128, 132, 227, 240, 255, 264, 299, 355, 364, 471, 482 y ss., 539 y ss., 545-550.
Innatismo: 303 y ss.
Inquietud: 396-398.
Inteligibilidad: 155, 284.
Interioridad: 37 y ss., 83, 268, 384-386.
Intersubjetividad: 347.
Intimidad: 105, 144.
Intuición: 37 y ss.; racionalidad de la — , 45 y ss., 88; 254, 259-264, 394-396.
Irracionalismo: 166.

Juego: 195, 205, 211, 222.

Lenguaje: 53, 119, 123, 151-170, 176, 179-182, 490.
Libertad: 137, 139, 145, 399, 450-459.
Logos: 25 y ss.

Masificación: 85.
Mediación: 102-103, 172.
Mediato: 61, 75-76.
Metahistoria: 386-405.
Método: 314 y ss.
Metodología: 21 y ss., 30 y ss., 49 y ss., 57.
Mirada: 448 y ss.
Misterio: 99-100, 108, 401, 419-424.

Nada: 382.
Náusea: 80-81, 134, 382, 426-427, 447, 462-467.
Noción: en Descartes, 225-316; 333-367.

Objetivación: 81.
Objetivar: 33, 103.
Objetividad: 513 y ss., 543 y ss.
Objetivista: actitud — 120 y ss.
Objetivizar: 33, 103-104.
Objetivo: 33 y ss., 424 y ss.

Participación: 34, 70, 82, 97, 127, 136.
Pathos: 25-26, 47-48.
Pensamiento: — primitivo, 26; — racional, 26; — vital, 27; — integral, 27-28; — estructural, 201, 319 y ss.; — no objetivista, 334; — promocional, 333-334; — dinámico, 338 y ss., 485 y ss.; — fichteano, 522-524.
Personalismo: 371-414, 501-505.
Piedad: 402.
Pintura: 189-190.
Poesía: 191, 489 y ss.
Preconscientes: 258.
Pregunta: 519 y ss.
Prelógico: 286 y ss., 361.
Presencia: 50 y ss., 60-111, 127, 138, 174, 239, 297 y ss., 343 y ss., 513 y ss., 541.
Profundo: 37 y ss., 53, 83, 100, — concepto de lo — 391-396; 401.
Prohibición: 177.
Psicoanálisis: 178-179.

Razón: 543 y ss., 550-552.
Realidad: 55.
Realismo: 329-330, 366-367.
Reflexión: 68, 83, 100, 269.
Relación: 409.
Reverencia: 110, 423.
Rito: 177.

Sacrificio: 177.
Sensibilidad: 159.
Sentido: 173-174, 547 y ss., 550.
Sentimiento: 100, 202, 204.
Significación: 459 y ss.
Signo: 170-171.
Silencio: 78-79.
Símbolo: 177, 190.
Sistema: 181, 389-391, 397.
Sobrecogimiento: 229, 234-235, 238, 259-264, 268, 316-330, 347, 391, 401, 511, 560.
Soledad: 439 y ss.
Suceso: histórico 85.
Superación: (Aufhebung) 74-76.
Superobjetivo: 32 y ss., 37, 124.
Sustantividad: 130 y ss.

Técnica: 488 y ss.
Tedio: 80.
Trascendencia: 98, 164, 532-542.
Trascendental: — método, 225-237, — en Descartes, 235-271; 302; Filosofía — , 320 y ss.; Filosofía — dialógica, 501-567; pensamiento — kantiano, 501-508; pensamiento — fichteano, 508-511.
Triángulo hermenéutico: 59-111.

Unidad: 156 y ss., 337, 343 y ss., 354, 358, 362, 400.

Valor: 134.
Veracidad: 139.
Verdad: 119-175; fundamentación de la — en Dios según Descartes, 225-316; 325 y ss., 396, 515, 543 y ss., 551 y ss., 554 y ss.
Vida: 319 y ss.
Vitalismo: — fichteano, 231-233, 508-511; 468.

Yo: cogitante 277 y ss.

INDICE GENERAL

Página

PROLOGO 7

INTRODUCCION.—*FINES Y ORIENTACION DE LA METODOLOGIA DE LO SUPRASENSIBLE* 19

I. APORTACIÓN DE LA CRÍTICA 21

Fines 22
Método 25
Tarea a realizar en los volúmenes siguientes 29

II. LA PUESTA EN MARCHA DE LA "METODOLOGÍA DE LO SUPRASENSIBLE" 30

III. LO PROFUNDO Y LA INTUICIÓN INTELECTUAL 37

Carácter eminentemente racional de la intuición inmediata-indirecta 45

IV. TAREA A REALIZAR 49

V. APLICACIÓN DEL MÉTODO ANALÉCTICO 52

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTACION METODOLOGICA

CAPITULO PRIMERO.—*EL TRIANGULO HERMENEUTICO* ... 59

DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LAS CATEGORÍAS DE INMEDIATEZ, DISTANCIA Y PRESENCIA 66

Página

TRIÁNGULOS HERMENÉUTICOS 73
COMPLEMENTACIÓN DE LOS TRIÁNGULOS HERMENÉUTICOS 109

BIBLIOGRAFÍA 113

SEGUNDA PARTE

INTERPRETACION ANALECTICA DE VARIOS TEMAS FILOSOFICOS

CAPITULO II.—*REALIDADES AMBITALES, VERDAD Y COMUNICACION HUMANA* 119

ACTITUD OBJETIVISTA Y ACTITUD ANALÉCTICA 120
CARÁCTER AMBITAL DE LOS SERES Y EXPERIENCIA INMERSIVA 125
COMUNICACIÓN Y EXPRESIÓN 129
ENTRETEJIMIENTO DE ÁMBITOS Y PARTICIPACIÓN INMERSIVA EN LAS REALIDADES ENVOLVENTES 132
EL ENCUENTRO 135
PLENITUD EXISTENCIAL Y VERDAD 140
CONDICIONES Y CARACTERÍSTICAS DEL ENCUENTRO 142
ETICA Y ESTÉTICA 146
LOS ÁMBITOS Y EL LENGUAJE 151
LA VERDAD Y LA UNIDAD 156
DIÁLOGO Y REALIDAD 160
VERDAD Y DIÁLOGO 161
CONDICIONES DE LA VERDAD AUTÉNTICA 167

NOTA I. 170

NOTA II. 175

BIBLIOGRAFÍA 183

CAPITULO III.—*INTERPRETACION ANALECTICA DEL FENOMENO DE LO BELLO* 185

LA BELLEZA EN LAS ARTES REPRESENTATIVAS 187
LA BELLEZA EN LA POESÍA 191
ARTE ESCÉNICO 193
LA BELLEZA EN LAS ARTES NO REPRESENTATIVAS 195
LA BELLEZA EN EL SER HUMANO Y EN LA NATURALEZA 196
LA BELLEZA DE LOS SERES VIVOS 197
LA BELLEZA DE LOS ÓRDENES DINÁMICOS NATURALES 198
LA BELLEZA DEL PAISAJE 199

Página

FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA BELLEZA 201

BIBLIOGRAFÍA 213

TERCERA PARTE

APLICACIONES HERMENEUTICAS DEL METODO ANALECTICO

HACIA UNA HERMENÉUTICA DE ORIENTACIÓN ANALÉCTICA 218

CAPITULO IV.—*TEORIA DE LAS NOCIONES Y DE LA FUNDAMENTACION DE LA VERDAD EN DIOS SEGUN DESCARTES. SU INTERPRETACION ANALECTICA* 225

EL MÉTODO TRASCENDENTAL 225

EL PENSAMIENTO TRASCENDENTAL CARTESIANO 235

La fundamentación del saber auténtico 241
La duda hiperbólica y la afirmación radical 244
Experiencia del cogito-sum y su modo privilegiado de evidencia 250
Intuición y sobrecogimiento 259
El Infinito visto como Bien. El conocimiento por fe 264

INTERPRETACIÓN TRASCENDENTAL DE LAS "NOCIONES" CARTESIANAS. 272

¿Dialéctica o analéctica? La oposición de contrarios como origen del discurso 272
Carácter ambital-distensivo (ni autónomo ni heterónomo) del yo pensante 277
Lo prelógico y lo nocional 286
Nocionalidad y presencialidad 297
Las nociones y su poder envolvente 302
El innatismo de las nociones y su relación con el "a priori". 308
Necesidad de un estudio concreto y pormenorizado de las nociones 313

CARÁCTER ANALÉCTICO DEL "SOBRECOGIMIENTO" FICHTEANO 316

Injusticia histórica 317
Unidad de pensamiento y vida 319
Sobrecogimiento 327
Ni realismo, ni idealismo 329

BIBLIOGRAFÍA 331

Página

CAPITULO V.—*EL CONOCIMIENTO "NOCIONAL" Y LOS DIVERSOS MODOS DE INMEDIATEZ CON LA REALIDAD* ... 333

LA TEORÍA RUIBALIANA DE LAS "NOCIONES" DESDE EL PUNTO DE VISTA ANALÉCTICO 333

EL PASO DE LAS "NOCIONES DE NATURALEZA" A LAS "NOCIONES DE INDIVIDUO". ENSAYO DE INTERPRETACIÓN ANALÉCTICA 347

Realismo ambital 366

BIBLIOGRAFÍA 369

CAPITULO VI.—*COMPROMISO PERSONAL Y CONOCIMIENTO DE LO AMBITAL-PROFUNDO* 371

LECTURA ANALÉCTICA DE TRES PENSADORES PERSONALISTAS 371

DINAMISMO INVESTIGADOR DEL PERSONALISMO 372

CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DEL PERSONALISMO 375

Apertura y flexibilidad 376
El personalismo defiende los derechos de lo originario 376
El personalismo responde a un impulso de integración 376
Ley de distensión 379
El personalismo intenta ofrecer una solución a la crisis del siglo XX 381

HISTORIA Y METAHISTORIA 386

Sistema y existencia 389
Conocimiento reverente de lo profundo 391
Intuición intelectual inmediata-indirecta 394
Sentido positivo de la inquietud 396
La creencia y la duda 398
El compromiso personal y el conocimiento de lo profundo. 402

LA ANTROPOLOGÍA Y EL ACCESO A LA REALIDAD 406

Sentido metafísico de la antropologización de la filosofía ... 410

BIBLIOGRAFÍA 415

CAPITULO VII.—*DOS PENSADORES EXISTENCIALES VISTOS EN ESCORZO* 419

GABRIEL MARCEL Y EL COMPROMISO CON EL "MISTERIO" 419

Página

J.-P. SARTRE Y EL VÉRTIGO DE LO OBJETIVO 424

BIBLIOGRAFÍA 431

CAPITULO VIII.—*LA ANULACION DE LOS AMBITOS Y LA ANGUSTIA* 435

ANGUSTIA Y DESMORONAMIENTO EXISTENCIAL 435

Angustia y soledad 439

LA ANGUSTIA Y LA HOSTILIDAD DEL ENTORNO EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET 442

LA ANGUSTIA EN LA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE 446

1. *La imposibilidad de la convivencia en amor* 447

2. *Libertad de desamparo* 450

La libertad imposible de un desertor 450
La libertad como dereliccion 455

3. *La pérdida del mundo de las significaciones* 459

Distensión y alienación 459
Experiencia de enquistamiento depresivo en el entorno ... 462

CONSTRUIR Y HABITAR. POSICIONES ENCONTRADAS DE ORTEGA Y HEIDEGGER 467

LA ANGUSTIA Y EL HABITAR EN HEIDEGGER 477

BIBLIOGRAFÍA 497

CAPITULO IX.—*FILOSOFIA DE LOS AMBITOS Y FILOSOFIA TRASCENDENTAL-DIALOGICA* 501

PENSAMIENTO DIALÓGICO 501

PENSAMIENTO TRASCENDENTAL 505

El trascendentalismo kantiano 505
El trascendentalismo fichteano 508

LA DIALÓGICA TRASCENDENTAL 511

Posibilidad de la dialógica trascendental 513

Página

LA EXPERIENCIA METAFÍSICA 519

1. *La experiencia metafísica en E. Coreth. Método trascendental inmersivo que se concreta en la realización del "preguntar"* 519

2. *Experiencia metafísica en Jaspers. El modo de darse la trascendencia* 532

Características negativas del modo de darse la trascendencia al hombre en las situaciones-límite 532
Características positivas 536

3. *La experiencia de la Verdad, como Ser-Bien, en Fichte.* 542

Relación razón-verdad. Prevalencia absoluta de la verdad. 543
La relación inmersiva y su modo de inmediatez eminente 545
El sentido de la vida de la razón 550
Libertad y ob-ligatoriedad de la posición de la verdad ... 552
El deber-ser de la verdad 554
Estructura de la experiencia de la verdad 558

CONCLUSIONES 563

INDICE DE AUTORES 571

INDICE DE MATERIAS 575

OBRAS DEL MISMO AUTOR

METODOLOGÍA DE LO SUPRASENSIBLE:

Vol. 1. *Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo.*

En colaboración: PSICOLOGÍA RELIGIOSA Y PENSAMIENTO EXISTENCIAL (Cristiandad. Madrid, 1963). Dos volúmenes.

ROMANO GUARDINI Y LA DIALÉCTICA DE LO VIVIENTE (Cristiandad. Madrid, 1966).

DIAGNOSIS DEL HOMBRE ACTUAL (Cristiandad. Madrid, 1966).

HACIA UN ESTILO INTEGRAL DE PENSAR:

Vol. 1. *Estética* (Publicaciones del Sem.º de Estética de la Universidad Complutense).

Vol. 2. *Metodología. Antropología* (Publicaciones del Sem.º de Estética de la Universidad Complutense).

PENSADORES CRISTIANOS CONTEMPORÁNEOS:

Vol. 1. *Heecker, Wust, Ebner, Przywara, Zubiri* (BAC. Madrid, 1968).

FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA (BAC. Madrid, 1970).

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ORTEGA Y D'ORS (Guadarrama. Madrid, 1972).